



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2  
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979



# BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 2

LJUBLJANA 1979

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1979

leto 39

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana

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

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

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

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.



Jože Krašovec

## Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem

### Uvod

Sodobna svetopisemska eksegeza in teologija poznata nekatere pojme, ki izražajo izkustveno, eksistencialno, kerigmatično značilnost svetega pisma.\* V primeri s prejšnjimi bolj racionalističnimi stoletji, ki so porajala shematične filozofske in teološke sisteme, eksegeti v novejšem času bolj poudarjajo kerigmo kakor teološke sinteze, bolj subjektivno izkustvo ali zavest preroške poklicanosti kakor objektivno razodetje, bolj pluralizem bibličnih teologij kakor eno samo biblično teologijo.<sup>1</sup> Iz te osnovne usmerjenosti sodobne eksegeze in biblične teologije sledijo pomembne posledice za odnos do sistematične teologije in do filozofije. Zaradi večjega poudarjanja svetopisemskih socioloških, literarnih in miselnih posebnosti se sodobna eksegeza raje odmika teološki interdisciplinarnosti, kakor da bi tvegala korak iz svojega metodičnega kroga.<sup>2</sup>

To stanje hočeš nočeš postavlja vprašanje, ali ni mogoče tvegati več, ne da bi stavili pod vprašaj svetopisemsko znanost. Končno so meje znanstvene eksegeze tako očitne, da ekseget mora tvegati korak v filozofsko-teološko refleksijo, v umetniško intuicijo in v preroško vizijo, če hoče v resnici služiti sodobnemu človeku. Ni potrebno, da bi se podrejal filozofiji

---

\* Pričujoča razprava je bila podana kot slavnostno predavanje na akademiji v čast Tomažu Akvinskemu v veliki avli teološke fakultete v Ljubljani 12. marca 1979

<sup>1</sup> Prim. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin, New York 1972. Fohrer stavi pod vprašaj pojem objektivnega božjega razodetja in govori o subjektivnem izkustvu božjih del in božje govornice (str. 33 sl.). Glede vprašanja teološkega pluralizma ne ostaja le pri ugotavljanju teološkega pluralizma v stari zavezi. Ne govori le o »Vielfalt der Daseinshaltungen« (str. 51 sl.), ampak tudi o »Einheit in der Vielfalt« (str. 95 sl.). Fohrer pravilno poudarja, da prihaja enost do veljave v pojmih »Gottesherrschaft« in »Gottesgemeinschaft«. Če bi ta dva pojma osvetlil pod vidikom hebrejske teologije zgodovine, bi gotovo moral poudariti, da v kontekstu hebrejske teologije zahtevata enotno zgodovino z začetkom in koncem.

<sup>2</sup> Zdi se, da mnogi eksegeti v želji po znanstvenosti njihove metode vse preveč ostajajo analitiki in zbiralci tvarine. Poglobljena filozofsko-teološka interpretacija jim je tuja. Po drugi strani pa prav zaradi enostranske analitične metode marsikaj preveč dokončno razlagajo.

in sistematični teologiji. Vendar ne more mimo dejstva, da tudi sveto pismo temelji na nekih metafizičnih osnovah in na miselnih sintezah.

Napor svetopisemskih teologov ni nikjer drugje rodil toliko jasnih in pomembnih sadov kakor v iskanju metafizičnih osnov za teologijo zgodovine. Ti sadovi so tako očitni, da se tudi eksegeti, ki jih je eksistencialna interpretacija privedla v temeljni spor z zagovorniki objektivne zgodovine, hočeš nočeš vračajo k njim. R. Bultmann je npr. med drugim poudarjal, da je morda najpomembnejša dediščina, ki jo je zahodna krščanska Evropa prejela od starozavežno-judovske tradicije, »govorjenje o božjem delovanju v zgodovini, o odrešenjski zgodovini«. Judovstvo je namreč porajalo »idejo enotne zgodovine, njenega členjenja, njenega smisla in cilja«.<sup>3</sup>

Pričujoča razprava želi posredovati globalni oris razmerja med idejo enotne zgodovine in med izrazi izkustva zgodovinskega božjega delovanja oziroma izkustva občasne božje odsotnosti v življenju hebrejskega naroda in posameznika. Temu orisu bo lahko sledila kritična presoja osnove in pomena teologije zgodovine pri Tomažu Akvinskem.

### *I. Izkustvo v sedanjosti in retrospektivno preroštvo*

Znano je, da hebrejski glagoli po svoji naravi izražajo kvaliteto dejanja ali glagolski vid in šele na podlagi glagolskega vida lahko ugotovljamo njihovo časovno kvantiteto: preteklost, sedanjost in prihodnost.<sup>4</sup> Dalje je znano, da sta si v svetem pismu kvantitativni in kvalitativni vidik časa soodnosna in ustvarjata dinamično zgodovinsko napetost, zaradi katere so posamezni dogodki enkratni in imajo hkrati splošen pomen. Vsak pretekli, sedanji in prihodnji trenutek velja kot določen ali ustrezen čas za božje delovanje, kot izredna priložnost za človekovo odločitev v osebem razmerju do Boga. Hebrejce je vedno neposredno zanimala kvaliteta dejanja; zgodovinsko gledano »notranji« ali »izpolnjeni« čas.<sup>5</sup>

Te značilnosti svetega pisma seveda prav nič ne zmanjšujejo vrednosti in pomena kronološkega ali kvantitativnega časa, kakor se morda zdi na prvi pogled. Hebrejski teologi so namreč vse dogodke presojali v luči zgodovinske sinteze, ki realno-organsko povezuje sedanjost s preteklostjo in prihodnostjo. Globalni prerez svetopisemskih besedil, človeški čut in zahteva

<sup>3</sup> Gl. »Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland«, v: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1968, 240.

<sup>4</sup> Prim. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962, §§ 106 sl.

<sup>5</sup> Prim. S. J. De Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow. Time and History in the Old Testament*, London 1975, predvsem str. 126—136, 252—277, 323, 331, 349—350; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Anteile — Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1950, 106—153; J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962; O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962.

logike izpričujejo, da noben pisatelj o sedanjih božjih delih in o sedanji človekovi odločitvi za Boga ali proti njemu ni govoril naključno, brez širše zgodovinske perspektive. Vse, kar je bilo rečeno o sedanjosti, je izraz spoznanja o božji enosti in zato o radikalni odvisnosti zgodovine, od začetka do konca, od enega božjega počela. Čim bolj je monoteizem osvojil vso hebrejsko zavest, tem bolj se je širila zgodovinska perspektiva v preteklost in v prihodnost do začetka in do konca. Samo tako so Hebrejci lahko doživeli svoj temeljni exodus iz poganškega sveta magije, mitov in usode, za katerega je značilno nezgodovinsko, ciklično pojmovanje dogodkov v svetu in v človeški zgodovini.<sup>6</sup>

Vse kaže, da so hebrejski teologi smer preteklosti širili in podaljševali ob razglabljanju o sedanjem dogajanju in o sedanjem stanju. Temeljnega pomena je bilo njihovo izkustvo sveta, ki so ga doživljali kot božje delo. Dalje izkustvo zgodovine, v kateri so čutili božjo roko. In končno izkustvo zla, ki so ga doživljali kot sad človekovega odpada od božjega reda. Njihova razlaga sedanjega izkustva je razumljiva le v luči njihovega filozofsko-teološkega spoznanja o Bogu. Sedanjosti ni mogoče povsem pripisati Bogu, če Bog ni hkrati gospodar vse zgodovine. Od človeka ni mogoče zahtevati popolne pokorščine in mu zaradi odpada groziti z uničenjem, če Bog ni edini temelj vsega moralnega reda. Izkustvo sedanjih dogodkov in razlaga preteklih nazorno osvetli hebrejsko retrospektivno preroštvo. Hebrejci so preteklost vedno znova pripovedovali in jo tako aktualizirali.<sup>7</sup> V tem se kaže proces *Redaktionsgeschichte* in *Ueberlieferungsgeschichte*, v kateri po eni strani zasledimo vedno iste temeljne teološke osnove, po drugi strani pa tudi razne teološke različice, ki dajejo podlago za govorjenje o teološkem pluralizmu.<sup>8</sup>

Razlogi za teološki pluralizem so v zgodovinski pogojenosti posameznih božjih del in v neizčrpnosti vidikov, s katerih lahko presojava presežnega Boga in človeka. Njihovo skupno jedro pa je vedno le eno: zavest o božji presežnosti, ki vse posamezne zgodovinske dogodke povezuje v smiselno zgodovinsko celoto.

---

<sup>6</sup> Prim. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953; H. J. Kraus, *Psalmen*, Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1, Neukirchen—Vluyn <sup>3</sup>1966, LVII: »Wird die Geschichtsdimension übersehen, dann brechen mythische und ideologische Erklärungskategorien in die Psalmenauslegung ein.«

<sup>7</sup> To značilnost hebrejskega zgodovinopisja posebno močno poudarja G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München <sup>6</sup>1966, posebno str. 117—153. Včasih se zdi, da von Rad premalo upošteva teološko refleksijo starozaveznih zgodovinarjev. Vendar von Rad govori vsaj o »indirektni teološki govorici« (npr. str. 139), ki jo razodeva *Redaktionsgeschichte*. Razni redaktorji so pod teološkim vidikom urejali zgodovinsko tvarino, ki je narasla v zbirko zgodovinskih knjig.

<sup>8</sup> N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1967, 213, torej pravilno ugotavlja: »Geschichte muss Ueberlieferungsgeschichte werden, christliche Auslegung je neue Begegnung des christlichen Glaubens mit der vollen Ueberlieferungsgeschichte.«

Hebrejce je resda neposredno zanimala predvsem sedanost. Toda prav ta jih je po nujnosti spoznanja o absolutni božji presežnosti vedno bolj usmerjala v preteklost in v prihodnost. Brez vseobsegajoče zgodovinske sinteze bi njihovo izkustvo sedanosti bilo brez vsake orientacije. Tovrstna zgodovinska sinteza šele omogoča sintezo različnih vidikov v pripovedi in v interpretaciji preteklosti. Za velikega teološkega sintetika, pisatelja jahviističnega vira v Pentatevhu je npr. mogoče ugotavljati, da je bil »zbiralec, pripovednik, pesnik, in končno filozof in religiozni učitelj svojega ljudstva«. <sup>9</sup>

Sintetično-preroška vizija preteklosti je porajala razne vrste etiologije vse do stvarjenja. <sup>10</sup> Te etiologije so določale hebrejsko teologijo in bogoslužje (prim. Ps 78; 105; 135; 136). Znane so predvsem zgodovinske etiologije v zgodovinskih knjigah, ki so jim zadnji uredniki, očitno s skrbnim teološkim premislekom, za uvod postavili pozno duhovniško poročilo o stvarjenju (Gen 1,1—2,4a). Vendar lahko enako upravičeno govorimo o etiologijah v modrostni literaturi. <sup>11</sup> Modrostni pisatelji so vse sedanje izkustvo postavili na temelj prvobitne, stvarjenjske božje modrosti. V Knjigi pregovorov je to razvidno predvsem iz znamenite hvalnice božje modrosti, ki je obstajala pred stvarjenjem sveta (Preg 8, 22—31; prim. Sir 1,4; 24,3.9).

V Jobovi knjigi ima etiologija stvarjenja ključen pomen. Ko Job v želji, da Bog prizna njegovo nedolžnost in spremeni njegovo usodo trpljenja, zaide v slepo ulico, ker ne upošteva dovolj presežne božje svobode in skrivnosti, se mu Bog v epifaniji predstavi kot stvarnik in ga usmeri v skrajno preteklost. Le tako mu je lahko odprl brezmejno obzorje sedanosti in prihodnosti, ki je Jobu narekovalo popolno predanost njegovemu Bogu.

Za razumevanje Pridigarjeve knjige je prvobitnost stvarjenjske božje modrosti prav tako ključnega pomena. Pridigar izraža svoj življenjski realizem, ki se nagiba v pesimizem. To občutje, ki ga izraža s pojmom »ničnost«, določa njegovo izkustvo človekove omejenosti in determiniranosti. Vendar Pridigar pri vsem tem ohranja značilno hebrejsko zgodovinsko sintezo, ki jo izraža predvsem stavek v 3,11: »On dela vse lepo ob svojem času; tudi večnost jim je položil v srce, samo da človek dela, ki ga je Bog napravil, ne more doumeti od začetka do konca« (prim. 3,14—15).

V Jobovi in v Pridigarjevi knjigi je torej teološka osnova popolnoma ista. Obe knjigi iščeta rešitev za neuspelo življenjsko analizo sedanosti v zgodovinski teološki sintezi, ki izhaja iz spoznanja o presežnem Stvarniku. Zato je tvegano ob pretiranem poudarjanju »dogodkov« (*Ereignis*) trditi,

<sup>9</sup> Gl. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 1925, 290; cit. po H. Cazelles, *Introduction à la Bible. Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 193.

<sup>10</sup> Prim. G. von Rad, n. d., 22 sl.; 51 sl.; 152. 163. 178. 181. 298. 303. 310. 459; *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen—Vluyn 1974, 108 sl.; M. Noth, *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*. Hg. H. W. Wolff, I, Neukirchen—Vluyn 1971, 7 sl.; 25. 48 sl.; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, Berlin 1968.

<sup>11</sup> Tega mnenja je npr. G. von Rad, n. d., 459.

da Pridigar govori nezgodovinsko (*geschichtslos*).<sup>12</sup> Zgodovina ni toliko v analizi ali v doživljanju posameznih dogodkov, marveč v njihovi vključenosti v vso hebrejsko zgodovinsko sintezo, ki edina lahko daje smisel posameznim dogodkom. »Pri vsej svoji posebnosti je Pridigar varuh nekaterih temeljnih svetopisemskih misli.«<sup>13</sup>

## II. Polom sedanjosti in preroška vizija prihodnosti

Če velja za Joba in Pridigarja, da iščeta rešitev v božji presežnosti, ko jima izkustvo sedanjosti zapira pogled v prihodnost, velja to toliko bolj za najvidnejše preroke stare zaveze, ki so značilni po mesijanski kerigmi. Sicer grede tudi ti radi nazaj in se spominjajo obljub o neuničljivosti Davidove dinastije in Siona, izhoda iz Egipta in stvarjenja, ko iščejo podlago za svoje oznanilo. Vendar velja njihovo težišče sedanjosti in prihodnosti.

Za klasične preroke Izaija, Jeremija, Ezekiel in Drugega Izaija kakor tudi za tako imenovane mesijanske psalme (prim. Ps 22) je značilno izkustvo o polomu sedanjosti. V sedanji praznini so tem prerokom še bolj kakor sicer prišla v zavest pretekla božja dela. V njih so videli podlago upanja za prihodnost. Trdno so verovali v trajnost zgodovine, ker so računali z božjim načrtom z njo. V tej veri so tudi bičali sedanji odpad od božjih norm in ga stavili v nasprotje z nekdanjo zvestobo »zaročne dobe« (prim. Jer 2,2—3). Končno so ugotavljali, da prihodnost ni odvisna od človekove zvestobe, temveč od svobodne božje odločitve.

Prerok Izaija, ki velja za klasika teologije zgodovine, je različno doživljal polom sedanjosti. Bil je priča temeljne nevere kralja Ahaza ob sirsko-efraimski vojni (prim. Iz 7). Sprl se je s kraljem Ezekijem, ki je v nevarnosti pred Asirci preveč očitno iskal le politične rešitve (prim. Iz 30—31; 39). Videl je ošabnost asirskega kralja, ki je bil po božjem sklepu orodje v božjih rokah za kaznovanje brezbožnega ljudstva, a je daleč presegel svojo pristojnost, ko je hotel uničiti številne narode (prim. Iz 10,5—15).

V neizprosni kritiki vsestranskega odpada je prerok Izaija pokazal svoje teološko izhodišče, ki ga označuje predvsem pojem *'ašat yahweh* — »božji sklep« (gl. Iz 5,19; 19,17; prim. Iz 46,10; Jer 49,20; Mih 4,12; Ps 33,11;

<sup>12</sup> Tako G. von Rad, n. d., 469: »Aber Kohelet denkt vollkommen geschichtslos; in ihm hat die Weisheit die letzte Berührung mit dem alten heilsgeschichtlichen Denken Israels verloren und ist — ganz folgerichtig! — in das gemeinorientalische zyklische Denken zurückgefallen...«

<sup>13</sup> Gl. A. Lauha, *Kohelet*, Biblischer Kommentar. Altes Testament XIX, Neukirchen—Vluyn 1978, 23. Pisec uvoda v Pridigarjevo knjigo v *Introduction critique à l'Ancien Testament sous la direction de Henri Cazelles*, Paris 1973, 635, indirektno poudarja sintetično mišljenje v Pridigarjevi knjigi, ko ji stavi v nasprotje sodobne pisatelje, ki sicer podobno kakor Pridigar govorijo o »ničnosti« vsega. V primeri s Pridigarjem sodobni nihilisti in ateisti ostajajo zgolj pri analizi »fenomenov« in zavračajo »duha sinteze in torej vsak poskus urejanja v sistem.«

Preg 19,21; Job 38,2; 42,3). Ta pojem izraža svoboden božji načrt z Izraelovo in svetovno zgodovino. Da je božji načrt predvsem stvar prihodnosti, je razvidno zlasti iz njegove reakcije na asirsko prevzetnost, ki hoče uničiti narode in zgodovinski tok podrediti svojim načrtom.<sup>14</sup> O tem govori dalje njegova kritika Ahazove nevere. Ko Ahaz v na videz brezizhodnem položaju ne veruje v odrešujoče znamenje, Izaija poudari neodvisnost tega znamenja od njegovega vedenja. Če je napoved znamenja za Ahaza obsodba, je za ljudstvo znamenje rešitve. V tem se kaže temeljni poudarek Izaijeve teologije zgodovine: Bog sam bo po lastni odločitvi poskrbel za sedanjo rešitev in za prihodnost kljub kraljevi neveri. Prerokovo sporočilo: »Glej, mlada žena je (bo) spočela in bo rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel« (Iz 7,14) velja torej za vse čase kot upanje prihodnosti.<sup>15</sup>

Prerok Jeremija ni govoril v tako univerzalnem teološkem jeziku kakor Izaija. Zato je tragiko sedanjosti toliko bolj vklestil v svojo lastno dušo, ki je v skrajni boli porajala tožbo nad popolnim odpadom ljudstva in nad neprestano lastno smrtno ogroženostjo. Njegova bolečina je tako velika, da meji na obup. V »Izpovedih« prerok prehaja celo v preklinjanje svojega lastnega življenja. Takó daleč ga je privedel občutek, da ga je Bog sam preslepil (prim. Jer 20,7—18).

Jeremija izpričuje največji paradoks svojega preroškega poklica, ko se po eni strani zaveda determiniranosti svoje poklicanosti, po drugi strani pa izraža nezadovoljstvo nad preroško službo. Toda v tem paradoksu izraža prerok najvišje spoznanje o Bogu in o človeku. Človek se sme čutiti božjega ujetnika. Biti mora pripravljen na skrajno trpljenje, na resignacijo. Lahko dopušča izliv vseh glasov svoje nemoči. Toda svojemu Bogu se ne sme in ne more izneveriti. Konec koncev je samo Bog porok človekovega upanja. Le v trenutku, ko bi se mu izneveril, bi zašel v obup.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Izaijeva kritika asirskega kralja v 10,5—15 izraža predvsem absolutno zahtevo po upoštevanju svetovnega reda, ki temelji na dejstvu stvarjenja. Kdor ne upošteva tega reda, nujno zapade božji kazni. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 1925, 386, opomba 1, pravi, da je ta govor »prvi poskus filozofije zgodovine v velikem stilu.« Gl. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 1—12*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1*, Neukirchen—Vluyn 1972, 403.

<sup>15</sup> Prim. H. Wildberger, n. d., 294 sl.; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, *The International Critical Commentary*, Edinburgh 1975, 128.

<sup>16</sup> Zakonitost odnosa med skrajnim trpljenjem in skrajnim upanjem zaradi najvišjega spoznanja o Bogu zgodovine na edinstven način prikaže tudi Ps 22. Psalmist moli k svojemu Bogu v skrajnem trpljenju. Njegovo upanje v rešitev ima osnovo v spominu na pretekla božja dela v korist njegovih »očetov« (vv. 4—6) in na preteklo božje varstvo nad njim (vv. 10—11). V preteklih božjih delih vidi poročstvo za sedanjo rešitev, ki jo že doživlja kot dano resničnost in se zanjo zahvaljuje (vv. 23—31). F. Delitzsch čudovito izrazi transcendentnost tega psalma: »In Ps 22 steigt David mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseits der Tiefe seines Leidens liegt, und er steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseits der Höhe seines Leidenslohnes liegt.« Cit. po H. J. Kraus, *Psalmen*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament XV*, Neukirchen—Vluyn 1966, 184 sl.



Izkustvo o odpadu ljudstva vodi preroka nazaj v domnevno zvestobo zaročne dobe v puščavi (prim. Jer 2,2—3). Tako hoče poudariti obseg in težo sedanjega odpada, ki sam po sebi zapira perspektivo prihodnosti. Podobno kakor prerok Ezekiel Jeremija vedno bolj ugotavlja, da bi zgodovina morala doživeti konec, če bi bila odvisna od človeške kvalitete. Temeljno spoznanje o Bogu pa mu govori o neuničljivem trajanju zgodovine. Zato prerok preskoči iz sedanjosti v prihodnost z oznanilom »nove zaveze«, ki bo novo stvarjenje v človekovi notranjosti (Jer 31,31—34; 32,37—41; prim. Ez 36,24—28).<sup>17</sup>

Obljuba prihodnje človekove zvestobe in s tem v zvezi harmonične zgodovine zaradi novega stvarjenja v človekovi notranjosti lahko zveni za zgodovinskega pozitivista le utopično. Toda za preroka je ta obljuba edino stvarna, ker je postulat spoznanja o Bogu zgodovine. Sicer ne bi mogel več braniti božje presežnosti, božje svobode in svetosti. Ne bi mogel več verovati v trajanje zgodovine. Bilo bi konec njegovega upanja v prihodnost človeškega rodu. Ko izkustveni zgodovinski realizem odpove, je za preroka možen samo še nadzgodovinski postulat, ki ima podlago v presežnem spoznanju o Bogu zgodovine.

Drugi Izaija doživlja le posredno polom človekove krivde, ko govori svojemu ljudstvu v babilonskem ujetništvu. Nesrečno uničenje Jeruzalema in krutost babilonskega izgnanstva nasprotuje vsebini različnih obljub, ki so jih Izraelci poznali iz preteklosti (prim. Ps 89). Vendar prerok kljub temu v preteklosti išče obljubo prihodnosti. Tudi on govori sicer o krivdi kot vzroku nesreče, vendar velja njegov temeljni glas obljubi rešitve iz izgnanstva. Bog bo spregledal krivdo in bo ljudstvo rešil. V tem sporočilu se je Drugi Izaija pokazal kot najbolj univerzalen teolog zgodovine. V iskanju podlage za obljubo prihodnosti je šel nazaj do stvarjenja in je vsa pretekla božja dela, predvsem prvo stvarjenje in izhod iz Egipta, pripisal božjemu stvarjenjskemu delu. Stvarjenje in odrešenje sta zanj sinonimna pojma in ju uporablja zelo pogosto. Ta poudarek je tako načelen, da je nujno vodil v temeljni spor z vsemi poganskimi bogovi in je porajal abstraktno-filozofske pojme o božji enosti in o univerzalnosti zgodovine.

Podobno kakor v novozavezni Apokalipsi, ki uporablja pojme »Alfa in Omega, Prvi in Poslednji, Začetek in Konec« (gl. Raz 1,8.17; 2,8; 21,6; 22,13), srečujemo pri Drugem Izaiju himnične vzklike, ki v božja usta polagajo stavke: »Jaz, Gospod, ki sem prvi in sem pri poslednjih še isti!« (Iz 41,4); »Pred menoj ni noben bog nastal in za menoj ne bo nobeden« (Iz 43,10b); »Jaz sem prvi in jaz sem poslednji, razen mene ni Boga« (Iz 44,6b); »Jaz sem Bog, in drug nobeden, pravi Bog, in nihče mi ni enak, ki oznanjam od začetka konec in od davnine, kar se še ni zgodilo; ki pravim: moj sklep

---

<sup>17</sup> Gl. tudi naslednja besedila, ki prinašajo obljubo prihodnjih božjih del za božje ljudstvo: 23,58; 24,5—7; 29,10—11; 30,21.

se uresniči, vse, kar mi je po volji, spolnim« (Iz 46,9—10): »Poslušaj me, Jakob, Izrael, ki sem ga poklical: Jaz sem prvi in sem poslednji« (Iz 48,12; prim. 41,22.26; 42,9; 11—12; 48,3—8; Hab 1,12; Modr 7,18; 8,8).<sup>18</sup>

### III. Zgodovinsko-izkustveni in nadzgodovinsko-preroški Jezus

Iz svetega pisma obeh zavez je razvidno, da izrazov »Jaz sem prvi in poslednji, začetek in konec, Alfa in Omega« ne smemo razlagati v ontološkem, temveč v dejavnem smislu. Svetim pisateljem neposredno ni šlo za ugotavljanje božje biti, ampak za božja dela. Zato tudi na začetek in na konec stavijo dogodek božjega dela: stvarjenje in sodbo.

V novi zavezi je zanimanje za božja dela skoraj izključno podrejeno Kristusu. Prvo Cerkev je zanimala dejanskost Jezusovega bivanja in nauka, še bolj pa resničnost njegovega vstajenja, kajti od tega je bila odvisna vsa verodostojnost njenega oznanila o Jezusu kot božjem Sinu. Apostol Pavel npr. v 15. pogl. prvega pisma Korinčanom izrecno poudarja izročilo o Jezusu in njegova prikazovanja po vstajenju številnim še živečim pričam (vv. 3—8).

Kljub temu je nova zaveza še bolj kakor stara značilna po teološkem razglabljanju, ki neredko razodeva filozofske prvine. Po izkustvu vstajenja je prvi Cerkvi postajalo vedno bolj jasno, da je Jezus skupaj z Očetom stvarnik vsega in vesoljni gospodar zgodovine, se pravi dejavni in ontološki Alfa in Omega. Zaradi enosti z Očetom njegovo učlovečenje velja kot »središče časa«, ki daje vrednost preteklosti do vsega začetka in prihodnosti do skrajnega konca.<sup>19</sup>

Spoznanje o Jezusovem božanstvu ni zahtevalo nobenih popravkov glede temeljne teologije zgodovine. Nasprotno. V Jezusovem učlovečenju so prvi krščanski oznanjevalci videli potrdilo zgodovinske nepretrganosti. Ker je že stara zaveza po refleksiji prišla do spoznanja absolutne enosti

<sup>18</sup> Vprašanje časovnosti pri Drugem Izaiju izrecno obravnava P. Beauchamp, *Le Deutero-Isaïe dans le cadre de l'Alliance* (Ad instar manuscripti), Lyon 1970, 29 sl. Četrto poglavje te monografije (str. 29—36) ima naslov »Les phases du temps dans le 2d Isaïe«.

<sup>19</sup> To dejstvo daje izredno široke možnosti za razlago Jezusovega zgodovinskega nastopa. R. Bultmann v *Epilegomena* svoje *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 585—599, razmišlja o odnosu med »doživetji« zgodovinskega Jezusa in med Jezusom vere oziroma med kerigmo o njem in daje prednost kerigmi ali interpretaciji. Ni nujno, da takšno stališče podcenjuje pomembnost zgodovinskega Jezusa in potrebnost natančne zgodovinskokritične znanosti v razlaganju sv. pisma. Narekuje ga le spoznanje o presežnosti Jezusovega božanstva. Pri tem pa velja, da možnosti in meje interpretacije Jezusovega dejstva narekuje običajno svetopisemsko spoznanje o enem Bogu; seveda s poudarkom, da je božja enost v Drugi osebi na križu človeštvu razodela skrajne možnosti razodetja božje ljubezni. To razodetje samo po sebi zahteva, da razlagalec in oznanjevalec vedno povezujeta zgodovinsko izročilo in kerigmo. Prim. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 366: »Das Evangelium ist seinem Wesen nach immer geschichtliche Tradition und pneumaticches Kerygma zugleich.«



Boga zgodovine, učlovečeni Bog ne more biti drugo kakor nadaljevanje doseadanje zgodovine božjih del.<sup>20</sup> Potreba po organski vključitvi Jezusa v celotni zgodovinski odrešenjski kontekst je zahtevala poglobljeno refleksijo, ki je dosegla vrh v Pavlovi teologiji. Tako je tudi v novi zavezi ohranil vso veljavo pomemben starozavezni pojem božjega sklepa, božjega načrta (gl. Lk 7,30; Apd 2,23; 5,38; 20,27; Rimlj 9,11, Ef 1,11; 3,11; Hebr 6,17). Ta pojem ima v novi zavezi iste teološke osnove kakor v stari. Gre za suveren božji sklep, ki ima zgodovinsko in nadzgodovinsko ali presežno naravo. Zaradi te dvojnosti božji načrt nikoli ne more biti popolnoma razviden iz zunanjega poteka zgodovinskih dogodkov. Kakor v stari tudi v novi zavezi razsežnost in pomen dogodkov nista odvisna od zgodovinskih podrobnosti, marveč od njihove vključitve v celotni zgodovinski in teološki okvir božjih del. Kakor sedanji dogodki ne morejo v polnosti izraziti vsebine, ki jo predstavljajo, tudi pretekle obljube ali napovedi ne morejo v polnosti in v vsej jasnosti izraziti prihodnjih božjih del.

Danes je precej splošno sprejeta teza, da takó imenovani mesijanski teksti stare zaveze niso neposredna napoved Jezusa kot edinega pravega Mesija. Novozavezni teologi so šele na podlagi njihovega spoznanja o Jezusovem božanstvu, se pravi o njegovi enosti z Očetom, naknadno začeli nanašati vse uporabne starozavezne podobe na Jezusa.<sup>21</sup> Podlago za to so dali osrednji starozavezni teološki pojmi: pojem zaveze, pojem božjega kraljestva in pojem božjega ljudstva. Vse starozavezne napovedi so izraz božje skrbi za nepretrgano zgodovinsko veljavo teh pojmov. Ker je Jezus

<sup>20</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, München <sup>5</sup>1968, 339—447, zelo naglašá, da so novozavezni pisatelji kljub zavesti o edinstvenosti Jezusovega dogodka organsko povezovali obe zavezi, ker je Bog Izraela tisti, ki je ob dopolnitvi časa poslal svojega Sina (str. 387). Vera v Kristusa torej potrebuje starozavezni pojem zgodovine, če noče zapasti v mitologijo in spekulacijo (str. 412). »Hat nicht das ‚Ich aber sage euch‘ der Bergpredigt seine heilsgeschichtliche Parallele in dem ‚Gedenket nicht des Früheren‘ des Deuteronesaja (Jes 43,18)?« (str. 434).

<sup>21</sup> Gl. R. Bultmann, »Weissagung und Erfüllung«, v: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen <sup>5</sup>1968, 167: »Von der Erfüllung aus wird Weissagung erst als solche erkannt!« G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin—New York 1972, 14: »In der Typologie wird... eine frühere Gestalt oder Gegebenheit der Vergangenheit nachträglich und rückblickend auf etwas Gegenwärtiges und schon Bekanntes bezogen.« Str. 15: »Es ist nicht voraus blickend angekündigt worden, sondern lässt sich nur rückblickend feststellen.« Gl. tudi L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 384: »Die typologische Auswertung des AT ist keine exegetische Methode, wohl aber eine klar definierte Betrachtungsweise, die meditativ angewendet wird: Vom Christusgeschehen aus zurückblickend, nimmt Paulus in atl. Personen, Einrichtungen oder Vorgängen ankündigende Vorausdarstellungen von Gottes Handeln in der Endzeit wahr.«

V primeri z R. Bultmannom G. Fohrer ne govori o nesmislu tipologije, ker v obeh zavezah upošteva ne le eshatološko, ampak tudi zgodovinsko stran osnovnih dveh teoloških pojmov »Gottesherrschaft« in »Gottesgemeinschaft«. Zato lahko v sklepu svoje znamenite knjige (str. 275) popolnoma v smislu kontinuitete zgodovine iz stare v novo zavezo pravi, da si stara in nova zaveza nista v odnosu obljube in izpolnitve, tudi ne v Bultmannovem smislu poloma in uresničitve, ampak v odnosu začetka in nadaljevanja (Beginn und Fortsetzung).

hkrali zgodovinska in nadzgodovinska resničnost, lahko te pojme obrne nase in jim da le bolj izrazit eshatološki pomen, ne da bi s tem zmanjšal vrednost in pomembnost totranske zgodovine. Ta dobi svoje potrdilo prav v učlovečenju svojega Stvarnika.<sup>22</sup>

Ker novozavezni teologi Jezusa v istem smislu razumejo stvarnika in gospodarja vse zgodovine kakor Očeta, lahko brez pretiravanja in popačenja v njem vidijo uresničitev vsebine vseh starozaveznih podob, ki sicer nedoločno napovedujejo prihodnja božja dela. Vsa zgodovina je v Kristusu dosegla svojo pravo razlago in je s tem obenem odprla nove vidike prihodnosti. Kristus v sebi združi vsebino vseh starozaveznih podob, ki niso v nasprotju z vsebino njegove Osebe in jih obenem tudi daleč presega. Starozavezne obljube so vse zgodovinsko pogojene in to pogojenost tudi ohranijo. Toda novozavezni pisatelji v vseh odkrivajo usmerjenost v edino počelo zgodovine, ki jim jamči nepretrganost in jim daje trajno vrednost.<sup>23</sup>

Univerzalnost novozaveznih pojmov »božje kraljestvo«, »božja pravičnost«, »luč«, »pot, resnica in življenje« ipd. presega vse predstave starozaveznega pojma »božje kraljestvo«. Prav tako vse izkustvo o zgodovinskem Jezusu iz Nazareta. V teh pojmi je univerzalnost o Bogu stvarniku in odrešeniku dosegla zadnje možne meje. Stopnjevanje zdaj ni več možno. Filozofsko-teološko so izčrpale vse možnosti kvalitativnega spoznanja o Bogu. Razodetje o Bogu je zdaj res doseglo vrh in sklep. Novozavezni kanton je upravičeno sklenjen. Nobeno novo razodetje ne more več posredovati novega, višjega spoznanja o Bogu. Ker velja Kristus za univerzalno počelo stvarjenja in odrešenja za vse človeštvo in za vse vesoljstvo, nova zgodovinska obdobja odslej le zase odkrivajo že razodeto božjo resničnost. Na-

<sup>22</sup> R. Bultmann, »Weissagung und Erfüllung«, v: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1968, 162—186, zlasti 183—186, razveljavlja zgodovinsko značilnost nove zaveze s pretiranim poudarkom diametralne razlike med starozaveznim in novozaveznim pojmovanjem osnovnih teoloških pojmov, kot so pojmi zaveza, božje kraljestvo in božje ljudstvo. V stari zavezi so ti pojmi totransko-zgodovinski, v novi pa eshatološki, se pravi nadzgodovinski. Neposrečeno poudarja, da stara in nova zaveza nista v odnosu obljube in izpolnitve, ampak v odnosu poloma (Scheitern) in uresničitve. R. Bultmann očitno preveč enači kontingentnost zgodovine in človekovo nemoč, da bi sam dosegel pravičnost pred Bogom, ter suveren božji načrt z zgodovino, ki je v bistvu neodvisen od človekovih zmogljivosti. Kontinuiteta zgodovine se ob Kristusovem nastopu končno ne kaže le v tem, da Kristus človeštvo spravi z Očetom, ampak bolj tako, da razodeva stvarjenjsko božjo premoč nad silami zla in nad zadnjim sovražnikom, ki je smrt. Kristus hoče človeka privedi do cilja, ki je zanj določen v univerzalnem božjem načrtu od začetka.

<sup>23</sup> O. Cullmann se upravičeno zavzema za mnogokrat diskvalificiran pojem »Heilsgeschichte« v novi zavezi. Prepričljivo zavrača očitke, da prestopa meje eksegetične metode, češ da v eksegezo vnaša dogmatični pojem »Heilsgeschichte« in filozofski pojem linearnega časa. Prim. njegov predgovor k 3. izd. knjige *Christus und die Zeit*, Zürich 1962, 9—27, in knjigo *Heil als Geschichte*, Tübingen 1967. Pričevanje o božjih delih v zgodovini od začetka do konca predpostavlja realen časovni okvir ali linearnost časa. Posrečena je njegova misel, da je odrešenjska zgodovina obeh zavez »Kontinuität und Veränderung«, oziroma »Veränderung in der Kontinuität«. Gl. *Heil als Geschichte*, 105.

daljnje iskanje božje podobe je lahko le razlaganje že razodete božje univerzalnosti in življenje iz njene polnosti.<sup>24</sup>

Prava kristološka interpretacija in življenje iz spoznanja o Jezusu iz Nazareta povezuje dva bistvena vidika novozaveznega sporočila. Prvi vidik je nadzgodovinski, vstali in na Očetovo desnico povišani Kristus, ki mu je podvržena vsa zgodovina. Drugi vidik je Jezus iz Nazareta, ki je hodil po palestinskih tleh in je prinašal blagovest ubogim, zavrženim, grešnikom. Šele oba vidika skupaj sestavljata univerzalnost in edinstvenost svetopisemskega pojma »božjega kraljestva«. Vstali in poveljani Kristus je univerzalen, ker je nadzgodovinsko počelo božjega kraljestva. Učlovečeni Kristus je s svojim življenjem in naukom, ki velja brez izjeme vsem ljudem, predvsem tistim, ki jih sistemi odrivajo iz svoje srede, do skrajnih možnosti uresničil božje kraljestvo na zemlji. Iz te dvojnosti v enosti izhaja najbolj značilna kristološka oznaka: »To je moja zapoved, da se med seboj ljubite, kakor sem jaz vas ljubil. Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo za svoje prijatelje da svoje življenje« (Jan 15,12—13).

V Kristusu je razodetje skrajne božje presežnosti in skrajne božje bližine doseglo neprekosljivi višek. Nova zaveza v Kristusovi krvi je zaveza, v katero so se stekle vse pretekle podobe nove zaveze, a sama vedno ostane nova. Ta nova zaveza je uresničitev in možnost vseh preteklih, sedanjih in prihodnjih modelov človeškega življenja iz božje resničnosti. Tovrstno zgodovinsko in nadzgodovinsko izkustvo o Jezusu je apostola Pavla vodilo do izpovedi iz življenjske predanosti: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1,12). In Cerkev, ki živi iz istega izkustva, spoznava, da je »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notrajno zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu.«<sup>25</sup>

#### IV. Svetopisemska dediščina in Tomaž Akvinski

Danes v Tomaževih delih pogrešamo ne le sistematičen traktat, ki bi lahko veljal kot filozofija oziroma teologija zgodovine, ampak tudi temu ustrezne pojme, kakor je npr. pojem »odrešenijska zgodovina«. Vendar vse kaže, da je vsa Tomaževa teologija zgrajena na svetopisemskem načelu zgodovinskega božjega razodevanja. Osnova Tomaževe teologije je svetopisemsko načelo, da je Bog začetek in konec vsega bivajočega — *principium rerum et finis earum*.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Prim. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 270: »Die Heilsgeschichte selbst geht, allerdings nur noch als Entfaltung des Christusgeschehens, weiter, aber die durch Ereignis und Deutung gebotene Offenbarung über den göttlichen Plan, nach dem sich die Heilsgeschichte entwickelt hat und weiter bis zum Ende entwickeln wird, ist abgeschlossen«.

<sup>25</sup> *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, čl. 1.

<sup>26</sup> Gl. *Summa Theol.*, I, qu. 2, prol.; I, qu. 1, a. 7, sed c.

To načelo Tomaž razvija v dvojnem smislu: načelno in z vidika dejanskosti stvarjenja, oziroma dejanskosti zgodovine med začetkom in koncem. Tomaž zelo pogosto razlaga načelo vzročnosti in zdržema poudarja ne le izvor vsega iz stvarjenjskega počela, temveč prav tako vračanje vsega v stvarjenjski izvor.<sup>27</sup> Tako je hočeš nočeš postal značilen po cikličnem pojmovanju vsega kontingentnega, kar vsaj na videz nasprotuje svetopisemskemu progresivnemu pojmovanju zgodovine in časa. Med začetkom in koncem, med Alfa in Omega, Tomaž ne vidi nobenega napredka: *Finis rerum respondet principio: Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem.*<sup>28</sup> Dalje: *Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium.*<sup>29</sup> In končno: *Ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio: unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem.*<sup>30</sup>

Tomaževo strogo ciklično pojmovanje načela vzročnosti vendarle samo na videz nasprotuje svetopisemskemu zgodovinskemu pojmovanju Boga, človeka in sveta. Svetopisemski teologi se sicer ne spuščajo v podobne spekulacije, vendar dajejo vso podlago za sklepanje, da se ustvarjene reči z istim bistvom vračajo k svojemu smotru in izvoru, s katerim so izšle iz njega. Ničesar ne prinesejo s seboj, kar bi jim ne bilo dano.

Razumljivo je, da izhajanje reči iz stvarjenjskega počela ni nujno enkratno dogodek, marveč je lahko zaporedje zgodovinskih božjih posegov, katerih sklep je bistveno popolnejši kakor začetek. To spoznamo, kakor hitro preidemo iz zgolj načelnega govorjenja o izvoru in smotru reči na dejansko zgodovino vsega ustvarjenega. Ta korak je Tomažu narekovala svetopisemska teologija zgodovine. Zato v bistvu velja kot postulat vere, ki pa ima zadostne razumske razloge. Zgolj opazovanje zunanjega poteka zgodovine je vse preveč parcialne narave in samo po sebi ne more voditi do vseobsegajoče sinteze. Zgolj empirično-izkustveno ni mogoče ugotoviti, da

<sup>27</sup> Gl. *Summa Theol.*, I, qu. 63, a. 4; sed c.: *Semper effectus convertitur in suum principium*; IIa IIae, qu. 106, a. 3, sed c.: *Omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur... Deus omnia in se convertit, tamquam omnium causa: semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis*; I, qu. 62, a. 2, ad 3: *Quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum*; *Sent.*, Lib. III, prol.; *Eccl.* 1,7: *Ad locum unde exierunt flumina revertuntur, ut iterum fluant*; Lib. III, dist. 1, qu. 1, a. 3, ad -1: *Universum perficitur in coniunctione ultimi ad primum omnium*; Lib. I, dist. 2, div. text.: *Consideratio huius doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio, in secunda secundum reditum in finem*; Lib. I, dist. 14, qu. 2, a. 2: *In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eodem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur.*

<sup>28</sup> *Summa Theol.*, I, qu. 90, a. 3, ad -2.

<sup>29</sup> *Contra Gent.*, Lib. II, cap. 46.

<sup>30</sup> *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 3, a. 7, ad -2.

reči na poti od izvora do smotra doživijo bistven napredek. Za takšen uvid je potrebna višja duhovna sinteza.

Tomaža je do te višje duhovne sinteze vodila svetopisemska preroška razlaga zgodovine, ki je narekovala celo temeljno zgradbo njegovega temeljnega dela *Summa Theologiae*. Prvi del tega opusa govori o Bogu; drugi del o odnosu razumnih bitij do Boga; tretji o Kristusu, ki je zaradi učlovečenja naša pot k Bogu.<sup>31</sup> Številni odlični razlagalci Tomaževe Summe Theologiae so poskušali razložiti notranje razmerje med posameznimi deli tega opusa. Med njimi zasledimo precej različne poglede, od kristološkega minimalizma do podreditve vsega Kristusovemu zgodovinskemu in nadzgodovinskemu dejstvu.<sup>32</sup> Vse kaže, da je najbolj verodostojna razlaga, po kateri je *Summa Theologiae* zgrajena kot piramida, katere vrh je Kristus, ki velja kot *caput omnium hominum*<sup>33</sup> in *universale principium totius Ecclesiae*.<sup>34</sup>

Tomaževo periodiziranje celotne odrešenijske zgodovine odločno govori v prid te teze. Tomaž večkrat govori o treh zaporednih obdobjih, v katerih ima Kristus vedno ključni pomen: *tres temporum distinctiones: scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia*,<sup>35</sup> *triplex est status: primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria*.<sup>36</sup> Dalje govori o *status innocentiae, culpae, et gloriae*.<sup>37</sup> In končno o *consummatio naturae, consummatio gratiae, consummatio gloriae*.<sup>38</sup>

Ni dvoma, da je Tomažu podobno kakor Pavlu prav spoznanje o edinstvenosti Kristusove milosti narekovalo univerzalno teološko vizijo zgodovine z bistvenim napredkom v razponu med stvarjenjem in poveljanjem. Kristus prinaša bistveno novo kvaliteto. Zato je stara zaveza v odnosu do nove le senca ali podoba.<sup>39</sup> Med staro in novo zavezo obstaja časovna in kvalitativna razdalja: *Duae leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinet ad finem, alia vero remotius*.<sup>40</sup> Kakor za vsako živo bitje samo zase tudi za vso zgodovino velja rast do popolnosti v času: *Non aliquid ad per-*

<sup>31</sup> Gl. *Summa Theol.*, I, qu. 2, prol.: *Primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*

<sup>32</sup> Gl. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 33–47.

<sup>33</sup> *Summa Theol.*, III, qu. 8, a. 3, sed c.

<sup>34</sup> *Summa Theol.*, III, qu. 8, a. 1, ad -3.

<sup>35</sup> *Summa Theol.*, IIa IIae, qu. 174, a. 6, sed c.

<sup>36</sup> *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 106, a. 4, ad 1.

<sup>37</sup> *Summa Theol.*, III, qu. 13, a.3, ad 2.

<sup>38</sup> *Summa Theol.*, I, qu. 73, a. 1, ad 1.; gl. tudi III, Suppl., qu. 41, a. 1, ad 3: *Natura humana non est immobilis, sicut divina. Et ideo diversificantur ea quae sunt de iure naturali secundum diversos status et conditiones hominum.*

<sup>39</sup> Gl. *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 107, a. 2, sed c.: *Lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum... Lex nova dicitur lex veritatis: lex autem vetus umbrae vel figurae; Ia IIae, qu. 107, a. 1, sed c.: Differentia in motu secundum perfectum et imperfectum; prim. tudi Ia IIae, qu. 107, a. 1, ad 1; Ia IIae, qu. 91, a. 5, ad 2.*

<sup>40</sup> *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 107, a. 1, sed c.

*fectum adducitur statim a principio, sed quodam temporalis successione ordine: sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir.*<sup>41</sup> Pri tem Tomaž seveda jasno kaže, da je Bog vedno isti. Zato je isti tudi cilj vse zgodovine in med obema zavezama obstaja bistvena notranja povezava: *Lex nova non est alia a lege veteri: quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti.*<sup>42</sup>

Istost Boga obeh zavez, a zaradi Kristusovega učlovečenja edinstvenost in univerzalnost nove zaveze je ključnega pomena za razumevanje nekaterih temeljnih vidikov Tomaževe teologije, zlasti glede vprašanja svobodnosti ali nujnosti stvarjenja. Kristusovo učlovečenje je sad svobodne božje ljubezni do človeštva. Zato tudi stvarjenja, ki je podrejeno temu dogodku, ne moremo razumeti drugače kakor sad svobodne božje odločitve. Bog ničesar ne stori iz nuje. V odnosu do kontingentnosti, do zgodovine, ki ima svoj izvor v božji absolutnosti, ne moremo in ne smemo govoriti o nujnosti, temveč le o primernosti. *Convenientissimo tempore Deus est incarnatus.*<sup>43</sup> Kakor je Bog zaradi svoje dobrote ustvaril svet, tako je bilo primerno, da si je privzel ustvarjeno naravo za odrešenje človeškega rodu.<sup>44</sup> Svetopisemski temeljni glasovi o svobodni božji ljubezni, ki v zgodovini gradi neporušno zavezo med Bogom in človekom, so v Tomaževi teologiji zgodovine dobili vso veljavo.

### Sklep

Božja svoboda je ključ, s katerim je Tomaž Akvinski za toliko drugimi odprl vrata v prostrano obzorje svetopisemske odrešitjske zgodovine. Spoznanji o svobodni božji odločitvi, da ustvari svet ter o božjem sklepu, da s človekom vzdržuje življenjsko zvezno razmerje in vodi zgodovino do določenega cilja, sta v zavesti Hebrejcev oblikovali zgodovino med začetkom in koncem. Ta zavest je človeštvo začela osvobajati magije, mitologije in popolnega determinizma.

To spoznanje je dialektika med skrajno božjo presežnostjo in med skrajno bližino. Zato po eni strani poteka v znamenju protesta proti vsakemu zgodovinskemu in teološkemu pozitivizmu, proti vsaki pretirani konkretizaciji in materializaciji poteka dogodkov, po drugi strani pa proti vsaki enostranski abstrakciji.

<sup>41</sup> *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 106, a. 3, sed c.

<sup>42</sup> *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 107, a. 1, sed c.

<sup>43</sup> *Summa Theol.*, III, qu. 1, a. 5, sed c.

<sup>44</sup> Gl. *Summa Theol.*, III, qu. 1, a. 1, ad 3: *Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas... Et ideo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et poenaltitati subiectam; prim. tudi Ia IIae, prol.: ... De Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem.*



Karl Jaspers pravi v svoji *Metafiziki*: »Narava je nemočna, ker nima cilja; njeno končno gospostvo v času je zgolj trajanje in kot takšno izraz njene nemoči. Zgodovina je empirično nemočna, ker jo prevladuje narava in ji določa konec v času; toda ta nemoč je izraz njene moči kot zgodovinskega pojava transcendence v eksistencah. Narava je močna, ker v vsem času obstaja in vendar ne biva; zgodovina je močna, ker v času izginja in vendar biva.«<sup>45</sup>

Da, zgodovina v pravem pomenu besede je zgodovina eksistence, božje in človeške. Priča smo izginotju civilizacij. Svetopisemski pričevalci, tudi Jezus iz Nazareta, so preteklost. Odrešenjska zgodovina izginja v času, pa vendarle biva kot človekova najbolj trdna prihodnost, ker je povzeta v nadčasovno božjo eksistenco. Odrešenjska zgodovina je pričevalka najvišje sinteze duha. Zato jo lahko zaobjame le tisti, ki se je povzpel iz znanstvenega in teološkega pozitivizma v nadempirični svet, ki pa s svojimi temelji sega v dno človekove duhovne biti. Zaobjeti to sintezo pomeni videti jo z nevidnimi očmi Joba po razodetju Boga stvarnika: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko« (Job 42,5; Prim. 1 Sam 16,7; Iz 11,3; Ps 44,2; 48,9). To je tista »nova vrsta spoznanja«, ki je mnogo več kakor izkustvo pozitivnega, več kakor razglabljanje o nadempiričnem. To je spoznanje, ki je vredno imena »vera«.

#### **Povzetek: Jože Krašovec, Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem**

Avtor razprave kritično presoja nasprotja med zagovorniki odrešenjske zgodovine in eksistencialne interpretacije v sodobni eksegezi. Nasprotja poskuša premostiti s temeljno študijo o svetopisemski teologiji zgodovine. Staro- in novozavežno sporočilo je v resnici kerigmatično, eksistencialno. Za izhodišče mu služi sedanje izkustvo o božjem delovanju v zgodovini in o sedanjem razmerju božjega ljudstva do Boga. Vendar kerigma vedno izhaja iz temeljnih hebrejskih spoznanj o nepretirnosti zgodovine pod božjim vodstvom od stvarjenja sveta do dovršitve vsega ustvarjenega pri Bogu. Ta temeljna hebrejska spoznanja so sad božjega razodetja in intenzivnega razglabljanja svetopisemskih teologov. Tomaž Akvinski je svoje teološko delo zgradil na svetopisemskih temeljih teologije zgodovine in je s sintetičnim duhom prispeval pomemben delež k razumevanju svetopisemskih teoloških osnov.

#### **Zusammenfassung: Jože Krašovec, Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion**

Der Aufsatz ist eine kritische Beurteilung der Gegensätze, die in der zeitgenössischen Exegese zwischen den Vertretern der Heilsgeschichte und der existenzialen Interpretation herrschen. Die Gegensätze werden hier durch eine grundlegende Studie

<sup>45</sup> Gl. *Philosophie* III, Berlin-Göttingen-Heidelberg 31966, 184.

<sup>46</sup> Prim. S. R. Driver-G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburg 1971, 348, 372.

der biblischen Theologie der Geschichte überwunden. Die Botschaft des AT und des NT ist tatsächlich kerygmatisch, existenziell. Als Ausgangspunkt dient ihr die gegenwärtige Erfahrung vom Wirken Gottes in der Geschichte und vom gegenwärtigen Verhältnis des Volkes Gottes zu seinem Gott. Das biblische Kerygma beruht jedoch auf den grundlegenden Erkenntnissen von der Kontinuität der Geschichte unter der Führung Gottes von der Erschaffung der Welt an bis zur Vollendung der Schöpfung bei Gott. Diese grundlegenden hebräischen Erkenntnisse sind als Frucht der Offenbarung sowie einer intensiven Reflexion der hebräischen Theologen zu verstehen. Thomas von Aquin hat sein theologisches Werk auf der biblischen Grundlage der Theologie der Geschichte aufgebaut. Mit seinem synthetischen Geist hat er einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der biblischen theologischen Grundthesen geliefert.

**Résumé: Jože Krašovec, L'histoire du salut entre l'expérience vécue et la réflexion**

L'auteur de la présente étude essaie de se prononcer sur les antagonismes entre les tenants de l'Écriture Sainte comme histoire du salut et ceux qui plaident pour une interprétation existentielle. Il s'appuie sur la Théologie de l'histoire telle qu'elle ressortit de la Bible. Le message biblique, tant dans l'ancien que dans le nouveau Testament, est en réalité kerygmatic et existentiel, partant toujours de l'expérience actuelle de Dieu dans les événements. Mais l'origine du kerygme est dans l'idée hébraïque du caractère ininterrompu de l'histoire, de la création jusqu'à la consommation finale. Cette idée maîtresse est le fruit de la révélation divine et de la réflexion approfondie des théologiens hébreux. Saint Thomas d'Aquin a bâti son système théologique sur les bases d'une Théologie biblique de l'histoire, contribuant à la compréhension des fondements théologiques de l'Écriture Sainte.



Raško Valenčič

## Župnija — skupnost občestev

Uvod

Župnija postaja predmet vse bolj številnih pastoralno-teoloških in socioloških razprav. Vsako leto izide na desetine monografij in razprav o tem vprašanju.<sup>1</sup> Od leta 1961 si sledijo na vsaki dve leti »evropski pogovori o župniji«. <sup>2</sup> Vedno več je raznih zborovanj in kongresov na nacionalni ravni, ki pretresajo to vprašanje.<sup>3</sup>

Kje so razlogi za to naraščajoče zanimanje za župnijo? Koncil je na nekaj mestih sicer spregovoril tudi o župniji, toda podrobneje se s tem vprašanjem ni ukvarjal.<sup>4</sup> Govoril je o delni, krajevni Cerkvi (škofiji) ter njenem pomenu in mestu v vesoljni Cerkvi; o župniji govori le med vrsticami.

Raizskave kažejo, da je župnija kot ustanova v krizi. Drugače rečeno: splošno krizo vseh vrst svetnih in cerkvenih ustanov, krizo vere, verskega življenja, duhovniške in redovniške indentitete... občuti tudi župnija. Ni

---

\* Razprava je le nekoliko spremenjeno in dopolnjeno predavanje, ki ga je imel avtor na 9. tednu za izpopolnjevanje katehetov na Mirenskem Gradu (od 5. do 9. februarja 1979). Teden je imel naslov: Naravni prostor ali okolje kateheze je krščanska skupnost.

<sup>1</sup> Prim. V. Bo, *Parrochia tra passato e futuro*, Assisi (Cittadella editrice) 1979, 190—198. Navajam nekatera važnejša dela o župniji: C. Floristan, *La Paroisse, communauté eucharistique. Essai d'une théologie pastorale de la Paroisse*, Paris 1963; C. Dillenschneider, *La paroisse et son curé dans le mystère de l'Eglise*, Paris 1965; A. Mazzoli, *La pastorale della parrocchia moderna*, Brescia 1965; A. Mazzoleni, *La parrocchia nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Napoli 1969; isti, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, Roma 1-21973, <sup>3</sup>1977; isti, *L'evangelizzazione nella comunità parrocchiale*, Alba 1975; revije: *Presenza pastorale* (Roma), Concilium in druge.

<sup>2</sup> Akta pogovorov izdaja Edizioni Dehoniane (Bologna).

<sup>3</sup> Dunajski pastoralni tečaj l. 1976 je obravnaval vprašanje župnije pod vidikom »Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet« (Wien-Freiburg-Basel 1977); XXVIII. italijanski teden za pastoralno posodobitev pa je imel naslov »Comunità cristiana, parrocchia e territorio« (Napoli-Roma-Andria 1978).

<sup>4</sup> Prim. Š 30, 32; B 42; L 10, 42; C 26.

brez razloga vprašanje, katera kriza je pravzaprav prvotna in vzrok drugih kriz. Nekateri ostro napadajo župnijo in jo imajo za preživelo ustanovo, medtem ko jo drugi še vedno ne le sprejemajo in branijo, marveč si prizadevajo za njeno prenovitev.<sup>5</sup> »Klasična« župnija ima vse manj zagovornikov. Tudi med verniki so si mnenja kaj različna: od oporečnikov župnije, ki se združujejo po kakšnem drugem načelu (npr. spontanosti, elitizma), prek tistih, ki spoznavajo nujnost kakšne ustanove in jo zato sprejemajo kot prostor svojega verskega življenja in udejstvovanja, do vernikov, ki si tega vprašanja niti ne zastavljajo, ker to presega njihovo obzorje.

Najtežje breme vsekakor občutijo duhovniki in drugi pastoralni delavci, ki jim je naložena neposredna skrb za župnijo in njeno rast, a spoznavajo, da sedanja župnija ni taka, kot jo narekujejo potrebe in zato tudi ne izpolnjuje poslanstva, kakor bi ga v sedanjem času morala, vendar si brez nje pastoralnega dela ne znajo predstavljati.

Zahodnoevropske dežele so že pred nami spoznale vso zapleteno problematiko današnje župnije in jo skušale tudi rešiti. Pri nas se šele v zadnjem času začnemo ukvarjati s tem vprašanjem, ker ga občutimo kot *naše* pastoralno vprašanje.<sup>6</sup> Moremo celo ugotoviti, da nam je najhujše bilo prizaneseno, kajti mnogi vidiki so danes bolj jasni kot pred desetimi leti in iz izkustev drugih se že moremo učiti, ne da bi nam bilo treba prehoditi vso dolgo pot, kakor so jo morali drugi. Prvotno navdušenje za tako imenovane »bazične skupine« se je že poleglo, v ospredje pa prihaja bolj stvarno in celovito gledanje: skupine niso alternativa župnije, marveč izraz nujnosti pastoralnega pluralizma, znamenje časa in zato sestavni (integralni) del župnije, ki jo terja sedanji čas.

## I. DROBCI IZ ZGODOVINE ŽUPNIJE

V svoji skoraj dvatisočletni zgodovini župnija ni bila edina in izključna nosilka pastoralne dejavnosti v Cerkvi. Bogata in razgibana zgodovina župnije dokazuje, da se nekatera vprašanja odnosov župnije do drugih ustanov in obratno od časa do časa ponavljajo.

V prvih štirih stoletjih se škofija istoveti z mestom in njegovim ozemljem. Znotraj škofije ni nobene druge juridične in teritorialne delitve. Škof

<sup>5</sup> Župnijo zlasti ostro napada J. Comblin, *Teologia della città*, Assisi 1971; med zagovorniki pa je tudi K. Rahner, *Il principio parrocchiale*, v: *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1969.

<sup>6</sup> Prim. J. Rajhman, *Vizija neke pastorale*, v: BV 35 (1975) 156—164; R. Valenčič, *Nova podoba krščanskega občestva*, v: BV 36 (1976) 15—34; B. Ravbar, *Pastirsko delo v mestnih župnijah danes* (referat, rokopis, Koper 1976, 1—20 strani); Z. B. Šagi, *Župa nosilac pastoralnog rada*, v: *Svesci-Communio* 30, 1977, 101—104; Tajništvo škofijskega pastoralnega sveta (Ljubljana) pa je pripravilo osnutek teksta »Župnija«, Ljubljana 1978, 1—38 strani (rokopis).

je edini voditelj svojih vernikov in predstojnik bogoslužja, zlasti evharističnega. Pri oznanjevanju in bogoslužju so mu v pomoč prezbiterji in diakoni. Ker pa so kristjani živeli tudi zunaj mest, so se tam sčasoma oblikovale krščanske skupnosti, ki so jih v imenu škofa oskrbovali prezbiterji. Novo nastajajoče skupnosti se oblikujejo predvsem kot evharistične in ne kot juridične ali teritorialne skupnosti. Naloga duhovnikov je bila oznanjevanje evangelija in opravljanje bogoslužja. Čeprav skupnosti postajajo vedno bolj samostojne, obstaja dolžnost, da verniki za večje praznike prihajajo v mesto k škofovi maši (za božič, razglašenje, veliko noč, binkošti, nekatere praznike svetnikov); škofu tudi ostane pravica, da krščuje katehumene in sprejema spokornike v cerkveno skupnost.

Proti koncu IV. stoletja se že kažejo prvi obrisi župnije kot ustanove. S tem se začno tudi prve težave, ki jo povzročajo tako svetne oblasti kot tudi cerkveni ljudje. Plemstvo je po svoji izbiri in volji zidalo cerkve (kapele) bodisi v mestih bodisi na podeželju, kjer so imeli posestva in letne rezidence. Bogoslužje v njih so zaupali duhovnikom, ki so jih sami izbrali. Menihi in meniški redovi pa so mnogokrat urejali versko življenje mimo škofa ter begali ljudi z raznimi pobožnostmi in nevsakdanjimi asketičnimi vajami. Teh primerov seveda ni mogoče posploševati, saj je znano, da so ravno menihi imeli izredno pozitiven vpliv na ljudi, da so bila njihova bivališča središče evangelizacije in verskega poglobljanja.

Karolinška reforma globoko poseže v življenje župnije. Vedno bolj se namreč uveljavljajo fevdalni, posestniški in juridični odnosi. Župnika izbira fevdalni gospod, zlasti če je župnija nastala ob cerkvi, ki jo je dal sezidati sam ali njegovi predniki. Fevdalni odnosi se prenašajo tudi na vernike. Le-ti pogosto postanejo odvisni od župnika ne le v verskih, marveč tudi v svetnih zadevah. Župnik postaja vedno bolj nadzornik vsega življenja: osebnega in javnega, življenja posameznika in skupnosti. Ti odnosi niso v prid pravi religioznosti in zavesti pripadnosti krščanski skupnosti, saj zavest skupnosti blede in izginja. V tej premoči župnikove juridične pristojnosti nad verniki ni prostora za delovanje menihov, čeprav ti hočejo opravljati svoje poslanstvo.

Najbolj so bili pri tem prikrajšani verniki. Zato so se sčasoma začele uveljavljati razne oblike združenj (bratovščine) in skupnega življenja kot odmev na razosebljajoče odnose med ljudmi, zlasti med višjimi in nižjimi, in kot izraz iskanja pristnega krščanskega življenja po vzoru prve Cerkve. To iskanje in življenje zunaj tedaj priznanih oblik cerkvenega življenja (npr. pridiganje na trgih in po ulicah, razne ljudske pobožnosti ipd.) je mnoge poskuse zavedlo na negotova in nevarna tla, pripravljena za nenavadne in nevsakdanje oblike verskega izživljanja, zato je Cerkev mnoge poskuse obsodila in jih preganjala (npr. katarane, valdožane, bičarje ipd.).

Nastop beraških redov je prinesel Cerkvi osvežitev, toda ne brez odkritih nasprotovanj škofov in duhovnikov, ki jim je bila župnija edini za-

koniti dejavnik pastoracije. Beraški redovi so se posvečali predvsem potujočemu oznanjevanju ljudskim množicam. Ustanavljali so tretje redove in vernike duhovno oskrbovali mimo župnije. Nasprotovanja so se kmalu prenesla tudi na teološko področje. Nekateri znani teologi (npr. sv. Tomaž Akvinski, sv. Bonaventura) so zavzeto branili pravice redov, drugi so zagovarjali božjepravni izvor župnije (Gerson, Rihter).

V istem času so se uveljavile tudi razne bratovščine s specifičnimi nalogami: skrb za bolnike, zapuščene ipd. Člani teh bratovščin so se združevali svobodno, imeli so svoja pravila in vodstvo mimo župnije. Njihov vpliv je bil viden tako na socialnem kot na verskem področju. S svojim delovanjem so dokazali, da je mogoče uspešno delovati v prid Cerkve in družbe tudi zunaj zakonitih (obstoječih) cerkvenih struktur.

Tridentinski cerkveni zbor je s svojimi določbami začrtal razvojno pot župnije za dolga stoletja, vse do današnjega dne. Poudaril je dolžnost škofov, da razdelijo svoje škofije na manjše in učinkovite enote, to je na župnije. Prav tako naj razdelijo večje župnije. Župnik je strogo dolžan držati rezidenco in poznati svoje župljane, za katere je odgovoren pred Bogom. Njegova dolžnost je poučevati otroke in odrasle, zlasti versko nepoučene, skrbeti za mladino, bolnike, reveže in umirajoče, podeljevati zakramente in zakramentale. Župnija mora imeti določeno ozemlje, da je tako vsakomur znano, kdo mora zanj skrbeti in komu verniki pripadajo. Glede delovanja redovnikov je poudarjeno, naj delujejo v soglasju s krajevnim škofom, tako da pastoralnih dejavnosti župnije ne bodo zavirali, temveč jih podpirali.

V stoletjih po tridentinskem cerkvenem zboru so nastali novi redovi in kongregacije, ki so se posvetili predvsem oznanjevanju evangelija med najbolj revnimi, neukimi in zapuščenimi. To nalogo so izpolnjevali v okviru in v soglasju z župnijo, včasih tudi v nasprotju z njo. Vendar je mogoče ugotoviti, da so se razni redovi in kongregacije zelo uspešno vključile v župnijsko pastoracijo in prispevale velik delež k splošni verski prenovi, npr. z ljudskimi misijoni (jezuiti, lazaristi, redemptoristi) in s specializiranim pastoralnim delom (skrb za mladino pri salezijancih).

V našem času se je med vojnama najprej uveljavila katoliška akcija, ki je delovala v tesni povezavi z župnijo, v zadnjih desetletjih pa nastajajo najrazličnejše skupine tudi verske narave in postavljajo tako vesoljno kot krajevno Cerkev, zato tudi župnijo pred vprašanje, kako z ene strani sprejeti nastajanje teh skupin in kako jih vključiti v pastoralno delo, z druge strani pa, kako jim pomagati, da bodo dosegle cilje, zaradi katerih so nastale.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Prim. A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 16—22; V. Bo, *Parrocchia tra passato e futuro*, 9—37; F. Houtart-E. Niermann, *Parrocchia, parroco*, v: *Sacramentum mundi VI*, Brescia (Morcelliana) 1976, col. 127—129.

## II. ŽUPNIJA V ISKANJU SVOJE IDENTITETE

Sedanja podoba župnije ni istovetna z župnijo pretekle dobe, čeprav ji radi očitamo zastarelost, okostenelost in neustreznost njenih struktur za izpolnjevanje poslanstva v sedanjem času. Zgodovina potrjuje, da se je župnija v preteklih dobah znala prilagoditi potrebam časa. Pomislimo na prenovo župnije v času tridentinskega cerkvenega zbora. Čeprav je bila ta prenova, kakor danes sodimo, v marsičem pretirano juridična, se je vendar izkazala za pastoralno učinkovito. Reforme Jožefa II. so dokaz, kako je celó svetno vmešavanje v cerkvene zadeve imelo tudi pozitivne posledice. Zastavlja se vprašanje, ali bo župnija tudi danes našla svojo identiteto, to je upravičenost in nujnost obstoja znotraj Cerkve in sredi sveta.

### 1. V čem je kriza identitete župnije?

Kriza (stiska) župnije pomeni, da je župnija v prelomnem času; staro izginja in ne ustreza več sedanjim potrebam, novo pa se še ni izoblikovalo tako, da bi dajalo trdnost in izražalo jasnost. Kakor se sicer župnija mora rešiti navlake preteklosti, ki jo ovira pri njenem sedanjem uveljavljanju, tako je še važnejše, da spozna svojo pot v prihodnost.

Preden se ustavimo pri nekaterih vidnejših znamenjih krize župnije, si prikličimo v spomin preobrazbo sveta in vsega življenja v zadnjih desetletjih. Znanstveni in tehnični napredek je sprožil industrializacijo najprej v posameznih deželah, kasneje po vsem svetu. Industrializacija je bila v naših razmerah po vojni zelo hitra in marsikdaj nasilna. Ljudje nanjo psihološko niso bili pripravljeni, zato so mnogi izgubili usmeritev v duhovne, tudi religiozne vrednote. Industrializacija je terjala nastajanje novih in naraščanje dosedanjih mest, kamor se je stekala delovna sila s podeželja. Geografski mobilnosti se je pridružila še socialna, ki je omogočala ljudem dostop do višje izobrazbe, službe, spreminjanje statusa in vloge ipd.

Toda pomembnejše od zunanjih so notranje spremembe v človekovi zavesti in v družbenih odnosih. Vedno bolj se uveljavlja demokratičnost kot posledica človekovega zavestnega hotenja in iskanja novih družbenih odnosov. Pluralizem je zajel vsa področja človekovega življenja: politično, kulturno, ekonomsko, religiozno itd. Sekularizacija, ki je bila prvotno v tem, da je odtegovala Cerkvi področja, ki ji ne pripadajo, in je bila v tem povsem zakonit proces, se je nadaljevala v sekularizem, z drugo besedo, v ateizem. Možnosti, ki jih daje današnje življenje, silijo človeka v potrošništvo. Naraščajoči prosti čas postaja čedalje pomembnejši dejavnik pri oblikovanju človekovega življenja.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Prim. F. Houtart-E. Niermann, n. d., 129—130.

V reko teh dogajanj stopa in je v njej župnija polpretekle in sedanje dobe. Na svoji koži doživlja vplive dogajanj v družbi. Kakor vesoljna Cerkev, tako tudi župnija doživlja »veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi« (CS 1). Zastavljamo pa si vprašanje: ali na vse to tudi daje svoj odgovor in kakšen je ta odgovor?

a) Župnija se je vsaj v našem času izkazala kot dokaj *neprilagodljiva in negibljiva* ustanova. To zlasti velja za slovensko župnijo. V novih razmerah, ki cerkvenemu in verskemu življenju niso bile naklonjene, se je zaprla v geto in živela svoje življenje, odmaknjena od vsakdanjega dogajanja. Takó se je ustvaril dvotirni sistem, v katerega sta razpeta slovenski duhovnik in vernik. Zaradi neprilagodljivosti je naša župnija bolj ohranjevalka tradicije kot ustvarjalka novega in usmerjevalka vernikov v pristnejše versko življenje. Tako si npr. demokratičnost v odnosih duhovnik in vernik težko utira pot; resnica o Cerkvi kot božjem ljudstvu ima vse preveč deklarativno naravo, saj tudi tam, kjer se laiki osveščajo, ne dobe ustreznega mesta v Cerkvi; župnija se pred sodobnimi pojavi, npr. urbanizacijo, migracijo, novo mentaliteto ipd., znajde brez moči in ustrezne rešitve.

b) *Kriza evangelizacije*, ki v sedanjem trenutku stopa v ospredje v vsej resničnosti, ima poleg nekaterih drugih primarnih vzrokov (npr. krize družine) začetek v neustrezni in nezadostni župnijski evangelizaciji. Zakramentalizacija, ki ji na splošno župnija posveča veliko pozornost, se izkaže za neučinkovito brez ustrezne evangelizacije. Versko znanje (spoznanje) je pri mnogih sicer krščenih, obhajanih in birmanih, cerkveno poročenih zelo pomanjkljivo, čeprav so imeli ali še imajo možnost za globlje spoznanje verskih resnic. To pomeni, da je v krizi človek kot oznanjevalec in prejemnik oznanila, prav tako tudi sedanja oblika oznanjevanja. Ob naraščajoči sekularizaciji življenja, pluralizmu idej, ateizaciji vsakdanjega življenja pa je potreba po verski izobrazbi toliko večja. Zastavlja se vprašanje: ali ni župnija zatajila svoje poslanstvo s tem, ko sprejema le tiste, ki prihajajo k njej, opustila pa je nalogo *iti k ljudem, iskati ljudi*? Temeljno naročilo evangelizacije je: *pojdite in učite!* (prim. Mt 28,19). Tako pa moremo ugotoviti, da se okrog župnije zbirajo obrobne kategorije ljudi: otroci, starejši, upokojenci . . ., medtem ko ljudi, ki stoje sredi življenja in ga oblikujejo, župnija ne zajame. Še bolj je stanje kričeče, če pomislimo, da je župnija poslana oznanjat evangelij *vsem* ljudem, torej tudi oddaljenim in celo nevernim.

c) *Samozadostnost*, s katero se je nekdanja župnija ponašala, je mimo. V preteklih dobah je župnija zadovoljevala vse (ali skoraj vse) potrebe svojih članov, saj je bila prostor ne le verske, marveč psiho-sociološke in družbene gotovosti tako za duhovnika kot za vernike. Duhovnik je pripadal župnji in župnija duhovniku. Duhovnik je imel v njej eksistencialno gotovost: verniki so ga poslušali in mu sledili kot pastirju (vodniku), kar je rodilo zadoščenost v poklicu in pri delu. Vprašanje je, ali niso mnogi duhovniki, ki so zapustili duhovniško pot, to storili zaradi eksistencialne ne-



zadoščenosti, ki je današnja župnija ni mogla dati? Tudi verniki so imeli v župniji oporo: najprej duhovno, saj je župnija zadovoljevala njihove verske potrebe in hkrati bila edina ustanova, ki je ostala nepremakljiva kljub spremenljivosti svetnih ustanov, potem tudi socialno in ekonomsko, saj jim je pomagala pri vključevanju v družbo in jim v nekaterih primerih dajala tudi ekonomsko gotovost. Ko so gotovosti te vrste prenehale, se je vernik, tudi duhovnik, znašel sam, prepuščen negotovosti in zmedenosti.

Samozadostnost nekdanje župnije se najbolj maščuje v pastoralnem delu, saj današnja župnija ni kos številnim novim nalogam, ki jih terja čas: področno in ekipno delo in sodelovanje, usmerjenost v krajevno in vesoljno Cerkev . . . Danes bolj kot kdajkoli prej župnija išče neko dopolnitev in rešitev znotraj svoje strukture in tudi od zunaj.

č) *Enoličnost (uniformiranost)* življenja župnije ne dopušča, da bi prišle do veljave še druge oblike in metode dela in darovi, ki jih Bog daje posamezniku v prid skupnosti. Raznoverstnost in bogastvo božjih darov pa se kaže v spontanosti, svobodi združevanja in delovanja, v kairisu (milosti), ki je dan posamezniku ali skupini. Dejstvo, da so nekateri verni mimo (izven) Cerkve, da se združujejo v verska občestva mimo obstoječe cerkvene strukture (župnije), sili k razmišljanju, zakaj je tako. Če bi videli v Cerkvi — župniji prostor, kjer bi mogli živeti po svoji veri z drugimi, ne bi ostali zunaj Cerkve ali se združevali mimo obstoječih ustanov.

d) Župnija je po svojem bistvu, kolikor je del krajevne in po njej vesoljne Cerkve, *občestvo* — *communio*. Prva Cerkev je po svoje to tudi bila: po edinosti v veri, po bratski skupnosti in ljubezni, v medsebojni pomoči, v evangeljski zavzetosti za druge, v skupnem obhajanju eharistije in zakramentov . . . Zato je bila sposobna prepričati tedanji svet o pristnosti evangelija. Ali je to sposobna storiti današnja župnija? Kdo se je spreobrnil in našel pot k Bogu zaradi kristjanov, ki smo in kolikor smo člani božjega ljudstva v župniji? Kriza obstoječe ‚kvazi‘ skupnosti je večja, kakor je mogoče sklepati na prvi pogled. Ne samo da marsikdaj med verniki ne obstajajo znamenja ‚koinonije‘, to je nadnaravne povezanosti, marveč tudi zgolj naravne, na človeških temeljih sloneče povezanosti ni in je ne ustvarjamo.

e) *Bogoslužno* življenje župnije je sicer tisto področje, ki trenutno še najbolj teče. Vendar ni neutemeljena nevarnost, da lahko postane neki pastoralni alibi za duhovnike in vernike, ki se zatekajo v to dejavnost brez pravega odmeva v vsakdanjem življenju. Kaj hitro je mogoče zaiti v ritualizem, ki počasi in zanesljivo prazni cerkve in ljudi oddaljuje od vere in Cerkve. Pretirano poudarjanje verske prakse (obisk maše, prejem zakramentov) in zanemarjanje poglobitve osebne vere je eden glavnih vzrokov, da je tudi verska praksa pri nas v zadnjih letih močno nazadovala. Postavlja se vprašanje: ali in koliko obstoječe bogoslužje oblikuje in vzgaja župnijsko skupnost znotraj nje in v odnosu do vesoljne Cerkve in sveta? Odgovor je prej negativen kot pozitiven.

f) Struktura sedanje župnije ima močno naglašeno *administrativno-birokratsko* naravo. To je sicer sociološko in teološko nekoliko utemeljeno. Nedopustno pa je ta vidik postavljati v ospredje in npr. naglašati primat juridične in teritorialne pripadnosti ipd. Takšno ravnanje gotovo ne ustvarja zavesti pripadnosti župniji in Cerkvi kot božjemu ljudstvu. V mnogih ljudeh pa rodi prepričanje, da gre pri vsem tem le za človeški prestiž in zgolj za človeško ustanovo.<sup>9</sup>

Ob naštevanju kriznih znamenj župnije se nam nehote vsiljuje vrašanje: ali nismo župniji naprtili kar preveč krivde in odgovornosti za sedanje stanje? Drži, da je kriza župnije kot ustanove pogojena s krizo družbe, torej s sociološko stvarnostjo, v kateri je župnija nastala in živel v preteklih dobah.<sup>10</sup>

## 2. Pot iz krize

Pri iskanju poti iz krize je zelo dragoceno zgodovinsko dejstvo, da je šla župnija v svoji skoraj dvatisočletni zgodovini skozi najrazličnejše težave, vendar jih je znala uspešno premagati. Prav takó pa je potrebno premisliti, ali nismo krize povzročili ali jo vsaj močno podprli s tem, da o župniji in njenem poslovanju nismo dovolj razmišljali; da smo župnijo tako strukturirali in jo okamenili, da nam je postala neustrezna in pretesna; da smo nekatere možnosti prezrli in zanemarili ipd.

Naj na kratko nakažem možnosti, kako najti izhod iz krize.

a) *Ovrednotenje pastoralnih dejavnosti*, ki jih župnija opravlja. Vsaka prenova (reforma), zato tudi izhod iz krize, ni prvenstveno v uvajanju novega, marveč v ovrednotenju obstoječega. Tudi morebitne novosti je treba vedno postaviti na dosedanje in veljavne temelje. Ovrednotenje obstoječega terja, da preverimo, kako opravljamo oznanjevalno, liturgično in vodstveno službo: ali dolžnosti jemljemo z odgovornostjo in zavzetostjo, ali je pastoralna dejavnost še vedno domena duhovnikov ali pa prihaja do veljave božje ljudstvo, ali so vse pastoralne dejavnosti Cerkve usmerjene v službo svetu ipd. Ovrednotenje obstoječega daje pravo mesto tudi tradiciji, vendar ne takó, da jo le sprejema, marveč preverja, kaj je v njej nenadomestljivo in je zato treba ohraniti, kaj pa lahko brez škode opustimo. Tako pastoracija ohranja ne le nepretrganost (kontinuiteto) s prejšnjim, marveč ji je tudi zagotovljena organska rast.

b) *Novo gledanje na vesoljno in krajevno Cerkev, s tem tudi na župnijo*. Gre za teološko poglobitev, ki jo je nakazal zadnji cerkveni zbor.<sup>11</sup> Dose-

<sup>9</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. d., 56—59.

<sup>10</sup> Prim. V. Bo, n. d., 38—97; Razni, *Comunità cristiana, parrocchia e territorio*, 80—82.

<sup>11</sup> Prim. zlasti C 26, 28.



danje pojmovanje župnije je temeljilo na Zakoniku cerkvenega prava (prim. kanon 216), ki postavlja v ospredje juridični vidik. Župnija obsega določeno ozemlje, vernike, ki na njem prebivajo, ter cerkev, kjer se verniki zbirajo k bogoslužju. Za vse pa je odgovoren duhovnik-župnik, ki mu je škof zaupal pastoralno skrb. Takšno pojmovanje župnije je sicer pravno zelo jasno, a je s tem izražena bolj omejitvev kot pogled v prihodnost, bolj statičnost (trenutno stanje) kot cilj delovanja. Povezava s krajevno Cerkvijo, škofijo, je nakazana predvsem pod juridičnim vidikom: župnija je del škofije, škofije pa naj bodo razdeljene na župnije.<sup>12</sup>

Koncil pristopa k župniji drugače. Župnijo je mogoče razumeti samo v tesni povezavi z vesoljno in krajevno Cerkvijo. Prvi dokument zadnjega koncila pravi, da mora škof »urediti občestva vernikov, med katerimi so najvažnejše župnije; krajevno urejene pod vodstvom župnika, škofovega namestnika; v nekem oziru te predstavljajo po vesoljnem svetu razširjeno vidno Cerkev« (B 42). Drugi dokumenti župnijo imenujejo »krajevno občestvo vernikov« in »del Gospodove črede« (C 28), »določen del škofije« (§ 30) in »nekakšna njena celica« (L 10), »krščanska skupnost« (D 6) ipd. Kot takšna je župnija vključena v krajevno, delno Cerkev (škofijo) in prek nje v vesoljno Cerkev. Cerkev pa je v svojem bistvu »skrivnost«, ki je ni mogoče zajeti v svetne izraze in strukture, zidati in ohraniti s človeško dejavnostjo, saj predstavlja in je Kristus sam, ki živi v svetu in med nami. Kakor krščansko skupnost povezuje vera v Kristusa, tako je isti Kristus počelo edinosti in povezanosti z Bogom in v sami skupnosti. Koncilski nauk o Cerkvi, ki izraža tudi bistvo in poslanstvo župnije, moremo strniti v naslednje misli:

1. Cerkev kot celota in v vseh svojih delih je skrivnost in zakrament (znamenje) božje navzočnosti v svetu;

2. Cerkev kot občestvo (božje ljudstvo) je znamenje dvojne povezanosti v ljubezni, to je ljubezni, s katero Bog ljubi človeka in vse človeštvo, ter ljubezni, ki vlada med ljudmi in je sad božjega delovanja;

3. Cerkev je po svojem bistvu poslanje (missio), ki ga morajo izpolniti tako Cerkev kot celota kot tudi posamezne delne Cerkve in vsi njeni deli, prav tako vsak posameznik po daru, ki ga je prejel. Pri tem gre najprej za izkustvo vere, upanja in ljubezni, ki ga verniki — vsi in posamezni — posredujejo svetu, ne torej le vernim, marveč tudi oddaljenim in nevernim.<sup>13</sup>

Naj le mimogrede omenim, da papeži pokoncilske Cerkve vedno znova poudarjajo vrednost župnije. Pavel VI. je večkrat spregovoril o župniji kot »živi in dejavni navzočnosti Cerkve sredi vernega ljudstva«. <sup>14</sup> Janez Pavel II. pa pravi, da je župnija »osnovna skupnost božjega ljudstva, kjer je

<sup>12</sup> Prim. ZCP, kan. 216, § 1 in 3.

<sup>13</sup> Prim. A. Mazzoleni, *La parrocchia al servizio dell'uomo*, v: *Presenza pastorale* 18 (1978) 69.

<sup>14</sup> Tako je izjavil 8. III. 1966 na obisku v župniji La Gran Madre di Dio v Rimu.

Kristus navzoč v škofu in duhovniku« in »živa celica škofijske skupnosti«. <sup>15</sup>

c) *Pluridimenzionalnost (večrazsežnost) župnije, njene strukture in njene delovanja.* Župnija pretekle dobe močno poudarja takó imenovani teritorialni princip. Njegova vsebina ni le juridična (pristojnost, pripadnost, določitev dolžnosti), marveč tudi teološka. Krščanstvo je vera inkarnacije, ker je Kristus s svojim prihodom na svet ne samo človeško telo, marveč tudi čas, prostor, narod, način življenja ipd. Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo, je postavljena v svet in poklicana, da v njem živi in mu prinaša evangelij. Prav tako se Cerkev sama uresničuje v določenih razmerah in tako postaja ‚krajevna‘ Cerkev. Zdi se, da bi bilo ustrežnejše zamenjati juridični pojem teritorija z bibličnim pojmom ‚prostora‘, ki bolje izraža božje-človeško naravo Cerkve, ki je vesoljna in vseobsegajoča stvarnost, uresničuje pa se povsod tam, kjer božje ljudstvo hodi. Če gledamo na teritorij le juridično, se težko izognemo določitvam in omejitvam, če pa nanj gledamo teološko, pomeni sprejem poslanstva in nalog, ki jih je treba v (na) njem izpolniti. <sup>16</sup>

Sociološka dejstva (npr. mobilnost, upadanje identifikacije po teritorialni pripadnosti) nas opozarjajo, da teritorialno načelo vsestransko zgublja nekdanjo vrednost. Tudi na pastoralnem področju. Teritorialno načelo je le sredstvo za doseg višjega cilja, to je rasti božjega kraljestva po Cerkvi v svetu.

Upoštevanje istega cilja narekuje, da v pastoračiji vedno bolj upoštevamo tako imenovano ‚funkcionalno‘ načelo. Uveljavljajo se nove oblike življenja in združevanja med ljudmi. Mnogovrstnost in različnost sedanjega življenja pa narekuje mnogovrstnost in različnost tudi v organizaciji pastoralne dejavnosti. Sedanja župnija terja večjo svobodo v možnostih združevanja in delovanja, večjo prilagodljivost in prožnost, enostavnost v organizaciji, bolj specializirane in skupnostne oblike delovanja nasproti splošnim in individualnim. <sup>17</sup>

Funkcionalno načelo nekoliko upošteva že ZCP, ko predvideva tako imenovane ‚personalne‘ župnije. <sup>18</sup> Dejstvo je, da danes ljudi bolj povezujejo najrazličnejši osebni in skupni interesi, kot pa npr. jezik, narodnost, obredi ipd. V ospredje stopajo prijateljske vezi, osebno versko ali drugo prepričanje, poklicna in svobodna dejavnost, možnost osebnega uveljavljanja in identifikacije v skupini ipd. Teritorij je pri tem manj pomemben, ker so drugi dejavniki povezanosti močnejši. Zastavlja se vprašanje: Ali ni naloga Cerkve ne samo tolerirati, ampak celo podpirati rast in razvoj novih oblik združevanja? Ali ni dolžnost Cerkve, da je človek tam, kjer ustvarja? Ali

<sup>15</sup> Prim. *Družina* 27 (1978), štev. 45, str. 1.

<sup>16</sup> Prim. Z. B. Šagi, *Župa nosilac pastoralnog rada*, v: *Scesci-Communio* 30, 1977, 103.

<sup>17</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. d., 48–49.

<sup>18</sup> ZCP (kan. 216) omenja možnost personalnih župnij glede na jezik, narodnost, posamezne družine ali osebe.

ni znamenje pastoralne kratkovidnosti naglašati le teritorialno načelo in zanemarjati številne nove potrebe in tudi poskuse, ki jih ni mogoče zajeti v dosedanje oblike pastoračije ipd.? Pluralizem sedanjega življenja nujno terja tudi pluralizem pastoralnih institucij, metod in poskusov.

č) *Odprtost župnije navzven in navznoter*. Čeprav smo do tega spoznanja prišli dokaj pozno, celo pod prisilo zunanjih, socioloških dogajanj, je odprtost ena bistvenih značilnosti novega teološkega pojmovanja župnije. Odprtost župnije se uresničuje na različnih ravneh:

1. v odnosu do vesoljne Cerkve, ki v (po) župniji živi in se inkarnira v svet, se po njej uresničuje in zato na neki način vesoljno Cerkev tudi predstavlja;

2. v odnosu do krajevne Cerkve, škofije, katere celica je. Odnos župnije do škofije je analogen odnosu župnika do škofa, kar je treba razumeti predvsem teološko;

3. v odnosu do pastoralnega področja (dekanije ali človeške zone), s katerim ustvarja sociološko in pastoralno enoto, kar more prispevati k enotnejši in učinkovitejši pastoračiji;

4. v odnosu do lastne ‚baze‘, s tem ko sprejema in upošteva pobude, ki iz nje prihajajo, in celo spodbuja nastanek in podpira delovanje raznih združevanj in malih skupin;

5. v odnosu do sveta, saj se mora župnija prav tako kot vesoljna Cerkev zavedati, da ni sama sebi namen, marveč je postavljena za svet kot »nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeštva« (C 1).<sup>19</sup>

V nadaljnjem raziskovanju se bom omejil predvsem na odprtost župnije v lastno mikrostrukturo, na medsebojne odnose med obema stvarnostma, župnijo in skupinami, čeprav ne bo mogoče zanemariti odpiranja župnije in skupin v krajevno in vesoljno Cerkev.<sup>20</sup>

### III. ŽUPNIJA — SKUPNOST OBČESTEV

Iskanje poti iz krize, v kateri je današnja župnija, je že nakazalo nekatere rešitve. Med njimi zavzema pomembno mesto nastajanje in delovanje tako imenovanih ‚bazičnih skupin‘. Vendar ne gre le za enostransko gledanje na to vprašanje, kakor da bi bile skupine edine sposobne prenoviti sedanjo

<sup>19</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. d., 28—30; R. Valenčič, *Nova podoba krščanskega občestva*, 25—32.

<sup>20</sup> Slovensko izrazoslovje glede tako imenovanih ‚skupin‘ oziroma ‚občestev‘ je dokaj neenotno in tudi neustrezno temu, kar hočemo izraziti. Izraz ‚skupina‘ (ali temeljna cerkvena/eklezijska/skupina), kakor ga rabim v razpravi, pomeni: manjše število ljudi (vernikov), ki jih družijo ista vera, skupni cilji in medsebojna ljubezen; hkrati so kot skupina spoznavni tudi drugim. V nekaterih (npr. v naslovu razprave in naslovu III. poglavja) rabim izraz ‚občestvo‘, vendar v pomenu, ki ga ima ‚skupina‘.

župnijo in bi pri tem šlo za enostranski odnos, v katerem je župnija v podrejenem položaju. Gre za to, da tudi skupine potrebujejo osmislitev svojega obstoja in delovanja v nekem širšem okviru. Prav župnija naj bi bila že danes, zlasti pa v prihodnje, *prostor*, v katerem bodo nastajale in imele možnost za pristno evangeljsko življenje in delovanje najrazličnejše cerkvene (eklezijske) skupine, *povezovanka* teh skupin, v kolikor so skupine izraz delovanja božjega Duha, ki deli svoje darove posameznikom in skupnostim. Tako naj bi tudi župnija sama postajala vedno bolj *skupnost občestev* ali *skupin* (*communio communitatum*, *comunione di comunità*).<sup>21</sup> Bistvo in hkrati naloga vse Cerkve je — biti in postati skupnost. Ali je ta cilj sploh uresničljiv?

Cerkev kot božje ljudstvo živi in raste iz svojega bistva. V njej in po njej živi in deluje sam Kristus. Kar velja za Cerkev kot celoto, velja tudi za njene enote, krajevne Cerkve in župnije kot enote le-te. V nasprotju z definicijo župnije, ki jo daje ZCP in je v njej izraženo predvsem statično gledanje na župnijo, se vedno bolj uveljavlja župnija kot »organska in dinamična skupnost temeljnih cerkvenih skupin (občestev) v krajevni Cerkvi«<sup>22</sup> in kot pastoralna enota, »ki oživlja in združuje temeljne cerkvene skupine«.<sup>23</sup> V župniji kot skupnosti temeljnih cerkvenih (eklezijskih) skupin vidijo mnogi prihodnost Cerkve in tudi župnije bodisi za ohranitev obstoječega bodisi za izpolnitev misijonskega poslanstva.<sup>24</sup>

### *1. Odnosi med župnijo in temeljnimi cerkvenimi skupinami*

Napačno je soditi, da je mogoče istovetiti župnijo s cerkvenimi skupinami in obratno. Pogled v nastajanje skupin pove, da so že od začetka nekatere bolj druge manj povezane z župnijo oziroma krajevno in vesoljno Cerkvijo.

»Apostolska spodbuda o evangelizaciji današnjega sveta« pozna dve vrsti temeljnih cerkvenih občestev (skupin): *znotraj Cerkve in zoper Cerkev*. Prva so tesno povezana s Cerkvijo in njenim življenjem: prizadevajo si za edinost v veri, vero poglobljajo v skupnih iskanjih, gojijo skupno bogoslužje in bratsko povezanost; zavedajo se, da so v sedanjih strukturah odnosi med ljudmi vse preveč površinski, zato si prizadevajo za bolj globoke in bolj osebne odnose; združujejo se ne glede na poklic, dejavnost, starost ali stan in si med seboj pomagajo; mnogim je glavna skrb boj za pravičnost in človeški napredek. *Druga* se združujejo predvsem pod vidikom kritike Cerkve,

<sup>21</sup> Tako je naslov knjigi, ki so jo napisali J. Capelaro, J. Jimenez in J. J. Mira, *Comunione di comunità. Progetto parrocchia* 1990, Assisi (Cittadella Editrice) 1978.

<sup>22</sup> Prim. J. Capelaro idr., n. d., 57.

<sup>23</sup> Prav tam, 55.

<sup>24</sup> Prim. K. Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*, v: *Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet*, 11—30.

njenih struktur in delovanja: čeprav sami nočejo biti zunaj Cerkve, ji vendar toliko nasprotujejo, da je to v škodo Cerkv in njim; sklicujejo se na evangelij, imajo se za karizmatike, zahtevajo temeljite spremembe, vendar ne upoštevajo dovolj tako naravne kot nadnaravne resničnosti, ki jo Cerkev ima.<sup>25</sup>

Nekateri avtorji<sup>26</sup> ugotavljajo večjo raznovrstnost med temeljnimi skupinami, predvsem znotraj Cerkve. Poleg teh, ki delujejo v popolnem soglasju s Cerkvijo, obstajajo še druge, ki hočejo imeti večjo svobodo bodisi glede juridičnih bodisi liturgičnih predpisov; nekatere skupine se ukvarjajo z izrazito političnim in socialnim delom ter hočejo s tem pričevati za evangelij sredi sveta, medtem ko druge v imenu karizmatične Cerkve povsem zametajo institucionalizirano Cerkev.

Za naše razmere je značilno, da ni bilo izrazitih primerov, ko bi bile nastajale skupine zunaj Cerkve ali proti njej. Posameznikov, ki so morda zagovarjali skrajna gledišča, še ni mogoče imeti za temeljno skupino. Večina naših cerkvenih skupin je nastala iz potrebe po osebni poglobitvi vere, po izkustvu vere v skupnosti in zavesti pripadnosti skupnosti, s katero bi se mogli identificirati. Svoje cilje so dosegale in še dosegajo predvsem z zbiranjem k verskim pogovorom, premišljevanju svetega pisma, molitvi in skupnem obhajanju evharistije, s posameznimi zunanji dejavnostmi verske in družabne narave, medtem ko so razna družbena vprašanja ostala ob strani. Medtem ko so nekatera temeljna cerkvena občestva pri nas izrazito medžupnijske ali izvenžupnijske narave (npr. skupine zakonske duhovnosti, študentske in druge skupine), imajo druga izrazito župnijsko naravo (v njih se zbirajo ljudje raznih kategorij). Vprašanja in razhajanja, kolikor se je to dogajalo ali se še, niso toliko v odnosu Cerkev — skupina, kolikor v odnosu župnija — skupina ali obratno. Vzroki razhajanja so zelo različni, tudi so lahko večji ali manjši: duhovniki so pogosto imeli nastajanje temeljnih cerkvenih skupin na izvenžupnijski ravni za nekaj nedopustnega, za vmešavanje v notranje zadeve župnije; nekatere temeljne cerkvene skupine so sledile imperativu nastajanja ne glede na župnijsko ali drugo pripadnost; nekateri člani skupin se niso mogli, drugi se niso znali vključiti v življenje domače župnije, to pa je ustvarilo ali še ustvarja določeno napetost... Razhajanja in napetosti bodo toliko manjša, kolikor bolj bosta obe resničnosti, župnija in skupina, upoštevali druga drugo. Tudi vprašanj, kdo je podrejen in kdo nadrejen, kdo je v čigavi službi ipd., ni mogoče rešiti vse dotlej, dokler ne poznamo dejavnikov in značilnosti, ki so lastni eni oziroma drugi.

---

<sup>25</sup> *O evangelizaciji današnjega sveta*, slovenski prevod, Ljubljana 1976, šte. 58.

<sup>26</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. d., 102—104.

## 2. Značilnosti temeljnih cerkvenih skupin glede na sedanjo strukturo župnije

Čeprav ni mogoče vseh temeljnih cerkvenih skupin postaviti v isto vrsto, ker so različne že v nastajanju, še bolj pa v oblikah življenja, je vendar mogoče podati splošne značilnosti in jih primerjati s sedanjo strukturo župnije. Primerjava bo z ene strani pojasnila neustreznost sedanje župnije, z druge strani pa poudarila, kako pomembno je nastajanje skupin. Prav tako bo še bolj vidno, kako sta si ti dve stvarnosti med seboj komplementarni. Naštevanje značilnosti bodisi župnije bodisi skupin nima namena podati izčrpnega seznama teh značilnosti, še manj ustvarjati razlike ali nasprotja na silo. Gre za značilnosti, ki so predvsem sociološke narave in jih je mogoče razmeroma hitro spoznati.

— Župnija je cerkvena ustanova, k življenju je priklicana od zunaj, od zgoraj; temeljna cerkvena skupina (odslej: skupina) v večini primerov nastaja od spodaj, zaradi notranje potrebe in zavesti, da prinaša pomembno sporočilo tudi za druge;

— župnija je vezana na teritorij; skupina sicer nastane na določenem teritoriju, vendar ni vezana nanj in sproti ustvarja prostor za svoje delovanje;

— župnija kot ustanova sprejema naloge in poslanstvo od zgoraj in daje za svoje delovanje odgovor drugim; skupina samostojno določa naloge in preverja njihovo izpolnjevanje znotraj svojega kroga;

— župnija je močno vezana na tradicijo in je kljub dobri volji velikokrat ne more spremeniti, zlasti ne na silo, čeprav spoznava, da v nekaterih primerih tradicija ovira njen razvoj; skupina navadno nima tradicije, gradi iz tega trenutka, je elastična in prilagodljiva, zavestno išče sebi ustrezne oblike življenja in dela;

— župnija naglaša nauk, določa pristojnost, poudarja zakon; skupina izkustveno preverja vrednost omenjenih resničnosti in šele tedaj sprejema tudi obveznosti;

— odnosi v župniji kot ustanovi so bolj ali manj funkcionalni; skupina ne more živeti brez osebnih medsebojnih odnosov, zaradi česar prihaja do identifikacije;

— župnija se mora pogosto zadovoljiti s formalnostmi, saj ne more doseči svojih ciljev na hitro; skupina teži za vedno večjo pristojnostjo in za ponotranjenjem spoznanj in izkustev;

— župnija kot ustanova v marsičem omejuje (npr. juridična pristojnost), postavlja okvire, 'sakralizira' osebe, odnose in reči; skupina 'desakralizira' ustaljene oblike življenja, osebe, odnose, prostore, zato terja večjo svobodo in sproščenost v izražanju, odnosih in dejavnostih;

— sedanja župnija je še vedno piramidalno urejena, čeprav je koncil z resnico o božjem ljudstvu nakazal pot k novim odnosom; skupina temelji na enakosti in demokraciji ter na avtoriteti, ki jo kot tako spoznava in sprejema;



— župnija kot ustanova uzakonja neko obliko zunanje gotovosti in trdnosti; skupina išče gotovost in trdnost predvsem v notranjem, osebnem doživljanju (identifikaciji) in v medsebojnih odnosih;

— župnija se hitro zadovolji z doseženim, ker ugotavlja, da je nemoogoče množico potegniti iz zaspanosti; skupina vedno išče, je kritična, preverja sebe in okrog sebe;

— župnija je deležna kontrole od zunaj; skupina prizna predvsem kontrolo od znotraj;

— župnija izraža trajnost in nespremenljivost; skupina hitreje spreminja svoje cilje, oblike dela in notranje odnose; sprejme tudi prenehanje, ker se zaveda, da je kljub temu posredovala svojim članom to, kar so potrebovali in iskali ipd.

Naštete in še druge značilnosti morata obe stvarnosti, župnija in skupine poznati in sprejeti, da bo mogoče ustvariti ploden dialog in sodelovanje.

### 3. Nevarnosti, ki pretijo temeljnim eklezialnim skupinam

Ob naštevanju značilnosti skupin ne moremo mimo tega, da mnoge teh značilnosti pomenijo nevarnost, ki je v škodo skupini in župniji ter vsej Cerkvi. Kakor je župnija pred stalno nevarnostjo institucionalizacije odnosov, dela in metod, pred nevarnostjo juridizma in formalizma, tako tudi skupina ne more povsem ubežati raznim nevarnostim.

a) Nevarnost zgolj *sociološkega* pojmovanja in sprejemanja skupine. Tudi temeljne eklezialne skupine imajo tako kot vse druge skupine začetek v psiho-socioloških zakonitostih, ki so značilne za njihovo nastajanje in delovanje. Če hoče skupina biti ali postati eklezialna v polnem pomenu besede, mora prerasti zgolj psiho-sociološke zakonitosti in sprejeti temelje, ki so lastni krščanski skupnosti, ti pa so: edinost v veri, rast vere iz božjega razodetja, skupnost v bogoslužju in medsebojni povezanosti, odprtost v krajevno Cerkev in po njej v vesoljno Cerkev ter celotno človeško skupnost. Izkušstvo govori, da skupina brez odnosov z drugimi skupinami in širšo skupnostjo ne more živeti, kakor tudi posameznik ne more živeti in rasti brez odnosov jaz — ti (ego — tu).

b) Nevarnost *elitizma*. Skupina hoče biti elita, nekaj več od drugih, katerim morda zapira vstop v svojo sredo. Člani skupine se imajo za izbranice, ki jim je zaupana posebna naloga. Iz tega lahko sledi podcenjevanje drugih ali drugače mislečih. Takó nastaja sekta, za katero je značilno, da se zapira vase, ima svojo govorico, svoj »prav«, svoje zakone in navade. Iz posamičnega individualizma, ki je bil značilen za pretekle dobe, prehajamo v kolektivni individualizem. Oba sta tuja krščanstvu, kakor mu je tuj elitizem, saj je Cerkev »božje ljudstvo«, ne pa peščica izvoljenih, debatna skupina ali znanstvena akademija.

c) Nevarnost *subjektivizacije* religije in medsebojnih odnosov. Gre za tako imenovani 'intimizem', ki sloni le na osebnem verskem izkustvu ne glede na objektivno resnico, kakor jo razlaga in živi Cerkev. Ker se skupina zbira na temelju spontanosti, je nevarnost, da postane vse odvisno od trenutnega razpoloženja bodisi posameznika bodisi skupine kot celote. Ker so objektivne zakonitosti in danosti postavljene v ozadje, skupina lahko zaide na krivo pot ali slepo ulico.

č) Nevarnost *kontestacije in krivične kritike*. Nastajanje mnogih skupin je vezano na nezadovoljstvo z obstoječimi župnijskimi in sploh cerkvenimi strukturami. Skupine prinašajo nekega 'preroškega' duha, ki je Cerkvi zelo potreben. Nevarnost nastane tedaj, ko skupina enostransko poudarja in išče le napake, ko se v njej stopnjuje nezadovoljstvo z obstoječim.

d) Nevarnost *ideologiziranja*, ki se kaže tedaj, ko skupina vse bolj postaja le debatna skupina, ustvarja svojo ideologijo ali pride pod vpliv najrazličnejših političnih in drugih ideologij, ki skupino speljejo v svoje vode.

e) Nevarnost *napačnega pojmovanja Cerkve*, ki je, kakor nekateri menijo, le v sprejemanju karizme, medtem ko zanemarjajo institucijo (avtoriteto, oblast). Takó se vedno bolj uveljavlja vera brez Cerkve ali mimo Cerkve.<sup>27</sup>

V vseh omenjenih primerih skupina ni znala sprejeti raznovrstnosti življenja, potreb in možnosti, ki jih daje naš čas. Skupina, ki je zapadla tem nevarnostim, je nesposobna pozitivno in učinkovito vplivati na življenje svojih članov ali na okolje, mnogo manj kakor sicer slaba župnija, v kateri ima bodisi tradicija bodisi izkušnost še vedno neko veljavo. V tem primeru skupina zapade v podobne pomanjkljivosti, ki jih sicer graja na župniji.<sup>28</sup>

#### 4. Pomen temeljnih cerkvenih skupin za župnijo

Vse številnejše so izjave in ugotovitve, da so temeljne eklezialne skupine velika 'šansa' za prenovo sedanje župnije in Cerkve.<sup>29</sup> Papež Pavel VI. je nekajkrat opozoril, da so skupine sposobne prenoviti krščansko skupnost, da so sposobne velike duhovne globine in čudovitih zgledov služenja drugim.<sup>30</sup> S tem vprašanjem se je posebej ukvarjala tudi škofovska sinoda leta 1974.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, šte. 58; J. Caldentey, *Che cosa significano le comunità cristiane di base per la Chiesa*, v: *Concilium* 4/1975, 122—130; A. Mazzoleni, n. d., 113—116.

<sup>28</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. d., 113.

<sup>29</sup> Prim. V. Bo, A. Mazzoleni, J. Capelaro idr. v že navedenih delih, ki so posvečena prav temu vprašanju; R. J. Kleiner, *Gruppen und Basisgemeinden in ihren Bedeutung für eine lebendige Pfarrgemeinde*, v: *Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet*, 48—63; *Presenza pastorale* 7/1970 (celotna številka); *Concilium* 4/1975; *Cerkev v sedanjem svetu* 8 (1974), številka 5—6.

<sup>30</sup> Prim. govor Italijanski škofovski konferenci, 20. VI. 1971.

<sup>31</sup> Pavel VI., *O evangelizaciji*, šte. 58.



Kje so razlogi za takšne in podobne izjave in še številnejša pričakovanja? Skušal bom na kratko nakazati, v čem je vrednost skupin za župnijo oziroma za Cerkev sploh.

a) Temeljne cerkvene skupine izražajo in prinašajo neko *pristnost* (avtentičnost), ki je lastna evangeljskemu duhu. Pristnost je izražena v spontanosti, s katero skupine nastajajo, v sproščenosti, ki je izraz notranje urejenosti in veselja, v svobodi, ki jo zagovarjajo in po kateri živijo. Evangelij se tako razodeva kot resnično ‚veselo oznanilo‘, ki človeka osrečuje, mu daje gotovost ter vliva vero in zaupanje v Boga in v človeka. Kdor stoji zunaj skupine, spoznava, da se v skupini dogaja nekaj, česar sam še ni spoznal in doživel.

b) Zbiranje v temeljnih cerkvenih skupinah, ki je preseglo zgolj psihosociološke zakonitosti združevanja in odnosov, ima pečat *verske skupine*, ki se ukvarja predvsem z *verskimi dejavnostmi*. Te dejavnosti so iste, ki so tudi sicer lastne Cerkvi, tudi župniji: gre za oznanjevanje, bogoslužje in bratsko povezanost. Toda skupina ni zadovoljna s tem, kar sicer posreduje župnija. Svojo vero in pripadnost Cerkvi hoče *poglobiti, ponotranjiti*. To dosega takóle:

1. z življenjem iz božje besede. Božja beseda je ne le začetek verovanja za vsakega posameznika, marveč tudi začetek oblikovanja skupine. Branje, premišljevanje božje besede, primerjanje osebnega in skupnega življenja z zahtevami evangelija, skupni pogovor in iskanje odgovora na važna življenjska vprašanja, posredovanje lastnega verskega izkustva . . . , to so oblike, ki jih skupina potrebuje za rast v veri in medsebojni povezanosti. Le skupina, ki je sama ‚evangelizirana‘, more evangelizirati druge;

2. z obhajanjem bogoslužja, zlasti evharistije. Skupini je lastno také imenovano ‚domače bogoslužje‘, pri katerem so navadno navzoči le člani skupine, sodelovanje, zlasti spontanost pa je neprimeroma večje kot pri župnijskem bogoslužju. Vendar mora domače bogoslužje ohraniti usmerjenost v župnijsko bogoslužje, kolikor ima nalogo pomagati, da bo slednje res bogoslužje vse župnijske skupnosti;

3. z bratsko povezanostjo, ki je izraz naravne in nadnaravne ljubezni. Kdor je izkusil ljubezen v domači družini in pozneje v skupini, bo sposoben to izkustvo posredovati drugim. Poudarjanje, da je Cerkev skupnost in bratsko občestvo, ima zgolj deklarativno naravo vse dotlej, dokler človek tega tudi sam ne doživi. Samo skupina, ki ji je to izkustvo postalo del vsakdanjih odnosov in vsakdanjega življenja, more svetu uspešno pričevati o resničnosti in možnosti te evangeljske zapovedi. Ob uresničevanju bratske povezanosti v temeljnih eklezijskih skupinah tudi župnija sama postaja pravo občestvo verujočih v Boga.

c) Čeprav imajo posamezne temeljne cerkvene skupine dokaj različno fiziognomijo, vendar večina skupin močno naglašá vrednost *navzočnosti v svetu in pričevanja sredi sveta*. Zavedajo se, da sta navzočnost in priče-

vanje posameznika premalo, ker ima skupno pričevanje ne le večjo pre-pričevalno moč, marveč potrjuje možnost uresničevati evangeljsko zapoved ljubezni ter prihod božjega kraljestva.

č) V temeljni cerkveni skupini se more popolnoma *ouveljaviti človek kot oseba*, deležen posebne božje poklicanosti. K skupini pristopa svobodno in po svoji izbiri, sprejema druge in drugi sprejemajo njega z vsemi značilnostmi in darovi (karizmami). Ne samo, da so ga sprejeli kot osebo, marveč mu je dana možnost in spodbuda, da se kot osebnost razvija in uveljavlja. Skupina je prostor, kjer izraža svojo enkratnost in neponovljivost ob drugih, ki so prav tako enkratna in neponovljiva bitja. Tako je skupina udeležena pri odkrivanju in uveljavljanju karizem, ki jih Bog daje posamezniku v prid skupnosti.

d) Skupina postaja čedalje važnejši dejavnik *vzgoje za odgovornost in sodelovanje*. Osebna nagovorjenost vsakega člana skupine, pristni in prijateljski odnosi med njimi, upoštevanje posebnih darov, ki jih je vsak prejel . . . , vse to so razlogi, da posameznik lažje spoznava in sprejema mesto, ki mu pripada bodisi v svetni bodisi v cerkveni družbi. Tudi demokrati-zacija odnosov prispeva k temu, da posameznik z odgovornostjo in zrelostjo sprejema naloge, ki mu pripadajo.

e) Nastajanje temeljnih cerkvenih skupin je v mnogih primerih povezano z *nezadovoljstvom (kritiko) obstoječega in željo spremeniti odnose*. Pobude prihajajo iz skupine, ki se zaveda, da je v prvi vrsti sama potrebna prenove in spreobrnitve. Prav takó pa je njena naloga, da Cerkvi, katere del je, vedno znova kliče v spomin nujnost prenavljanja v duhu evangelija. Skupina ima tako vlogo 'žive vesti', s tem pa izpolnjuje zahtevo, ki jo je Cerkev sama sebi postavila, da se namreč mora vedno očiščevati, spreobračati in prenavljati.<sup>32</sup>

Skupina ima torej izrazito vzgojno nalogo; ta se kaže v tem, da članom pomaga pri osebnem verskem in vsestranskem zorenju ter jih tako usposablja za naloge sredi sveta in Cerkve, hkrati jim pomaga pri vključevanju in vraščanju v širšo skupnost.

## 5. Pomen župnije za življenje temeljnih cerkvenih skupin

Ob srečanju s temeljnimi cerkvenimi skupinami je župnija v veliki nevarnosti, da bi skupine izrabila za prenavo in utrditev lastne strukture ne glede na zakonitosti in potrebe, ki jih ima skupina. Toda to bi bilo nalivanje novega vina v stare mehove. Takšna pot je zgrešena.<sup>33</sup> Skupina v tem primeru postane predmet za dosego določenega cilja (prenovo župnije), kar izraža funkcionalistično pojmovanje skupine in ji zato jemlje samo-

<sup>32</sup> Prim. C 8.

<sup>33</sup> Prim. Caldenty, n. d., 130.

bitnost. Obstaja tudi nevarnost institucionalizacije skupin, s tem pa postanejo neučinkovite in nesposobne prilagoditi se dejanskim potrebam. Župnija ne sme postati zgled, kako naj se oblikujejo skupine, ker bi s tem hote ali nehote ustvarjali „mini“ župnije. Cilj, ki je postavljen tako pred župnijo kot pred skupino, je iskanje božjega kraljestva.

Kakšen pomen ima torej župnija v življenju in za življenje skupine? Ali naj se na skupine sploh ne ozira in jih pusti, naj gredo svojo pot? Kakor bi bila nepopravljiva škoda, če bi župnija nasilno posegla v življenje skupin in jih oblikovala po svojem modelu, tako bi bila velika škoda, če bi zane-marila in prezrla »znamenja časa«, kar skupine prav gotovo so.

Pomen župnije za življenje skupin bo nakazan pod dvema vidikoma:

1. župnija je prostor življenja in delovanja skupin,
2. župnija je povezovalka in usklajevalka skupin.

### 1. Župnija kot prostor življenja in delovanja skupin

Ta prostor pomeni odrešenjsko dogajanje (*eventus salvificus*) in tudi geografski prostor, kjer odrešenjsko dogajanje poteka. Cerkev je navzoča in se uresničuje tam, kjer je vera v Boga, kjer se človek v molitvi obrača k Bogu, kjer med ljudmi vlada ljubezen, katere začetnik je sam Bog. Na različne načine je župnija prostor življenja in delovanja skupin:

a) najprej s tem, da vse dosedanje skupine *sprejme*, bodisi da so nastale od spodaj, spontano, bodisi da je prišla pobuda od zgoraj. Skupino je treba sprejeti z vsemi značilnostmi, kakor tudi skupina sprejema posameznika takega, kakršen je. Odklanjanje skupine ali zahteva, naj se skupina spremeni po okusu nekoga, ki je zunaj nje, naj se vključi v župnijsko strukturo ipd., najbrž ne bo imelo pozitivnega učinka ne za župnijo ne za skupino. Skupina je živ organizem, ki misli, čuti, se odziva . . . , zato je pot do razumevanja in medsebojnega sodelovanja ter dopolnjevanja v sprejemanju obstoječega. Takrat šele je možno graditi naprej;

b) z *ustvarjanjem možnosti* za nastajanje novih skupin. Pri tem je treba najprej upoštevati psiho-sociološke zakonitosti združevanja ljudi (notranja potreba, svobodna izbira, isti cilji . . . ), sicer skupina ne bo niti nastala, še manj pa obstala. V pastoračiji ugotavljamo, da imajo nekatere kategorije vernikov določene interese in že obstaja vsaj neka medsebojna povezanost, npr. med mladimi, med starši veroukarjev, med obiskovalci raznih srečanj ali predavanj. Pobuda od spodaj ali od zgoraj bo lahko začetek nove skupine, če je čas za to dozorel;

c) raznovrstnost skupin in posameznikov, bogastvo darov, ki jih ima bodisi skupina bodisi posameznik, more priti do *polne uveljavitve* le v širšem prostoru, kot je skupina. Župnija je najbližji in najbolj naraven prostor, kjer je to mogoče uresničiti: župnija že ima vpeljane oblike in

metode dela, bolje pozna potrebe ljudi na svojem področju, sposobnosti posameznika in skupine so postavljene v službo celotne župnijske skupnosti . . . Skupina, ki je zaprta vase in v lastne probleme, začne slabeti, ker ji primanjkujejo pobude, osvežitve in dopolnitve od zunaj;

č) župnija ima *širši zorni kot* kot skupina, vidi in spoznava več, čeprav skupina vidi in doživlja bolj osebno in globoko. V tem je njuna komplementarnost. To pomeni, da župnija ne le upošteva že znane sposobnosti skupine in posameznika, marveč tudi *odkriva* doslej še neznane in neizrabljene darove;

d) kakor ima župnija prostor svojega delovanja na teritoriju, na katerem živi in ji le-ta pomeni možnost, dolžnost in poslanstvo, tako je župnija tisto *življenjsko okolje*, v katerem skupina živi, raste, se uveljavlja in dela. Župnija kot prostor in življenjsko okolje predstavlja za skupino možnost inkarnacije v določene razmere in potrebe, čeprav župnija *ni edina* tovrstna možnost (to je npr. lahko tudi dekanija, določeno področje ipd.);

e) zaradi posebne narave skupine, ki je izražena v svobodnem in spontanem nastajanju in združevanju, zaradi lastnih odnosov in oblik delovanja (npr. sproščenost, domačnost, skupno iskanje, posredovanje lastnega izkustva . . .) skupina potrebuje neki zunanji, objektivni kriterij za *preverjanje* tega, kar skupina je in kar dela. Čeprav je preverjanje možno in tudi nujno znotraj skupine (to skupine dejansko tudi opravljajo), daje preverjanje od zunaj skupini večjo veljavo in trdnost. Če tega skupina ne dela, nastaja nevarnost subjektivizacije v glediščih, verovanju, izkustvu, še huje je, če se iz tega rodi samovolja.

## 2. Župnija kot povezovalka in usklajevalka skupin

Prvi hip se zdi, da je ta naloga predvsem administrativna. A ni, saj gre za globlje teološke in pastoralne razloge:

a) župnija je, po besedah koncila, skupnost, »ki vse človeške *različnosti*, kar jih v sebi najde, *zbira* v eno in jih vsaja v vesoljno Cerkev« (L 10; podčrtal pisec). Kakor je različnost znamenje delovanja Svetega Duha, ki vsakomur daje, kakor hoče, tako je tudi njegovo delo edinstvo, h kateri so vsi poklicani. Naloga župnije je, da te različnosti odkriva in jih v polnosti upošteva ter tako vse usmerja k istemu cilju, to je k edinosti v Bogu in s tem pripravlja pot prihodu božjega kraljestva. V nasprotju s sedanjo župnijo, ki vse preveč izenačuje, naj bi župnija prihodnosti bolj upoštevala različnost oseb, skupin in drugih oblik združevanja. V takšni župniji bo tudi posameznik, ki ni sicer vidno vključen v kakšno skupino, našel svoj prostor življenja in delovanja;

b) čeprav temeljne eklesialne skupine v večini primerov nastajajo spontano, in sicer po psiho-socioloških zakonitostih, vendar ne smejo ostati le

pri tem. Združevanje po kategorijah (mladi, stari, zakonci, prijatelji, enako misleči) je sicer potrebno in upravičeno. Toda Cerkev je božje ljudstvo, v njej ni ne Grka ne Juda ne moškega ne ženske ne revnega ne bogatega... To mora postati vidno tudi na zunaj. *Subjektivno (spontano)* načelo zbiranja v skupine je treba prerasti z zavestjo, da so vsi poklicani v edinstvo z Bogom, da se ta edinstvo mora nekako kazati že sedaj. Župnija tudi s svojo sedanjo strukturo ne samo omogoča, marveč nekako že uresničuje povezanost božjega ljudstva predvsem z obhajanjem evharistije in službo bližnjemu, zlasti najbolj potrebnim;

c) nastajanje skupin terja, da župnija še naprej ohrani tudi svojo *administrativno* naravo, ki naj omogoči usklajeno delovanje vseh skupin v župniji. Povezovanje skupin poteka najprej na ravni predstavnikov (voditeljev) posameznih skupin, ki z duhovniki in drugimi pastoralnimi delavci študirajo stvarne in osebne potrebe, sprejemajo načrt za delovanje in delo razdelijo ter preverjajo; povezovanje na ravni skupin pa gre prek skupnega bogoslužja, predvsem evharistije, raznih srečanj in skupnih dejavnosti. Takó postaja župnija čedalje bolj prostor zbiranja in delovanja posameznikov in skupin ter pobudnica vsestranske pastoralne dejavnosti;

č) povezovalna vloga župnije se kaže tudi v tem, da skupine *usmerja* v krajevno in vesoljno Cerkev. Kakor se skupina ne sme zapreti vase in v svoje probleme, tako tudi župnija ne sme imeti pred očmi le svojih interesov, marveč mora omogočiti duhovno in stvarno povezavo skupin s Cerkvijo kot ožjim narodom in celo z vsem človeštvom;

d) edino župnija zagotavlja *organsko rast* pastoracije in *kontinuiteto*. Župnija zaradi svoje narave izraža neko trajnost in objektivnost, medtem ko je skupina lahko le občasna in manj upošteva preteklost. Izkustva posameznih skupin gredo kaj hitro v pozabo, če ni zunaj skupine neke širše skupnosti, ki spremlja dogajanja v skupini. Od tega pa ima korist tako skupina kot župnija.

## 6. Nekatera odprta vprašanja

Odnosi med župnijo in skupinami pomenijo še nekatera vprašanja, ki v razpravi niso prišla na vrsto. Naj se vsaj nekaterih na kratko dotaknem.

1. Kako naj nastajajo nove skupine, spontano ali od zgoraj? Vprašanje je pomembno zaradi tega, ker bo odnos župnije do skupine glede na njen nastanek precej različen. Spontano nastajanje skupin daje skupini večjo samostojnost, ki jo župnija mora upoštevati. Napačna »kontrola« od zgoraj bo negativno vplivala na skupino. Ker so odnosi v skupini osebni in globoki, ker je v njej navzoča identifikacija, bo v spornih zadevah župnija gotovo trpela škodo. — Če pobuda za ustanovitev skupine prihaja od zgoraj, je navadno povezanost z župnijo večja; skupine so bolj povezane z župnijo

in njenim delovanjem. Nekateri jih zato imenujejo »pastoralne skupine«. <sup>34</sup> — Župnija naj omogoča nastajanje skupin ene in druge vrste; vedno pa naj upošteva naravo skupine, da bo le-ta rasla in delovala iz notranjih zakonitosti. Župnija je v službi »baze« in ne obratno.

2. Pogosto nastajajo napetosti v skupini, med skupinami, med župnijo in skupinami. Napetosti so nekaj normalnega. Skupina je živ organizem, njeno odzivanje je podobno človekovemu odzivanju. Zaradi raznovrstnosti v nastajanju, strukturi, delovanju, ciljih ipd., so razlike nujne, v njih pa je izraženo tudi bogastvo življenja in Duha, ki po njih deluje. K popolni edinstvi šele potujemo, edinstvo pa ni v izenačenosti (uniformiranosti), marveč v različnosti.

3. Razprava se nanaša predvsem na župnije v manjših in večjih mestih ter industrijskih središčih, na župnije bližnje prihodnosti in manj na izumirajoče ali izrazito majhne župnije, kakršnih je pri nas veliko. Upoštevati pa je treba, da manjše župnije zaradi močne zakoreninjenosti v tradiciji v marsičem bolje kot mestne izpolnjujejo svoje poslanstvo. V njih še obstaja vsaj neka osnovna oblika povezanosti med ljudmi in verniki: med seboj se poznajo, si pomagajo, se združujejo v raznih oblikah... Vse to daje neki osnovni pogoj tudi za versko življenje, zlasti za ustvarjanje krščanske skupnosti. V mestu teh osnovnih pogojev ni in jih tudi ni mogoče ustvariti po modelu vasi. Vendar bodo manjše in izumirajoče župnije našle izhod iz krize, v kateri so in se bo gotovo še stopnjevala, v iskanju novih možnosti, predvsem v odpiranju navzven. Majhne skupine bodo imele v tem procesu pomembno vlogo povezovanja med župnijami.

4. Prepričanje, da mora biti vsak vernik vključen v kakšno skupino, je zgrešeno, če že ne nasilje. Obstajajo ljudje, katerih notranja duhovna struktura je manj naklonjena zbiranju in življenju v skupini. Morda je to izraz njihovega značaja, vzgoje, tradicije, na katero so vezani ipd. Čeprav niso povezani z nobeno skupino, so vendar kot kristjani povezani s širšo skupnostjo, npr. z župnijo, v katero se vključujejo zavestno in z odgovornostjo, čeprav drugače kot je to v skupini. Naloga župnije je sprejemati skupine in posameznike ter jim dati prostor za življenje in sodelovanje.

5. Skupina je lahko prehodne narave. Nasprotniki skupin se radi sklicujejo na neuspele in razpadle skupine, češ: nesmiselno je sploh delati s skupinami. Resnica ni tako preprosta. Nekatere skupine so časovno ali drugače pogojene; zbirajo namreč ljudi določenih kategorij (mladi, študentje), določenega teritorija, poklicev ipd. Ko zunanji dejavniki prenehajo, se tudi skupina razkropi. V nekaterih primerih skupina neha delovati zaradi notranjih ali zunanjih trenj. Izkušstvo govori, da je tudi v teh primerih skupina imela pomembno vlogo v življenju posameznikov; prišli so do novih spoznanj, medsebojno so se obogatili z mnogimi izkuštvami, postali so bolj

---

<sup>34</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. d., 84.



sposobni in zreli za življenje; tudi sicer so ohranili na življenje v skupini hvaležne spomine ipd.

### *Sklep*

Razprava ni imela namena niti relativizirati župnije, kakor da ni več potrebna, niti absolutizirati skupine in njene vloge za prenovo Cerkev, kakor da bi bile skupine edina pot do prenove. Skupine so znamenje časa in jih moramo vzeti kot takšne. Znamenja časa pa se spreminjajo. Zato je nemogoče trditi, da je v skupinah dan odgovor za vse čase in za vse okoliščine.

Osrednje vprašanje razprave je odnos med župnijo in skupinami. Ta odnos sloni na polnem upoštevanju narave, ki jo ima župnija oziroma skupina. Med njima obstaja neka komplementarnost, ki jo more Cerkev zelo uspešno izrabiti pri izpolnjevanju svojega poslanstva. Obe, župnija in skupina, sta v službi človeka, njemu naj pomagata pri osebni rasti v veri, sta pa tudi v službi krščanske skupnosti in njene rasti. Obe morata imeti širši okvir, v katerega sta vključeni, to je krajevno in vesoljno Cerkev. Tako sta tudi vključeni v graditev božjega kraljestva v človeku in med ljudmi.

#### **Povzetek: Rafko Valenčič, Župnija — skupnost občeſtev**

Razprava obravnava danes zelo pereče pastoralno vprašanje: kako premagati krizo, v kateri je današnja župnija, in kako župnijo prenoviti. Pogled v zgodovino Cerkev in župnije pove, da župnija v preteklosti ni bila edina nosilka pastoralne dejavnosti. Med drugim so imele pomembno vlogo razne skupine oziroma skupnosti (npr. redovi). Tudi za naš čas je značilno nastajanje številnih temeljnih cerkvenih skupin, ki lahko postanejo pomemben dejavnik za prenovo verskega življenja, tudi za prenovo župnije in pastoralne dejavnosti na sploh. Razprava podrobneje obravnava odnose med župnijo in skupinami, njihovo komplementarnost glede na značilnosti, tudi nevarnosti, ki prete skupinam, zlasti pa pomen, ki ga imajo skupine za župnijo oziroma župnija za skupine. Župnija naj bi vse bolj postajala ‚skupnost občeſtev‘ (skupin), kolikor je ‚prostor‘ in ‚povezovalce‘ najrazličnejſih cerkvenih skupin.

#### **Zusammenfassung: Rafko Valenčič, Die Pfarre — Gesamtheit der Basisgemeinschaften**

In der Abhandlung wird die heute sehr brennende pastorale Frage erörtert: wie könnte man die Krise, in welcher die heutige Pfarre sich befindet, überwinden; wie die Pfarre erneuern. Ein Blick in die Geschichte der Kirche und der Pfarre belehrt uns, dass die Pfarre in der Vergangenheit keineswegs die einzige Trägerin der pastoralen Tätigkeit war. Bedeutende Rolle spielten unter anderem verschiedene Gruppen bzw. Gemeinschaften (z. B. Orden). Auch für die heutige Zeit ist das Entstehen zahlreicher kirchlicher Basisgemeinschaften charakteristisch; sie könnten ein bedeutender Faktor in der Erneuerung des religiösen Lebens und auch der Pfarre und der pastoralen Tätigkeit werden. Die Abhandlung erörtert eingehender die Beziehungen zwi-



schen der Pfarre und den Basisgemeinschaften, ihre Komplementarität, inwiefern ihre charakteristischen Züge betrifft, und auch die Gefahren, denen die Basisgemeinschaften ausgesetzt sind, insbesondere aber die Bedeutung der Basisgemeinschaften für die Pfarre bzw. der Pfarre für die Basisgemeinschaften. Die Pfarre sollte als »Ort« und »Vereinigerin« verschiedener katholischer Gruppen immer mehr eine Gesamtheit der Basisgemeinschaften werden.

**Résumé: Rafko Valenčič, La paroisse comme groupement de communautés**

L'étude aborde un problème pastoral particulièrement actuel, celui du renouveau de la paroisse. D'après le témoignage de l'histoire, la paroisse n'a pas été le seul support de l'activité pastorale dans un lieu. D'autres groupes (p. ex. les communautés religieuses) ont joué un rôle important dans ce sens. Aujourd'hui on voit surgir un peu partout de nombreuses communautés de base qui peuvent être un facteur important dans le renouveau de la vie religieuse autour de soi, comme aussi dans la paroisse. L'article parle des relations mutuelles entre les groupements et la paroisse, de leur complémentarité, des dangers qui menacent ces groupements, de l'importance des groupements pour la paroisse et de la paroisse pour les groupements. La paroisse devrait devenir de plus en plus un groupement de communautés en tant que lieu de rencontre et trait d'union entre les différents groupements ecclésiaux.

*Stanko Janežič*

## Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju

Podoba krščanskega Boga, ki izhaja iz vsečloveških iskanj in zaznav, predvsem pa iz razodetnih osvetlitev stare in nove zaveze, ostaja skozi dvatisočletno zgodovino krščanstva v bistvu ista. Vendar dobiva v posameznih obdobjih in raznih okoljih posebne poteze, ki si deloma med seboj tudi nasprotujejo, največkrat pa poglobljajo, izčiščujejo in dopolnjujejo podobo skrivnostnega Boga, ki ga do kraja na tem svetu ni bilo, ni in ne bo mogoče spoznati.

Ko se je krščanstvo po dolgi skupni poti predvsem v 11. in 16. stoletju v marsičem razšlo in zaživelo v obliki katolicizma, pravoslavja in protestantizma, je ta razhod nekoliko vplival tudi na teološki nauk o Bogu in na verovanje katoliških, pravoslavnih in protestantskih kristjanov. Marsikdaj je bilo vse preveč poudarjeno to, kar kristjane ločuje, v ozadje pa so bili potisnjeni skupni temelji. Danes, v dobi ekumenizma, naglašamo v prvi vrsti to, kar kristjane povezuje. Vendar je potrebno, da poznamo in priznamo tudi medsebojno različnost. Le če bomo dovolj upoštevali upravičeno mnogoličnost krščanstva, bomo mogli graditi edinost, ki bo ostala trdna stoletja in tisočletja, do konca časov.

### *Skupni temelji*

Krščanstvo temelji na veri v troedinega Boga, kakor ga je razodel učlovečeni Bog Jezus Kristus, ustanovitelj krščanstva. To vero so opredeljevali predvsem prvi vesoljni cerkveni zbori, ki so bili kar po vrsti na Vzhodu: nicejski (325), carigrajski (381), efeški (431), kalcedonski (451). Krščanski Vzhod in Zahod sta bila takrat še eno in sta kljub jezikovnim, kulturnim, tradicijskim in drugim razlikam hitro našla soglasje v skupni nicejsko-carigrajski veroizpovedi, ki jasno naglašajo božanstvo treh božjih oseb, Očeta, Sina in Svetega Duha, ki pa imajo eno samo božjo naravo in so vse le en sam Bog. To je temeljna krščanska skrivnost, ki je pogosto vznemirjala krščanske duhove, posebno še v prvih stoletjih.

Popolno te skrivnosti ni mogoče izraziti in tudi nicejsko-carigrajska veroizpoved le bolj nakazuje kot razloži krščansko pojmovanje troedinega Boga. Vsekakor je celotna božja narava z vsemi svojimi lastnostmi nedeljiva posest vseh treh božjih oseb in so edini razlog razlike med njimi njihovi medsebojni odnosi. Božje osebe se pri vsej svoji različnosti najpopolneje medsebojno prešinjajo, »tako da je treba v vsakem pogledu častiti enoto v trojstvu in trojstvo v enoti«, kot poudarja Atanazijeva veroizpoved.<sup>1</sup>

Antični krščanski pesnik in cerkveni učitelj sv. Efrem Sirski (306—373) pojasnjuje to skrivnost s primerom o soncu: »Podobo Očeta lahko najdeš v soncu, podobo Sina v njegovem sijaju, podobo Svetega Duha pa v njegovi toploti. Je pa vse prav ista stvarnost. Kdo bo mogel razložiti to, kar je nedoumljivo?«<sup>2</sup>

O pomenu verovanja v troedinega Boga piše sodobni nemški teolog Joseph Ratzinger v svojem Uvodu v krščanstvo med drugim takole: »Izpovedovanje, da je Bog samo eden, velja v krščanstvu nič manj radikalno kakor v katerikoli drugi monoteistični religiji. Še več, to šele v krščanstvu doseže svoj vrhunec. Bistvo krščanske eksistence pa je v tem, da bivanje sprejema in živi kot odnosnost ter tako stopa v tisto enoto, ki je nosilni temelj celotne stvarnosti. Vse to nam pač potrjuje, da more pravilno umevani nauk o Trojici postati konstrukcijska točka teologije in krščanskega mišljenja sploh, torej točka, od koder izhajajo vse nadaljnje črte (smer-nice).«<sup>3</sup>

Iz napetosti v pojmovanju Kristusovega božanstva v povezavi z njegovo človeško naravo sta v 5. stoletju, po opredelitvi efeškega in kalcedonskega koncila, zrasli dve še danes živi veji krščanstva: nestorianizem, ki zagovarja dve naravi pa tudi dve osebi v Kristusu, in monofizitizem, ki uči, da je Kristus ena oseba, vendar ima tudi eno samo naravo.

Odnos med tremi božjimi osebami, določeneje izhajanje Svetega Duha, pa je posebno od carigrajskega patriarha Fotija (9. st.) naprej postal predmet spora med carigrajsko in rimsko Cerkvijo in številni pravoslavni teologi temu vprašanju še danes pripisujejo velik pomen, čeprav so se na florentinskem koncilu (1439) zastopniki obeh Cerkva zedinili, da Sveti Duh izhaja »iz Očeta in Sina« ali »iz Očeta po Sinu«, kakor so se že izražali latinski in grški cerkveni očetje.<sup>4</sup>

Kljub nekoliko različnim razlagam in poudarkom ostaja vera v troedinega Boga skupna osnova verovanja za vse krščanske Cerkve stoletja, vse do danes. Kdor zanika to krščansko resnico, se sam izloči iz skupnosti kristjanov.

<sup>1</sup> S 127.

<sup>2</sup> Nav. v *Naše upanje*, Ljubljana 1968, 25.

<sup>3</sup> Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, 133.

<sup>4</sup> Prim. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 691.

Tudi Ekumenski svet Cerkev, ki je ob ustanovitvi (1948) poudarjal kot skupni temelj v to svetovno ekumensko združenje včlanjenih krščanskih Cerkev in skupnosti le vero v Kristusa, Boga in Odrešenika, je na svojem tretjem glavnem zborovanju v New Delhiju (1961) zahteval od svojih članic vero v celotno Trojico: »Ekumenski svet Cerkev je bratsko združenje Cerkev, ki izpovedujejo Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika po svetem pismu in si prizadevajo, da bi skupno odgovorile na svoj skupen poklic v slavo edinega Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha.«<sup>5</sup>

V katolicizmu, pravoslavju in protestantizmu razčlenjeno krščanstvo drugega tisočletja osvetljuje podobo svojega Boga skozi prizmo svete Trojice.

### *Katoliške poteze krščanskega Boga*

Na Zahodu so imeli velik vpliv na krščansko pojmovanje Boga zahodni cerkveni očetje, posebno sv. Avguštin (354—430).

Ta veliki cerkveni učitelj piše v svoji Knjigi o veri, upanju in ljubezni (*Enchiridion* — Priročnik): »Kristjanu je zadosti, če veruje, da je vzrok ustvarjenih bitij, nebeških in zemeljskih, vidnih in nevidnih, zgolj dobrot Stvarnika, ki je edini in pravi Bog, in da ni bitja, ki ni ali on sam ali od njega, ter da je Bog Trojica, namreč Oče, Sin, od Očeta rojen, in Sveti Duh, ki od istega Očeta izhaja, ki je eden in isti Duh Očeta in Sina. Ta neskončno in enako ter nesprenmenljivo dobra Trojica je ustvarila vse.«<sup>6</sup>

Še z večjim žarom svojih doživetij ob iskanju in dojemanju Boga govori sv. Avguštin o Bogu v svojih znamenitih Izpovedih. Naj navedem vsaj nekaj drobnih odlomkov:

»Kaj torej si, moj Bog? Zakaj kdo je Gospod mimo Gospoda ali kdo Bog mimo našega Boga? Najvišji, najboljši, najmogočnejši ti: vsemogočni, vseusmiljeni, neskončno pravični: najbolj skriti in povsod pričujoči, najlepši ti, močni nad močnimi . . .«<sup>7</sup>

»Zakaj ti imaš, kakor si sam najpopolnejša bit, tudi najpopolnejše spoznanje, ti, ki brez menjave si in brez menjave veš in brez menjave hočeš. In tvoja bit nepromenljivo ve in hoče, in tvoja vrednost nepromenljivo je in hoče, in tvoja volja nepromenljivo je in ve . . .«<sup>8</sup>

»Ne z dvomečo, s trdno zavestjo te ljubim, Gospod. Presunil si moje srce s svojo besedo in vzljubil sem te. Pa tudi nebesa in zemlja, glej, in vse, kar je na njih, mi od vsepovsod kliče, naj te ljubim, in ne neham klicati vsem . . .«<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Maurice Villain, *Introduction à l'œcuménisme*, Tournai (Casterman) 1964, 74.

<sup>6</sup> Avrelj Avguštin, *Knjiga o veri, upanju in ljubezni (Enchiridion)*, Buenos Aires 1959, št. 9—10, str. 29—30.

<sup>7</sup> Aurelii Augustini *Confessiones*, Celje 1932, I, 4, str. 2.

<sup>8</sup> R. t., XIII, 16, str. 233.

<sup>9</sup> R. t., X, 6, str. 147.

Sv. Avguštin lepo naglašča božjo dobroto in usmiljenje, na katero bi naj človek odgovarjal s svojo iskreno ljubeznijo do svojega Stvarnika. Prav ta podoba dobrega Boga, najboljšega Očeta vseh ljudi, je ostala med katoliškimi kristjani vedno živa. Posebno so jo osvetljevali svetniki, kot je bil sv. Frančišek Asiški, ki je znal v svoji Sončni pesmi, in še bolj z vsem svojim življenjem, tako lepo zapeti veselo hvalnico dobremu Bogu, viru vsega stvarstva in človekove sreče.

S prodorno bistrino duha je dokazoval božje bivanje in se s svojimi razpravami skušal približati bistvu Boga veliki srednjeveški filozof in teolog sv. Tomaž Akvinski (1224/25—1274). Vpliv tega znamenitega cerkvenega učitelja je bil vse do zadnjega časa v vsej katoliški Cerkvi, posebno prek teoloških šol, izredno velik. Njegove »petere poti«<sup>10</sup> so skupno s celotnim zakladom njegovih dognanj mnoge usmerile k Bogu.

Sv. Tomaž poudarja vlogo razuma pri iskanju Boga in usklajuje prizadevanja filozofije in teologije, saj si naravne in verske resnice ne nasprotujejo, ker obojne izhajajo iz absolutnega bitja, Boga, obojne pa tudi vodijo k Bogu. Bog filozofov in Bog vere sta en sam Bog, ki presega razum in mu daje določnejše poteze razodetje.

Sholastična in tomistična misel se dokopljeta do prepričanja, da je Boi Bit sama. Tako je najlepše izraženo božje bistvo, ki zaobsega vse popolnosti. Ta Bog mora biti samo eden in to duh, oseba, polnost resnice, dobrote in lepote, ter končno sama svetost in ljubezen.<sup>11</sup>

Prvi vatikanski vesoljni cerkveni zbor (1869—1870) je v konstituciji o katoliški veri spregovoril o Bogu takole: »Sveta katoliška in apostolska rimska Cerkev veruje in izpoveduje, da je en sam resnični in živi Bog, stvarnik in Gospod neba in zemlje, vsemogočni, večni, neizmeren, nedojemljiv, po razumu, volji in vsakršni popolnosti brezmejen; ker je ena sama povsem enovita in nespremenljiva duhovna podstat, ga je treba oznanjati kot stvarno in bistveno različnega od sveta, v sebi in iz sebe najbolj srečnega ter neizrečeno vzvišenega nad vsem, kar obstaja ali si je mogoče zamišljati poleg njega.«<sup>12</sup>

Ob taki razumsko poudarjeni podobi Boga, ki je izraz časa in nevarnosti za razne odklone, so nekateri teologi in pridigarji radi oznanjali Boga predvsem kot strogega sodnika in so marsikdaj ob janzenistično osenčenem vrednotenju verskih skrivnosti zastirali svetlo podobo dobrega Očeta, s tem pa tudi zamejevali resnično svobodo verujočih in kalili njihov veder pogled na življenje. Često je na Zahodu sploh tudi na verskem področju vse preveč izstopala rimsko-germanska pravna usmerjenost in s svojim hladnim juridizmom med verniki zavirala pristno človeški, ustvarjalni odnos do Boga.

<sup>10</sup> Prim. *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3; *Summa contra Gentiles* I, 13.

<sup>11</sup> Prim. *Summa theologiae* I, q. 2, a. 5; q. 11, a. 3; q. 3, a. 3—5. — Prim. tudi Aleš Ušeničnik, *Izbrani spisi* IX, Ljubljana 1941, 156—167.

<sup>12</sup> Denzinger, 1782.

Na drugi strani so se mnogi, teologi in verniki, znova in znova vračali h Kristusu, križanemu in vstalemu, kot k najotipljivejši podobi Boga Očeta, ki je v ljubezni poslal svojega Sina na svet, da bi človeštvo povedel v polnost življenja (prim. Jan 6, 39—40). Eni so postavljali v ospredje evharističnega Kristusa, drugi Kristusa, ki na poseben način živi v svojem skrivnostnem telesu — Cerkvi,<sup>13</sup> tretji, kot na primer Teilhard de Chardin (1881—1955), Kristusa, ki je Alfa in Omega vsega, začetnik in središče zgodovine, glavni oblikovalec vse bolj popolnega sveta.

Po svoje je oblikovalo podobo Boga med katoliškimi verniki veliko spoštovanje do najsvetejše daritve — maše, ki ostaja središče verskega življenja v katoliški Cerkvi vsa obdobja.

Posamezne pokrajine so dajale doživljanju Boga še posebne značilnosti. Takó se je v srca slovenskih katoliških vernikov stoletja vraščala podoba božjega Deteta iz jasic, križanega Kristusa iz božjega groba, vstalega Zveličarja velikonočnih procesij. Na poseben način so našim prednikom o Bogu govorili bogkovi koti in vrsta svetih podob po kmečkih izbah, znamenja ob poteh, majhni in veliki božji hrami, verske pesmi, ljudske pobožnosti, verske navade itd.

Tako je katoliška podoba Boga izredno mnogolična. To mnogoličnost je še posebej podčrtal drugi vatikanski koncil, ki se izogiba pravno in apologetično opredeljenih oznak za božjo podobo in se raje oprijema biblične govorce. V svojih dokumentih na mnogih mestih naglašá trinitaričnost krščanskega Boga in polnost njegove ljubezni. Tako je v začetku konstitucije o božjem razodetju zapisano: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti sam sebe in razkriti skrivnost svoje volje (prim. Ef 1,9), da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave (prim. Ef 2,18; 2 Pet 1,4). V tem razodetju nevidni Bog (prim. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje (prim. 2 Mojz 33,11; Jan 15,14.15) in občutje z njimi (prim. Bar 3,38), da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo.«<sup>14</sup>

Z drugim vatikanskim koncilom se katoliška Cerkev s spoštovanjem odpira nekrščanskim verstvom sveta in njihovim pogledom na Boga,<sup>15</sup> predvsem pa se ne zagrajuje pred osvetlitvami božje podobe v drugih krščanskih Cerkvah. V odloku o ekumenizmu koncilski očetje spodbujajo, naj »katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnično krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki se nahajajo pri bratih, ločenih od nas«.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Prim. okrožnico Pija XII. *Mystici Corporis Christi* (1943).

<sup>14</sup> BR 2.

<sup>15</sup> Prim. Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev.

<sup>16</sup> E 4.

## Bog v protestanzimu

Protestantizem se je porodil v zahodnem krščanstvu in je dozorel šele v 16. stoletju, zato so njegove skupne korenine s katolicizmom posebno trdne. Tudi protestanski Bog ima mnoge slične poteze kakor katoliški.

Glavni protestantski teolog Martin Luter (1483—1546) je bil vrsto let avguštinec in se je že kot mlad redovnik srečaval z vplivi Avguštinove teologije in raznih filozofskih in teoloških struj takratnega časa. Kot prodorni mislec in močna religiozna osebnost si je kmalu ustvaril svoj pogled na Boga in človeka. V ospredju njegovih misli in prizadevanj je opravičenje človeka, ki ga je greh docela potlačil in ga more iz oblasti teme in božje jeze rešiti le Kristus s svojo odrešenjsko smrtjo na križu, če se mu človek preda v zaupni veri.

V enem izmed svojih svetopisemskih komentarjev piše takole o poznanju Boga: »Če si zastaviš vprašanje opravičenja in iščeš zблиžanje z Bogom, ki opravičuje in sprejema grešnike, ter bi rad vedel, kje in kako ga je treba iskati, tedaj moraš odločno odkloniti, da je moč spoznati Boga, kakršen že koli je, zunaj človeka Jezusa Kristusa; njega (Kristusa) moraš objeti in se ga okleniti z vsem srcem, ter opustiti razmišljanja o božji veličini.«<sup>17</sup>

Vero v Kristusa pa Luter v svojem Malem katekizmu izpoveduje s takšnole toplo prepričljivostjo: »Verujem, da Jezus Kristus ni le pravi Bog, od vekomaj porojen iz Očeta, temveč je tudi pravi človek, rojen iz Device Marije; da je moj Gospod in me je odkupil in osvobodil vseh mojih grehov, smrti in suženjstva hudiču, mene, ki sem bil pogubljen in zavržen, in me je resnično pridobil in prislužil, ne z denarjem ali zlatom, temveč s svojo dragoceno krvjo, s svojimi mukami in s svojo nedolžno smrtjo, da bi bil povsem njegov in da bi mu, živeč pod njegovo oblastjo, služil v večni pravičnosti, nedolžnosti in sreči, kakor on, ki je vstal od mrtvih, živi in kraljuje na vse veke. To je, kar trdno verujem.«<sup>18</sup>

Ta kristološka naravnost spremlja luteransko smer protestantizma vsa stoletja, zato je že od Lutra dalje soteriologija središče luteranske teologije. Kristus je tisti, ki človeka osvobodi vezi grehov, ga spravi z Bogom Očetom in ga vodi v novo življenje. Merilo tega spoznanja in oznanjevanja je sveto pismo, ki ga more avtoritativno razlagati edinole Bog sam po svojem Duhu.

Protestantska teologija noče biti naravno ali sholastično razpravljanje o Bogu, temveč le svetopisemska teologija božje besede. Bog je v svoji božji besedi povsem navzoč. Krščanski Bog ni nem idol, temveč Bog, ki govori in obenem deluje, rešuje svet in opravičuje grešnega človeka.<sup>19</sup> Tako je božja

<sup>17</sup> *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531) v Théobald Süß, *Luther*, Paris 1969, 109—110.

<sup>18</sup> *Le Petit Catéchisme* (Strasbourg 1854), nav. v Louis Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris (Aubier) 1965, 102.

<sup>19</sup> Prim. Roger Mehl, *La théologie protestante*, Paris 1967, 6—12.



beseda, kot dokazuje veliki reformirani švicarski teolog Karl Barth (1886—1968), hkrati govorica, dejanje in skrivnost: govorica za človeka, ki bi jo naj zares razumel; dejanje, ki se kaže v božjih posegih, posebno v nastopu Jezusa Kristusa in njegove Cerkve; skrivnost, ki prikazuje skrivnostnega Boga v njegovi modrosti in ljubezni.<sup>20</sup>

Velik pomen je božji besedi dajal tudi Janez Kalvin (1509—1564), ustanovitelj kalvinske Cerkve, saj je svojo versko skupnost imenoval »po božji besedi reformirana Cerkev«. Njegovi verski pogledi odsevajo zlasti iz njegovega glavnega dela: *Institucija krščanske vere* (1536). Na splošno se je oprl na Lutrovo teologijo, marsikaj pa ima tudi svojega. Njegova teologija je bolj teocentrična in manj kristocentrična kot pri Lutru. Poudarjal je predvsem, da je treba Bogu dati dostojno čast, ga slaviti z molitvijo, z vsemi svojimi mislimi in dejanji ter se povsem pokoravati njegovi volji. Kalvinov Bog je strog Bog, ki se ga je treba bati. Odtod izhaja tudi njegov nauk o predestinaciji: da je Bog ene naprej določil za zveličanje, druge pa za pogubljenje, ki pa vsi povzdigujejo božjo čast.<sup>21</sup>

Protestanska teologija je v svojem razvoju skozi razna gibanja, kot so ortodoksija, pietizem, racionalizem in verski liberalizem, socialni aktivizem in gibanje za versko obnovo, iskala nove poti, vendar se je znova vračala k virom in skušala ostati zvesta reformaciji. Njen nauk o Bogu je v trdni naslonjenosti na sveto pismo ohranil trinitarično razsežnost, toda najpogosteje s kristološkimi poudarki.<sup>22</sup>

Tudi že omenjeni reformirani teolog Karl Barth, ki se je v 20. stoletju zavzemal za teološko prenavo v duhu vrnitve k virom reformacije, je ob svojem prikazovanju absolutne božje transcendence naglašal, da je Kristus Gospod. Njegov sodobnik Paul Tillich (1886—1965) se je v soočenju z versko krizo ukvarjal z vprašanjem prepričljivosti vere za sodobnega človeka in z odmevnostjo besed, kot so Bog, Kristus, Duh, Cerkev. Človeku v stiski je skušal približati evangeljskega Kristusa Dietrich Bonhoeffer, ki je umrl v ječi med zadnjo vojno. Rudolf Bultmann, ki je tudi umrl šele pred kratkim, pa je v svoji antropocentričnosti zahteval demitizacijo razodetja in »ekzistencialen«  
pogled na zgodovino odrešenja, čeprav je hotel ostati zvest Kristusu in njegovi milosti v duhu reformacije. Zadnja dva in nekateri drugi so se posvečali teologiji »božje smrti«  
s skoro povsem spremenjeno podobo nekdanjega Boga.<sup>23</sup>

Misli teh in še drugih sodobnih protestantskih teologov so naletele na dokajšen odmev tudi med sodobnimi katoliškimi teologi.

<sup>20</sup> R. t., 12.

<sup>21</sup> Prim. Louis Bouyer, n. d., 129—130.

<sup>22</sup> Prim. Roger Mehl, n. d., 74—78.

<sup>23</sup> Prim. r. t., 56—60; Jože Rajhman, *Luteranska Cerkev*, Stanko Janežič, *Reformirana Cerkev*, V edinosti, Ljubljana — Maribor 1973, 24—27, 29—30; Vekoslav Grmič, *Iskanje in tveganje*, Ljubljana 1975, 483—484, 489.

Vzporedno z omenjenimi tokovi v protestantizmu, pa tudi pred njimi in za njimi, so nastajala manjša avtonomna verska gibanja (ločine), ki so poudarjala to ali ono vsaj deloma zanemarjeno značilnost krščanstva, najraje božjo strogost in skorajšnji drugi Kristusov prihod ter krst v Svetem Duhu.

V Angliji, kjer je Cerkev po sporu Henrika VIII. z Rimom (1533) kolebala med katolicizmom in protestantizmom, končno pa našla svojo »srednjo«, anglikansko pot, so do 19. stoletja prevladovali protestantski (predvsem kalvinski) poudarki v gledanju na Boga. Šele z oxfordskim gibanjem in Johnom Henryjem Newmanom (1801—1890) je v anglikansko Cerkev ponovno močnejše segel tudi katoliški vpliv. V 20. stoletju pa se je v anglikanizmu zelo uspešno razživel ekumenizem, ki je prav v tej krščanski skupnosti najbolj odprt za spravo z vsemi kristjani.

Skupno vero vseh anglikanskih Cerkev, ki so povezane v Anglikansko skupnost, je konferenca v Lambethu (1878) orisala takole: »Anglikanske Cerkve, združene pod enim božjim Glavarjem v bratstvu ene katoliške in apostolske Cerkve, izpovedujoč v svetem pismu razodeto vero, kot je definirana v starih veroizpovedih (Credo) in jo je izpovedovala prvotna Cerkev, držječ se kanoničnih knjig stare in nove zaveze, kjer je vse, kar je potrebno za zveličanje, oznanjajo eno in isto božjo besedo, se udeležujejo istih zakramentov, ki so božje ustanove v moči iste apostolske službe in istih svetih redov, ter v kultu časte edinega Boga Očeta po istem Gospodu Jezusu Kristusu v istem Svetem Duhu, ki je dan tem, ki verujejo, da jih vodi v polno resnico.«<sup>24</sup>

Tudi to izjavo označuje jasna vera v troedinega Boga, ki ga nobena protestantska skupnost ne odklanja.

V bogoslužju je med anglikanci zadnji čas ponovno prišlo pogosteje v navado obhajanje evharistije, medtem ko obhajajo luteranske in kalvinske verske skupnosti spomin zadnje večerje bolj redko in se najrajši zbirajo ob bogoslužju božje besede. Tudi s tem dokazujejo svoje spoštovanje do svetega pisma in po njem govorečega Boga.

V protestantskih božjih hramih stoji ves čas na oltarju ali pred njim odprto sveto pismo, navadno v lepi, veliki izdaji. Nad oltarjem pa se dviga podoba križanega Odrešenika — Kristusa. S posebno zavzetostjo slavijo protestantski kristjani veliki petek — spominski dan odrešenja. Zdi se, da prav veliki petek in podoba križanega Odrešenika najdoločneje nakazujeta poteze protestantskega Boga.

### *Bog v pravoslavju*

Krščanski Vzhod je že v prvem tisočletju ubiral precej drugačna pota kakor krščanski Zahod. In to ne le zaradi medsebojne razdalje, temveč tudi

<sup>24</sup> Nav. v Janez Vodopivec, *Anglikanska Cerkev*, V edinosti 1973, 34.

zaradi različne naravnosti in tokov zgodovine. Prepletanje raznih narodov, držav, jezikov in kultur ter vznik večjih cerkvenih središč in obredov je poživilo podobo vzhodnega krščanskega Boga. Velik vpliv pri ustvarjanju te podobe so imeli vzhodni cerkveni očetje, najuglednejši razlagalci svetega pisma. Ta vpliv je segel tudi v drugo tisočletje, ko je po velikem vzhodnem razkolu in križarskih vojnah tudi v izvencarigrajskih središčih (Aleksandrija, Antiohija, Jeruzalem) prevladal bizantinski obred in vse bolj poudarjano pravoslavje, ter je živ še danes.

Kar vsi veliki pravoslavni teologi in duhovni pisatelji se tako ali drugače vračajo k velikim vzhodnim cerkvenim očetom, kot so sv. Atanazij Aleksandrijski, sv. Bazilij Veliki, sv. Gregorij Nacianski in Nisenski, sv. Janez Zlatousti in drugi, vse do sv. Janeza Damaščana (umrl 749), ter v njih iščejo in najdevajo potrditev svojih pogledov na Boga, kolikor so morda presegli pota patrologije. Sicer pa je pravoslavje zelo navezano na tradicijo in se le stežka odpira novim teološkim spoznavam, kar je po eni strani vrednota, po drugi pa nevarnost za prevelik zastoj. Pri tem ima pomembno vlogo meništvo, saj predstavlja s svojo duhovno usmeritvijo veliko bogastvo za vzhodno krščanstvo, vendar pa posebno zadnje čase zaradi svoje zamejene svetobežnosti in premajhne teološke izobrazbe marsikje zavira resničen razvoj k vedno večjemu vsestranskemu zedinjevanju človeka z Bogom.

Na krščanskem Vzhodu vse od patrističnih časov radi govore in pišejo o poboženju človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, pa bi naj to podobo v sebi ob Kristusu, vidni podobi Boga Očeta, in z njegovo pomočjo v Svetem Duhu izpolnil do kar največje bogopodobnosti, po znamenitem vodilu vzhodne patristike, kot ga je izrazil sv. Irenej: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog.«<sup>25</sup> Kristus je pristna prvotna podoba Boga in v to podobo bi se naj zaziral vsak kristjan in jo izvirno uresničeval na sebi. Prav zato se je Kristus učlovečil. Ruski teolog Paul Evdokimov, ki je pred kratkim umrl v Parizu, lepo naglaša v svoji obširni knjigi *L'Orthodoxie*: »Božje in človeške želje dosežejo svoj vrh v zgodovinskem Kristusu, v katerem se Bog in človek gledata kot v zrcalu in se razpoznavata, kajti božja ljubezen in ljubezen ljudi sta dva vidika ene same popolne ljubezni.«<sup>26</sup>

Ta ljubezen bi naj rojevala svetnike. Vsi kristjani, ki so že sveti po milosti, bi naj postali sveti v svojih dejanjih in celotnem življenju, za kar je potrebno poznanje Boga.

»Bog«, tako piše sodobni ruski teolog Jean Meyendorf, ki živi na Zahodu (ZDA), »je v sami svoji biti, v svoji previdnosti, v svojem učlovečenju, v svoji navzočnosti v Cerkvi in v svojem poslednjem razodetju edini pred-

<sup>25</sup> Sv. Irenej, *Adversus haereses*, PG 7, 873.

<sup>26</sup> Sv. Maksim, Ep. 3, PG 91, 409 B. — Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, 79; prim. r. t., 78—83.

met, ki ga poznajo svetniki in ki ga teologi poskušajo izraziti v svojih opredelitvah.«<sup>27</sup> Po mnenju tega teologa sta dva vidika pri pojmovanju Boga za pravoslavno teologijo posebno pomembna: absolutna božja presežnost in trinitarični značaj Boga. Bog presega vse, kar obstaja, ni ga mogoče ne spoznati ne izraziti njegovega bistva, odkriva nam ga le razodetje kot Očeta, Sina in Svetega Duha. To je živi Bog, ki se razodeva in deluje. Božje dejavnosti ne zaobjamejo človeka le od zunaj, temveč je njihov Vir v sami človekovi naravi, poboženi v Jezusu Kristusu. Zato je treba sprejeti odrešenje, se prilagoditi božjemu življenju in uresničiti »poboženje« z vključitvijo v Kristusovo telo in s sprejetjem Svetega Duha, ki želi skozi stoletja zgodovine od Kristusovega vnebohoda do njegovega drugega prihoda vse povezovati v eno samo poboženo Kristusovo človeštvo.<sup>28</sup>

Pri tem ima pomembno vlogo obhajanje evharistije, sveta liturgija, ki je bila edino zavetje teologije in cerkvenega življenja v stoletjih propadanja in je znala ohraniti bistvo krščanskega oznanila.<sup>29</sup> Prav pri obhajanju evharistije je moč neposredno začutiti skrivnostno odmaknjenost pravoslavnega Boga in njegovo mogočno veličino, obenem pa njegovo zakramentalno bližino.

V bizantinskih cerkvah, ki želijo biti s svojo lepoto, množico ikon in luči ter slovesnostjo bogoslužja in ubranih melodij podoba nebes, ima pomembno mesto vrh kupole slika Pantokratorja, Vsedržitelja, vesoljnega Vladarja. Vladarska drža in resne poteze spominjajo na bizantinskega cesarja, v resnici pa slika (navadno mozaik) predstavlja Kristusa, učlovečenega Boga, utelešeno Modrost, vidno podobo nebeškega Očeta, ki so mu izročena vsa vladarstva sveta in ki bo prišel nekoč sodit vse žive in mrtve.

Ta podoba Boga je za pravoslavne dežele krščanskega Vzhoda izredno značilna. Podobna ji je tudi slika blagoslavljaljočega Kristusa na desni strani carskih vrat v ikonostasu, ali Kristusa Sodnika na ikoni z imenom Deisis (priprošnja). Pa tudi Kristus otrok na ikonah raznih Bogorodic ima poduhovljen obraz odraslega človeka, ki odseva božansko resnobo.

O vlogi ikon, posebno Kristusovih, se je že v času boja za svete podobe lepo izrazil nicejski metropolit sv. Teofan (umrl 847): »Neizrazna Beseda Očeta je postala izrazna s tem, da se je učlovečila v tebi, božja Mati. Umazano podobo je postavila znova v nekdanjo dostojanstvenost s tem, da jo je združila z nebeško lepoto. Zato upodabljamo odrešenje z dejanjem in besedo.«<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Jean Meyendorf, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1969, 155.

<sup>28</sup> Prim. r. t., 155—158. Pravoslavni nauk o božjih dejavnostih je posebno razvil solunski škof Gregorij Palamas (1269—1359), ki je po svoje izpopolnil tudi hezihazem (hesyha — mir, kontemplacija), meniško gibanje, ki s posebno metodo išče milostno božjo svetlobo in blaženost ter je po Palamasu dobilo ime palamizem.

<sup>29</sup> Prim r. t., 161.

<sup>30</sup> Nav. v Stanis Kahne, *Ikona*, V edinosti 1970, 43.

Ruski teolog Sergej Bulgakov (1871—1944) pa v svoji knjigi *Pravoslavlje* piše: »Po verovanju pravoslavja je ikona kraj blagoslovljene navzočnosti, nekakšnega prikazanja Kristusa, da bi ga molili . . . Ikona je nekaj drugega kot eharistija, kjer ni Kristusove podobe, temveč je Kristus skrivnostno navzoč v svojem telesu in krvi, ki ju daje za obhajilo. Pravoslaven vernik moli pred Kristusovo ikono kot pred samim Kristusom, ki je v svoji ikoni, vendar ikona sama, kraj te navzočnosti, ostaja le stvar.«<sup>31</sup>

Pravoslavni ikonopisci zelo radi upodabljajo tudi vstalega Kristusa, kako rešuje iz grobov pravične stare zaveze, kot poje velikonočni spev: »Hristos voskrese iz mertvyh, smertiju smert' poprav, i suščym vo grobeh život darovav« (Kristus je vstal od mrtvih, s smrtjo je premagal smrt in bivajočim v grobovih daroval življenje).<sup>32</sup>

Dejansko je vstali Kristus najizrazitejša podoba Boga v pravoslavju. Vse človekovo trpljenje in življenje sta usmerjena k zadnjemu cilju, k vstajenju. In vstali Kristus je živa slika in pôrok tega vstajenja. Kakor je sam premagal smrt, tako bo privedel k zmagi nad smrtjo vsakega človeka, ki se bo v veri, ljubezni in trpljenju povezal z njim, nosilcem Življenja.

Pasha, velika noč, spominski dan Kristusovega vstajenja, je za vse pravoslavne praznik vseh praznikov. Iz njega živijo in po njem hrepenijo vse cerkveno leto, dokler jih ta praznik ne privede v nebeško, neminljivo veliko noč.

Zato ima tako velik pomen za vsakega pravoslavnega kristjana velikonočni pozdrav: »Hristos voskrese! — Vo istinu voskrese!«

Veliki ruski svetnik, starec Serafim Sarovskij (1759—1833) je imel navado svoje številne goste, ki so prihajali k njemu na duhovni posvet, ljubeznivo sprejeti s pozdravom: »Hristos voskrese, moja radost'.« Bil je poln velikonočnega veselja, ki ga je znal širiti tudi med druge. »Nimamo vzroka, da bi bili žalostni,« je govoril, »zakaj Kristus je prinesel zmago nad vsem: obudil je Adama, osvobodil Evo in premagal smrt.«<sup>33</sup>

Vrh stare ruske cerkvene umetnosti predstavlja sveta Trojica v podobi treh angelov (po prikazni Abrahamu pri Mambrejevem hrastu, prim. 1 Mojz 18,1—8), ki jo je veliki ruski ikonopisec Andrej Rublev izdelal za ikonostas cerkve svete Trojice v Radonežu (Troice—Sergieva lavra, danes Zagorsk) okrog 1420. leta. Čudovita usklajenost postav, obrazov, posameznih potez in barv ter duhovne globine, ki sije iz slike, daje slutiti, kakšen odnos je imela stara verna Rusija do skrivnosti svete Trojice.<sup>34</sup>

Spoštljiva vera v sveto Trojico diha vsa stoletja iz nauka in življenja vseh pravoslavnih Cerkvá, tudi tistih, ki kažejo posebno ljubezen do Kri-

<sup>31</sup> Sergij Bulgakov, *Pravoslavlje*, Paris (Ymca — Press), 299—300.

<sup>32</sup> *Molitvoslov*, Paris 1947 (Istina), 224.

<sup>33</sup> Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, 426, 429.

<sup>34</sup> Prim. Mihail Andreevič Iljin, *Zagorsk, Troice — Sergiev monastery'*, Leningrad 1971, 21—28.

stusa, kot so to Rusi. Sergij Bulgakov pravilno naglaša: »Krščanstvo je toliko vera svete Trojice, da že enostransko poudarjena pobožnost do Kristusa predstavlja praktičen odklon v smer jezuanizma . . . Bog je nesebična Ljubezen treh, ki ima tako polnost vzajemnosti, da zedinjuje tri v enem življenju. S tem je premagana omejenost enoosebnosti in razkrita polnost življenja absolutnega, neodvisnega duha.«<sup>35</sup>

### *Sklep*

Veliki ruski mislec in pesnik Vladimir Solovjev (1853—1900) je izrazil misel, da je katolicizem najbolj uresničil edinost, protestantizem svobodo, pravoslavje pa ljubezen. Seveda to drži le nekoliko, posebno če še upoštevamo razvoj treh vej krščanstva v zadnjih desetletjih.

Podobno bi mogli ob razpravljanju o Bogu v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju reči, da je v katolicizmu najbolj zaživel Bog kot dober Oče, v protestantizmu kot križani Odrešenik in v pravoslavju kot vstali Zveličar. V binškoštnem gibanju, ki se iz začetkov 20. stoletja vse bolj razširja med protestantskimi pa tudi katoliškimi kristjani, pa je najbolj poudarjena navzočnost Svetega Duha v krščanstvu.

Ob tem pa moramo ponovno naglasiti, da je vera v troedinega Boga temelj krščanskega verovanja in glavno vodilo krščanskih teoloških razpoznavanj skrivnostnega Boga, pa tudi občestvovanja z Bogom. Pripadniki vseh krščanskih Cerkva bi mogli brez obotavljanja ponoviti staro preprosto katekizemsko resnico: Bog Oče nas je ustvaril, Bog Sin nas je odrešil, Bog Sveti Duh nas posvečuje. Enako bi si mogli brez strahu, da bi koga užalili, ob pozdravu med seboj želeti po zgledu sv. Pavla: Milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, ljubezen Boga Očeta in občestvo Svetega Duha z vami vsemi (prim. 2 Kor 13,13).

Prav ti skupni temelji in življenje iz njih nas prepričujejo, da smo kristjani v bistvu že edini med seboj, obenem pa nas spodbujajo, da bi to edinost, z njo pa tudi svobodo in ljubezen, iz dneva v dan vse bolj krepili, dokler vsi skupaj ne dospemo v onstransko polnost neminljive edinosti, svobode in ljubezni troedinega Boga, Očeta in Sina in Svetega Duha.

#### **Povzetek: Stanko Janežič, Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju**

Skupni temelj krščanstva je vera v troedinega Boga. V katolicizmu je predvsem naglašena podoba Boga kot dobrega Očeta, vendar ostaja v veri navzoča tudi razumska in pravna naravnost Zahoda. V protestantizmu stoji v ospredju križani Kristus, Odrešenik, ki prinaša človeku opravičenje, ter Bog, ki govori po svetem pismu. Pravoslavje posebno ljubi vstalega Zveličarja, ki vodi človeka, ustvarjenega po

<sup>35</sup> Sergij Bulgakov, n. d., 227.

božji podobi, v poboženje, zlasti prek svete liturgije. Skupni cilj vseh krščanskih cerkva je edinost s troedinim Bogom v polnosti Ljubezni. Prizadevanje za ta cilj je njihova naloga.

**Zusammenfassung: Stanko Janežič, Gott im Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxie**

Die gemeinsame Grundwahrheit des Christentums ist der Glaube an den dreieinigen Gott. Im Katholizismus ist Gott vor allem als der gute Vater betont; doch findet man in seinem Glauben auch die westliche Verstandes- und Rechts-richtung. Im Protestantismus steht im Vordergrund der gekreuzigte Herr, der den Menschen rechtfertigende Erlöser und als Gott, der in der Heiligen Schrift spricht. Die Orthodoxie liebt besonders den Auferstandenen, der den Menschen, nach Gottes Ebenbild erschaffenen, zur Vergöttlichung, vor allem mittels der Liturgie, führt. Das gemeinsame Ziel aller christlichen Kirchen ist die Vereinigung mit dem dreieinigen Gott in der Fülle seiner Liebe. Ihre Aufgabe ist zu diesem Ziele zu streben.

**Résumé: Stanko Janežič, Dieu dans le catholicisme, le protestantisme et l'orthodoxie**

La base commune de tous les chrétiens est la foi en un Dieu en trois personnes. Dans le catholicisme l'accent est mis sur l'idée de Dieu en tant que Père. Le protestantisme met en avant la figure du Christ crucifié, du Sauveur qui justifie l'homme pécheur, de Dieu qui parle dans la Bible. L'orthodoxie s'est attachée surtout au Christ ressuscité, qui conduit l'homme, créé à l'image de Dieu, à la divinisation, surtout par la participation à la sainte liturgie. Le but commun de toutes les Eglises chrétiennes est de conduire l'homme à la communauté de vie avec le Dieu un et trine dans la plénitude de l'amour.



Marijan Peklaj

## Zgodovinska resničnost svetega pisma

V francoskem »Kritičnem uvodu v staro zavezo«<sup>1</sup> redno dobimo pri pripovednih knjigah odstavek ali dva pod naslovom »Zgodovinska vrednost knjige«. Ali je treba o tem še razpravljati? Sv. Tomaž Akv. je zapisal: »Quidquid in sacra Scriptura continetur verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus.«<sup>2</sup> Kako je torej mogoče postavljati zgodovinsko vrednost katerekoli »zgodovinske« knjige svetega pisma pod vprašaj? Pri obravnavanju svetopisemskega navdihnjenja in nezmotnosti smo se nekako sprijaznili s tem, da »v sv. pismu ni treba iskati, česar v njem ni. To je verska in teološka, ne naravoslovna knjiga.«<sup>3</sup> Z biologijo in astronomijo se torej več ne spopadamo, da bi branili resničnost sv. pisma. Drugače pa je z zgodovino. Bog se je ljudem razodeval v času, in to z dejanji in besedami. Izbral je določene ljudi in določeno ljudstvo, ki naj sprejema in ohranja razodetje edinega pravega Boga in njegove obljube. Takó je pripravljaval odrešenje za vse človeštvo v učlovečenju, smrti in vstajenju večne Besede. Vse to zahteva konkretno dogajanje v prostoru in času.<sup>4</sup>

V tem sestavku nam torej ne gre za to, da bi raziskovali zgodovinsko resničnost svetega pisma v smislu, v katerih okoliščinah so nastajali sveti spisi, temveč za resničnost tega, kar je v teh spisih ohranjeno o preteklih dogodkih, skratka, za tisto, kar navadno obravnavamo pod naslovom »zgodovinska nezmotnost svetega pisma« pri nauku o svetopisemskem navdihnjenju. Seveda pa je vprašanje zgodovinskih okoliščin o nastajanju svetih knjig izredno pomembno za razumevanje te zgodovinske resničnosti.

Sveto pismo ne obsega samó poročila o preteklih dogodkih. Že zato vprašanje zgodovinske resničnosti ne more biti edino pomembno za raz-

---

<sup>1</sup> Introduction critique à l'Ancien Testament (sous la direction de H. Cazelles). Introduction à la Bible II, Paris 1973. Odslej navajam kot ICAT. Enako govori o zgodovinski vrednosti že prva izdaja Introduction à la Bible I, Paris 1957.

<sup>2</sup> Quodl. 12, q. 17, art. I, ad 1.

<sup>3</sup> Božja beseda. Verski nauk o svetem pismu. Dokument jugoslovanske škofovske konference, Ljubljana 1968, 29.

<sup>4</sup> Prim. Božja beseda, 8.

laganje svetega pisma. Vendar pa prav to vprašanje še precej buri duhove in se nekateri prav ob njem odločajo za moderno eksegezo ali proti njej.<sup>5</sup> Ko bi se morali ob svetem besedilu spraševati, kaj pomeni zame to, kar se je zgodilo, se še ustavljamo pri vprašanju, ali se je zgodilo ali se ni, in če se je zgodilo točno takó, kakor je zapisano. Kakor da bi z odgovorom na to vprašanje že vse rešili. Odkod táko vedenje? V preteklem stoletju se je v katoliški Cerkvi uveljavila misel, da je treba resničnost svetega pisma braniti pred liberalnimi kritiki, pred protestanti in modernisti. Preveč je bil poudarek na obrambi in premalo na skrbi, da bi svetopisemska besedila tudi razumeli. Zato bi rad skozi dokumente cerkvenega učiteljstva pokazal na razvoj vprašanja o zgodovinski resničnosti svetega pisma v zadnjih časih. Posebej se bomo ustavili pri dveh, za to vprašanje izredno pomembnih stavkih dogmatične konstitucije o božjem razodetju zadnjega cerkvenega zbora. Za osvetlitev načel bomo pogledali nekaj odlomkov iz starozaveznih knjig. V vprašanje zgodovinskosti evangelijev in Apostolskih del se ne bom spuščal, razen načelno. To pa zato, ker, prvič, pri svojem rednem delu berem predvsem staro zavezo in o njej, in, drugič, ker bi to vprašanje zahtevalo posebno poglobitev, ki ni mogoča v okviru tako široke teme v enem sestavku.

### *I. Cerkevno učiteljstvo o vprašanju zgodovinske nezmotnosti*

Cerkev je vedno učila, da so svete knjige božja beseda in kot take ne vsebujejo zmot. Bogu, večni resnici, ni mogoče pripisati zmote. Že krščanski apologeti prvih stoletij so branili to resnico proti judovskim in poganskim nasprotnikom. Hieronim in Avguštín sta postavljala načela, ki so služila obrambi svetopisemske resnice v njunem času. Sodeč po tem, kako pogosto ju navajajo dokumenti cerkvenega učiteljstva, nam imata še danes veliko povedati o tem. Pravo kritično gledanje na sveto pismo se začne nekako v 17. stoletju. Polagoma se uveljavlja racionalizem in posebno v 19. stoletju pozitivizem v znanosti. Če so v svetem pismu naravoslovne netočnosti in zmote, tedaj je treba zanikati božje navdihnjenje. Sveto pismo je samó človeško delo. To je bilo logično sklepanje. Pozitivistično usmerjeni duhovi so resničnost v zgodovini pojmovali enako kot resničnost v fiziki. Krščanski, predvsem katoliški, apologeti so se pustili speljati v neenak boj z znanostjo. V bistvu so sprejeli napačna načela racionalizma in pozitivizma ter s konkordističnimi sistemi branili resničnost in s tem božje avtorstvo sv. pisma. »Kritični racionalizem in tradicionalistična apologetika, čeprav izhajata iz nasprotujočih si premis, sta se znašli na istem področju.«<sup>6</sup> Pri tem so bili

<sup>5</sup> Prim. J. Kremer, Gläubig oder kritisch? v: Bibel und Liturgie 1977, št. 1, str. 13 in op. 4 na str. 18.

<sup>6</sup> P. Grelot, La Bible — parole de Dieu, Paris 1966, 99.

apologeti na slabšem, ker so morali postavljati vedno nove okope proti naglo napredujoči znanosti. Nič čudnega ni, da so se v tem položaju pojavile med katoliškimi teologi teze o »relativni resnici«, ki so potem prišle v službo modernizma.<sup>7</sup>

Papež Leon XIII. je v svoji okrožnici *Providentissimus* leta 1893 že postavil po Avguštinu modro načelo, da nas sveto pismo nima namena učiti naravoslovja.<sup>8</sup> Poseben odstavek v tej okrožnici govori o zgodovini. Stavek »Ta načela je koristno prenesti tudi na sorodna znanstvena področja, zlasti na zgodovino«,<sup>9</sup> je dal povod za teorijo, da so sveti pisatelji tudi zgodovino, podobno kot pojave v naravi, opisovali »po zunanjem videzu«, namreč po pripovedovanju ljudstva. To mnenje je izrecno zavrnil papež Benedikt XV. leta 1920 v okrožnici *Spiritus Paraclitus*.<sup>10</sup> Še prej pa se je Pij X. spoprijel z modernisti in njihovo »relativno resnico« z odlokom *Lamentabili* leta 1907 in z okrožnico *Pascendi* istega leta. V teh dokumentih se jasno vidi, da gre za obsodbo zmotnih mnenj in ne za postavljanje novih uporabnih načel in spodbud. Pač pa je isti Pij X. ustanovil leta 1909 Papeški biblični inštitut. Ta je že od začetka posvečal veliko pozornost študiju starih vzhodnih jezikov, slovstev in kultur. Ta študij je pripravljala moderno kritično raziskovanje svetega pisma v katoliški Cerkvi. Današnji ekseget lahko poskuša razumeti razpoloženje v Cerkvi v začetku našega stoletja. Gotovo veje iz papeških dokumentov resnična skrb za zdrav nauk. Vendar je mogoče tudi reči z biblicistom Jakobom Kremerjem: s tem, da je cerkveno učiteljstvo zavrlo kritično raziskovanje na področju katoliške svetopisemske znanosti, je »preprečevalo pristno razpravljanje in takó prispevalo k temu, da so danes mnogi kristjani nemočni pred sedanjo problematiko«.<sup>11</sup>

Pri protestantih se je v začetku stoletja že uveljavila orientalistika z arheologijo in še posebno s takó imenovano metodo »zgodovinskih oblik« (Formgeschichte), ki skuša odkrivati smisel svetopisemskih besedil s tem, da ugotavlja njihovo literarno vrsto in okolje ter okoliščine, v katerih je taka literarna vrsta nastajala in se uporabljala. Pij XII. je z okrožnico *Divino afflante Spiritu* iz leta 1943 odprl vrata za takó kritično slovstvenozgodovinsko preučevanje svetega pisma tudi v katoliški Cerkvi. V tej okrožnici beremo, da je raziskovanje starih vzhodnih slovstev »jasneje pokazalo, kako so se ljudje v tistih časih izražali, ko so ali stvari pesniško opisovali ali podajali pravila in zakone za življenje ali slednjič pripovedovali zgodovinska dejstva in dogodke. (...) Svetopisemske knjige namreč ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala človeška govornica za izražanje misli, seveda pod pogojem,

<sup>7</sup> Prim. P. Grelot, n. d., 100.

<sup>8</sup> EB 121; S 103; prim. PL 34, 270.

<sup>9</sup> S 104; EB 123.

<sup>10</sup> EB 455—460; S 131.

<sup>11</sup> J. Kremer, n. d., 13.

da uporabljeni način govorjenja nikakor ne nasprotuje božji svetosti in resničnosti. (...) Če bomo torej spoznavali in natančno presojali te načine in lastnosti govorjenja in pisanja pri starih, bo mogoče razrešiti mnogo ugovorov, ki so naperjeni zoper resnicoljubnost in zgodovinsko zanesljivost svetopisemskih knjig.«<sup>12</sup> Tu je torej jasno načelo, da tudi zgodovinske resničnosti svetega pisma ne smemo presojati z modernega evropskega pojma zgodovinopisja, temveč upoštevati tedanji orientalski način pripovedovanja in zapisovanja preteklih dogodkov.

S tem je Pij XII. podal že tudi načelo, da smemo in celo moramo sveto pismo raziskovati kritično kot človeško delo, da bi takó prišli do tega, kar nam hoče po njem povedati Bog (prim. BR 12). Za utemeljitev tega načela mu je rabil izraz sv. Janeza Krizostoma *synkatábasis*, ki ga v latinščini prevajajo s *condescensio*, slovensko pa »sestopanje« ali »prilagoditev«. <sup>13</sup> Bog je namreč govoril v človeški govorici, s človeškimi jeziki; to je »tisto ponižanje modro-skrbnega Boga k ljudem, ki ga je že sv. Janez Krizostom nadvse povelečeval in ob raznih prilikah zatrjeval, da ga je najti v svetih knjigah«. <sup>14</sup>

Pri tem je zanimivo vedeti, da je papeška biblična komisija že leta 1941 izdala posebno pismo italijanskim škofom o novih metodah raziskovanja svetega pisma. V njem škofo opozarja proti anonimni spomenici, naslovljeni na papeža kot strogo zaupno pismo, v resnici pa razposlano po vsej Italiji. V tej spomenici so neznani varuhi resnice strahovito napadli znanstveno-kritični sistem svetopisemskega raziskovanja in zahtevali od papeža podobno obsodbo, kot je bila obsodba modernizma pod Pijem X. Avtorji dokumenta so izrecno napadali »orientalizem« in »čisto človeško raziskovalno delo«, ki da je »zamenjalo dar Svetega Duha«. <sup>15</sup> Z okrožnico *Divino afflante Spiritu* je zmagalo pojmovanje svetopisemskega navdihnjenja, po katerem svete knjige niso »padle z neba«, da jih ne bi bilo mogoče in potrebno raziskovati s človeškimi metodami. V zvezi s »sestopanjem« navaja ta okrožnica kot za njo tudi II. vatikanski koncil primerjavo z učlovečenjem druge božje osebe. Takó pravi koncil: »Božje besede, ki so izražene v človeških jezikih, so se namreč morale prililiti človeški govorici, kakor je nekoč Beseda večnega Očeta postala podobna ljudem, ko je sprejela nebogljeno človeško telo« (BR 13). Pojmovanje, ki načelno nasprotuje preučevanju svetega pisma kot človeškega dela, bi torej lahko imenovali svetopisemski monofizitizem.

Pismo papeške biblične komisije kardinalu Suhardu leta 1948 priznava, da je bilo nastajanje Pentatevha daljši in sestavljen proces. Glede prvih enajstih poglavij Geneze pa pravi: »Zgodovinskosti ... kar nasploh ni

<sup>12</sup> S 134; EB 599.

<sup>13</sup> EB 559; prim. slovenski prevod BR 13 z op. 11.

<sup>14</sup> Iz slovenskega prevoda okrožnice v Ljubljanskem škofijskem listu 81 (1944) 29.

<sup>15</sup> EB 522—533; prim. S. Lyonnet, *Le Cardinal Bea et le développement des études bibliques*, v: *Rivista Biblica Italiana* 16 (1968) 378—380.

mogoče niti tajiti niti ne potrjevati . . . « Nastopa proti takemu zanikavanju zgodovinskosti omenjenih poglavij, ki bi zbujalo vtis, »da sploh v nikakršnem smislu niso zgodovinska«. <sup>16</sup> Očitno je to previdno izražanje dalo povod za drzne razlage, saj Pij XII. v okrožnici *Humani generis* iz leta 1950 izrecno pojasnjuje to točko iz pisma kardinalu Suhardu. Poudarja, da spadajo prva poglavja Geneze v zgodovinsko literarno vrsto. Dopusča pa možnost, da so sveti pisatelji zajeli tudi kaj iz ljudskih izročil. Seveda je bilo po besedah Pija XII. tudi to »zajemanje« »s pomočjo božjega navdihnjenja« in zato brez zmote. In še dostavlja: »Kar pa je bilo sprejeto v sveto pismo iz ljudskih pripovedi, tega nikakor ne smemo enačiti z mitologijami in drugimi tem podobnimi pripovedkami [cum mythologiis aliisve id genus].« <sup>17</sup>

O novozaveznih knjigah v okrožnicah Pija XII. ni ničesar posebej, načela v *Divino afflante Spiritu* pa seveda govore o svetem pismu na splošno. Mnogi so še ob začetku II. vatikanskega koncila odločno oporekali mnenju, da bi bilo dovoljeno ista načela uporabiti za razlaganje novozaveznih spisov. Sprožilo se je pravo gibanje, ki je hotelo spraviti katoliško svetopisemsko znanost na stanje, kakršno je bil pred letom 1943. <sup>18</sup> V letih 1961 in 1962 so celi vrsti profesorjev za sveto pismo v Italiji, Nemčiji in ZDA odvzeli pravico predavati zaradi drznosti v obravnavanju zgodovinskosti evangelijev. Odgovor na to gonjo je podalo navodilo papeške biblične komisije *Sancta Mater Ecclesia*, ki ima naslov »O zgodovinski resničnosti evangelijev«, leta 1964. <sup>19</sup> Navodilo govori o treh dobah, v katerih so nastajala evangeljska izročila: 1. Kristusovo delovanje in učenje, 2. oznanjevanje apostolov in 3. obdobje, ko so avtorji evangelijev zbirali in urejali gradivo ter kot pravi avtorji evangelije zapisali v današnji obliki. <sup>20</sup> Pri tem dokument našteva v odstavku o apostolskem oznanjevanju »načine govorjenja«: » . . . kateheze, pripovedi, pričevanje svetega pisma, himne in doksologije, molitve in druge take literarne vrste, ki jih je uporabljalo sveto pismo in navadno ljudje tedanjega časa.« <sup>21</sup> Takó navodilo o zgodovinski resničnosti evangelijev predvsem poudarja, kako resnično so evangeljska besedila nastajala v določenih človeških okoliščinah, manj pa, da so dogodki potekali natanko takó, kot je zapisano. <sup>22</sup> Zelo jasen odgovor zagovornikom povratka k staremu je v naslednjem stavku: »Če ekseget ne pazi na vse, kar se tiče izvora in sestave

<sup>16</sup> Glej S 135; EB 580—581.

<sup>17</sup> S 137; EB 618.

<sup>18</sup> Prim. N. Lohfink, *Die Evangelien und Geschichte*, v: *Stimmen der Zeit* 174 (1964) 373; monitum Sv. Oficija, 20. junija 1961, v: AAS 53 (1961) 507.

<sup>19</sup> AAS 56 (1964) 712—718.

<sup>20</sup> Glej S 142.

<sup>21</sup> S 142.

<sup>22</sup> Prim. J. A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Instruction on the Historical Truth of the Gospels*, v: *Theological Studies* 25 (1964) 386—408; R. Pesch, *Neuere Exegese — Verlust oder Gewinn?* Freiburg 1968, 113, kjer avtor razlikuje med »Geschichtlichkeit« in »Historizität«. Priznati je treba, da BR 19, ki govori o tem vprašanju, ostreje poudarja prav zgodovinskost dejstev v evangelijih.

evangelijev, in če ne uporablja pravilno vsega tistega, kar so uporabnega prispevale nove raziskave, ne bo izpolnil svoje naloge, ki je v tem, da spozna, kaj so nameravali svetopisemski pisatelji in kaj so v resnici povedali.«<sup>23</sup>

## II. Resnica — »zaradi našega zveličanja«

Treba je poudariti, da razne kritične literarno-zgodovinske metode za raziskovanje svetopisemskih besedil nimajo namena odpravljati vero v resničnost razodetja, temveč le bolj odkriti širine in globočine razodete resnice. Zato moramo dobro prebrati 11. člen koncilске konstitucije o božjem razodetju. Govori o navdihnjenju, torej o dejstvu, ki pomeni, da je Bog avtor svetih knjig. Vendar je Sveti Duh takó deloval po ljudeh, da so tudi ti »resnični avtorji«. Nato se dokument ukvarja z učinkom navdihnjenja, z resnico svetega pisma. Ključni izraz je ravno resnica in ne več nezmotnost, kot je to bilo v starejših cerkvenih dokumentih in še v prvih osnutkih na II. vaticanskem koncilu. Ne gre pa za kakšno spremembo cerkvenega nauka, saj imamo tudi tu besedi »brez zmote«, kar pravilno poudarja p. Škrinjar.<sup>24</sup> Vseeno pa bo le držalo, da nova formulacija pomeni nekakšen premik v gledanju na učinke navdihnjenja. Treba bo napisati ne le nov naslov v učbenikih, kjer je dosedaj pisalo »o nezmotnosti svetega pisma«, temveč tudi govoriti in pisati bo treba precej drugače.<sup>25</sup>

Nadvse pomenljiva je določitev svetopisemske resnice z odvisnim stavkom: »... ki jo je Bog dal zapisati v sv. pismu zaradi našega zveličanja«, v izvirnem latinskem besedilu, »... veritatem, quam Deus nostrae salutis causā Litteris Sacris consignari voluit...« Torej ne gre za resnico, ki bi obsegala vse možne vidike vsebine svetopisemskih besedil, temveč le za resnico, ki ima pomen za zveličanje ljudi. (Pri tem je izključeno že obsojeno mnenje, da bi bili nezmotni le nekateri deli svetega pisma, namreč tisti, ki neposredno zadevajo vero in nравnost.)

Takó smo dobili teološko načelo,<sup>26</sup> ki podaja formalni vidik, pod katerim je treba gledati na resnico svetega pisma.<sup>27</sup> Najbrž smemo, z vsem potrebnim razlikovanjem, vendar tudi na zgodovino v svetem pismu obrniti misel Avguštinovega stavka, v katerem véliki cerkveni oče sicer govori o naravoslovju: »... ne beremo v evangeliju, da bi bil Gospod rekel: ‚Pošljem vam Tolažnika, ki vas bo učil o teku sonca in lune‘. Hotel je namreč narediti

<sup>23</sup> S 144.

<sup>24</sup> Glej A. Škrinjar, Sadašnje stanje biblijske znanosti u katoličkoj Crkvi, v: Obnovljeni život 4 (1973) 316.

<sup>25</sup> Prim. P. Grelot, n. d., 96, op. 1.

<sup>26</sup> Prim. I. de la Potterie, La vérité de la S. Ecriture et l'Histoire du salut d'après la constitution dogmatique »Dei Verbum«, v: Nouvelle Revue théologique 88 (1966) 149.

<sup>27</sup> Prim. P. Grelot, n. d., 103 sl.



kristjane, ne matematike.«<sup>28</sup> Za zgodovino lahko rečemo, da nas sveto pismo nima namena učiti zgodovino zaradi zgodovine.

Vzemimo za primer Jozuetovo knjigo. Ta popisuje, kako so Izraelci zavzeli »obljubljeno deželo«. Arheologi so izkopali že mnogo potrditev za dogodke, ki jih navaja ta knjiga. Naleteli so pa tudi na velike probleme. Po nekritičnem branju bi človek mislil, da so izraelski rodovi do Jozuetove smrti zavzeli vso kanaansko deželo in se naselili na svojih ozemljih. Dejansko najdemo zapisano v Joz 21,43—45:

»Tako je dal Gospod Izraelu vso deželo, ki jo je s prisego obljubil dati njihovim očetom; prejeli so jo v last in v njej prebivali. In Gospod jim je naklonil mir okrog in okrog prav tako, kakor je prisegel njihovim očetom; nobeden izmed vseh njihovih sovražnikov ni vzdržal pred njimi; vse njihove sovražnike jim je dal Gospod v roke. Od vseh obljub, ki jih je dal Gospod Izraelovi hiši, ni ostala niti ena nespolnjena; vse so se spolnile.«

K vtisu, da te besede govorijo o stanju v Jozuetovem času, pripomore poročilo v 22. poglavju. To govori o tem, kako Jozue po bojih odpusti bojevnike z onstran Jordana, ki so pomagali bratom osvojiti deleže tostran Jordana. Jozuetova smrt je omenjena šele na koncu 24. poglavja. Ko pa pridemo do 1. poglavja Knjige sodnikov, beremo, da so ostala na kanaanskem ozemlju mnoga sovražna ljudstva še po Jozuetovi smrti. Kaj je sedaj zgodovinsko točno? Zgodovinar, ki ga zanimajo sama dejstva, bo rekel, da je bolj natančno to, kar pravi Sod, ker se je osvajanje dežele dejansko vleklo več sto let in moremo govoriti o Izraelcih kot gospodarjih Palestine šele za Davidovega kraljevanja.

Razlagalec svetega pisma bo najprej v besedilu Joz odkril vse polno mest, kjer je dovolj dobro nakazano, da osvajanje Kanaana ni bil kratkotrajen in ne enoten proces (prim. 11,13; 15,63; 17,12 sl.). Nasprotje med Joz in Sod torej ni tako jasno. Potem bo skušal najti glavno teološko misel Joz. Ta je v vsej knjigi zelo vidna in je še posebej poudarjena v prebranem odlomku: Bog je zvest, izpolnjuje svoje obljube in dovršuje svoje odredilno delo. Abrahamu in njegovim potomcem je obljubil to deželo, izpeljal je ljudstvo iz Egipta in ga je končno pripeljal v deželo.<sup>29</sup> V prebranem odlomku iz Joz torej ne gre za tehnično zgodovinsko poročilo, temveč za teološko vrednotenje zgodovine. Bog je zvest. To je resnica o Bogu in o njegovem odnosu do ljudi. Seveda pa to ni kaka abstraktna resnica, ki se ne bi izražala v zgodovinskih dejstvih. Izraelci so namreč *res* prišli v obljubljeno deželo in so jo *res* osvojili. Kako je to v podrobnostih potekalo, v kakšnem vrstnem redu, kako dolgo je vse skupaj trajalo, ali so vsi rodovi

---

<sup>28</sup> De actis cum Felice Manichaeo, I, 9: PL 42,525: »... non legitur in Evangelio Dominum dixisse, Mitto vobis Paraclitum qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim nos facere volebat, non mathematicos.«

<sup>29</sup> Prim. ICAT, 262—264.



prišli iz Egipta ali pa je kateri bil že prej na tem ozemlju, vse to za svetopisemskega pisatelja ni bilo pomembno.

In zakaj nam prvo poglavje Knjige sodnikov slika izraelsko osvajanje Kanaana také negativno? Tu imamo opraviti z drugim teološkim vidikom in tendenco. V začetku drugega poglavja najdemo pojasnilo o tem. Jahve po angelu govori ljudstvu:

»Rekel sem: Vekomaj ne bom prelomil svoje zaveze z vami; vi pa ne smete skleniti nobene zaveze s prebivalci te dežele, temveč morate podreti njihove oltarje. Toda niste poslušali mojega glasu. Zakaj ste to storili? Zato prav tako rečem: Ne bom jih pregнал izpred vašega obličja. Naj bodo vaši nasprotniki in njihovi bogovi naj vam služijo za zanko« (Sod 3,1—3).

Tu hoče svetopisemski pisatelj poudariti človekovo odgovornost nasproti božjim obljubam in razložiti, zakaj so ljudstvo zadevale nesreče in ga stiskali sovražniki — zaradi nezvestobe zvestemu Bogu.<sup>30</sup> Takó je svetopisemska zgodovina, če jo razumemo kot »zgodovino odrešenja« in tudi kot »teologijo zgodovine«,<sup>31</sup> tudi v tem primeru resnična. Seveda je treba pri tej teologiji vedno upoštevati »progresivni značaj razodetja«. <sup>32</sup>

### III. Literarne vrste in zgodovina v sv. pismu stare zaveze

Preučevanje literarnih vrst je le ena od tistih metod bibličnega študija, ki upoštevajo, da je »Bog v sv. pismu govoril po ljudeh po človeško« (BR 12). Vse do zadnjega cerkvenega zbora so dokumenti učiteljstva govorili le o zgodovinskih knjigah svetega pisma in (odkar omenjajo literarne vrste) o zgodovinski literarni vrsti. Takó je še prvi osnutek konstitucije na zadnjem koncilu našteval vrste knjig v sv. pismu: zgodovinske, poučne, preroške, pesniške, alegorične in parabolične knjige. Kot da bi bile naštete že vse možne vrste in kot da je vsaka svetopisemska knjiga literarno čisto enotna.<sup>33</sup> Tretji osnutek pa je uveljavil izražanje, ki ga imamo sedaj v 12. členu konstitucije o božjem razodetju. Tu je sedaj govor o vrstah, ne o knjigah. S tem se dopušča možnost, da je v eni knjigi več različnih literarnih vrst. Na koncu naštevanja vrst je vprašanje dokončne klasifikacije puščeno odprto: »... ali v drugih govornih vrstah«. Najpomembnejša novost za našo temo pa je v besedah, da je v svetem pismu resnica »prikazana ali izražena... v raznovrstnih zgodovinskih sestavkih...« Latinsko besedilo je izredno jasno: »Aliter atque aliter veritas in textibus vario modo historicis... exprimitur.«

<sup>30</sup> Prim. ICAT, 276 sl.

<sup>31</sup> Prim. J. L. McKenzie, Dictionary of the Bible, London 1972, 362.

<sup>32</sup> Prim. P. Grelot, n. d., 104—106; Božja beseda, 12—13.

<sup>33</sup> Prim. A. Grillmeier, komentar k 3. pogl. konstitucije o božjem razodetju, v: LThK, Das Zweite vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 539 sl.

Torej ni več mogoče govoriti o eni zgodovinski literarni vrsti. Koncilske besede »vario modo historicis« so več kot utemeljene v svetem pismu. Saj vendar ni mogoče enako razumeti zgodovinske resnice v prvih enajstih poglavjih Geneze kot v poročilu o Davidovem kraljevanju v Drugi Samuelovi knjigi ali z isto gotovostjo sprejemati iz svetega pisma biografske podatke za Mojzesa in za Jeremija.

Poglejmo za primer obe knjigi Makabejcev! Druga obravnava del iste zgodovine, kot jo prinaša prva knjiga: junaške boje Juda Makabejca. Medtem ko v 2 Mkb nastopajo sijajne nebeške prikazni in odločajo o izidu boja (prim. 10,29—31), v prvi knjigi zaman iščemo kaj podobnega. In vendar tudi pisatelj 1 Mkb poudarja, da Bog »osvoboduje in rešuje Izraela« (4,11). Grelot pravi: »Z vidika moderne zgodovinske kritike pa nista brez slabosti ne apologetična zgodovina 1. knjige Makabejcev, ki je pod vplivom starih svetopisemskih pripovedi in obenem grškega zgodovinopisja, in ne patetična zgodovina druge knjige, ki ima namen delovati spodbudno in se včasih zateče k čudežnemu [merveilleux].«<sup>34</sup>

Danes težko razumemo, da so mogli v procesu proti Galileu uporabljati navedek iz Jozuetove knjige: »Sonce je stalo sredi neba in skoraj ves dan ni hitelo, da bi zašlo« (10,13). Tik pred tem stavkom avtor Jozuetove knjige navaja pesniški odlomek iz Knjige pravičnega. V tej knjigi, ki se ni ohranila, je bilo zapisano:

»Sonce, stoj pri Gabaonu,  
in luna v dolini ajalonski!  
In stalo je sonce in obstala je luna,  
dokler se ni narod maščeval nad sovragi« (Joz 10,12 b—13 a).

V opisu bitke pri Gabaonu (Joz 10,10—11) ni govor o tem nebesnem pojavu, pač pa o tem, da je Jahve zbegal sovražnike in metal nanje z neba kamenje. Po ohranjenem odlomku iz starejše pesnitve moremo sklepati, da je pisatelj tudi sicer uporabljal Knjigo pravičnega za to, da je po njej napravil svoje prozno besedilo. Pesniku pa je treba priznati »pesniško svobodo«. S pesniškimi sredstvi po svoje izraža resnico, tudi zgodovinsko. Grelot upravičeno povezuje ta odlomek s pripovedjo o izhodu Izraelcev iz Egipta.<sup>35</sup> Gre za »veliko epopejo v prozi«, ki je očitno sestavljena iz različnih plasti. Če primerjamo opise teh dogodkov, kakor so na več mestih podani v stari zavezi v pesniški obliki (npr. Ps 78), s proznim besedilom v Exodu, vidimo, da gre za podoben predstavljene zgodovinske resnice. Glavna misel teh besedil je povečevanje Jahvetove zmage nad faraonom. Pri tem so vode, ki so »bile kakor zid na desni in levi« (Ex 14,22), čudo-

<sup>34</sup> P. Grelot, n. d., 131.

<sup>35</sup> P. Grelot, n. d., 129.

vito pesniško pretiravanje (hiperbola), ki podčrtuje veličino doživetja resnične božje rešitve.

Ko Roland de Vaux ugotavlja, kaj je zgodovinska znanost ugotovila o preseljevanju ljudstev na Bližnjem vzhodu v drugem tisočletju pred Kristusom, pravi na koncu: »Težko bi bilo ne prepoznati v tem položaju zgodovinsko ozadje, ki se čudovito ujema z izročili, ki zadevajo očake.«<sup>36</sup> S tem pa še daleč ni rečeno, da bi mogli te zgodbe mirno sprejeti kot poročila o »zgodovinskih dejstvih« v modernem evropskem pomenu izraza. Treba je preiskovati, kako so nekoč na Vzhodu prenašali in ohranjali spomine na rodovne prednike. »Na določeni ravni civilizacije in za določeno kategorijo dejstev sta legenda in epopeja normalna ohranjevalca spomina . . .«<sup>37</sup>

Tako je mogoče, da so Izraelci prevzeli v zgodbe o svojih prednikih tudi kako pripoved iz izročila kanaanskih ljudstev, na katerih ozemlju so se naselili. Danes se na podlagi slovstvene in zgodovinske analize uveljavlja teza, da je zgodba o tem, kako je Abraham po božjem ukazu hotel darovati edinca Izaka (Gen 22), taka pripoved iz daljne preteklosti, ki je prvotno imela namen razložiti nastanek določenega svetišča in utemeljiti prehod kulturne prakse od darovanja človeških žrtev na darovanje živali.<sup>38</sup> To zgodbo naj bi pozneje izraelski pripovedniki pripisali svojima očakoma Abrahamu in Izaku. Pri tem pa je seveda prišlo do čisto novih teoloških poudarkov: Abraham je zgled vernega človeka, ki upa proti upanju (prim. Rimlj 4,18) in njegov Bog je »Gospod, ki vidi« in »poskrbi« (Gen 22,14), neupogljiva vera bo bogato nagrajena v potomstvu. Tako ima zgodba končno svoje zakonito mesto in teološko veljavo v »zgodovini odrešenja«. Podobno razlagajo tudi čudni nočni boj očaka Jakoba z angelom ob reki Jabbok (Gen 32,23—33).<sup>39</sup>

Čisto napačno pa bi sedaj bilo sklepanje, da so vse zgodbe o očakih nastale tako. Treba je preučevati vsako posebej. Če pa rečemo, da sodi določena pripoved med sage ali legende, ni s tem že hkrati izrečena sodba, da teh dogodkov, o katerih pripoveduje, nikoli ni bilo.

Mišljenje, da so za sveto pismo zgodovinska dejstva brez pomena, je gotovo zmotno. Brez izhoda iz Egipta, zavzetja obljubljenе dežele, izvolitve Davida za kralja, delovanja prerokov, da ne govorimo o življenju, delu, smrti in vstajenju Jezusa iz Nazareta, ni zgodovine odrešenja. Kdor bi se odpovedal prepričanju o globalni zgodovinski resničnosti<sup>40</sup> »zgodovinskih« besedil sv. pisma, bi pri vsej demitologizaciji sam zapadel v mitologizem; zgodbe bi mu pomenile le obliko človeškega modrovanja o Bogu in človeku

<sup>36</sup> R. de Vaux, *I Patriarchi ebrei e la storia*, Brescia 1967, 26.

<sup>37</sup> P. Grelot, n. d., 129.

<sup>38</sup> Prim. R. Kilian, *Il sacrificio di Isacco*, Brescia 1976 (v izvirniku *Isaaks Opferung*, Stuttgart 1970); A. Rebić, *Žrtvovanje Izaka*, v: BS 47 (1977) 19—43.

<sup>39</sup> Prim. R. Kilian, n. d., 13—17.

<sup>40</sup> Prim. X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 32.

brez zveze s konkretnim božjim obiskovanjem ljudi, brez pravega razodevanja v dejanju in besedi. Zato se je treba varovati posploševanja. Če za eno pripoved sv. pisma strokovnjaki ugotovijo, da navaja nekaj, čemur bi mogli reči »zgodovinska dejstva«, to ne velja nujno in enako tudi za druge pripovedi, in obrnjeno. Zato ravno koncilaska konstitucija o božjem razodetju govori o »diverso modo historicos«. <sup>41</sup>

V sv. pismu imamo tudi celo vrsto pripovedi, pri katerih eksegeti ugotavljajo, da so sicer po obliki podobne zgodovinskim, v resnici pa je v njih edino pomembna poučna plat. Ne da bi izključevali možnost kakega zgodovinskega jedra, moramo reči, da Job, Tobija, Judita, Estera, Danijel in Jona ohranijo vso svojo sporočilno vrednost tudi brez določenih »zgodovinskih dejstev«. Tisti, ki v pripovedi ne more videti nobene druge resničnosti kot zgodovinsko, je posebne vrste pozitivist. Ob priznanju, da so v svetem pismu tudi take pripovedi, božja resničnost in svetost prav gotovo ne trpi škode.

Naj mi bo dovoljeno, da ob tej priliki poskusim kratko odgovoriti na pogost ugovor, češ da moramo sprejeti kot zgodovinske osebe in dogodke iz stare zaveze, če jih omenja nova zaveza. Ta npr. sprejema zgodbo o Izakovi daritvi (Hebr 11,17—19), o preroku Jonu pa govori celo Jezus (Mt 12,39—41; 16,4; Lk 29—32). Ali smemo dvomiti o zgodovinski resničnosti takih oseb in dogodkov iz stare zaveze? Vznemirjanje je odveč. Takó Jezus in tudi novozavezni pisatelji so uporabljali besedila stare zaveze kot sveta in božja, ne da bi se vpraševali o zgodovinskosti, kot jo pojmuje danes mi. Kot sveta in resnična jih moramo verni kristjani vedno brati ali poslušati. Če pa današnji govornik uporabi za zgled kakega literarnega junaka, ali mu bo kdo očital, da verjame izmišljene reči in jih vsiljuje še drugim? Koliko bolj smemo mi govoriti npr. o »usmiljenem Samarijanu« ali o »ubogem Lazarju«, ko vendar zaradi literarne oblike, v kateri nastopata, nimamo nobenega zagotovila, da sta kdaj živel.

### *Sklepne misli*

Resničnost »zgodovinskih dejstev« nam torej ne sme biti edini kriterij resničnosti v pripovednih delih svetega pisma. Tu gre za versko zgodovino ali »zgodovino odrešenja«. Zapisana je »zaradi našega zveličanja« in kot táko jo moramo sprejemati. Besedila so oblikovana v zelo različnih literarnih vrstah. Te je treba raziskovati in takó odkrivati, kako izražajo resnico. Moderne eksegetične metode niso le čudovito sredstvo za obrambo sv. pisma pred očitkom zmot, temveč pomagajo odkrivati smisel in bogastvo

---

<sup>41</sup> Prim. L. Alonso-Schökel, Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart, Düsseldorf 1961, 109.

razodete resnice. Odločitev za kritično preučevanje svetega pisma ne izvira iz premajhnega upoštevanja resnice, da je Bog »glavni avtor« svetega pisma, temveč iz razvoja teološke misli o tem, *kako* je Bog avtor svetih knjig.

Metoda ugotavljanja literarnih vrst že davno ni več zadnja beseda svetopisemske kritike. Ima svojo vrednost, a tudi svoje meje. Danes se uveljavljata strukturalizem in moderna lingvistika tudi v eksegezi. Nove metode ne odpravljajo prejšnjih, vendar iskanju ne gre več toliko za to, kaj in kako se je zgodilo, temveč, kaj določeno svetopisemsko besedilo govori človeku danes. Pri evangelijih ni pomembno samo to, kdo je *bil* Jezus, temveč predvsem, kdo *je* Jezus.<sup>42</sup>

V oznanjevanju nas mora seveda voditi modrost. Navodilo *Sancta Mater Ecclesia* v št. 4 opozarja pridigarje, naj se v pridiganju vzdržijo nepotrebnih in ne dovolj dokazanih novosti v eksegezi, že solidno preverjene stvari naj, če je potrebno, previdno razložijo, nikakor pa naj ničesar ne dodajajo iz svoje domišljije.<sup>43</sup> Reči je treba, da ambon sploh ni mesto za poučevanje vernikov o tem, da kaka svetopisemska zgodba ni potekala v smislu »dejevstva«. Enako še ni oznanjevanje, če dokazujemo, da se je kaj resnično zgodilo natančno takó, kot je zapisano. Oznanjevalci bi se morali otresti škodljive apologetične krčevitosti, ki ne more preboleti niti izgube »zgodovinske« Jonove ribe. Če torej ne na ambonu, pa bo treba vsaj pri veroučnih skupinah in v svetopisemskih krožkih dajati zdrava načela o resnici, »ki jo je Bog dal zapisati v sv. pismu zaradi našega zveličanja«.

Mi sami moramo biti sposobni sprejeti tudi kaj novega, ne da bi se že vnaprej bali, da je vse novo v eksegezi »protestantsko« in krivoversko. Tudi tisti, ki v našem »zabavnem« tisku prinašajo iz tujih logov »znanstvena« odkritja o zgodovinski neresničnosti svetopisemskih pripovedi, to delajo v miselnosti preteklega stoletja. Če bodo verni bralci prežeti s pozitivističnim gledanjem na zgodovinsko resničnost svetega pisma, bo tako pisarjenje zelo uspešno. Pa to ni najvažnejši razlog za uveljavljanje koncilskih načel o svetem pismu v življenju. Gre predvsem zato, da bi po boljšem poznanju teh načel božja beseda vedno bolj neovirano učinkovala. »V božji besedi je namreč tolika sila in moč, da najde Cerkev v njej podporo in življenjsko moč, sinovi Cerkve trdnost vere, duša hrano, duhovno življenje pa čist in trajen vir« (BR 21).

#### **Povzetek: Marijan Peklaj, Zgodovinska resničnost svetega pisma**

Za mnoge sodobne bralce in poslušalce svetopisemskih besedil pomeni dvomiti o točnosti navedenih dejstev v pripovednih delih svetega pisma tudi dvomiti o res-

<sup>42</sup> Prim. J. Kremer, *Der Glaube in Jesus Christus und die neuere historisch-kritische Exegese*, v: *Lebendige Seelsorge* 28 (1977) 10.

<sup>43</sup> AAS 56 (1964) 717: »A novitatibus futilibus vel non satis probatis proponendis prorsus abstineant. Opiniones novas, iam solide probatas, si necesse est, caute, ratione habita auditorum, exponant. Cum eventus biblicos narrant, adiuncta ficta veritati haud conformis ne addant.«

ničnosti božjega razodetja. Sestavek skuša podati kratek pregled tega, kar o zgodovinski resničnosti svetega pisma govorijo dokumenti cerkvenega učiteljstva, zlasti še koncilski konstitucija »Dei Verbum«. Za tem pa skuša nauk, da so »zgodovinski« deli svetega pisma različno zgodovinski, osvetliti z nekaj primeri iz starozaveznih pripovednih knjig.

**Zusammenfassung: Marijan Peklaj, Geschichtliche Wahrheit der Heiligen Schrift**

Für viele der heutigen Leser oder Zuhörer der biblischen Texte bedeutet dasselbe: über die Genauigkeit der in den sogenannten geschichtlichen Teilen der Heiligen Schrift enthaltenen Tatsachen — oder über die Wahrheit der göttlichen Offenbarung zu zweifeln. Im Aufsatz wird versucht einen kurzen Ueberblick darüber zu geben, was von der geschichtlichen Wahrheit der Bibel in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, besonders in der Konzilskonstitution »Dei Verbum« gesagt ist. Danach wird versucht, mit einigen Beispielen aus den historischen Büchern des Alten Testaments zu erklären, dass die »geschichtlichen« Teile der Bibel verschiedentlich geschichtlich sind.

**Résumé: Marijan Peklaj: L'historicité des récits bibliques**

Celui qui lit ou écoute l'Écriture Sainte est censé douter de l'historicité de la Révélation divine, s'il lui arrive de se poser des questions sur la vérité des récits rapportés par la Bible. L'auteur de l'article rapporte ce que disent sur l'historicité des récits bibliques les documents du Magistère de l'Église, surtout la Constitution »Dei Verbum« de Vatican II. D'après ces documents il y a différentes espèces d'historicité, ce qu'il est possible de démontrer avec des exemples tirés de l'Écriture elle-même.

## Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie

### I.

Poročila posameznih škofov v Rim o stanju svojih škofij so zgodovinarje vedno zelo zanimala.<sup>1</sup> Mnenja o njihovi zgodovinski vrednosti pa so zelo deljena. Na pomanjkljivosti teh poročil sta opozorila že Batholomeus Gavantus<sup>2</sup> in rimska sinoda leta 1725.<sup>3</sup> V novejšem času je zelo pozitivno vrednotil relacije predvsem Joseph Schmidlin,<sup>4</sup> vendar je naletel na hudo kritiko Johanna Losertha, ki relacijam v glavnem odreka zanesljivost in verodostojnost primarnega zgodovinskega vira.<sup>5</sup> Večina avtorjev, ki je relacije za posamezne škofije podrobneje proučevala, pa je v svojih izjavah previdnejša in se odloča za srednjo pot.<sup>6</sup> Relacij namreč ne gre vzeti kot javen dokument v juridičnem pomenu. Ne smemo pozabiti, da so jih pisali podložniki svojemu gospodarju — če se smem tako izraziti. Poleg tega jih niso vedno sestavljali škofje sami, ampak kdo izmed klera. Razumljivo je, da so skušali škofje posebej poudariti svoje zasluge in uspehe, olepšati ali opustiti pa to, kar jim ni bilo v prid. Vendar se na ta poročila navadno lahko zanesemo, ko gre za opis stvari v škofiji, npr. stolnice, posameznih mest, semenišča, kolegijev, šol, delovanja posameznih bratovščin, redovnikov

<sup>1</sup> Primerjaj bogat izbor literature, ki jo navaja Paulus Rabikauskas, *Relationes status dioecesium in magno ducatu Lituaniae*, v: *Fontes Historiae Lituaniae*, vol. I., Romae 1971, LII—LV (izdala Academia Lituana Catholica Scientiarum, sectio historica), citirano: Rabikauskas, *Relationes*.

<sup>2</sup> Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXVIII., op. 36.

<sup>3</sup> *Instructio S. Congregationis Concilii pro episcopis... super modo conficiendi relationes suarum ecclesiarum...*, anno 1725, v: *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, *Collectio Lacensis*, I, Friburgi/B. 1870, 423—427.

<sup>4</sup> Schmidlin Joseph, *Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreissigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl*, v: *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, VII. Band, erster Teil: Österreich. Freiburg/B. 1908; Schmidlin Joseph, *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreissigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten*, Freiburg/B. 1940.

<sup>5</sup> Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXXVIII., op. 72.

<sup>6</sup> Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXXVIII.—XXXIX.



in redovnic, moralno in versko življenje vernikov, karitativno dejavnost in podobno, saj so škofje ob rednih vizitacijah in iz poročil dekanov imeli dovolj prilike spoznati dejansko stanje svoje škofije. Vendar je brez dvoma zelo koristno njihove podatke dopolniti in preveriti z drugimi viri iz te dobe, zlasti s poročili nuncijev, zapisniki vizitacij, dekreti sinod in podobno. Zelo posrečeno je škofovske relacije ovrednotil španski zgodovinar Tellecheo Idigoras. Zanj relacije v prvi vrsti dokazujejo aktivno izpolnjevanje kanonskih in disciplinskih predpisov. Nudijo vrsto dragocenih podatkov o verskem in moralnem življenju vernikov ter o materialni in duhovni strukturi škofije. Vsi ti podatki ki jih navajajo relacije, pa vrh tega še na poseben način osvetljujejo življenjsko podobo tistega škofa in pričujejo za njegovo poznavanje (ali nepoznavanje) zaupanih mu vernikov ter njihovih problemov in gorečnost, s katero se jim je posvetil.<sup>7</sup>

Prakso, da morajo škofje ob obisku v Rimu (*Visitatio ss. liminum apostolorum*) predložiti tudi pismeno poročilo o stanju svoje škofije (*Relatio de statu ecclesiae*), je uzakonil papež Sikst V. s konstitucijo »*Romanus Pontifex*« 20. decembra 1585,<sup>8</sup> bila pa je sad dolgega zgodovinskega razvoja.

Začetek te dvojne obveznosti je iskati v praksi *rimskih provincialnih sinod*.<sup>9</sup> Rimski škof, ki je bil do 4. stoletja edini metropolit na zahodu,<sup>10</sup> je po sklepih nicejskega in kalcedonskega koncila od svojih sufragonov zahteval, da se zberejo dvakrat, od 7. stoletja dalje pa enkrat na leto na t. i. rimski sinodi. Škofom iz Sicilije, ki se zaradi oddaljenosti niso mogli udeležiti vsake sinode, je že Leon I. (440—461) dovolil, naj se sinode vsako leto udeleže vsaj trije škofje, pozneje pa celo, naj se je udeleže enkrat na tri leta. Gregor I. (590—604) je istim škofom dovolil, naj se sinode udeleže vsaj enkrat na pet let.

Druga navada, ki je dala povod poznejši obveznosti, t. i. *Visitationes liminum*, je bila *peregrinatio romana*. Med obema je sicer precejšnja juridična razlika: *peregrinatio* je nastala spontano iz pobožnosti, medtem ko so *visitationes* zapovedane in se morajo opraviti v predpisanem roku. Dala pa je *peregrinatio* poznejšim *visitationes* svoje ime: *ad limina apostolorum proficisci, pergere, ire, visitare* itd.

<sup>7</sup> Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXXIX.—XL.

<sup>8</sup> *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio* . . . , VIII., Augustae Taurinorum 1863, 641—645; Rabikauskas, *Relationes*, XXVI.—XXIX.

<sup>9</sup> Zgodovinski pregled povzemam po že večkrat citiranem delu Rabikauskas, *Relationes* . . . , kjer je naveden tudi bogat izbor literature. Za naš prostor je še posebej dragocen predvsem Joseph Schmidlin, *Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreissigjährigen Kriege* . . . , zlasti uvodni del XIV.—XXXVIII. (citirano: Schmidlin . . . , vor dem 30-jährigen Kriege).

<sup>10</sup> Milano postane metropolija v 4. stoletju, Oglej v petem in Ravena konec 6. (ali v začetku 7.) stoletja.

Že rimska sinoda leta 743 je označila prihod škofov na to sinodo kot *praesentatio episcoporum sanctorum principum apostolorum Petri et Pauli liminibus*. Sinode so se morali udeležiti ne le sufragani rimske nadškofije, ampak tudi škofje tistih škofij, ki so bile neposredno podrejene svetemu sedežu ali si je Rim pridržal pravico posvečevati njihovega (nad)škofa.<sup>11</sup>

*Podelitev palija v 8. stoletju* je nudila novo priliko obvezati tudi oddaljene škofove v Rim. Novi nadškof je moral v treh mesecih po izvolitvi priti osebno v Rim po palij in ob tej priliki tudi izpovedati vero. V začetku so novoimenovani škofje smeli prevzeti svoj palij tudi po odposlancu (*per procuratorem*), vendar je Rim vedno bolj vztrajal pri tem, da ga morajo prevzeti osebno. V drugi polovici 11. stoletja je ta praksa dokončno tudi uvedena. Veroizpoved, ki so jo ob prevzemu palija novoizvoljeni (novoimenovani) metropolitoli morali izpovedati, je presenetljivo podobna veroizpovedi rimskih sufraganov, s katero se med drugim škofje obvezujejo, da bodo redno obiskovali ss. limina ob njim določenem času. Tako so konec 11. stoletja dolžni obiskati Rim poleg rimskih sufraganov in tistih škofov, ki jih je posvetil osebno papež oziroma so bile njihove škofije neposredno podrejene svetemu sedežu, še metropolitoli. Občasno je papež sicer pozval v Rim tudi druge škofove, vendar o kakšni splošni obveznosti v tem času še ne moremo govoriti.

Nekako konec 11. stoletja zasledimo v kanonistični literaturi dva izraza, in sicer *visitatio realis*, ki pomeni dar, ki ga je škof prinesel s sabo v Rim in *visitatio verbalis*, ki pomeni obisk bazilik apostolov, poklonitev papežu in izročitev pismene relacije o stanju zaupane mu škofije. Če papeža ni bilo v Rimu, kar se je zlasti v drugi polovici 13. stoletja često dogajalo, je odpadel obisk rimskih bazilik po reku, da so limina apostolorum tam, kjer je papež.

Obveznost obiska ss. liminum za vse škofove je povezana s prakso, da mora vse novoizvoljene škofove in partibus potrditi papež. Koncil v Konstanci (1414—1418) že ima to potrditev, ki se je uveljavila v 14. stoletju, za *jus pontificum*.<sup>12</sup> Takó so od 15. stoletja dalje vsi zahodni škofje dolžni dati izpoved pokorščine z obveznostjo obiska ss. liminum. S tem so tudi ustanovili *visitationis ss. liminum*; ta je z določenimi spremembami, ki jih je uvedel Pavel VI., v veljavi še danes.<sup>13</sup>

Zaradi cerkvenih in političnih razmer, v katerih se je znašla Cerkev v 15. in 16. stoletju, se ta določila sv. sedeža nikakor niso mogla prav uveljaviti. Pravo težo jim je dal šele papež Sikst V. Konstitucija *Romanus Pontifex* je med mnogimi škofi naletela na odobravanje, saj so v *visitationes*

<sup>11</sup> Tako se je rimskih sinod moral udeleževati tudi nadškof iz Ravene, čeprav je že vsaj od 7. stoletja dalje izvrševal metropolitno oblast.

<sup>12</sup> Bihlemeyer Karl — Tuechle Hermann, *Storia della Chiesa*, vol. II: *Il medioevo*, Brescia<sup>4</sup> 1969, 223—224.

<sup>13</sup> Prim. Pasztor Lajos, *La curia Romana*, Roma<sup>2</sup> 1971, 117—180.

ss. liminum videli odlično sredstvo za obnovo verskega življenja v vesoljni Cerkvi.

Konstitucija Siksta V. izrecno zahteva, da morajo vsi patriarhi, primasi, nadškofje in škofje . . . pred nastopom svoje službe (novi škof pred posvetitvijo, metropolit pred izročitvijo palija) priseči, da bodo v določenem časovnem presledku osebno obiskali ss. limina apostolorum Petri et Pauli in ob tej priliki ustnemu poročilu o svojem pastoralnem delu priložili tudi pismeno relacijo o stanju v svoji škofiji. Dan objave konstitucije (20. december 1585) pa obvezuje tudi že posvečene škofove, da vse določbe te konstitucije sprejmejo in izvršujejo v dolžni pokorščini.

Časovni presledek obiska v Rimu določa konstitucija glede na oddaljenost škofije. Vsako tretje leto so dolžni priti v Rim škofje Italije, njenih otokov, Dalmacije in Grčije. Vsako četrto leto pride na vrsto večina evropskih škofov, vsako peto leto škofje oddaljenih provinc iz Evrope in severne Afrike, vsako deseto leto pa škofje iz Azije in novih dežel. Leta se štejejo od dneva, ko je objavljena konstitucija Romanus Pontifex. Visitatio je morala biti opravljena v predpisani obliki (juxta praedictam formulam) in ob določenem času.<sup>14</sup>

V primeru, da je bil škof osebno zadržan, je predpisano visitatio z dovoljenjem pristojne kongregacije mogel opraviti tudi škofov odposlanec; ta je v škofovem imenu poročal papežu o razmerah v škofiji ter mu izročil pismeno poročilo. Za neupravičen izostanek konstitucija predvideva ipso facto suspensionem a divinis et ab officio. Pismena poročila o škofijah je sprejemala, pregledovala, hranila in nanje odgovarjala Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, ki se je kasneje preimenovala v S. Congregatio Concilii.<sup>15</sup>

Konstitucija Romanus Pontifex ni podrobneje določila, kako naj bodo relacije sestavljene, pač pa sta podrobnejša navodila izdelala Prosperus Fagnani (tajnik kongregacije v letih 1613—1626)<sup>16</sup> in Bartholomeus Gavanto<sup>17</sup> in se je večina škofov rada po njih ravnala. Ker pa so kljub temu mnoge relacije bile razvlečene z vrsto nepotrebnih opisov, medtem ko so bile druge preskope, je koncilaska kongregacija leta 1725 izdala posebno

<sup>14</sup> »(Praeterea) omnibus Antistibus praesentibus et futuris (praecipitur), ut visitationem . . . iuxta praedictam formulam omnino conficiant, (i. e. iuxta id, quod in formula iuramenti contentum est: se nempe) pro tempore existentibus Romanis pontificibus rationem reddituros de todo eorum pastoralis officio, deque rebus omnibus ad ipsarum, quibus praesunt, ecclesiarum statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae illorum fidei creditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus.« Prim. Rabikauskas Paulus, Relations, XXVII.

<sup>15</sup> Prim. Pasztor Lajos, Archivio Segreto Vaticano (Estratto da Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia), Città del Vaticano 1970, 145—155.

<sup>16</sup> V svojih komentarjih k II. librum Decretalium, Romae 1661. Prim. Rabikauskas, Relations, XXVIII., op. 36.

<sup>17</sup> Praxis exactissima dioecesanæ synodi . . . , Venetiis 1634. Prav tam.

instrukcijo z natančnimi navodili, kako naj bodo v prihodnje sestavljene relacije škofov.<sup>18</sup> S konstitucijo Decret Romanum Pontificem je papež Benedikt XIV. 23. novembra 1740 ustanovil posebno kongregacijo z nalogo, da nadzira, pregleduje in odgovarja na relacije škofov, ki so jo kratko imenovali kar »Concilietto«. Delovala je vse do reforme Pija X. leta 1908, ko je njene pristojnosti prevzela konsistorialna kongregacija (S. Congregatio consistorialis).<sup>19</sup>

## II.

Ljubljana je spadala med tiste evropske škofije, ki so bile vezane na visitacijo ss. liminum vsake štiri leta. Prva nam znana, v celoti ohranjena relacija je datirana 27. oktobra 1589 in jo je ljubljanski škof Janez Tavčar ob zaključku prvega quadriennia naslovil na kardinala Antonia Caraffa, čeprav imamo podatke, da so ljubljanski škofje že pred njim hodili ad limina v Rim.<sup>20</sup>

Za ljubljansko škofijo hrani ASV/Congregazione del Concilio, Relationes ad limina, Labacum (Labacensis) v posebni škatli 37 relacij za dobo 1589—1885 in sicer:

1.	1589	27. oktober	Tavčar <sup>21</sup>
2.	1616	1. september	Hren
3.	1628	6. maj	Hren <sup>22</sup>
4.	1629	16. marec	Hren
5.	1634	19. november	Scarlichi
6.	1639	2. januar	Scarlichi
7.	1641		Buchheim
8.	1645		Buchheim <sup>23</sup>
9.	1650	7. marec	Buchheim <sup>24</sup>

<sup>18</sup> Instructio S. Congregationis Concilii pro episcopis... etc. Shematični pregled relacije glej: Schmidlin Joseph... vor dem 30-jährigen Kriege, XXXII. op. 2. Tu ga navajam v celoti: I. »*Status Ecclesiae materialis* (bloss das erste Mal, nachher nur das Neue): 1. Gründung, 2. Grenzen, 3. Vorrechte, 4. Ortschaften, 5. Kathedrale und Domkapitel, 6. Kollegiatstifte, 7. Pfarr- und andere Kirchen, 8. Kloster, 9. Klerikalseminar, 10. fromme Anstalten, 11. andere Stiftungen; II *Bischof*: 1. Residenz, 2. Visitationen, 3. Firmung, 4. Synode, 5. Predigt, 6. Geldstrafen, 7. Kanzleitaxe, 8. Hemmnisse, 9. Werke; III. *Weltklerus*: 1—5. Pflichten der Kanoniker, 6—11. Pfarrer (Residenz, Pfarrakten, Sakramente, Predigt, Unterricht, Messapplikation), 12—14. Weihkandidaten, 15. Bitten; IV. *Ordensklerus*: 1. Seelsorgsmönche, 2. ausgetretene Regularen, 3. Klöster-visitation, 4. Konvikte; V. *Nonnen* (8 Punkte); VI. *Seminar* (7 Punkte); VII. *Kirche* und dgl.: 1. Messtiftungen, 2—3. Bruderschaften und Anstalten, 4. Leihhäuser, 5. Spitäler; VIII. *Volk*: 1. Sittlichkeit und Frömmigkeit, 2. Missbräuche; IX. *Postulata*.«

<sup>19</sup> Prim. Pasztor Lajos, *La Curia Romana*, Roma<sup>2</sup> 1971, 169—176.

<sup>20</sup> Npr. Škof Sigmund *Lamberg* (1463—1488): 1469 (Reg. Vat. 532, fol 93). 1477 (Arm. 29, vol. 39, fol 160). 1481 (Arm. 29, vol. 40, fol. 164), per procuratorem. 1483 (Arm. 29, vol. 41, fol. 225), per procuratorem. Škof Krištof *Rauber* (1488—1536). 1495 (Arm. 29, vol. 51, fol. 52v), per procuratorem za dve quadriennii. 1500 (Arm. 29, vol. 53, fol. 155v), per procuratorem.

10.	1651	26. januar	Buchheim <sup>25</sup>
11.	1657	21. april	Buchheim <sup>26</sup>
12.	1662	april	Buchheim
13.	1667	1. september	Rabatta <sup>27</sup>
14.	1675	27. januar	Rabatta
15.	1685	5. julij	Herberstein Sig. Krištof
16.	1690	17. februar	Herberstein
17.	1708	24. april	Kuenburg
18.	1716	2. april	Kaunitz
19.	1723	2. marec	Leslie
20.	1727	2. april	Leslie
21.	1731	17. april	Schrattenbach
22.	1736	4. marec	Schrattenbach
23.	1740	4. julij	Schrattenbach
24.	1744	4. julij	Attems
25.	1752	22. december	Attems
26.	1764		Petazzi <sup>28</sup>
27.	1778	10. januar	Herberstein Janez Karel <sup>29</sup>
28.	1795	28. oktober	Brigido <sup>30</sup>
29.	1821	19. junij	Gruber
30.	1823	4. maj	Gruber <sup>31</sup>
31.	1829	20. december	Wolf
32.	1833	20. december	Wolf <sup>32</sup>
33.	1839	26. marec	Wolf <sup>33</sup>
34.	1847	20. julij	Wolf <sup>34</sup>
35.	1854	27. marec	Wolf <sup>35</sup>
36.	1858	12. februar	Wolf <sup>36</sup>
37.	1864	11. oktober	Widmar <sup>37</sup>

<sup>21</sup> Relacije Tavčarja (1598) in Hrena (1616, 1628) je izčrpal Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 33—50; relacija Hrena (1629), Scarlichia (1634) in Buchheima (1641, 1645) pa isti avtor v *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreissigjährigen Krieges*, 40—43.

<sup>22</sup> Priložene Annotationes in hoc episcopatu Labacensi recentius gestarum.

<sup>23</sup> Brez točnega datuma in podpisa.

<sup>24</sup> 26. januarja 1651 je poslal škof Buchheim k tej relaciji še supplementum, ki ga je zahtevala kongregacija v pojasnilo.

<sup>25</sup> Supplementum visitationis Limum Apostolicorum episcopi Labacensi pro 17 quadriennio 1651. Kot priloga je dodan: *Protocollum capitulo Labacensi 10. octobris 1650 propositum cum illius responsibus et extra replicis circa jurisdictionem praetensam*.

<sup>26</sup> Poleg relacije se hrani še *Estratto della lettera di mons. vescovo e principe di Lubiana*.

<sup>27</sup> Škofovi relaciji je dodan zelo zanimiv *Cahtalogus omnium parochiarum dioecesis Labacensis in Carniolia, Styria et Carinthia existentium*.

<sup>28</sup> Priložene kritične pripombe tajnika kongregacije k škofovi relaciji z datumom 20. januar 1764.

<sup>29</sup> V pripombah kongregacije k relaciji 15. septembra 1778 je zanimiv predvsem popravek, ki popolnoma menja prvotno pohvalo škofovega pastoralnega dela v hudo grajo.

<sup>30</sup> Priložena minuta odgovora na relacijo v latinskem in italijanskem jeziku 2. januarja 1796.

<sup>31</sup> Priložen povzetek škofove relacije v italijanščini (Francesco Marcello) in minuta odgovora na Grubarjevo relacijo.

<sup>32</sup> Priložen povzetek relacije v italijanščini z opombami in minuta odgovora kongregacije na relacijo 13. maja 1835.

Teoretično bi jih moralo biti v tem času 68. Vzrokov za razmeroma malo ohranjenih relacij je več. Veliko vlogo imajo brez dvoma bolezní posameznih škofov, ostarelost, sedis vacanza, negotove politíčne razmere in podobno. Novi škof je moral škofíjo najprej spoznati, če je hotel poročati o njej v Rimu. Vizitacija takó razdrobljene Škofíje, kot je bila ljubljanska, pa je trajala tudi po več let (večinoma dve do tri), odvisno od škofove zaposlenosti in zdravja. Tako se je prav lahko zgodilo, da sta bili opuščeni dve ali celo več relacij.<sup>38</sup>

Če v istem fondu pogledamo poročila, koliko škofov je opravilo v istem obdobju dolžno visitatio ss. liminum, ugotovimo, da so jo ljubljanski škofje kar 29-krat opravili po zastopniku (per procuratorem), da torej niso bili osebno v Rimu.

1.	1589	27. oktober	Tavčar <sup>39</sup>	
2.	1616	1. september	Hren	per procuratorem <sup>40</sup>
3.	1628	6. maj	Hren	per procuratorem <sup>41</sup>
4.	1629	20. april	Hren	per procuratorem <sup>42</sup>
5.	1634	19. november	Sclirachi	per procuratorem <sup>43</sup>
6.	1639	2. januar	Sclirachi	per procuratorem <sup>44</sup>
7.	1642		Buchheim <sup>45</sup>	
	1644	27. februar		pomožnim škofom ni treba ad limina v Rim <sup>46</sup>
8.	1645	5. april	Buchheim <sup>47</sup>	

<sup>33</sup> Priložen italijanski povzetek z opombami.

<sup>34</sup> Priložen italijanski povzetek relacije z opombami tajnika kongregacije, ter dve minuti odgovora na relacijo z dne 14. aprila 1848 in 7. marca 1851.

<sup>35</sup> Priložena minuta odgovora 18. decembra 1854.

<sup>36</sup> Priložena minuta odgovora z dne 12. julija 1858.

<sup>37</sup> Priložena minuta odgovora z dne 15. decembra 1864.

<sup>38</sup> Škof Wolf je npr. leta 1847 poslal v Rim Relatio de Statu ecclesiae Labacensis pro 64 (20. 12. 1841) et 65 (20. 12. 1845) quadriennio.

<sup>39</sup> Datum vizitacije ss. liminum se navadno razlikuje od datuma relacije, razen če je bila pisana v Rimu. Kjer nisem mogel določiti datuma vizitacije, sem zaradi preglednosti prevzel datum relacije.

<sup>40</sup> Predložena 26. septembra 1616 za »7 quadriennio per pocuratorem Alphonsum Picum abbatem in Curia exuntem«. Priloženo tudi škofovo obvestilo nadvojvodi Ferdinandu, da je poslal relacijo v Rim.

<sup>41</sup> Za procuratorja predloži škof p. Mihaela Cumar, »ordinis S. Francisci strictioris observantiae«, ki kot gvardian ljubljanskega samostana in provincial Bosansko-Hrvaške province potuje na generalni kapitelj v Rim. Ker je bil P. Mihael Cumar zadržan, je naprej delegiral P. Bernarda Orcha, vendar je bila prvotna škofova prošnja odklonjena.

<sup>42</sup> Opravil jo je ljubljanski kanonik Gregor Rosman. Dovoljenje je bilo dano s pridržkom.

<sup>43</sup> Opravil jo je Joannes Thomas Marnavich, episcopus bosnensis.

<sup>44</sup> Opravil jo je Michael a Cumberg, ki je 3. oktobra 1639 postal ljubljanski pomožni škof.

<sup>45</sup> Relacijo je škof napisal za leto 1641, torej za 14 quadriennio, vendar ne navaja niti točnega datuma relacije (sub anno 1642), niti vizitacije ss. liminum.

<sup>46</sup> Odgovor kongregacije ljubljanskemu pomožnemu škofu Mihaelu de Chumberg (naslovni škof Christopolitanski).

<sup>47</sup> Ohranjeni potrdili, da je škof 24. marca osebno obiskal baziliko sv. Petra, 5. aprila 1645 pa baziliko sv. Pavla.

9.	1650	7. marec	Buchheim	per procuratorem <sup>48</sup>
10.	1651	26. januar	Buchheim	
11.	1657	21. april	Buchheim	
12.	1662	april	Buchheim	
13.	1667	1. september	Buchheim	per procuratorem <sup>49</sup>
	1671	12. marec	Rabatta	prošnja za odložitev <sup>50</sup>
14.	1675	24. januar	Rabatta	per procuratorem <sup>51</sup>
15.	1685	5. julij	Herberstein	per procuratorem <sup>52</sup>
16.	1690	17. februar	Herberstein	per procuratorem <sup>53</sup>
17.	1694	3. marec	Herberstein	per procuratorem <sup>54</sup>
	1700	6. februar	Herberstein	prosi za odložitev
18.	1700	27. april	Herberstein	per procuratorem <sup>55</sup>
19.	1701	16. avgust	Kuenburg <sup>56</sup>	
20.	1708	3. junij	Kuenburg	per procuratorem <sup>57</sup>
21.	1716	2. april	Kaunitz	per procuratorem <sup>58</sup>
	1721	8. februar		kongregacija obvesti papeža Klementa X., da niso bile opravljene vizitacije za 33. in 34. quadriennium. Škof Leslie dobi odložitev za eno leto
	1722	1. marec	Leslie	prosi za odložitev, ker še ni opravil vizitacije škofije
22.	1723	27. april	Leslie	per procuratorem <sup>59</sup>
23.	1727	3. maj	Leslie	per procuratorem <sup>60</sup>
24.	1731	16. maj	Schrattenbach	per procuratorem <sup>61</sup>
25.	1736	5. maj	Schrattenbach	per procuratorem <sup>62</sup>
26.	1740	6. september	Schrattenbach	per procuratorem <sup>63</sup>
27.	1744	14. september	Attens	per procuratorem <sup>64</sup>
28.	1753	29. marec	Attens	per procuratorem <sup>65</sup>
29.	1764	23. marec	Petazzi	per procuratorem <sup>66</sup>
30.	1770	25. januar	Petazzi	per procuratorem <sup>67</sup>
31.	1778	12. februar	Herberstein	per procuratorem <sup>68</sup>
32.	1795	14. november	Brigido	per procuratorem <sup>69</sup>
	1817	12. januar	Gruber	prosi za odložitev
	1817	3. december	Gruber	prosi za odložitev
33.	1823	11. junij	Gruber	per procuratorem <sup>70</sup>
34.	1823	18. junij	Gruber	per procuratorem <sup>71</sup>
35.	1829	20. december	Wolf	
36.	1833	20. december	Wolf	
37.	1839	10. junij	Wolf	per procuratorem <sup>72</sup>
38.	1847	30. julij	Wolf	per procuratorem <sup>73</sup>
39.	1854	27. marec	Wolf	
40.	1858	12. februar	Wolf	
41.	1864	11. oktober	Widmar	
	1885	14. maj	Missia	prosi za odložitev, ker v tako kratkem času še ni mogel spoznati škofije

<sup>48</sup> Opravil jo je ljubljanski kanonik Marko Dolliner.

<sup>49</sup> Opravil jo je stolni dekan Octavius Bucelleni.

<sup>50</sup> Kongregacija je navadno odložila dolžnost vizitacije ss. liminum za šest mesecev, le izjemoma za eno leto. Relacije šteje za tekoči quadriennium ne glede na to, ali so bile prejšnje relacije poslani v predpisanem roku ali ne.

<sup>51</sup> Opravil stolni dekan Sigismund Krištof Herberstein.



V opravičilo večinoma navedejo vzroke, ki jih je Rim brez pridržka priznal (starost, bolezen, kuga v deželi, neredi . . .), so pa tudi primeri, ko vzrok odsotnosti ni podrobneje preciziran. Janez Karel Herberstein uvodoma preprosto zapiše, da je »legitime impeditus«, čeprav prav njegov izostanek že daje slutiti Herbersteinovo poznejšo usmeritev, po kateri se papež ni imel vmešavati v sodnost škofov.<sup>74</sup>

V škatli je še 15 drugih dokumentov (1621—1666), ki so bili priloženi posameznim relacijam, danes pa so zaradi nepazljivosti uporabnikov z drugimi dokumenti neurejeni in pomešani med ostale dokumente:

- |    |           |   |
|----|-----------|---|
| 1. | 1621      | Sixtus Carcanus: extractus ex decretis visitationis anno 1621.                                      |
| 2. | 1624—1629 | Extractus protocollis capitularis.  |
| 3. | 1629      | 6. maj<br>Hren se zahvaljuje kardinalu v Rim, da je dobil odobritev kongregacije presv. zakramenta. |

<sup>52</sup> Škof je delegiral Antona Lepori(ja), ta pa je 20. avgusta 1685 delegiral naprej »clericum labacensem in curia existentem«, Janeza Antona Dolnistcher(ja).

<sup>53</sup> Opravil jo je Janez Rihard grof Gallenberg.

<sup>54</sup> Opravil jo je »clericus Ferdinandus Ernst Pelzhover«. Relacija sama se v tem fondu ni ohranila.

<sup>55</sup> Opravil jo je Antonius Lepori. Relacija v fondu ni ohranjena.

<sup>56</sup> Škof je obiskal ss. limina, preden je uradno prevzel škofijo v Ljubljani. Relacije seveda tako ni mogel predložiti.

<sup>57</sup> Opravil jo je ljubljanski kanonik Franciscus Godefridus L. B. de Pillichgraz. Škofova prošnja za procuratorja je datirana 21. aprila 1708.

<sup>58</sup> Opravil jo je »dott. Joannes de Florianus, canonico ad nives et consistoriali Salisburgensis«.

<sup>59</sup> Opravil jo je ljubljanski duhovnik Inocenc Petrucci.

<sup>60</sup> Procurator isti.

<sup>61</sup> Opravi jo Frančišek L. B. a Gablkhoven, duhovnik ljubljanske škofije, ki trenutno študira v kolegiju S. Apolinaris in Urbe.

<sup>62</sup> Škof sicer poveri Rudolfa Godefridus L. B. a Pillichgraz, alumna kolegija S. Apolinaris in Urbe, opravi pa jo Ferdinandus baron de Longuevae.

<sup>63</sup> Opravi jo Rudolf Godefridus L. B. a Pillichgraz.

<sup>64</sup> Opravil jo je Joseph Maria grof Thun »episcopus gurcensis et S. Rotae Romanae auditor.«

<sup>65</sup> Opravil jo je Janez Nepomuk (Jožef?) de Wolwiz, ljubljanski kanonik in gojenec kolegija S. Apolinaris in Urbe.

<sup>66</sup> Opravil jo je P. Antonius Benzoni, procurator generalis S. J.

<sup>67</sup> Prošnja za procuratorja P. Antona Benzoni S. J. je datirana 19. novembra 1769, opravil pa jo je P. Franciscus Xaverius Benzoni, prav tako S. J.

<sup>68</sup> Opravil jo je škofov agent v Rimu, Aurelianus de Angelis.

<sup>69</sup> Opravil jo je ex general kapucinskega reda, p. Erhardus Rakerspurgensis.

<sup>70</sup> Vizitacio opravi dve leti po datumu relacije prokurator Sylvius Lanciani (Canciani ?).

<sup>71</sup> Že čez teden dni je isti prokurator opravil vizitacijo tudi za 60 quadriennium.

<sup>72</sup> Opravil jo je kanonik Liugi Fiaschetti, »Rettore dell'Alma Collegio Capranica in Roma«.

<sup>73</sup> Opravil jo je »Francesco Vinciguerra, canonico della basilica di S. Maria Regina Coeli in monte santo«.

<sup>74</sup> Dolinar France, Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina, v: Bogoslovni vestnik 36 (1976) 476.

4.	1632	8. november	Scarlichi: copia decreti ... in favorem capituli.
5.	1641	24. marec	Landstrass: Litterae dimissoriae ad omnes ordines. Kljub točnemu datumu oseba ni navedena.
6.			Sittich: Litterae dimissoriae ad presbiteratum za Janeza Skerla. Brez datuma.
7.	1641	15. maj	Michelstett, priorissa Rosina: Jacobum Drobnez ad titulum monasterii nostri suscipimus ... donec curatum vel incuratum ecclesiasticum beneficium adeptus fuerit.
8.	1642	20. februar	Studeniz: sacerdotem Stephanum Lupus ... ad nostrum conventum mensam assumptum esse volumus.
9.	1642	9. april	Studeniz, priorissa Ursula: Josephum Sitch, carnio-lum cramburgensem ... ad nostri conventu mensam assumptum esse volumus.
10.	1642	12. avgust	Vallis Jocosa (Bistra), prior Fr. Paulus: Prius Shuriza ex superiori Labaco ... tituli huius conventus ... suscepimus.
11.	1650	8. september	Protest prošta Janeza Andreja de Hauberja, da naj bi generalni vikar vizeiral škofijo.
12.	1650	10. oktober	Protocollum capitulis Labacensis.
13.	1651	26. januar	Buchheim obvesti kongregacijo o sporu s kapitljem.
14.	1661	11. maj	Rabatta: decreta visitationis et constitutiones generales pro dioecesis Labacensis.
15.	1666	11. maj	Rabatta: decreta visitationis et constitutiones generales pro dioecesis Labacensis.

### III.

#### *Poročilo ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja v Rim, 27. oktobra 1589*

Prva nam znana relacija, ki jo za ljubljansko škofijo hrani vatikanski arhiv, je Tavčarjeva iz leta 1589, zato ne bo odveč, če se pri njej nekoliko več pomudimo.<sup>75</sup>

Če hočemo kakšno relacijo prav vrednotiti, jo moramo postaviti v versko in politično ozadje dobe, v kateri je nastala. Ko je Janez Tavčar, po rodu Slovenec iz Štanjela na Krasu, leta 1580 postal ljubljanski škof, je bilo versko in politično ozračje v notranje avstrijskih deželah zelo napeto. Poplitveno in pozunanjeno versko življenje v drugi polovici 16. stoletja, nedvednost in zanikrnost duhovščine ter razkroj samostanskega življenja je omogočilo hitro širjenje protestantizma. Po izjavi apostolskega legata in

<sup>75</sup> Tavčarjevo relacijo je J. Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 33—37 prevedel v nemščino. Pri opisu tedanjih razmer v škofiji pa jo uporabljata tudi August Dimitz, *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*, Theil III., Laibach 1875, 141—143; in Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910, 791—814.

poznejšega oglejskega patriarha Francesca Barbaro sta bila leta 1953 praktično vse plemstvo in večji del meščanov protestantska.<sup>76</sup> Isto stanje, ki ga ugotavlja tudi papeška inštrukcija graškemu nunciju Girolamu Portia,<sup>77</sup> je moral ugotoviti že Tavčar, ko je v letih 1581—1583 vizitiral prvič svojo škofijo.<sup>78</sup>

Nadvojvoda Karel, sicer globoko veren in prepričan katoličan, je bil zaradi neprestane turške nevarnosti skorajda brez moči. Na deželnem zboru v Brucku in Gradcu leta 1572 ter ponovno v Brucku leta 1578 so ga protestanti prisilili, da jim je zagotovil versko svobodo. Toda že leto dni pozneje (1579) so katoliški nadvojvode Karl (Avstrija), Ferdinand (Tirol) in Wilhelm (Bavarska) v Münchnu izdelali program politične rekatolizacije svojih dežel po načelu »*cujus regio illius religio*«. Ta program je bil brez dvoma posledica potridentskega vrenja v Cerkvi hkrati z osveščanjem vedno večjega števila reformnih škofov, ki so Cerkvi prinesli novega duha. Njihova prizadevanja so podprli novi redovi, zlasti kapucini in jezuiti. Predvsem pri jezuitih je opaziti sistematično in načrtno ustanavljanje kolegijev kot branik proti prodiranju protestantizma v katoliške dežele.<sup>79</sup>

Tavčar, nekdanji jezuitski študent na Dunaju, se ni obotavljal. Poln je bil tridentinskega duha in si je zastavil dve nalogi: reformirati duhovnike v skladu z dekreti tridentinskega koncila in vzvišenostjo njihove službe ter izkoreniniti krivo vero (protestantizem) iz svoje škofije.

Škof sicer že od začetka ni stanoval v Ljubljani (s kratko izjemo ob prevzemu službe), ampak v Gornjem gradu, ker je bil škofijski dvorec v Ljubljani zelo zadolžen in v slabem stanju in so mu protestantje povzročali vrsto nepravil.<sup>80</sup> Toda tudi ko se je kot nadvojvodov namestnik po letu 1584

<sup>76</sup> Relazione della visita apostolica in Carniola, Stiria e Carinzia, fatta da Francesco Barbaro, patriarca eletto d'Aquileia l'anno 1593 e presentata a P. Clemente VIII., Udine 1862, št. 35, izdal: V. Joppi.

<sup>77</sup> Instruzione. Per procurar di ristabilire la religione Catholica nelle provincie di Stiria, Carintia et Carniola dove i popoli pretendono libertà di conscia et altre esentioni. 13. aprila 1592. ASV/ Fondo Borghese, serie I., vol. 758, foll. 214—247.

<sup>78</sup> 1581 je Tavčar vizitiral župnije na Koroškem in Štajerskem, 1582 na Goriškem in 1583 na Kranjskem.

<sup>79</sup> Zadošča že kratek pregled, kdaj in kje so bili ustanovljeni jezuitski kolegiji: 1551 Dillingen in Dunaj, 1555 Ingolstadt, 1556 Praga, 1559 München, 1561 Tyrnau, 1562 Innsbruck, 1566 Olmütz, 1569 Hall/T., 1573 Gradec, 1582 Augsburg, 1584 Krumau, 1689 Komotau, Regensburg, 1594 Turóc, 1595 Klausenburg, Neuhaus, 1597 Karlsburg, Ljubljana, 1598 Glatz, 1599 Sillein, 1603 Konstanz, 1604 Kaschau, Celovec, 1612 Zagreb, Linz, Passau, 1616 Homonna, Neubrug/D., Krems, 1621 Gorica, 1622 Mindelheim, 1629 Landshut, 1630 Amberg, Burghausen, 1631 Straubing itd.

<sup>80</sup> »... Et licet ego personalem residentiam in cathedrali ecclesia facere primis annis constitueram, tamen propter multa incommoda praesertim debita et collapsam domum episcopalem, tum quia videbam inter haereticos perversissimos atque ecclesiasticis infensissimos, episcopum pro decencia, dignitate et reputatione debita morari non posse, antecessorum meorum vestigia sequi haec tamen ratione coactus fuit, ut nunquam statutis certis temporibus et primis festis diebus, praecipue vero hebdomadae sanctae, Corporis Christi et Nativitatis Domini defuerim ad munera episcopalia personaliter exercenda.«

mudil v Gradcu, je skušal ohraniti osebni stik s svojimi duhovniki. Tega so mu poleg vizitacije omogočale predvsem vsakoletne sinode na praznik sv. Doroteje (6. februarja) v Gornjem gradu. Sadovi njegovega prizadevanja so se začeli kmalu kazati. Bolelo pa ga je, da nevednih in nepopoljšljivih duhovnikov zaradi pomanjkanja ni mogel nadomestiti z novimi. V skladu z odlomki tridentinskega koncila je v Gornjem gradu ustanovil semenišče, v katerem so pod vodstvom šestih duhovnikov vzgajali 16 semeniščnikov. Devet duhovniških kandidatov je študiralo na jezuitski univerzi v Gradcu, od tega so trije stanovali v jezuitskem kolegiju.<sup>81</sup>

Zanimivo je, da v tej relaciji Tavčar še nič ne govori o svojih načrtih, da bi v Ljubljani sami ustanovil jezuitski kolegij, ki bi mu bil v veliko oporo tako pri vzgoji duhovnikov, kakor tudi pri izkoreninjanju protestantizma iz dežele.<sup>82</sup>

Vsekakor pa je ta notranje cerkvena obnova večinoma potekala vzporedno s politično rekatolizacijo v deželi. To je v Ljubljani podprl, če že ne sprožil škof Tavčar, ki se je od leta 1584 kot namestnik nadvojvode mudil v Gradcu.<sup>83</sup> Vendar se njegove preveč optimistične napovedi v relaciji niso uresničile, tako da je mesto in deželo »očistil«<sup>84</sup> protestantizma šele njegov naslednik škof Tomaž Hren, ki je kot državni uradnik izvedel protireformacijo na Kranjskem.

Vzporedno s političnim pritiskom na protestantske plemiče in meščane (preprosto ljudstvo je v glavnem ostalo katoliško) si je Tavčar prizadeval tudi za notranjo poglobitev in obnovitev verskega življenja. Na žalost skorajda ne govori o dušno pastirskem delu škofijske duhovščine, niti ne o

<sup>81</sup> Kolegij je bil ustanovljen leta 1573, univerza pa 1585.

<sup>82</sup> Gruden v svoji zgodovini (str. 802) pomotoma navaja, da govori Tavčar o ustanovitvi jezuitskega kolegija v Ljubljani kot o gotovi stvari, vendar Tavčar v njej jezuitov sploh ne omenja. Vsekakor pa je vredna pozornosti njegova izjava: »Nobiles vero et cives fere omnes, praesertim ditiores lutheranam sequuntur haeresim, suosque habent praedicantes seu concionatores, vicinitatemque non potuit (nec pro nunc potest) in officio continere, domare, vel ad meliorem frugem reducere. Multoque minus, rebus sic misere iacentibus mihi possibile est aliquid praeterquam quod supra dictum est praestare. Cumque id mihi non opere aut alia ratione sed ingenti dolore saltem et deploratione prosequi detur, nec remedium huic malo a triginta et 40 annis inveterato per me afferri posse videam, ad Dei ter opt. max. et Sedis Apostolicae auxilium supplex confugio, ut divino apostolico et Illustrissimae ac Reverendissimae D. V. aditus patrocínio medelam oportunam adhibere, atque tam altas haereseos radices, quas iis in partibus elapso tempore egit, Serenissimi etiam mei autoritate, evellere tandem aliquando possim. Et hoc quoad civitatem...« O Tavčarjevem prizadevanju za ustanovitev jezuitskega kolegija v Ljubljani glej: France M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704*, Ljubljana 1976, 27—32.

<sup>83</sup> »... Habita enim occasione apud Serenissimum Archiducem quotidie aliquod circa oportuna remedia restaurandae fidei catholicae oretenus inculcandi, effecti id absens, quod coram aegre potuissem. Civitas namque Labacensis a triginta hucusque annis per haereticum consilium gubernata, reiectis a serenissimo Archiduce ad meam instantiam haereticis magistratibus, per catholicos maiori ex parte nunc regitur, in diesque talis progressus, ut propediem totum senatum catholicum fore sperandum est.« Relacija 27. oktobra 1589.

delovanju redovnikov na ozemlju ljubljanske škofije,<sup>84</sup> pač pa nam nudi dokaj popolno sliko o verskem življenju v mestu.<sup>85</sup>

Stolnica je bila obenem tudi župnijska cerkev za mesto. Kapitelj, kateremu je pripadala, je poleg prošta in dekana štel še deset kanonikov, vendar jih je samo šest rezidiralo pri stolnici, ostali pa so bili benificiati zunaj mesta ali so imeli lastne župnije. Za dušno pastirstvo so skrbeli štirje vikarji in dva kaplana. Tavčar ne navaja v svoji relaciji, koliko duš je štela stolna župnija v tem času. Iz drugih virov zvemo, da je v tem času imela Ljubljana nekako 7000 prebivalcev, ki pa seveda niso vsi katoličani. Iz tega razmerja je razvidno, da je bilo številčno za dušno pastirstvo dobro poskrbljeno. Pri stolnici so imeli posebno šolo, ki jo je pod vodstvom organista in kantorja obiskovalo šest gojencev. Glavni poudarek je bil predvsem na bogoslužju. Hladnemu bogoslužju protestantskih pastorjev je ljubljanski škof postavil nasproti slovesno katoliško liturgijo. 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. Škof je prišel v Ljubljano v glavnem le za veliki teden, praznik sv. Rešnjega Telesa in za božič. Nedeljske in praznične maše s pridigo za ljudstvo so bile še v cerkvi križarskega reda, v špitalski cerkvi sv. Jakoba in pri frančiškanih. Seveda si bo mogoče ustvariti popolno sliko te pastoralne dejavnosti šele, ko bodo pregledani tudi vizitacijski zapisniki in obdelano delovanje pravkar omenjenih redov na področju Ljubljane.

#### *Relatio de statu ecclesiae škofa Hrena, 1. septembra 1616*

Veliko bolj popolno podobo o ljubljanski škofiji dobimo iz poročila v Rim Tavčarjevega naslednika škofa Hrena.<sup>86</sup> Ljubljanska škofija je bila teritorialno razmeroma velika, vendar zelo razkosana, saj se je, razdeljena na šest ločenih predelov, raztezala čez Štajersko, Koroško in Kranjsko. V

<sup>84</sup> Škofija šteje po njegovi izjavi 40 župnij.

<sup>85</sup> *Infra dioecesis meae ambitum sunt equidem aliquot monasteria tam virorum, quam foeminarum. Verum quia Patriarchatui subsunt, non est meum reddere rationem vitae illarum.*« Relacija 27. oktobra 1589.

<sup>86</sup> O Hrenu je bilo pri nas že veliko napisanega. Naj omenim na tem mestu le prispevek Josipa Turka v Slovenskem biografskem leksikonu, I., Ljubljana 1925—1932, 344—351 in tam navedene vire in literaturo, ter razpravo istega avtorja: Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. novembra 1609, Ljubljana 1930 (Bogoslovna akademija v Ljubljani, knjiga 9). V drugem delu te razprave (73—102) prinaša namreč avtor bogat izbor dokumentov, ki se nanašajo na škofa Hrena. Seveda ne moremo dati na tem mestu kritičnega pregleda celotne literature o škofu Hrenu niti ne celotnega pregleda njegove dušnopastirske in politične dejavnosti, ker smo se omejili le na poročila o njegovih relacijah. Relacija iz leta 1616 je v celoti izčrpal Joseph Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 40—50, vendar ne bo odveč, če tudi na tem mestu o njej obširneje spregovorimo.

Hrenovem času je štela 66.800 prebivalcev. Upravno je bila škofija razdeljena na dva arhidiakonata (Pliberk in Pilštajn) ter tri komisariate (Gornji grad, Slovenj Gradec in Vransko), ter 60 dušnopastirskih postojank.<sup>87</sup> Medsebojno juridično odvisnost med posameznimi dušnopastirskimi središči označuje Hren z izrazi kot so: župnija (parochia), podružnica (filialis), vikaria (vicarialis ecclesia) in kuratna cerkev (curata).

Od teh župnij je bilo 45 inkorporiranih ljubljanskemu škofu, 10 kapitlju in pet ljubljanskemu proštu. Ta Hrenov »statistični« prikaz ljubljanske škofije, kot ga prikaže v svoji relaciji v Rim leta 1616, je zelo zanimiv in dragocen tako zaradi geografske opredelitve posameznih »župnij«, kakor tudi zaradi podatkov o številu župljanov in dohodkov duhovnika, ki je »župnijo« upravljal, zato ga navajam skorajda v celoti.<sup>88</sup>

## I. Škofove župnije in vikariati

### A. Na Kranjskem:

1. sv. Petra v Ljubljani (extra muros Labacenses), 3000 duš, dva duhovnika, ki ju vzdržuje »mensa episcopalis«. Pri slovesnih mašah v cerkvi sv. Petra pojejo učenci stolne šole. Njena podružnica je cerkev

2. sv. Pavla na Vrhniki, 200 duš, ima župnika in dva kaplana. Škofijski menzi plačuje 40 goldinarjev. V župniji je samostan sv. Janeza Krstnika v Bistri (Vallis Jocosa), v katerem zglede žive prior in devet bratov. Hren prosi papeža za posredovanje, ker si kartuzijo lasti oglejski patriarh.

3. sv. Martina na Igu, 2000 duš, plačuje škofijski menzi 50 goldinarjev. Dohodki beneficija sv. Katarine v farni cerkvi, ki ima lastnega duhovnika, znašajo 70 goldinarjev. Na Igu je Hren odvezel protestantom več cerkvá in jih nanovo posvetil.

4. sv. Martina pod Šmarno goro (sub monte Mariano, Marienberg), okrog 500 prebivalcev,<sup>89</sup> vernikov pa le kakih 40. Vikar se preživlja iz skromnega posestva.

5. sv. Kancija, Kancijana, Kancianile in Prota v Kranju, 3500 duš, ima vikarja in tri duhovne pomočnike, škofijski menzi plačuje 50 goldinarjev. V župniji so trije navadni beneficiji, nad katerim imajo patronat meščani.

<sup>87</sup> Hren navaja v relaciji tudi že »župnijo« sv. Martina v Bohinju, čeprav še nima svojega duhovnika, zato pride v končnem seštevku 61 dušnopastirskih postojank.

<sup>88</sup> Shematičen prikaz župnij ljubljanske škofije je objavil Janko Barle, Obseg ljubljanske škofije pod škofom Hrenom, v: Izvestja muzejskega društva za Kranjsko, 5 (1895) 56—63, 110—115. Barle je sestavil svoj pregled na podlagi Hrenovih zapiskov, komu je škof razposlal razglasitev papeža Pavla V. za obhajanje jubilejnega leta 1605. Tako se je v tekst prikradlo nekaj pomot in pomanjkljivosti.

<sup>89</sup> J. Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 48, op. 1 navaja pomotoma le 100 prebivalcev.



Dohodki iz beneficijev znašajo 40 goldinarjev. Mestni magistrat vzdržuje bolnico za uboge, ki pa ima slabe dohodke, ker je v mestu še veliko protestantov. Župnija ima tri podružne cerkve:

6. (a) sv. Petra v Predvoru (Höfflein), 200 duš, kurat ali subvikar plačuje Kranjskemu vikarju 7 goldinarjev.

7. (b) sv. Jakoba v Podbrezjah, 150 duš, plačuje Kranju 4 goldinarje.

8. (c) sv. Križa v Križah pri Tržiču<sup>90</sup> (s. Crucis prope novum forum) ima prav tako 150 duš, ter plačuje 4 goldinarje.

9. sv. Martina na drugem bregu Save (Kranj — Šmartin), 2000 duš, 2 duhovnika, pripada škofijski menzi. Vir dohodkov je desetina žita.

Vseh devet imenovanih cerkva je pod popolno škofovo oblastjo.

10. sv. Andreja v Mošnjah, 300 duš, patronat pripada nadvojvodi, ima dohodke do 150 goldinarjev in majhno posestvo.

11. sv. Jurija v Gorjah (Goriane, Göriach), 150 duš, patronat vrši nadvojvoda, dohodki kot zgoraj.

12. sv. Janeza Krstnika v Zasipu (Asp), patronat ima baron von Lamberg, 200 duš. Cerkev je bila pred kratkim odvezta protestantom. Dohodke ima kot prejšnja.

13. sv. Štefan v Dovjem<sup>91</sup> (Legenfeld, Lengfeld), 250 duš, patronat imajo freisinški škofje. Dohodki so skromni.

14. Devica Marije v Kranjski gori (Crainaw, Kronau) ob meji s Koroško in Benečijo, 400 duš, patronat nadvojvoda, dohodki v višini 150 goldinarjev. Ima še majhno posestvo. Njena podružnica je cerkev

15. sv. Lenarta pod gradom Beli kamen (Beijsenfels, Weisenfels) blizu Trbiža, 200 duš, dohodek 100 goldinarjev. Cerkev je škofiji daroval nadvojvoda. Med vaščani, ki so pretežno železarji, je še veliko protestantov.

## B. Na Štajerskem:

16. Škof ima svojo rezidenco v nekdanji benediktinski opatiji v Gornjem gradu, ki leži nekako v sredini škofije. Poleg rezidence je v nekdanjem samostanu tudi semenišče (Collegium Marianum), v katerem semeniščnike vzgajajo v obredih, pridiganju in pastoralnem delu. Fara šteje 3500 duš. Poleg nekdanje samostanske cerkve, posvečene Devici Mariji, je v mestu še pet drugih cerkva, in sicer: sv. Pavla apostola, sv. Marije Magdalene, sv. Marjete device, sv. Uršule, sv. Tomaža apostola in dve kapeli: sv. Andreja apostola in kapela Marijinega oznanjenja, kateri je pridružena bratovščina sv. Rešnjega Telesa in pred kratkim ustanovljeni hospic (Heli-saeolum) za kapucine, ki potujejo v Gradec ali Celje. V odsotnosti škofa upravlja cerkev, semenišče in pet vikariatov kot škofov komisar gornjegrajski župnik. Gornjegrajski vikariati so:

<sup>90</sup> Schmidlin, n. d., pomotoma navaja Tržič (Neumarktl), str. 48, op. 1.

<sup>91</sup> Župnijska cerkev v Dovjem je danes posvečena sv. Mihaelu.



17. (a) Devica Marija v Solčavi (Sulstzbach, Sulzbach), zelo obiskana Marijina božja pot iz bližnje Koroške, šteje 400 duš, dohodke ima v višini 100 goldinarjev, plačuje pa škofijski menzi 10 goldinarjev.

18. (b) sv. Lavrencija v Lučah (Leutsch, Leytsch), 500 duš, duhovnik živi od darov vernikov in majhnega posestva.

19. (c) sv. Elizabete v Ljubnem (Lauffen, Laufen), 500 duš, duhovnik živi od darov, polja in vinograda.

20. (d) sv. Kancija, Kancijana in Kancianile v Rečici ob Savinji,<sup>92</sup> 560 duš, duhovnik ima dohodke iz desetine, posestva in vinograda, plačuje 8 goldinarjev.

21. (e) sv. Jurija v Mozirju (Prasberg, Prassberg), 600 duš, dohodki iz desetine polja in vinograda. Plačuje 12 goldinarjev.

22. Devica Marije v Novi Štifti (Tyrosek, Tirosek) blizu Gornjega grada.<sup>93</sup> Cerkev je bila zgrajena pred 60 leti iz pobožnih darov romarjev, ki zlasti za Marijine praznike prihajajo v velikem številu iz Slavonije, Hrvaške, Primorja, Kranjske, Štajerske in Koroške.<sup>94</sup> Prosi Hren papeža, naj nameni cerkvi častne ali še boljše večne odpustke. Cerkev se v celoti vzdržuje iz darov romarjev.

23. sv. Pankracija v Slovenj Gradcu.<sup>95</sup> Za cesarja Friderika III. jo je imel v posesti Aeneas Silvius,<sup>96</sup> ki je pozneje kot papež Pij II. ustanovil ljubljansko škofijo. Pripada škofijski menzi, ima 2500 duš, za katere skrbe trije duhovniki. Dohodki v desetini, vinogradu in poljih znašajo do 400 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 110 goldinarjev. Kot škofovemu komisarju so župniku podrejene naslednje cerkve:

24. sv. Egidija v Šentilju pod Turjakom (S. Aegidii in valle Slavigræ-tiana), 300 duš, dohodki iz desetine in polja znašajo do 100 goldinarjev, škofovemu komisarju plačuje 10 goldinarjev letno.

25. sv. Jurija v Škalah (Shallach sive Scalis), 900 duš, dohodki do 300 goldinarjev, škofu plačuje 60 goldinarjev. Njene podružnice so:

26. (a) sv. Mihaela v Šošanju (Schonstain, Schönstein), 300 duš, dohodki do 100 goldinarjev, plačuje 12 goldinarjev.

27. (b) sv. Janeza pri Velenju<sup>97</sup> (in vinetis, Na vinski gori), 300 duš, duhovnik živi od nabirke.

28. (c) sv. Egidija pri gradu Šentilj — Arnače pri Velenju (prope arcem Schwarzenstein), 400 duš, duhovnik živi od nabirke.

<sup>92</sup> J. Barle, n. d., 57, lokalizira župnijo v Rečico ob Savinji.

<sup>93</sup> J. Schmidlin, n. d., 49 jo pomotoma uvršča v Tirolsecker.

<sup>94</sup> Kot vzrok tolikemu obisku v tej romarski cerkvi Hren izrecno omenja pogosto slovesno pontifikalno škofovo bogoslužje in priliko za birmo.

<sup>95</sup> Verjetno gre za Stari trg pri Slovenj Gradcu kot navaja J. Barle, n. d., 57.

<sup>96</sup> Piccolomini, prim.: Slovenski biografski leksikon, II., Ljubljana 1933—1952, 336—337.

<sup>97</sup> J. Barle, n. d., 58 jo lokalizira na Peči.

29. (d) sv. Martina pri gradu Šalek (Schellegh, Schallegg — Šmartno v Velenju), 300 duš, župnikovi dohodki so srednje veliki. Ker si je župnijo protipostavno prilastil oglejski patriarh, prosi Hren papeža za posredovanje.

30. (e) cerkev Device Marije pod gradom Velenje (Wellan, Wöllan) je bila 29 let v rokah protestantov. Hren jo je leta 1600 v slovesni procesiji vzel ponovno nazaj v last, dal izkopati protestantskega pastorja, ki je bil v njej pokopan in jo nanovo posvetil.

31. Komisar oziroma arhidiakon v Savinjski dolini<sup>98</sup> (valle Saunia, Sautal) je obenem tudi vikar cerkve sv. nadangela Mihaela v Vranskem (Franz, Fränz) v celjskem gospostvu. Vikariat ima 2000 duš, pripada škofijski menzi. Dohodki v desetini vina in žita znašajo do 300 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 24 goldinarjev. Njene podružnice so:

32. (a) sv. Antona v Motniku<sup>99</sup> (Möttinig, Mötnik), ima 150 duš, duhovnik živi od nabirke in posestva. Vikarju plačuje 3 goldinarje.

33. (b) sv. Pankracija v Grižah (Groijs, Greyss, Greis). Ima prav toliko duš in dohodkov, ne plačuje ničesar.

34. (c) Device Marije v Braslovčah (Frasslaw, Frasslau), 900 duš, dohodki iz desetine vina in žita do 200 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 40 goldinarjev.

35. (d) sv. Pavla apostola pri gradu Prebold.<sup>100</sup> Tu je bilo veliko protestantov. Hrenu se je posrečilo spreobrniti h katoliški veri 400 duš. Duhovnik ima dohodke iz posestva, ter desetine vina in žita. Škofijski menzi plačuje 15 goldinarjev.

36. Pod Celjem je *arhidiakonat* in župnija sv. Mihaela v Pilštajnu (Pailestain, Peilenstein). Ima 1200 duš in dva duhovnika. Že ob ustanovitvi dodeljena škofijski menzi. Dohodki iz desetine vina in žita znašajo do 300 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 40 goldinarjev. Hrenu se je posrečilo pridobiti nazaj tudi beneficij sv. Jurija, ki so ga bili odtujili protestanti. Arhidiakonu je podrejenih pet kuratnih cerkva:

37. (a) sv. Vida v vasi pod gradom Planina (Monpreijss, Monpraiss, Montpreis), ima 500 duš, dohodke iz desetine vina in posestva do 200 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 15 goldinarjev. V župniji je nekdanja kartuzija Jurklošter (Gairacum), ki jo je sv. sedež dodelil alumnatu graških jezuitov. Ker je skupaj z bogoslužjem v njej propadlo tudi veliko dohodkov, prosi škof Hren sv. sedež za posredovanje.

<sup>98</sup> J. Barle, n. d., 58 postavlja valle Saunia v Trbovlje.

<sup>99</sup> Tu gre očitno za Hrenovo pomoto (?). Barle namreč navaja cerkev sv. Jurija (če ni že tudi sam popravil po šematizmu). Današnji patron župnijske cerkve v Motniku je namreč dejansko sv. Jurij. Pač pa je sv. Antonu posvečena župnijska cerkve v Spitaliču.

<sup>100</sup> J. Barle, n. d., 58 jo lokalizira pri Boljski.

38. (b) sv. Jakoba v gradu Žusem<sup>101</sup> (Siessenhaimb, Siessenheim, Süsenheim), 100 duš, od tega 48 župljanov, dohodki so skromni. Škofijski menzi plačuje 8 goldinarjev.

39. (c) sv. Lavrencija v Podčetrtku<sup>102</sup> (sub arce Herberg), 150 duš, dohodki skromni, plačuje 8 goldinarjev.

40. (d) sv. Petra pod gradom Kunšperg<sup>103</sup> (Kunigsperga) ob reki Sotli, ki deli Štajersko v smeri proti Zagrebškemu vojvodstvu od slavonskega kraljestva. Ima 1500 duš, dva duhovnika, dohodke iz desetine žita in vina do 350 goldinarjev, plačuje 60 goldinarjev.

### C. Na Koroškem:

41. sv. Petra v Pliberku<sup>104</sup> (Pleijburgum, Plumbinum, Bleiburg), ustanovljena ad mensam episcopalem. Ima vikarja in dva kaplana, ter sholo z voditeljem. Šteje 2000 duš. Vikar opravlja službo arhidiakona in za to plačuje 112 goldinarjev. V kapeli sv. Janeza Krstnika je beneficij, nad katerim ima patronat nadvojvoda. Dohodki beneficija znašajo 50 goldinarjev. Podružne cerkve so:

42. sv. Jakoba v Mežici (S. Jacobus in Mysia, Miess), 150 duš, ima lasten krstni kamen in pokopališče, bogoslužje pa vsako drugo nedeljo in praznik.

43. sv. Mihaela pri Pliberku. Nekoč župnijska cerkev, ki je sedaj prenesena v mesto. Ima 400 duš, dohodke eiz desetine in olja. Vikarju plačuje kaplan 8 goldinarjev. Na bližnjem hribu je cerkev sv. Katarine z beneficijem v višini 80 goldinarjev. Patronat nad beneficijem ima nadvojvoda. Pri cerkvi je urejeno stanovanje za kaplana, ki stalno oskrbuje božjo službo in polje. V Pliberškem gradu je bila kapela s tremi oltarji in dohodki v višini 60 goldinarjev. Ker so protestanti oltarje razbili, teče sedaj pravda pred nadvojvodskim sodiščem.

44. sv. Štefana v Klobasnici<sup>105</sup> (Globasniz, Globasnitz), 150 duš, patronat ima samostan v Millstattu (ad mille statuas in superiori Carinthia).

45. sv. Floriana v Rinkolah<sup>106</sup> (Rinkola), 220 duš, patronat nadvojvoda, dohodke iz desetine in polja do 100 goldinarjev.

46. sv. Osvalda v Črni (Zherna), 220 duš, patronat nadvojvoda, dohodki isti.

---

<sup>101</sup> Župnijska cerkev v Žusmu je danes posvečena sv. Valentinu, ima pa podružno cerkev sv. Jakoba v Dobrini.

<sup>102</sup> V Hrenovem tekstu »sub Herberg arce«. J. Barle, n. d., 59 jo postavlja v Podčetrtek.

<sup>103</sup> Po vsej verjetnosti sv. Peter pod Sv. gorami.

<sup>104</sup> Župnijska cerkev v Pliberku je danes posvečena sv. Petru in Pavlu.

<sup>105</sup> »Est personalis commendae in Rochperg«. Schmidlin, n. d., 49, op. 1 govori o Rechberg.

<sup>106</sup> J. Barle, n. d., 60 jo pomotoma postavlja v Vogrče (Rinkhenberg).

## II. Kapiteljske župnije

1. sv. Martina v Dobu (Aich), 1000 duš in podružnico
2. sv. Petra v Krašnji (Krashnia), 200 ljudi, lastnega duhovnika, beneficij sv. Petra. Redno hodi k obhajilu okrog 90 ljudi.
3. sv. Križa v Svibnem (Scharffenberg), 600 duš, k obhajilu hodi 500 ljudi.
4. sv. Jerneja v Šentjerneju (in campestribus Savi), 1500 duš, župnika in dva kaplana. V župniji sta dva samostana:
  - a) nekdanja kartuzija Pleterje, ki je bila izročena jezuitom. Dohodki v desetini vina in žita znašajo 2500 goldinarjev.
  - b) cistercija v Kostanjevici (Mariabrunn) v kateri živi poleg opata še osem bratov. Samostan ima dobre dohodke. Opat se hoče v pontifikalijah odtegniti ljubljanskemu škofu in podrediti oglejskemu patriarhu. Škof Hren prosi papeža za posredovanje.
5. sv. Vida nad Ljubljano, 500 duš, primerne dohodke.
6. sv. Marjete v Vodica (Bodiz), prav tako 500 duš, župnika in kaplana ter primerne dohodke.
7. sv. Jurija v Smledniku<sup>107</sup> (Flednik), 300 duš, kurat ima malo dohodkov.
8. Naše ljube Gospe v Polhovem gradcu (Pillichgraz), 300 duš, dohodki skromni.
9. sv. Petra v Naklem (Hakles), 700 duš, ima dva duhovna, dohodke zmerne iz desetine poljskih pridelkov.
10. sv. Nikolaja pri Beljaku na Koroškem, čez 3000 duš, ima pet podružnic vsaka z lastnim duhovnikom. Dohodki so zmerni. Kljub temu da je v fari veliko protestantov, približno  $\frac{2}{3}$  vernikov hodi k obhajilu. V fari ima škofovega vikarja.

## III. Proštijske fare in vikariati

1. sv. Petra v Radovljici (Radmannstorff), 3000 duš, trije duhovni skrbe za še tri vikariatne cerkve v okolici. V župniji sta tudi beneficija sv. Rešnjega Telesa in sv. Trojice z dohodki do 30 goldinarjev.
2. vikariat sv. Martina v Bohinju, 2000 duš, dohodki duhovna so skromni. Farani v veliki večini železarji ali kovači. Škof prosi za ustanovitev nove župnije ali kaplanije, kakor hitro bo poskrbljeno za vzdrževanje duhovnika.
3. vikariat sv. Martina na Bledu, na ozemlju briksenškega škofa, ima 600 duš z kapelama sv. Ingenuina na brixenškem gradu in Device Marije na blejskem otoku, ki je prav tako podrejena brixenškemu škofu. Poleg cerkve

<sup>107</sup> Župnijska cerkev v Smledniku je danes posvečena sv. Urhu.

je stanovanje za kaplana, ki ga imenuje prošt. Njegovi dohodki znašajo okrog 200 goldinarjev.

4. vikariat sv. Lenarta na Jesenicah (Aisling), 1500 duš. Tudi tu več železarn in kovaških delavnic italijanskih plemičev iz Bressa. Delavci so bili večinoma protestanti, ki pa so se v času protireformacije spreobrnil nazaj v katoliško vero. Gospodje Bucilleni so na lastne stroške dali postaviti kapelo, ki jo je posvetil Hren sam. Pri kapeli vzdržujejo stalnega kaplana, ki skorajda dnevno opravlja božjo službo. Orfeus Bucilleni je v tej dolini položil temeljni kamen še za eno kapelo, ki ga je prav tako posvetil škof Hren.

5. vikariat sv. Lenarta v Kropi (Kruppa), je bil leta 1601 iz podružnice povzdignjen v župnijo, ker so mnogi tamkajšnji železarji in kovači zaradi oddaljenosti do župnijske cerkve prestopili v protestantizem. Po prizadevanju sedanjega župnika so se vsi spreobrnil v katoliško vero. Župnija je dobila krstni kamen in pokopališče. Šteje 2000 duš. Za vzdrževanje duhovnika sta pridružena dva beneficija, in sicer naše ljube Gospe in sv. Katarine v Lescah (Lees), ki sta obdržala staro ustanovo. Za župnikovo stanovanje je preskrbljeno, njegovi dohodki pa znašajo okrog 100 goldinarjev.

Po podatkih iz škofovega poročila v Rim je Hren razvil živahno pastoralno dejavnost v škofiji, čeprav se ob prebiranju relacije na prvi pogled zdi, da njegova osebnost stopa nekoliko v ozadje. Njegove vloge v rekatolizaciji škofije relacija neposredno ne omenja, vendar jo zaslutimo, ko govorimo o prevzemu in ponovni posvetitvi posameznih cerkva, ki so si jih prilaščili protestanti (npr. špitalske cerkve sv. Elizabete, sv. Martina na Igu in Marijine cerkve pod velenjskim gradom) ali spreobrnitvi večjega dela župljanov (npr. Prebold, Kropa in druge).

V rekatolizaciji škofije je imel poleg škofijskega semenišča v Gornjem gradu (Collegium Marianum) pomembno vlogo predvsem jezuitski kolegij, ki ga je Hren sam posvetil.<sup>108</sup> Po Hrenovem poročilu je bilo v kolegiju leta 1616 dvanajst patrov in več magistrov, ki so vodili popolno šolo do vključno moralke (casus conscientiae). Hren je v jezuitskem kolegiju ustanovil več štipendij za svoje duhovniške kandidate. Poleg šole so imeli patri v svoji cerkvi vsako nedeljo pridigo za ljudstvo in krščanski nauk. Živahno pastoralno dejavnost v mestu so razvili tudi kapucini, ki so prav tako prišli v mesto po Hrenovi zaslugi.<sup>109</sup> V njihovem samostanu v predmestju Ljubljane je živelo 20 patrov. Manj pa smo poučeni o delovanju frančiškanov<sup>110</sup>

<sup>108</sup> O jezuitskem kolegiju v Ljubljani glej F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und Residenz Pleterje, Ljubljana 1976* in tam navedeno literaturo.

<sup>109</sup> O kapucinih p. Metod Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien 1600—1750*, Roma 1974.

<sup>110</sup> Njihov samostan je bil blizu stolnice in je štel 15 patrov.

in križarjev.<sup>111</sup> Njihov kaplan je prav tako opravljal vsak dan božjo službo v njihovi cerkvi. Drugod po škofiji je bilo še šest moških samostanov, vendar Hren o njih podrobneje ne poroča.

Dušnopastirska dejavnost v stolnici je ostala od Tavčarja sem praktično nespremenjena.

V Ljubljani sta delovali dve bratovščini: prva sv. Rešnjega Telesa v stolnici, ki je bila pridružena nadbratovščini sv. Lavrencija in Damaza v Rimu. Njeni člani so skrbeli predvsem za to, da so dostojno pokopavali mrlične in z gorečimi svečami spremljali duhovnika, ki je nesel popotnico umirajočim. Druga bratovščina je bila v jezuitskem kolegiju z naslovom Device Marije Vnebovzete. V Gornjem gradu je delovala prav tako bratovščina sv. Rešnjega Telesa.

Veliko skrb je škof Hren posvečal vsakoletni škofijski sinodi v Gornjem gradu (6. februarja); v nji je videl odlično sredstvo za obnovo duhovščine in prek te zaupanega mu ljudstva. Nekaj na videz nepomembnih podatkov zelo dobro osvetljuje Hrenovo apostolsko gorečnost. Verjetno je od svojega škofovskega posvečenja dalje (1599) posvetil 1341 klerikov in duhovnikov (torej povprečno 83 ordinacij na leto), v raznih krajih birmal nad 70.000 ljudi (povprečno 4375 na leto). Posvetil je 28 novih cerkvá, 8 temeljnih kamnov za nove cerkve, veliko zvonov, kelihov, monštranc, portatilov in liturgičnih oblačil. Ponovno je posvetil pet cerkva, 8 oltarjev, pet pokopališč. Poleg tega je dal zgraditi tri kapelice z lepimi slikami, in sicer Marijnega oznanenja, sv. Tomaža apostola in Jezusovih ran v škofijski rezidenci ter sv. Florijana in vseh svetnikov v stolnici. Poslikati ali obnoviti je dal stolnico, cerkev sv. Petra v Ljubljani, Device Marije, sv. Marjete, sv. Uršule, sv. Marije Magdalene in sv. Pavla v Gornjem gradu.

Omembe vredna je tudi škofova pripomba, da je v Ljubljani začel voditi protokol in uredil arhiv, medtem ko starejše arhivalije še vedno hranijo v Gornjem gradu.

*Annotationes rerum in hoc episcopatu Labacensi recentius gestarum sub Thoma Crön, 6. maii 1628*

Kot že naslov pove, v tej relaciji Hren ne ponavlja podatkov prejšnje relacije, ampak jih samo dopolnjuje.<sup>112</sup>

Katoliška obnova v škofiji mu je prinesla veliko bridkosti in nasprotovanja ne samo med protestanti, temveč tudi med katoličani. Vendar je v svojem prizadevanju uspel in v mestu je ostal samo en sam protestant.

<sup>111</sup> Prvo informacijo: Gasser Ulrich, Die Priesterkonvente des deutschen Ordens, in: Quellen und Studien zur Geschichte des deutschen Ordens, Band 28, Bonn-Godesberg 1973 (Gündung des Konvents Laibach na str. 275—281).

<sup>112</sup> J. Schmidlin, ... nach dem 30-jährigen Kriege, 40 na pol strani povzame vsebino relacije.

Z veliko skrbjo so po mestu in okolici zbirali heretične knjige in jih nato javno sežigali.

Poleg škofijske duhovščine delujejo v Ljubljani še štirje redovi: jezuiti vodijo v svojem obsežnem kolegiju šolo do vključno retorike, frančiškani, kapucini in avguštinci, ki so si pred kratkim pozidali samostan in cerkev v mestu. Božja služba v posameznih cerkvah je od zgodnjega jutra do opoldne, ob nedeljah in praznikih pa so pridige v slovenskem, nemškem in italijanskem jeziku. Frančiškani in kapucini molijo opolnoči matutin in laudes, na kar opozorijo s cerkvenim zvonom.

V semenišču v Gornjem gradu (Collegium Marianum), ki ga sam vzdrzuje, živi do deset duhovnikov in štirje diakoni oziroma subdiakoni ali leviti. Dva semeniščnika ima v jezuitskem kolegiju v Ljubljani, dva v Ferdinandeumu v Gradcu in tri v nadgimnaziji na Dunaju. Število klerikov in duhovnikov mu za pastoralne potrebe škofije vsekakor zadošča.

Škofijski sinodi sta dve, prva v Gornjem gradu 6. februarja za štajerske in koroške duhovnike, druga pa v Ljubljani drugo nedeljo po veliki noči za kranjske duhovnike.

Neverjetno si je Hren veliko prizadeval za obnove in oplešanje posameznih cerkva v škofiji. V ljubljanski stolnici je dal okrasiti tri kapele (sv. Rešnjega Telesa; sv. Tomaža, sv. Floriana in vseh svetnikov; kapelo sv. Jurija ter dva oltarja sv. Andreja in sv. Marije Magdalene). Prav tako je oplešal kor, oskrbel nove sedeže za kanonike in božji grob.

Prenoviti je dal tudi Marijino cerkev v Gornjem gradu, ki je dobila nov glavni oltar, nove orgle, nabavil je nove sedeže za duhovnike in kor obdal z marmorjem. Obnoviti je dal še naslednje cerkve in kapele po škofiji: Marije Vnebovzete, sv. Martina, sv. Tomaža apostola, Kristusovih ran, sv. Marjete, sv. Uršule, sv. Marije Magdalene in sv. Pavla apostola. V Nazarjah je sezidal novo cerkev po vzoru betlehemske hišice, v Starem gradu pa je dal urediti kapelo, v kateri je stalna božja služba.

*Quae recentiora et notatu digna videntur esse sub isto XXXI annorum episcopatu Thomae Chrön noni episcopi Labacensis 16. marca 1629*

Relacijo, ki jo je Hren napisal 16. marca 1629 in jo je 19. aprila istega leta ljubljanski kanonik Jurij Rozman kot prokurator predložil v Rimu za XI. quadriennium, se le malo loči od prejšnje (1628). Tekst poročila je skorajda dobesedno isti, vneseni so le neznatni dodatki, kot na primer, da škof sam, njegov generalni vikar ali kdo izmed kanonikov redno vizitira škofijo, in sicer vsako leto eno pokrajino, tako da je v treh letih vizitirana vsa škofija. Hren tudi posebej poudarja, da nikdar ni opustil pontifikalnih slovesnosti na zapovedane praznike. Prav tako ne ordinacij, posvetitev posameznih novih cerkva, kelihov, zvonov ali liturgičnih oblačil. Birmal je



skorajda 100.000 ljudi. Glede semeniščnikov doda, da so se dunajskima pridružili še trije novi študentje.

Toliko o Hrenovih relacijah. Podrobnejšo analizo in natančnejšo sodbo teh poročil bo mogoče dati šele po natančnem študiju njegovih protokolov, vizitacijskih zapisnikov, poročil posameznih nuncijev in apostolskega vizitatorja ter seveda skrbni analizi delovanja škofijske in redovne duhovščine na področju ljubljanske škofije.

**Povzetek: France Martin Dolinar, *Visitationes ad limina et relationes de statu ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie***

Poročila posameznih škofov v Rim o stanju njihovih škofij so zgodovinarje vedno zelo zanimala, čeprav so mnenja o njihovi zgodovinski vrednosti zelo deljena. ASV/Congregazione del Concilio hrani za ljubljansko škofijo v posebni škatli 37 relacij, ki segajo od Tavčarja (1589) do Missie (1885). Sestavek opozori najprej na zgodovinski razvoj, kako je prišlo do obeh dolžnosti škofov (*visitatione ss. liminum et relationes de statu ecclesiae*), nato poda inventarni pregled ohranjenih relacij, v tretjem delu pa so obdelane relacije škofov Tavčarja (1589) in Hrena (1616, 1628, 1629).

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, *Visitationes ad limina et relationes de statu ecclesiae der Laibacher Bischöfe von Tavčar bis Missia***

Die Berichte der einzelnen Bischöfe nach Rom über den Stand ihrer Diözesen zogen schon immer ein grosses Interesse der Historiker auf sich, obwohl die Meinungen über ihren historischen Wert sehr geteilt sind. Im ASV/Congregazione del Concilio werden in einer Schachtel für die Diözese Laibach 37 solche Berichte aufbewahrt, die von Bischof Tavčar (1598) bis Bischof Missia (1885) reichen. Nach der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung beider Pflichten der Bischöfe (*Visitationes et Relationes*) wird im Aufsatz zuerst ein inventarischer Überblick über die im Archiv der Konzilskongregation erhaltenen Dokumente für die Laibacher Diözese gegeben, dann aber auch die Berichte der Bischöfe Tavčar (1589) und Hren (1616, (628, 1629) ausgewertet.

**Résumé: France Martin Dolinar, *Visitationes ad limina et relationes de statu ecclesiae des évêques de Ljubljana de Tavčar (1589) à Missia (1885)***

Les rapports que les évêques envoient à Rome sur l'état de leurs diocèses ont toujours intéressé les historiens, quoi qu'ils les apprécient différemment. La Sacrée Congrégation du Concile conserve dans ses archives 37 rapports des évêques de Ljubljana, allant de Tavčar (1589) jusqu'à Missia (1885). L'étude ci-dessus explique, dans sa première partie, l'origine de ces rapports et des visites »ad limina« imposées aux évêques. Vient ensuite la liste de tous les rapports de la période mentionnée. Dans sa dernière partie, l'auteur analyse les premiers rapports connus, c'est-à-dire, ceux de mgr. Tavčar et de mgr. Hren.

### Osnovna vprašanja

Mlada mati mi je poslala tole vprašanje:

»Kako naj sebi in otrokom trajno podajam podobo Boga z ozirom na prejšnjo versko vzgojo, sedanjim pogledom na nastanek sveta in uskladim kaos, ki vlada v meni zaradi razmer, v katerih smo ljudje — hočeš nočeš — dolžni ali prisiljeni živeti, kljub polni vsakdanji zavesti: delaj dobro, ne stori nič hudega!«

To vprašanje bo dobro takole razdrobiti: Razlogi za prepričanje, da je Bog; kaj je Bog; stvarjenje; kako nekaj takega priobčiti otroku.

#### *Prapočelo*

1. Šole so nas opozarjale, da vlada v naravi zakon o ohranitvi mase in energije. V moji šolski dobi sta bila to pravzaprav dva zakona, saj sta veljala takrat masa in energija za dve različni stvarnosti. Današnja znanost pa meni, da se more masa spremeniti v energijo, energija v maso po Einsteinovem obrazcu  $E = mc^2$ , a slej ko prej velja brezpogojno načelo, da je količina vesoljske stvarnosti nespremenljiva. To načelo je samo poseben primer razvidne resnice, da to, kar je, je, da moremo to stvarnost sicer spreminjati, da ji pa ni mogoče ne dodati ne uničiti niti najmanjšega drobca. Nič se ne more sprevreči v nekaj, noben nekaj se ne more razbliniti v nič.

V naravi je pa poleg vsega drugega tudi zavest, pamet, osebnost; človeška zavest, človeška pamet, človeška osebnost. Ker nič ne more postati nekaj, ne more nič zavesti postati zavest, nič pameti pamet, nič osebnosti oseba, mora biti od vselej poleg vsega drugega tudi zavest, pamet oseba. Vesolju pa nihče ne pripisuje, da ve zase, da je pametno, da je osebnost. Tisto zavestno, pametno bitje, ki je nujen pogoj, da se je v vesolju mogla pojaviti človeška osebnost, je torej različno od vesolja. Ker tudi ono seveda ni moglo nastati iz nič, je nujno, da je od vedno. Ta misel nas vodi do nekega večnega, zavestnega, verjetno bo treba reči nadzavestnega, osebnega, verjetno bo treba reči nadosebnega prapočela, ki je pravir vsega, kar je

pametnega, zavestnega, osebnega v svetu. Za to prapočelo si je človeštvo ustvarilo poseben naziv — Bog. Te misli bi mogle biti za koga nekakšna bližnjica k Bogu.

K Bogu pa vodijo še druge poti. Nakažimo dve.

2. Prva ima za izhodišče vest in npravno dolžnost, ki nam jo vest nalaga. Za npravno dolžnost je najbolj značilna njena brezpogojna obveznost. Npravni zakon je sicer mogoče prekršiti, mnogi ga kršijo, vsi smo ga že kdaj prekršili, vendar se jasno zavedamo, da se to, zlasti če gre za pomembno stvar, pod nobenim pogojem ne sme. Pa če zaradi tega trpim gmotno škodo? Ne smem! Pa če je ogroženo zdravje? Ne smem! Pa če izgubim življenje? Ne smem!

Med vojno je v mojem domačem kraju neki kmet nesel v sosedno vas zdravila za partizane. Padel je v nemško zasedo. Dobro je vedel, da si bo sicer rešil življenje, če kaj izda ali se zagovori, toda šlo bo pol vasi, ki je bila povezana s partizani. Torej brezpogojna dolžnost molčati za vsako ceno. Svojih rojakov ne sme izdati. »Kaj nosiš? Kdo ti je dal? Kam neseš?« »Ta zavoj sta mi dala včeraj v dežju dva človeka in me naprosila, naj jima ga danes prinesem v sosedno vas, češ da se ne sme zmočiti. Kaj je notri, mi pa nista povedala.« »In ti misliš, da ti bomo to verjeli?« Zaušnica ga je skoraj zbila na tla. Vzeli so ga s seboj v Ptuj. Najprej so poskušali zlepa. Ko niso nič dosegli, so ga peljali na dvorišče, kjer je bil bazen z vodo. Dva gestapovca sta ga potopila v bazen in ga držala za noge. Zdravnik je z uro v roki stal ob bazenu. Po smrtnih mukah utapljanja se je onesvestil. Ko se je zavedel, se je znašel v luži poleg bazena. »Boš sedaj povedal?« »Nimam kaj.« »Prav, pa jutri na svidenje.«

Tako je šlo več dni zapovrstjo, koliko, se ni spominjal. Začel je izgubljeni oblast nad seboj. Samega sebe se je bal. Strah, da bo kaj izblebetal, ga je mučil huje kakor telesne bolečine. »Ljubi Bog,« je molil, »samo to te prosim, daj mi moč, da bom vzdržal. Drugače bo šlo pol vasi.« Mučitelji so popustili prej kakor mučenec. Morda pa res ničesar ne ve. Na smrt bolnega so ga poslali domov.

Takšna je npravna dolžnost. Nič na svetu ni tako brezpogojnega kakor npravni moraš. Če kak fizikalni zakon ne doseže svojega namena, ker mu to prepreči drug zakon, ga pač ne doseže. Tudi táko križanje zakonitosti je zakonito in potek naravnih dogodkov gre mirno svojo pot. Kadar je pa kršen npravni zakon, krivec tega ne vzame mirno na znanje, marveč se mu oglasi vest, ugovarja proti dejanju, kot trn zbada človekovo notranjost, leta in leta zastruplja njegovo življenje in zahteva, naj zlo, ki ga je povzročil, prizna, se mu odpove, ga prekliče in po svojih močeh popravi.

Vsakdo, ki zna misliti, se bo prej ali slej nujno vprašal: Kdo ali kaj more meni, svobodni osebnosti, ukazovati tako brezpogojno? Komu ali čemu se čutim odgovornega za svoja dejanja?

Mar si ukazujem sam? Če bi si postavil нравni red sam, bi ga mogel sam razveljaviti. Kar sem si sam naložil, to morem sam odložiti; zakonodavec je nad svojim zakonom. Od navnega zakona se pa ne morem odvezati. Kaj bi dal zločinec, da bi potišal svojo vest! Povrh je očitno, da si ne more posameznik ustvariti poljubne etike, čeprav včasih to poskuša. Tega ne dovoli ne vest ne družba. Ne vest ne družba ne dopuščata, da bi veljalo nekaj za nnavno samo zato, ker si je nekdo svojeglavo postavil taka načela. Tudi grabež ima svoja načela, stremuh jih ima, samo da nihče ne prizna, da so ta načela nnavna. Nnavnih resnic prav tako ne ustvarjam sam, kakor ne matematičnih. Oboje le odkrivam.

Morda je pa družba tista, ki postavlja nnavne zakone? Prav tako ne. Tudi s še táko večino izglasovan državni zakon ne mora storiti, da bi postalo nnavno nekaj, kar je v nasprotju z zahtevami človeške narave. Nacistični zločinci so bili obsojeni, pa naj so se še tako sklicevali na zakone svoje države. Tudi družba ne ustvarja nnavnih zakonov, ampak jih le odkriva, kakor posameznik. Zakon, ki ukazuje vésti ter s tem dokazuje, da jo prekaša, je merilo zakonitosti vseh človeških zakonov.

Ukazuje pa vedno neka oseba, odgovoren sem vedno le neki osebi. Kdo je ta oseba? Iz brezpogojnih ukazov vesti odseva resnica, da sem odgovoren nekomu vsevednemu, ki mu ni mogoče prikriti tudi najskrivnejšega nagiba, nekomu dobrohotnemu, ki ne zahteva od mene nič drugega kakor mojo lastno poplemenitev, nekomu pravičnemu in nepodkupljivemu, ki me že sproti plačuje za dobra dejanja z notranjim zadoščenjem in sproti kaznuje za zlo, ki sem ga zagrešil, z notranjim nemirom. Skratka, kako in kaj mi ukazuje vest, kaže naravnost na vsevednega, vsepopolnega, osebnega zakonodavca. Če tega izrečno odmislim, se zamaje vse: nnavni zakon, obveznost, odgovornost, ker ostane brez zaledja, brez utemeljitve, ker obvisi v praznini. Ker pa jasno vidim, da me nnavni zakon brezpogojno veže, da to ni ne slepilo ne predsodek, ker se razločno zavedam, da sem za svoje življenje odgovoren, moram izvajati posledice in priznati osebnega božjega zakonodavca.

3. Na posebno pot k Bogu nas usmerja pamet narave, ki sije celo skozi revno sliko, ki nam jo dajejo naše zmožnosti o svetu. Ta pamet je nezavestna, podobna tisti, ki jo človek vlaga v svoje stroje, samo da našo neskončno presega. Pamet, ki jo človek vtisne v svoje izdelke, z lahkoto razberemo iz njih. Pred leti so se pojavile na trgu zanimive kremenčeve elektronske ure. Kaj vse ti taka naprava zna! Najprej seveda ve, koliko je ura. Tega ne pokaže s kazalci, marveč s številkami. Številka pa ne menjava tako, da bi skrila eno in pokazalo drugo. Številke so sestavljene iz črtic. Kadar je treba katero spremeniti, odstrani ali doda samo tisto črtico, ki je potrebna, da nastane druga številka. Da iz osmice nastane devetica, je dovolj, da odstrani na levi spodaj eno samo črtico. Duhovito in varčno, kaj? Urica kaže samo minute, ti bi pa rad vedel, koliko sekund te minute je že pre-

teklo. Pritisni na gumb, pa boš zvedel. Urica ves čas skrivaj šteje tudi sekunde. Pa dan in mesec? Tudi to lahko izveš, tudi to urica neprestano šteje v svoji notranjosti. Ve celo, koliko dni ima kak mesec, in ve, da ima februar v prestopnem letu en dan več. Vse to urica sama ve, vsak tvoj poseg je nepotreben. Urica ve? Urica seveda ne ve ničesar. Duhovitost, pamet, ki je v njej, je vložil vanjo človek.

Prav tako kakor iz človeških naprav razbereš človeško pamet, ki je vgrajena vanje, razbereš tudi pamet, ki je vložena v naravo. Ali je tudi neživa narava smiselno zasnovana, to nam, nestrokovnjakom, ni dobro vidno. Einsteinu pa se razodeva v svetu atomov »tako vzvišen razum, da je v primeri z njima vsa umnost, kar so je ljudje vložili v svoje zamisli, povsem ničev odsvit«. Preveva ga »globoko občutje, da se javlja v izkustvenem svetu višji razum« in »da je narava uresničenje tega, kar si je le mogoče zamisliti kot matematično najbolj preprostega«. Podobno Planck, Jeans, naš Milan Vidmar in drugi fiziki.

V živi naravi pa vidi tudi nestrokovnjak prečudovito javljanje izredne pameti, pred katero zbledi vsa duhovitost, kar je je človek zmožen vložiti tudi v najbolj zapletene računalnike. Saj bi se osmešili, če bi primerjali elektronsko urico s tem, kar zna sleherna živa celica. V klični celici, recimo v semenu vrbe, je nekaj, imenujmo ta skrivnostni nekaj življenjsko počelo, kar vlada in vodi razvoj tako, da bo nastalo iz klice čim popolnejše živo bitje, v našem primeru čim popolnejša vrba. Nekoč smo morali vedeti o celici v glavnem samo to, da je obdana s steno, da vsebuje protoplazmo z jedrom in da se kromosomi tega jedra ob razmnoževanju celic na poseben način delijo. Od takrat je pa biologija postala mikrobiologija in molekularna biologija, ki je v zadnjih desetletjih napredovala tako kakor nobena druga znanost. Elektronski mikroskop je pokazal celico kot nekaj, kar naravoslovci primerjajo s celo skupino kemičnih tovarn, ki z izredno zapletenimi postopki izdelujejo vse, kar potrebuje naša celica, da bo mogla postati vrba. Poseben sklop tovarn, ribosomi, izdeluje proteine in encime, drugi sklop tovarn, mitohondriji, izdeluje pogonsko gorivo (ATP), tretji sklop tovarn, diktiosomi, izdeluje med drugim gradivo za celično steno, četrti sklop tovarn, kloroplasti v rastlinah, izdeluje škrob. Vse te delavnice pa povezuje endoplazmatski retikulum, ki omogoča, da pride vsak izdelek na pravo mesto. Zapis, kaj vse in po kakem vrstnem redu je treba izdelati, da bo iz klične celice nastala vrba, je pa v jedru, v dolgih molekulah njegovih kislin (DNS in RNS). Nad vsem dogajanjem pa bdi to, čemur smo rekli življenjsko počelo. To odloča o tem, katera delavnica naj dela s polno paro, katera naj svoje delovanje začasno ustavi, zlasti pa odloča, ko se klična celica razmnoži v tisoče in milijone celic, ki vsaka od njih nosi v sebi popoln načrt vrbe, kateri del načrta naj uresniči ona, kateri del naj ostane kot možnost. Življenjsko počelo zahteva, naj se vsaka celica usposobi za svojo posebno nalogo. Celice, ki sestavljajo korenino, bodo črpale iz zemlje hrano, ne

bodo pa izdelovale listnega zelenila, čeprav imajo tudi one v sebi načrt zanj.

Kje v rastlini je njeno življenjsko počelo? Sprva je bilo v eni sami, klični celici. Ko se celice namnože, se z njimi vred tako rekoč razteza in vlada kot nekakšno vrhovno počelo nad vsemi, pa tako, da je célo v celi vrbi, célo v vsakem njenem delu in v vsaki njeni celici. Odrežimo vejico in jo vtaknimo v zemljo. Na vejici so listi in popki, katerih celice so imele na vrbi nalogo, da se razvijejo v nove liste in vejice. Druge naloge, ki bi jih tudi mogle prevzeti, saj je v vsaki ves načrt za vrbo, so zavrte. V vejici je pa tudi življenjsko počelo vrbe, isto celotno življenjsko počelo kakor v drevesu, ki smo z njega odrezali vejico. To počelo, ki je prej, dokler je bila vejica še del drevesa, zaviralo celice v popkih, da niso mogli proizvajati drugega kakor liste in vejice, to počelo sedaj, ko smo vejico vsadili, odstrani zavoro v celicah tistih popkov, ki so v zemlji, tako da morejo proizvesti korenine, njihovo zmožnost, da bi se razvile v liste in vejice, pa zavre, blokira.

Človek, ki to vidi, presenečen ostrmi nad duhovito zgradbo žive celice in nad nepojmljivo iznajdljivostjo življenjskega počela, ki upravlja to celico in se trudi, da bi, pa čeprav v še tako nenavadnih okoliščinah, ohranilo sebe in vrsto. Kaj je v primeri s pametjo, ki je vgrajena v živa bitja, vse, kar je duhovitega ustvaril človek!

Pamet, ki je vložena v naravo, se zlasti očitno kaže v razvoju življenja. »Pravoverni« darvinizem razlaga ta razvoj kot nekaj slepega, nenačrtnega, kot posledico samo dveh dejavnikov: naključnih sprememb in boja za obstanek. Boj za obstanek seveda ne povzroča razvoja, ker samo izloča to, kar je nesposobno za življenje. Primerjati bi ga mogli z zadnjim pregledom v naših tovarnah, ki ugotovi, ali je izdelek primeren za prodajo. Toda izdelka ne izboljšuje preglednik, ampak inženir, ki dela načrte. Edini dejavnik, ki poganja razvoj, bi bile torej naključne spremembe; te bi naj bile edini, vendar slepi inženir. Ali je mogoče z naključnimi spremembami razložiti razvoj tak, kakršen je?

Premislimo, ali bi mogli tako razložiti recimo razvoj čebeljega žela. Nekje v davnini se je pri posebni vrsti krilatih žuželk pojavila naključna sprememba, nekakšna nova tvorba v zadku. Ta bulica sicer priteguje nekaj hrane in obtežuje telo; ta vrsta žuželk bo zaradi te naključne spremembe nekoliko na slabšem kakor druge, vendar morda ne toliko, da bi jo boj za obstanek izločil. Če bo preživela, se bodo pojavile seveda še mnoge druge naključne spremembe. Naslednja recimo na krilih, druga na tipalkah, tretja na nožicah itd., bulica v zadku bo pa ostala, kar je bila, nesmiselna, nadležna nova tvorba. Razvoj v naravi pa vendar ni tak! V resnici je tako, kakor da si je duhovit inženir zamislil želo kot obrambo za to vrsto žuželk. Zato niso glavne spremembe nič naključnega, razmetanega kjer koli po telesu, marveč se vse sučejo prav okrog te bulice in jo od stotisočletja do stotisočletja oblikujejo v sijajno orožje.



Bulica se načrtno razvija v iglico. Toda iglica ni orožje. »Inženir«, življenjsko počelo, to »ve«, zato je iglico zastrupil. Strup mora seveda nekdo izdelati. Inženir je temu primerno spremenil prebavila, poskrbel za odtočne cevčice in za mešiček kot shrambo za strup. Kako naj pride strup v sovražnikovo rano, ki jo je napravila iglica? Ali naj bo na koncu iglice? Potem bi ga iglica obrisala na koži, in bi ne zastrupil rane. Iglica mora biti votla, da se bo strup pocedil v rano. Morda bi se kak človeški inženir s tem zadovoljil. Inženir, ki je načrtoval čebelo in njeno želo, pa ni zadovoljen s takole injekcijsko iglo. Izumil je napravo, ki z njo človeški inženir ne more tekrovati. Iglico je razklal v dva žlebiča. Oba je opremil z zobčki, ki so obrnjeni navzgor. Žlebička poganjajo mišice, njihovo gibanje pa ureja posebno živčno središče. Ko čebela piči, se zgodi tole: Čebela hoče odleteti, a ker žela zaradi zobcev, ki so se zarili v kožo sovražnika, ne more izdreti, se ji želo iztrga, čebela odleti, a zaradi rane kmalu umre. Želo z živčnim vozlom, ki je v njem, še nekaj časa živi, utripa in iztiska v rano strup iz mešička. Če si dovolj potrpežljiv in žela takoj ne izdereš, moreš to utripanje razločno videti. Želo pa deluje takóle: Ker je razklano v dva žlebička, potiskajo mišice izmenoma sedaj prvi sedaj drugi žlebiček v rano, ne da bi se kateri pri tem izdrl, ker je s svojimi navzgor obrnjenimi zobčki trdno zasidran v koži. Čebela ti je samo rahlo zasadila želo in odletela, želo se potem samostojno pogloblja. Ne verjameš? Napravi poskus. Izderi želo tako, da ga ne boš zmečkal, in ga rahlo potisni v kožo na drugem mestu, potem pa opazuj, kako se bo samo poglobljalo. Namesto enega pika boš doživel dva od iste čebele. Drugi bo seveda milejši, ker mu je zmanjkalo strupa.

Ali je to vse? Pozabili smo na mišičje, ki naj ukrivi zadek in s tem omogoči pik. Pa še nekaj, kar je najpomembnejše. K vsem tem telesnim spremembam je treba dodati še ustrezne duševne! Kaj bi koristilo čebeli želo, če bi ohranila značaj sitne pa boječe muhe! Sporedno z želom se je morala razvijati razdražljivost in nagon, da želo uporabi — čeprav niti ne ve, da ga ima!

Za primer bi mogli vzeti tudi kaj drugega, še mnogo bolj zapletenega, recimo oko. Kdor se pri razvoju takih čudes zadovolji z razlago, da jih je izoblikovalo naključje, ta pa res ni zahteven.

Zanimivo je, da prav tisti, ki najbolj poudarjajo, da je človek samo posebna vrsta, ki jo je izoblikovalo življenje, ne odmotajo te misli do kraja in ne sprevidijo, da naša zavestna pamet samo prav okorno posnema to, kar od nekdanj dela nezavestna pamet v naravi. Da, del žive narave smo. Naša zavestna načrtovanja niso nekaj povsem izvirnega in nezaslišanega. Tudi narava načrtuje, nezavestno sicer, a neprimerno bolj temeljito in duhovito. Mi sami smo uresničenje enega izmed najbolj smelih njenih načrtov, ki je potreboval milijone let, da je bil izveden. Kako načrtuje človek? Kako nastane avto? Na začetku je zamisel in načrt. Nato izdelava delov. Potem tekoči trak: ta delavec sestavi te kose, drugi jih spoji, tretji privije kak



vijak, ob koncu je avto zgrajen. Sledi pregled, »boj za obstanek«, in če ga prestane, gre v promet. Seveda je treba upoštevati tudi kake naključne spremembe, kake napake v kovini, toda vozila ne sestavi naključje, deli se pridružijo delom po preišljenem zaporedju. Ta je zaradi onega, vsi pa zaradi celote, vozila. Tak postopek je iznašla narava, ne mi: strup je bil v načrtu zaradi žela, želo zaradi obrambe, vse pa, da se ohrani čebelja vrsta.

Pa še v nečem posnemamo naravo. Vzemimo dve podjetji, ki stojita enako dobro. Pa se odločijo v enem, da bodo malo »zategnili pas«, se zadovoljili z manjšimi plačami, da bodo mogli posodobiti stroje. Za nekaj časa bodo na slabšem kot tekmujoče podjetje. Toda gledajo naprej. Ko bodo novi stroji omogočili boljšo proizvodnjo, bodo na boljšem. Narava s svojo novo tvorbo v žuželki »gleda naprej«. Za daljšo dobo si bo treba »zategniti pas«. A ko bo želo gotovo, se bo izkazalo, da se je »naložba« splačala. Antropomorfizmi? Ne. Tudi kot zavestna bitja smo del narave in zavestno poskušamo delati to, kar mnogo popolneje a nezavestno ustvarja ona.

To načrtovanje, gledanje naprej in zategovanje pasu moremo opazovati na razvoje svojega lastnega telesa. Dojenčku razvijajoči se zobki, dokler ne pririjejo na dan, niso v korist, ampak v škodo; uživajo kalcij in druge snovi, delajo dlesna občutljiva in otroček postaja siten. Toda narava stisne pas, gleda naprej in smiselno investira v zobovje. Posameznikov razvoj pa posnema, kakor uče naravoslovci, razvoj vrste. Kar doživi posameznik v nekaj mesecih, to je razvijala njegova vrsta v stotinah tisočletij. Stotine tisočletij je tičalo zobovje v čeljustih kot nadležna nova tvorba, preden se je toliko razvilo, da je predrlo dlesna in postalo koristno. Vrsta se je žilavo borila, da je kljub vlaganju v novo tvorbo, ki ji je bila dolge dobe samo v breme, vzdržala v tekmi z drugimi vrstami, ki niso načrtovale zobovja.

Narava se ne razvija na slepo, narava gleda naprej, v naravi snuje nezavestna pamet, ki jo je neki zavestni razum vložil vanjo, podobno kakor človekova zavestna pamet vlaga svoje zamisli v svoje naprave. Kakor vidim, da je kremenčeva ura nekaj smiselnega, duhovitega, čeprav ne poznam tistega, ki jo je izdelal, enako vidim, da je nekaj smiselnega, duhovitega, načrtno razvitega v napravah, kakor je želo, zobovje, čutila. Ura in računalnik ne vesta, kaj delata, pamet, ki odseva iz njiju, ni njuna, enako narava ne ve, kaj dela. Smiselnost, načrtnost njenega razvoja, ki je vidna tudi najbolj preprostemu človeku, je očitno vtisnil vanjo nekdo, ki ve, kaj dela. Smotrnost v naravi je za marsikoga najbolj nazorna pot do pameti, ki presega naravo, do zavestnega, osebnega prapočela veselja.

### *Kaj je Bog?*

Poti k Bogu, ki so bile začrtane, so nam pokazale, da je prapočelo veselja zavestno, umno, dobrotno osebno bitje. V njem kot pravzroku vsega,

mora biti vsaj toliko popolnosti, kolikor je je v veselju, ki je izšlo iz njega. Premislek pa zahteva več. Prapočelo veselja mora biti vsepopolno, neskončno popolno bitje. Njegova popolnost ne more biti omejena, kakor je omejena popolnost veselja.

Mnogi modroslovci to utemeljujejo takóle: O vsem, kar je, se moremo vprašati, kaj je to, in ali to v resnici je ali eksistira. V daljavi nekaj vidim. Pred menoj nekaj je, biva, eksistira. Kaj je to? Pridem bliže in vidim, da je lipa. Malo dalje raste hrast. Lipa in hrast sta si glede nečesa enaka, glede nečesa različna. Enaka sta v tem, da obe drevesi bivata ali eksistirata, razlikujeta se po svojih bistvih: eno drevo je lipa, drugo je hrast.

Če bistvo in bit ali eksistenco primerjamo med seboj, bomo verjetno rekli, da je bit popolnejša od bistva, in to iz dveh razlogov. Najprej zato, ker daje stvarno popolnost bitjem njihova eksistenca. Lipa ima za mizarja samo tedaj resnično vrednost, kadar jè ali eksistira. Z golim bistvom lipe, z lipo, ki je ni, ne ve kaj početi. Drugič zato, ker je vsako bistvo nekaj vase sklenjenega, omejenega. Če si lipa, nisi hrast ne žival ne človek. Bit ali eksistenca pa je sama po sebi nekaj neomejenega. Če je dejansko omejena, je omejena od nečesa različnega od sebe. Od česa? Od bistva. V lipovem drevesu je samo toliko eksistence, kolikor je more sprejeti bistvo lipe. Bistvo živali je odličnejše, zato je njegova eksistenca bogatejša, ker se razteza na popolnejše, bogatejše bistvo. Če bi torej mogla bit ali eksistenca bivati sama zase in ga ne bi omejevalo kako bistvo, bi bila to neskončna popolnost.

Bistvo in bit se razlikujeta. Vsa izkustvena bitja so sestavljena iz teh dveh počel. Različne stvarnosti pa se same po sebi ne morejo strniti v enoto, če jih ne poenoti nekaj, kar je že enotno. Prapočelo torej ne more biti sestavljeno, ker pred njim ni nikogar, ki bi ga mogel sestaviti. Prabitje je praenota. Praenota ni sestavljena iz bistva in biti, praenote ne omejuje nobeno bistvo, praenota je čista bit. In ker je bit sama po sebi neomejena, in ker je bit popolnost, je praenota čista, neomejena, neskončna popolnost.

Če pravimo, da je Bog čista bit, nam premislek takoj pove, da Bog ni takšna bit, kakor nanjo trčimo v izkustvenih bitjih. Izraz bit postane kakor vsi izrazi, ki jih nanašamo na Boga, naličen, analogen. V izkustvenih bitjih sta nepopolni obe počeli, bistvo in bit. Bistvo brez biti, bistvo, ki ne eksistira, je v redu stvarnosti nič. Bit brez bistva prav tako, ker mu manjka vsebina: to, kar ni ne lipa ne hrast ne nič drugega, tega ni. Počelo veselja, ki smo rekli o njem, da ne more biti sestavljeno, bo torej ali zgolj bistvo ali zgolj bit. Ker smo pa videli, da je prava popolnost bit in ne bistvo, moramo torej reči, da je Bog tako popolna bit, da ji je biti ali eksistirati obenem vsebina. Z drugimi besedami, božje bistvo je eksistenca sama, v Bogu se bistvo in bit ujemata, v Bogu sta bistvo in bit isto. Prapočelo veselja je čista, od nobenega bistva omejena bit in zato enovita, neskončna popolnost.

Vsak nima čuta za takšno dokazovanje. Do spoznanja, da je Bog neskončna popolnost, bi nas mogle voditi tudi tele, bolj nazorne misli. Pred-

stavljam si, da bi veselje obstajalo iz ene same kepe, recimo svinca, ki bi, če bi jo merili v našem veselju, tehtala en kilogram. Ničesar drugega: ne zemlje ne veselja ne Boga; ta kepa svinca bi bila vse. Imela bi seveda nujno neko obliko, neko toploto. Takoj bi se vprašali: Zakaj prav takšno obliko? Kdo ji jo je dal? Zakaj prav takšno toploto? Zakaj prav svinec in ne kaj drugega? Ker je edina stvarnost, je torej sama od sebe in od vselej. Ali si je mogoče zamisliti, da se neka stvarnost, ki je zmožna, da se sama od sebe dviga iz nič, ustavi ter skrepeni v kepo svinca? Ali ne zaslutimo ob teh vprašanjih, da bitje, ki samo sebi zadošča za to, da je, da bitje, ki ni od nikogar sprejelo biti ali eksistence, marveč samo od sebe je, da tako bitje ne more imeti samo neko omejeno popolnost, da ne more biti recimo samo kepa svinca, marveč da je popolnost brez meje.

Kar se nam je zasvitalo ob kepi svinca, to bi nam moralo biti jasno tudi spričo veselja, ki v njem živimo. Kajti kaj je veselje drugega kakor kepa vodika, kisika, svinca in drugih prvin, ki se nam zdi, če jo primerjamo z gmoto našega telesa, sicer neznansko velika, vendar je pa v svojih popolnostih prav tako omejena kakor kepica svinca. Ista pamet, ki nam kaže, da se kepa svinca ne more sama od sebe pojaviti iz nič, nam pove, da si tudi kepa vesoljske gmote ne zadošča, ker je omejena, marveč da kaže na neko prapočelo, ki si zadošča, ker je neskončna popolnost. Samo neskončna popolnost se sama od sebe dviga iz nič, vse, kar je omejeno, pa samo toliko je, kolikor je deležno te stvariteljske vsepopolnosti.

Verjetno pa marsikdo raje brez teh razlogov prizna, da je Bog, če je, neomejena, neskončna popolnost. Za takega je odločilno vprašanje, ali Bog sploh je. Na to vprašanje smo pa že odgovarjali.

Ti odgovori ali poti do Boga so nam že marsikaj povedali o Bogu. Da je zavestno, zdaj, ko vemo, da je Bog neskončna popolnost, uvidimo, zakaj je bolje reči nadzavestno, da je osebno, ali bolje, nadosebno, umno, ali bolje, vsevedno, dobro, ali bolje, neskončno dobro bitje, ker je ljubezen sama. Kakšno je pa v resnici to nadzavestno, nadosebno, neskončno popolno prapočelo veselja, to je naši pameti nedostopno. Že v prvi dobi krščanstva so misleci opozarjali na to, da o Bogu bolj vemo, kaj ni, kakor to, kaj je. Poleg sv. Avguština največji izmed velikih, ki so razmišljali o Bogu, sv. Tomaž Akvinski, uporablja za Boga srednji spol (*illud quod Deus est*) in pravi: »Ker naš razum ni sorazmeren z božjim bistvom, ostane to, kaj božje bistvo je, nekaj naš razum presegajočega in zato nam prikritega. Zato je višek človeškega spoznanja o Bogu v tem, da sprevidi, da Boga ne pozna, dožene, da tisto nekaj, kar je Bog presega vse ono, kar o njem doumemo.«

### *Stvarjenje*

Stvarjenje je način, kako to, kar je nepopolno, svet, izhaja iz svojega prapočela, iz neskončne popolnosti; kako veselje sprejema bit od bitja, ki biti ni sprejelo od nikogar, ker je po svojem bistvu prabit sama.

O stvarjenju sveta nam pripoveduje verska knjiga, sveto pismo. V njem so ohranjena starodavna poročila o tem, kako si je človeštvo v svoji otroški dobi predstavljalo nastanek sveta. Nekoč, ko je bila izkustvena znanost še v povojih, je veljalo sveto pismo hkrati za versko, zgodovinsko in naravoslovsko knjigo. Ko pa so se znanosti razvile, so nastali prepiri, ali je treba naravne pojave razumeti tako, kakor jih opisuje sveto pismo, ali tako, kakor jih razlaga izkustvena znanost. Zato je papež Leon XIII. opozoril, da naj iščemo v svetih knjigah le verske in nravne, ne pa naravoslovne resnice. »Sveti pisatelji«, tako pravi z Avguštinovimi besedami, »ali v resnici božji Duh, ki je po njih govoril, tega, namreč notranjega ustroja čutnih reči, niso hoteli učiti ljudi, ker je to za zveličanje brez koristi.« Današnja »Jeruzalemska biblija« pa opozarja v opombi, da odseva svetopisemski opis stvarjenja znanje, ki ga je imelo človeštvo, ko je bilo še na nizki razvojni stopnji. Iz tega opisa je treba posneti versko resnico, da je le en Bog, da Bog presega svet in da je njegov stvarnik. V častitljivih prastarih judovskih knjigah torej ne iščemo naravoslovnih resnic, ampak samo verskih!

Kdaj je nastal svet? Kdor ni prepričan, da je Bog, ta mora seveda trditi, da svet sploh ni nastal, marveč je od vedno. Kdor veruje, da je Bog, ima izbiro: Ker je Bog večni, bi mogel tudi od vedno ustvarjati svet, mogel bi ga ustvarjati tudi tako, da bi bilo mogoče s končnim številom let označiti dobo njegovega trajanja. Obe podmeni imata vsaka svoje težave. Če je svet od vedno, tedaj je do danes preteklo neskončno časa. Neskončnost, ki je pretekla, neskončnost, ki ima v sedanjem hipu svoj konec, torej neskončnost, ki je končna, mar ni to nesmisel? Če svet traja neskončno dolgo, ali ni potem treba reči, da so se vse možne spremembe v njem ponovile že neštetokrat, da je bil vsak izmed nas že neštetokrat na svetu? Če svet ne traja neskončno dolgo, zakaj se je začel prav takrat, zakaj traja recimo prav petnajst milijard let? Vse te razloge in pomisleke so premleli že mnogokrat in najglobji misleci, dokončnega odgovora pa ne ve nihče.

Pri teh vprašanjih je treba skrbno paziti na izraze. Rekli smo recimo »ustvarjati«, ne »ustvariti«. Ker je Bog neskočno popoln, nima kaj pridobiti, ne more ničesar izgubiti; Bog je torej nespremenljiv. Njegov dej stvarjenja traja še vedno, Bog še vedno »ustvarja« svet. Le če na božje stvarjenje gledamo s stališča stvari, moremo reči, da je Bog svet ustvaril in ga s svojo stvariteljsko mislijo nepretrgoma ohranja. — Če svet ni večni, smo rekli, tedaj je mogoče s končnim številom let izraziti dobo njegovega trajanja. Zakaj tako zapleteno izražanje? Zakaj ne bi rekli kratko, da je bil svet ustvarjen v času? Zato, ker pred stvarjenjem tudi časa ni bilo. Čas je kakor prostor ena izmed razsežnosti sveta. Božja večnost ni čas. Vse to bi bilo treba natančneje razložiti, a nas tukaj zanima nekaj drugega.

Moderna znanost, ki raziskuje svet, podstavlja, da je svet večni. Te podmene znanstveno ni mogoče niti dokazati niti ovreči. Pomudimo se malo pri izrazih »moderno« in »izkustvena znanost«.

Pred tem, kar je moderno, imajo mnogi neizmerno spoštovanje. Kar pravi »moderna« znanost, to se jim zdi vselej pribito, dokončno. Za take je z današnjim dnem znanstveni razvoj končan. A kaj vse je že bilo »moderno«, preden je postalo zastarelo. Beseda »moderno« sama ni prav nič moderna. Latinski slovarji vedo povedati, da jo je ustvaril Cassiodorus v šestem stoletju. A pred njo in za njo je bilo vedno nekaj sodobno, moderno, dokler ni postalo preživeto, zastarelo. To, kar pravi najnovejša, moderna znanost, je samo najvišja stopnica, ki smo jo zagledali, a samo stopnica. Jutrišnji človek bo stopil nanjo, da bi se povzpел še više.

Zlasti pa ne smemo prezreti, da izkustvena znanost raziskuje to, kar se nam, ljudem dvajsetega stoletja, prikazuje kot svet, ne pa resničnosti same. Tega dvojega v vsakdanjem življenju sploh ne ločimo. Sliko sveta, ki smo si jo že v zgodnji mladosti ustvarili ob nečem neznanem, imamo za to neznano stvarnost samo. Da uvidimo, da je to samo slika, si skušajmo predočiti, kako si predstavlja svet enocelično bitje, recimo menjačica. Saj si ga sploh ne predstavlja, boste rekli. Prav. Vendar nekaj, kar od daleč spominja na naše predstave, mora biti v njej, sicer bi se ne odzivala pravilno na zunanje dražljaje. Vsekakor je to, kar ona »ve« o svetu, skrajno pomanjkljivo, da ne rečemo povsem krivo. Menjačica pa kljub svoji nezadostni sliki sveta uspešno bojuje svoj boj za obstanek. Živel je mnogo pred človekom in nas bo morda preživela. Kakšen je neki svet za deževnika? Ni treba, da to vemo. A taki miselni poskusi nas opozore, da smo tudi mi ljudje na neki razvojni stopnji, da so se nam do danes razvile neke spoznavne zmožnosti, ki nas usposabljaajo, da si ustvarjamo posebno sliko sveta. Če bi imeli drugačne, bi si svet drugače predstavljali. A tudi naša predstava zadošča, da preživimo, ne da bi zaradi tega bila »pravilna«, saj tudi menjačica in deževnik preživita, čeprav ob povsem drugačnih predstavah.

Razvoj pa se seveda ni ustavil dne 16. januarja 1979. Kakšen neki bo človek čez milijon let. Pa naj bo kakršen koli, naj se dvigne tako, da bo gledal na nas kakor mi sedaj na deževnika, vsekakor bo tudi on imel neke spoznavne zmožnosti, ki ga bodo usposabljaale za stik s stvarnostjo. Tudi on bo vedel o stvarnosti samo to, kakšne vtise povzročaa v njem, ne pa, kakšna je v resnici. O, ko bi mogli »videti« to stvarnost neposredno, ne s pomočjo občutljivosti, ki jo ima menjačica, deževnik, človek dvajsetega stoletja, prihodnji človek!

Znanost, pa naj bo nekdanja ali »moderna« ali prihodnja, ne raziskuje stvarnosti same, marveč sliko sveta, ki jo človeku vsiljujejo vsakokratne spoznavne zmožnosti, to sliko popravlja tako, da bi bil kljub neznanju, kaj nam to sliko povzroči, vedno boljše opremljen v boju za obstanek. V tem je njen velikanski pomen, za to ji moramo biti hvaležni.

Kako »čutim« — »čutim« je v narekovajih, kajti o tem, čemur pravimo čutilo, imam prav tako samo neke predstave, kakor o vsem, kar imam za

nekaj stvarnega — kako čutim in si mislim tvarni svet, to vem, ker so moji občutki in misli del mojega notranjega, doživljajskega sveta, torej del mene samega, kaj je pa tisto nekaj, kar mi te občutke in misli zbuja, tega načelno ne morem vedeti, ker ne morem »iziti iz svoje kože«, to je, iz svoje zavesti.

Kaj tiči za mojo sliko sveta, je nerazrešljiva uganka. Ni pa sporno, da to sliko imam. Ni sporno, da sem. Človeška osebnost je, vendar kot nekaj, kar je omejeno, kar si ne zadošča, kakor si ne zadošča kepa svinca. Človeška oseba izhaja kakorkoli iz Praosebnosti. Ta je prapočelo mene in tistega, ker me sili, da si ustvarjam sliko veselja.

Tudi tisto, kar zbuja v meni sliko sveta, je proizvod božje zamisli. Stvarjenje ni v tem, da bi nič postalo nekaj, marveč v tem, da je večna božja zamisel začela bivati še drugače. Mi svoji misli ne moremo podariti eksistence tako, da bi postala ne-jaz. Če hočemo, da se loči od nas, jo moramo vtisniti v kako snov: v glasove, v barve, v kamen, v stroje. Bog pa ne potrebuje snovi, da bi vanjo utelesil svojo zamisel. Bog snovi ni našel kakor mi, tudi snov je uresničenje neke njegove misli. Božja vsemogočnost je v tem, da more svoje zamisli neposredno, brez vsake tuje opore narediti za ne-jaz. Ker je svet uresničenje božje zamisli, zato najdemo celo v nepopolni sliki, ki smo si jo ustvarili o njem, toliko sledi neskončne modrosti.

A naj bi tisto, kar sopovzroča mojo sliko veselja, kar koli, celo če me zamika podmena, da je moja predstavo sveta neposredno povzročilo prapočelo, eno je nesporno: Moja vest zahteva od mene, da se ob svoji sliki sveta trudim postati čim boljši človek.

### *Kako nekaj tega priobčiti otroku*

Začnimo na primer takole: Vsako stvar je moral nekdo narediti. Jabolko je rodila jablana, jablano je zasadil človek. Človek ima starše. Pohišstvo je izdelal mizar, obleko je sešil krojač ali šivilja. Če bi ne bilo jablane, bi ne bilo jabolka. Tudi svet je moral nekdo narediti, drugače bi ga ne bilo. Tistemu, ki je naredil ali ustvaril svet, pravimo Bog.

Kaj je Bog? Bog je duh. Kaj je duh? Ste že videli mrliča? Mrlič je na pogled prav tak kakor drugi ljudje. Ima oči, ušesa, usta. Pa vendar ničesar ne vidi ne sliši. Nekaj mu manjka. Ob smrti ga je nekaj zapustilo. Kaj? Življenje, duša. Duše ne vidimo, pa vendar je. Duša je celo mnogo več kakor telo, ona stori, da smo živi. Telo brez duše ni vredno več kakor hlod ali kamen. — Duša potrebuje telo. Človek je iz telesa in iz duše. Taki duši, ki nič ne potrebuje telesa, pravimo duh. Bog je duh, zato ga ne vidimo, kakor ne vidimo duše.

Božji duh je naredil ali ustvaril svet. Božji duh je povesod. Naša duša je samo v našem telesu, v našem telesu pa je povesod: v rokah in nogah, v



srcu in v glavi. Božji duh pa je povsod po vsem svetu. Zato vse vidi in vse ve. Bogu se ni mogoče nikamor skriti. Mamici se lahko skriješ ali ji česa ne poveš. Bog pa ve vse, kar storiš in kar si misliš.

Vse, kar je, ves svet je ustvaril Bog. On je hotel, naj bodo na svetu tudi žive stvari, rastline, živali, človek. Kako je vse to nastajalo in se razvijalo, tega se boste pa učili v šoli.

Kaj hoče Bog od nas? To, da se imamo radi, pa da opravimo vsak svoje dolžnosti. Vsak človek ima neke dolžnosti. Dolžnosti odraslih so, da si z delom zaslužijo denar za stanovanje, za obleko, za živež — zase in za otroke. Dolžnosti otrok pa so, da imajo radi očka in mamico, da jih ubogajo, da se imajo radi med seboj, da nikomur, ne človeku ne živali, ne storijo nič žalega, da se pridno učijo. Vse to Bog vidi. Tistemu, ki je dober in vestno opravlja vse, kar je njegova dolžnost, daje srečo in moč, da tudi nesrečo laže prenese, hudoben človek pa se sam dela nesrečnega, ker ga nihče ne mara in je tudi sam s seboj nezadovoljen.

Boga moramo imeti radi, saj je vse, kar imamo dobrega, za nas ustvaril Bog. Boga moramo tudi moliti. Najlepše molitvice nas je naučil Jezus: to je »očenaš«. Molimo pa lahko tudi čisto po svoje. Takole zvečer, preden zaspiš, čisto po tihem, samo v mislih takole moli: »Ljubi Bog, rad te imam. Lepo te prosim, ti, ki moreš narediti vse, stori, da bosta očka in mamica, pa tudi jaz, da bomo vsi zdravi, da se bomo imeli radi, pa da nam ne bo ničesar manjkalo. Ne zameri, prosim, če sem ga danes kaj polomil. Trdno ti obljubim, da se bom jutri potrudil, da bom bolj priden.« Ljubega Boga lahko prosimo za vse, kar koli kočemo. Ne pozabimo se mu pa tudi zahvaliti za vse, kar nam daje dobrega.

*Janez Janžekovič*



## Ob Glavurtičevem »Uvodu v demonologijo«

Miro Glavurtić je slikar in pesnik, ki je nekako v sedemindvajsetem letu starosti med drugim zlasti pod vplivom francoskega misleca Josepha de Maistra postal veren, goreč katoličan (mati je bila pravoslavne vere). O. J. de Maistru je znano, da je bil nekaj časa framacion in se je navduševal za ideje francoske revolucije. Pozneje pa je ravno to zavračal z veliko ihto, in sicer še posebno v knjigi »Du Pape«, kjer papeštvu pripisuje mnogo večjo vlogo, kakor pa je to izraženo v nauku. 1. vaticanskega koncila, ki je definiral versko resnico o papeževem cerkveno-pravnem prvenstvu in o nezmotnosti v verskih in nravnih zadevah, kadar govori ex cathedra. Nekaj podobnega pretiravanja je čutiti tudi v Glavurtičevi knjigi »Satan« Uvod v demologiju (Beograd 1978. 320 str.), čeprav gre tu za drugačne stvari kakor pri de Maistru — namreč za demonologijo. Najbrž se bo kdo zgražal nad tem, da se je tukaj neteolog sprivil nad teološko vprašanje in zašel v marsikatera pretiravanja. Toda kakor je Joseph de Maistre svoj čas o papežu trdil preveč v veliki meri zato, ker so teologi, vsaj nekateri, o papežu trdili premalo (ali preveč zanikali), podobno bo treba pač tudi pri M. Glavurtiću ugotoviti: V mnogočem pretirava in pripisuje satanu in sploh hudobnim duhovom preveliko vlogo — a večinoma zato, ker grede nekateri teologi v drugo skrajnost in se od hudobnih duhov sploh »poslavlajo«, kakor je to z velikim hrupom storil H. Haag v svoji knjigi »Abschied vom Teufel« (1969). V uvodu Glavurtić pove, da prav zato hoče govoriti o satanu, ker si danes »del cerkvenega personala prizadeva, da bi satana in demone razglasili za mit, medtem ko se drugi izogibljejo govorjenju o njih. Vendar je to realnost, o kateri nedvosmiselno in jasno govori sveto pismo... Obsedenosti so strašna stvarnost demonskega delovanja med ljudmi kakor tudi dela magije. Znanost ni mogla spodbiti teh dejstev.«

Snov je avtor razdelil na sedem različno dolgih poglavij: Padli angeli (hudobni duhovi v sv. pismu in pri zgodnjih cerkvenih očetih); Skušnjave (od sv. Antona Puščavnika prek Arškega župnika do patra Pia); Srečanja s satanom (od Sokrata prek Martina Lutra in drugih do Freuda in C. G. Junga); »Opera diaboli« (čarovništvo od nekako leta 1000 po Kr. pa tja do

dobe Ludvika XIV.); Magija nove dobe (tu obravnava med drugim tudi mesmerizem, magnetizem in spiritizem). Najdaljše je zadnje poglavje z naslovom »Mysterium iniquitatis« (od str. 205 naprej). Tu je zlasti veliko govora o framasonstvu, a tudi o »Gnostični cerkvi, o magiji na ruskem dvoru, o Hitlerju kot nekašnem satanovem orodju, o »Novi cerkvi«, o »satanizmu danes« in o antikristu.

Avtor sicer mnogokrat navaja imena cerkvenih očetov, raznih mislecev, teologov in drugih; vendar skoraj nikoli tako, da bi bilo mogoče brez večjih težav dobiti vpogled, koliko se navedki skladajo z resnično mislijo navedenega mesta. Vidi se sicer, da je Glavurtić imel na voljo zelo veliko literature, zlasti tudi zbirko razprav, ki so jo pod naslovom »Satan« izdali karmeličani leta 1948 v Parizu. A polno je takega, za kar bo marsikdo rekel, da je povsem neprepričljivo že zaradi tega, ker ni nikakršne navedbe, odkod je vzeto, ali pa je omenjeno le ime misleca, ki je napisal mnogo tisoč strani in je nemogoče ugotoviti, kaj je res.

Mnogokrat so navedeni teologi v zelo negativnem smislu, in to ne vedno po krivici. Marsikdaj pa tudi po krivici, vsaj z večjim ali manjšim pretiravanjem takšnih njihovih mnenj, ki jih res ni mogoče odobravati. Presenečen sem zlasti nad trditvijo (str. 290): «Teologi sumnje' se v peklju prepričujejo o obstajanju demonov, če za življenja odbijajo razodetje. Zastonj zanikajo pekel. Yves Congar, profesor teologije in apologetike, je izjavil 13. decembra 1970 v televizijski oddaji 'Gospodov dan', da hudobni duh seveda ne obstaja in je treba zavreči idejo o peklju.« Y. Congarja poznam ne le po njegovih spisih, ki sem jih na tisoče strani prebral, marveč tudi osebno; saj sem bil vsaj trikrat po cel teden z njim ob razpravljanjih o raznih teoloških témah in sem se nemalo razgovarjal z njim o prostem času. Pri tem dominikancu, ki je za svojo zvestobo poklicu veliko pretrpel in znal krščansko prenesti tudi dolga leta koncentracijskega taborišča in nato sumničenja javnosti, nikdar nisem opazil niti enega samega znamenja, zaradi katerega bi si ga le količkaj upal uvrstiti med »teologe sumnje«. Videl sem, da nikdar ne postavlja pod vprašaj verskih resnic (dogem), se pravi tistih resnic, ki so vsebovane v virih razodetja in jih Cerkev bodisi s slovesnim bodisi z rednim in vesoljnim učenjem sprejema kot razodete. In vem, da Congar tudi obstoj hudobnih duhov šteje med tiste resnice, ki so predmet rednega in vesoljnega učenja Cerkve. Če je Congar, kakor trdi Glavurtić, 13. decembra 1970 res izrekel besede, »da hudobni duh ne obstaja in je treba zavreči misel o peklju«, je to — čeprav stvari do zdaj še nisem mogel natančno preveriti — brez dvoma dopolnil nekako takole: Takega hudobnega duha, kakršnega si nekateri predstavljajo, v resnici ni: ne nastopa z rogovi in z repom in sploh ne tako, da bi njegovo delovanje in obstoj bilo mogoče kontrolirati z eksperimenti naravoslovnih znanosti. Saj so hudobni duhovi, ti odpadli angeli, duhovna bitja. In tudi ni takšnega pekla, o katerem bi morali reči, da se v njem pogubljeni nekako cvrejo v takšnem ognju, kakršen je poznan

našemu izkustvu; in nikakor nas vera ne uči, da je pekel nekje spodaj, v nekakšnem breznu — saj je že v sv. pismu, posebno pa pri neredkih zgodnjih cerkvenih očetih izražena zavest, da so izrazi ‚spodaj‘, ‚ogenj‘ in podobno v svojem jedru le podobe za tisto strašno realnost, ki jo npr. sv. Pavel označuje kot ločenost od Boga (2 Tes 1,9).

Podobno kakor o Congarju je treba reči o Teilhardu de Chardinu, ki je v Glavurtičevi knjigi večkrat omenjen (npr. 285 sl., 289). Treba je pogledati npr. le njegovo delo »Le Milieu Divin«, kjer izrečno priznava pekel in hudobne duhove. (Ed. du Seuil, Paris 1957, 187—192; slov. prevod »Božje okolje«, Celje 1975, 113—115). Čeprav je za Teilharda znano, da se je večkrat izražal nejasno in so ga — tudi zaradi tega — zlorabljali tako njegovi prijatelji kakor nasprotniki; oboji so celo iz njegovih velikih začetnic za »Materijo«, »Svet« in podobno včasih sklepali, da je bil Teilhard panteist, čeprav je tako pisal le pod vplivom anglosaške navade — kakor ugotavlja največji Teilhardov poznavalec H. de Lubac, ki ga ceni tudi M. Glavurtić (gl. Susret sa slikarom i pjesnikom Mirom Glavurtićem. Umjetnost između Sotone in Boga, v: Glas koncila, božič 1969,5).

Glede »Humanae vitae« papeža Pavla VI. Glavurtić pretirano trdi, da je izjava »ex cathedra« (str. 281), kar ne drži, čeprav je z druge strani res bilo med nekaterimi katoličani, ne izvzemši teologe, nemalo takih stvari v odnosu do te in nekaterih drugih dokumentov Pavla VI., ki ne razodevajo niti elementarnega duha ljubezni, kakršnega bi Kristusov učenec moral imeti že v razmerju do navadnega sokristjana in sploh do sočloveka, kaj šele do Petrovega naslednika in do nauka 2. vatikanskega koncila, ko pravi: »Spoštljivo je treba priznavati papeževo vrhovno učiteljstvo in se iskreno držati od njega izrečenih razsodb, v skladu z njegovo jasno mislijo in voljo« tudi tedaj, ko ne gre za izjave ‚ex cathedra‘ (C 25,1), čeprav tedaj ne gre ravno za versko resnico. (Seveda more to razumeti le nekdo, ki veruje v Kristusa kot pravega Sina božjega in v njegovo posebno varstvo, ki ga po Svetem Duhu Kristus daje v delež svoji Cerkvi in zato posebej tudi Petrovemu nasledniku — če kdo tega ne veruje, bo nujno mislil na »suženjsko pokorščino«).

Glede obstajanja angelov in hudobnih duhov kot osebnostih bitij (ne »literarnih personifikacij«) pravi K. Rahner: Danes imajo spričo ogromnosti vesoljstva tudi mnogi pozitivno usmerjeni znanstveniki in misleci sploh za čisto smiselno tisto trditev, ki meni, da tudi zunaj zemlje bivajo bitja. Spričo tega bi človek ne smel angelov — in padlih angelov — kar vnaprej odklanjati kot nekaj »nemogočega«. Seveda pa si jih ne smemo predstavljati kot nekih takih bitij, ki bi jih bilo mogoče ugotoviti v njihovem obstoju z naravoslovnim eksperimentom. (Angelologie, v: Herders theologisches Taschenlexikon I, Freiburg 19,2, 108). In Rahner se pridružuje današnjemu protestantskemu teologu G. Gloegeju, ki zatrjuje: Jezusova avtoriteta bi bila

zanikana, če bi kdo tajil obstoj angelov in hudobnih duhov (gl. v: Feiner-Löhrer, Hrsg., *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 946 sl.).

V splošnem katoliški — in pravoslavni, pa tudi neredki protestantski teologi — priznavajo obstoj hudobnih duhov ter njihovega voditelja, ki ga sv. pismo označuje kot »satana«, tj. nasprotnika (nasprotnika odrešenjskega božjega načrta). Seveda pa so zelo previdni, ko gre za razlikovanje psihičnih obolenj ali okultnih pojavov od delovanja hudobnih duhov. Glavurtić, žal, tega ne razlikuje, vsaj ne dovolj. In vse preveč ob pojavih človeške hudobije ali nespameti takoj vidi na delu hudobnega duha. Sicer o priliki poudari, da je hudobni duh odvisen od božjega gospostva; vendar pa je celota knjige takšna, da človek dobi vtis metafizičnega dualizma, obstajanja dveh samostojnih nasprotujočih si požel.

Nevarno je tudi, da bo kdo ob branju Glavurtićevega »Satana« mislil, da je naš prvi in glavni nramni boj s satanom, boj s hudobnimi duhovi, ne pa boj zoper naša slaba nagnjenja, zoper naš egoizem, čemur pa se res pridružujejo še vplivi Bogu odtujenega in sovražnega sveta in končno satanova prizadevanja. Takšno gledanje in ravnanje pa bi bilo gotovo v nasprotju z duhovnostjo evangelijev in celotne nove zaveze, pa tudi tridentinskega koncila (ki govori o našem »boju z mesom, svetom in hudobnim duhom« — hudobni duh je šele na tretjem mestu: Dz 806).

Potreben nam je evangeljski realizem. Delati tako, kakor da bi ne bilo nikakršnega vprašanja o onesnaženju ozračja, o zastrupljenosti voda, o okuženosti, ki prihaja iz raznih žarčenj, je mogoče le nespametnim ljudem in gangsterjem. Vsi drugi čutijo breme odgovornosti, da bi potomcem zagotovili možnost življenja in obvarovali človeštvo pred iztrebljenjem. Podobno bi bilo nespametno, če bi ne upoštevali nevarnosti, ki prihaja od hudobnega duha, čeprav ga je Kristus v korenini že premagal. (Prim. o tem M.-Michael Labourdette, *L'ange des ténèbres*, v: *Vie spirituelle*, n. 629, nov.—dec. 1978, 880—894). Vendar prav ta evangeljski realizem prepoveduje pretiravanja, ki jih najdemo v Glavurtićevi knjigi nemalo. Le ob upoštevanju tega bo mogla biti ta v resnično korist prav za tiste plemenite namene, za katere se Miro Glavurtić tako hvalevredno prizadeva.

*Anton Strlè*

## Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228—1978

Pomembno obletnico mariborske škofije je tamkajšnji ordinariat želel počastiti tudi s posebnim jubilejnim zbornikom (235 strani, 29 slik, od tega 10 faksimilov, dve karti). K sodelovanju so povabili strokovnjake z različnih področij in tudi tako z različnih zornih kotov osvetlili važnost in pomen škofije v življenju krajevne cerkve.

Vsebinsko je zbornik zelo bogat. Kapitularni vikar mariborske škofije, škof *Vekoslav Grmič* (Teološki pogled na škofijo, 7—13), je v uvodnem sestavku predstavil pokoncilski pogled na škofijo. Cerkev se mora iztrgati iz dosedaj preveč statičnega pojmovanja cerkvenih struktur in s preroško zavzetostjo pomagati graditi novi svet, ki naj bi bil čim bolj odsev »nove zemlje« (7). In prav krajevni škof je tisti preroški učitelj, pravi Grmič, ki v delni cerkvi ureja in usmerja zorenje vernikov za nove pobude (9). V tem zorenju odmerja škof Grmič vsakemu svoje specifično mesto in posebno vlogo: škofiji (8), škofu (9), škofovim sodelavcem (11) in to vlogo utemelji z navedbami koncilskih odlokov. Zato mora Cerkev najprej v »duhu in resnici« zaživeti v vernikih. Ne zunanja urejenost, temveč skrb za duhovno življenje, za evangelijski duh ljubezni, ki je navzoč v škofiji, pripravljenost na ljubezensko službo bližnjemu — to so pokazatelji, ki povedo, da se v škofiji »nahaja Kristusova cerkev« (13), zaključuje škof Grmič svoj prispevek.

*Drago Oberžan*: Škofijski sveti mariborske škofije (14—19). V tem kratkem prispevku je množica dragocenih podatkov. Zelo pomembna se mi zdi ugotovitev, da ni bil koncil tisti, ki je sprožil razvoj »demokratizacije« v cerkvi, ampak ga je le pospešil in kanaliziral. V mariborski škofiji dokazujejo to predvsem dekanijske pastoralne konference ter liturgični in glasbeni svet, ki sta bila ustanovljena leta 1955, svet za pastoralno sociologijo, ustanovljen leta 1959, ter katehetski svet, ustanovljen na večer pred koncilom leta 1962. Danes bi si razvejano pastoralno dejavnost težko predstavljali brez teh stalnih posvetovalnih organov v škofiji: duhovniškega sveta (15), pastoralnega sveta (16), sveta za pastoralno sociologijo (18) in župnijskih svetov (18). Vsi ti škofijski sveti imajo najprej in predvsem nalogo, da v svojih članih in vseh pastoralnih delavcih prebudijo zavest o potrebi

po pastoralnih premikih, da bi situacijo pravilno analizirali, si postavili jasne cilje in zastavili zdravo metodo dela (19).

*Jože Smej:* Priključitev delov sombotejske, krške in sekovske škofije mariborski škofiji leta 1964 (20—28).

Med pomembnejša vidna dela pokojnega škofa Držečnika († 13. 5. 1978) sodi brez dvoma tudi dokončna ureditev škofijskih meja (20). Zmeda, ki sta jo s spreminjanjem državnih meja povzročili obe vojni, ni bila v prid enotnemu dušnemu pastirstvu v tem delu severovzhodne Slovenije, saj je bil mariborski škof administrator nekaterih župnij skorajda vseh svojih sosedov. Pobudnik prizadevanj za ureditev škofijskih meja je bil predvsem soboški dekan in župnik na Cankovi, Štefan Bakan (20). Kljub drugačnemu mnenju svojih mežiških kolegov (21) je dekan Bakan imel na svoji strani škofa Držečnika, ki je sprožil postopek pri konzistorialni kongregaciji v Rimu, pridobil na svojo stran še prizadete škofo (sombotejskega, krškega in sekovskega) in 9. junija 1964 tudi dosegel, da se škofijske meje mariborske škofije od takrat dalje krijejo z državnimi mejami (26).

*Stanko Ojnik:* Mariborske škofijske sinode (28—36).

Škofijska sinoda je posvetovalni organ škofa, sestavljena iz predstavnikov celotnega klera v škofiji. Ta organ naj bi se po določbah cerkvenega prava sestel vsaj vsakih deset let (kan. 356—367). Njena naloga je dati krajevni škofu predloge o vseh perečih vprašanih v škofiji, posebej kar zadeva dušno pastirstvo, duhovniške eksistence, upravo škofije in podobno (kan. 362). Profesor cerkvenega prava, Stanko Ojnik, podaja v svojem sestavku vsebinsko analizo ohranjenih aktov mariborskih škofijskih sinod, ki so brez dvoma izredno dragocen vir za versko in pastoralno zgodovino mariborske škofije v preteklosti: Stepišnikove sinode leta 1883 (28—32) ter Napotnikovih sinod 1896, 1900, 1903, 1906 in leta 1911, ki je bila obenem tudi zadnja mariborska sinoda do danes (32—35). Svoje izsledke povzame avtor v sedmih točkah na koncu sestavka. Primerno se mi zdi opozoriti predvsem na njegovo ugotovitev, da so sinodalni statuti mariborskih sinod podani kot obširna pastoralna navodila; preveva jih velika pastoralna modrost, ki jo je šele drugi vatikanski cerkveni zbor v celoti uveljavil, potrdil in uzakonil (36).

*Jože Rajhman:* Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije (37—43).

Semenišče, ki ga je svetniški škof Slomšek ustanovil v Št. Andražu in nato prenesel v Maribor (36), je po avtorjevi ugotovitvi odločilno poseglo v kulturno (in gotovo tudi versko življenje, čeprav avtor tega posebej ne omenja) življenje v severovzhodni Sloveniji. Zgodovina je pokazala, da je svojo nalogo dobro opravilo, saj je svojim bogoslovcem posredovalo solidno teološko izobrazbo, obenem pa jih tudi temeljno usmerjalo za prosvetno delo med svojim, to je slovenskim ljudstvom (38). Znanstvena revija mariborskih bogoslovnih profesorjev, Voditelj v bogoslovnih vedah (od 1898),



je pomagala oblikovati slovensko teološko misel. Posamezna življenjska obdobja mariborskega semenišča: do leta 1929 (37), v letih 1929—1941 (39), 1941—1945 (40), 1945—1968 (41) in v letih 1968—1978 (42) so podkrepjena s statističnimi podatki o številu bogoslovcev, kar je svojevrstno pričevanje vitalnosti verskega življenja mariborske škofije. V zgodovino semenišča so odločilno posegli predvsem trije dogodki: leta 1941 nemški okupator nasilno razpusti bogoslovje (40), mariborski škof odloči po vojni, da svoje bogoslovje šola pod isto streho z ostalimi slovenskimi bogoslovci v Ljubljani (41) leta 1968 prenesejo zadnje tri letnike bogoslovja v Maribor (42), da bi bogoslovci mogli kar najbolj začutiti, da so izšli iz ljudstva in za ljudstvo (43).

*Miloš Rybář*: Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941—1945 (44—102).

Gre za izredno dragocen in tehten prispevek iz polpretekle zgodovine ne samo kar zadeva mariborsko duhovščino, ampak delovanje cerkve na Slovenskem sploh. Začetke nacističnih ukrepov proti duhovščini lavantinske škofije je treba iskati že v prejšnjem stoletju (stališče nemških nacionalistov do duhovščine lavantinske škofije, 44—45), prvi resnejši incident pa se je pripetil ob pogrebu škofa Slomška leta 1862, ko je nemška drhal po odhodu pogrebcev pljuvala v odprt škofov grob in zasramovala njegov spomin (44). To sovražstvo se je pokazalo v vsej podlosti že med prvo svetovno vojno, višek pa je brez dvoma doseglo z nacističnim nasiljem med drugo svetovno vojno (45—48). Na okupacijo so bili Nemci dobro pripravljeni in so že imeli seznam oseb, ki jih je bilo treba ob prevzemu oblasti aretirati in izseliti (45). Jasno, da so bili na teh seznamih med prvimi ravno duhovniki, saj so nacisti v njih gledali eno glavnih ovir svoje ponemčevalne akcije. S celo vrsto predpisov so začeli urejati cerkvene zadeve (48—49). Takoj so razpustili visoko bogoslovno šolo v Mariboru in škofijsko dijaško semenišče. Začeli so sistematično aretirati duhovščino (49—53). Vse vloge in osebna posredovanja mariborskega škofa Tomažiča so ostala brez uspeha (53—55). Duhovščino je čakal neizogiben izgon iz domovine (55—59). Po Himmlerjevih načelih za izgon je duhovščina prišla v skupino A, ki jo je treba vso izseliti. Večinoma so bili izseljeni na Hrvaško, kjer pa nikakor niso bili varni pred ustaši, tako da so nekateri duhovniki prebežali v ljubljansko škofijo. Vatikan je sicer prosil po posredovanju ljubljanskega škofa italijansko vlado, naj za izseljence posreduje v Berlinu, vendar brez uspeha. Po tem brezuspešnem posredovanju je Vatikan nudil slovenskim beguncem denarno pomoč. Vendar ni ostalo samo pri pregonu duhovščine. Okupator je na vsak način hotel izkoreniniti slovensko besedo in vsak spomin nanjo iz dežele, zato je 14. aprila 1942 prepovedal slovenščino v cerkvi (59—61). Ker je mariborska škofija praktično ostala brez duhovščine, je škof Tomažič zaprosil za pomoč sekavskega škofa (61—62). Ta mu je res poslal 12 duhovnikov (le kaj je bilo to v primeru z izgnanimi). Njim v prid mo-



ramo poudariti, da kljub izrecni prepovedi, da ne smejo uporabljati slovenščine v dušnem pastirstvu, niso delovali raznarodovalno med hudo preiskušanim ljudstvom. Tragično bilanco nacističnega divjanja pretresljivo osvetljujejo sezname ubitih duhovnikov lavantinske škofije v domovini (62—64), v koncentracijskih taboriščih (64—67), v ustaškem taborišču Jasenovac (67—69) ter duhovnikov, ki so umrli v izgnanstvu ali begunstvu (73—75). Duhovščina, ki je ostala doma, je v celoti odklonila vabilo k članstvu v Heimatbund, škofova prijava pa je bila odbita (69). Okupator seveda ni besnel samo nad svobodo in življenjem duhovščine, ampak si je lastil vso pravico tudi do cerkvenega premoženja (69—70). Bogoslovci so večinoma prebežali v Ljubljano in tam nadaljevali študije, nekaj pa jih je odšlo tudi v Rim in Gradec (71). Škof Tomažič je ves čas okupacije odklanjal mesečno plačo od okupatorja (71—73). Pod pritiskom okupatorske oblasti je sicer v škofijski okrožnici moral opomniti duhovnike, naj se vzdrže vsake nezakonite in subverzivne dejavnosti, vendar je duhovščina razumela, da je to škof moral zapisati pod pritiskom. In dejansko škof nikdar ni klical na zagovor tistih, ki so podpirali narodnoosvobodilno borbo ali se celo aktivno vključili v partizanske odrede. Sestavek je še obogaten z dragocenimi prilogami: Pogovor škofa Tomažiča z šefom civilne uprave dr. Uiberreitherjem 19. aprila 1941 (79—83), Poslovilno pismo kaplana Mihaela Grešaka pred ustrelitvijo (86), Tomažičevi kratki kronološki zapiski v času od 25. marca do 1. avgusta 1941 (87—98).

*Ivan Zelko: Zgodovinski pregled cerkvene uprave v Prekmurju (103—119).*

Zaradi specifične geografske lege in burne zgodovine skoraj najmanj poznamo ta košček slovenske zemlje v severnovzhodni Sloveniji. Zato moramo biti Ivanu Zelku zelo hvaležni, da nam je v teh kratkih straneh tako kleno orisal celotni razvoj cerkvene uprave v Prekmurju od začetkov v 8. stoletju, ko so bili panonski Slovenci združeni s karantanskimi pod jurisdikcijo istega škofa (103), do dokončne priključitve mariborski škofiji in s tem matični Sloveniji leta 1964 (116). Pot, ki jo je moral prehoditi slovenski vernik v tem stičišču štirih jezikov in kultur, pa je bila zelo dolga. Prvotno cerkveno žarišče med panonskimi Slovenci je bil Blatograd (103). Na salzburško cerkvenoupravno osnovo in začeto misijonsko delo sta se naslonila sv. brata Ciril in Metod, ki sta v kratkem razdobju delovanja med panonskimi Slovenci dosegla tako čudovite uspehe. Z prihodom Madžarov je bila verska tradicija na tem področju zavrta, vendar verjetno ne docela uničena (106). Po pokristjanjenju Madžarov in ustanovitvijo madžarskih škofij je Prekmurje prišlo pod njihovo cerkveno upravo, z ustanovitvijo zagrebške škofije leta 1094 pa verjetno v celoti podrejeno njeni jurisdikciji (107 in 109). Vendar so kmalu nastali spori glede jurisdikcije med györsko, veszpremsko in zagrebško škofijo, ki so trajali do Marije Terezije. V ta zgodovinski okvir vključuje avtor poročila o dekanu v Murski Soboti (110—

111) in Bexinu (111—112), protestantizmu v Prekmurju (112—114) ter licenciatih (114), to je laičnih uslužbencev, ki so vodili župnijo in imeli skrb za cerkveno premoženje, kjer ni bilo katoliškega duhovnika, da bi se cerkve ne polastili protestantje. Ustanovitev sombotejske škofije leta 1777 je združila vse Prekmurce v isti škofiji, to pa je ugodno vplivalo tudi v narodnem pogledu (114—115). Po prvi svetovni vojni je Prekmurje cerkvenopravno upravljal Sombotej še do 1. decembra 1923, ko je za te kraje postal apostolski administrator lavantinsko mariborski škof Karlin. Zmedo, ki jo je povzročila druga svetovna vojna, je dokončno uredil mariborski škof Držečnik leta 1964, kot je bilo poudarjeno že uvodoma in s tem cerkvenopravno povezal panonske Slovence z matično domovino.

*Jože Mlinarič:* Župnija sv. Janeza Krstnika v Mariboru pod jurisdikcijo salzburške nadškofije, 12. stoletje — 1786 (120—193).

Jože Mlinarič si je zadal zelo zahtevno in nehvaležno nalogo. Iz vrste listin, vizitacijskih zapisnikov, urbarjev, inventarjev, katastrskih map in literature je kot kamenčke v mozaiku zbiral podatke za burno zgodovino mariborske župnije sv. Janeza, ki se prvič pojavi v listini, izdani v letih med 1185—1192. Župnija je v cerkvenopravnem pogledu spadala k salzburški nadškofiji, po jožefinski preureditvi škofijskih meja leta 1786 sekovski, po prestavitvi sedeža lavantinske škofije iz St. Andraža v Labotski dolini v Maribor v letu 1859 pa je prišla pod jurisdikcijo lavantinskega oziroma mariborskega škofa (121). Seveda pa ta poenostavljeni prikaz niti malo ne da slutiti razgibane zgodovine te župnije, ki je bila zaradi zapletenih cerkvenopravnih, beneficalnih in patronatskih razmer neprestano jabolko spora med krškim in salzburškim nadškofom, ki ga je zastopal sekovski škof, ter mariborskim mestom. Avtor potrpežljivo analizira v svojem sestavku vire dohodkov župnije, župnijsko posest in desetino ter tudi ilustrira s pregledno karto; ta kaže stanje iz leta 1571 (154) in razmere, v katerih so živeli župnik, njegovi pomočniki ter ostali cerkveni uslužbenci, pa dohodke, s katerimi so mogli kriti stroške v zvezi z božjo službo ter stroški za vzdrževanje cerkvenih in župnijskih poslopij (125). Dalje nastanek posameznih cerkva in kapel na področju župnije, samostanov, vrstni red župnikov (z njihovimi življenjskimi podatki in premoženjem) in kaplanov posameznih beneficijev. Z inkorporacijo mariborske župnije krški škofiji leta 1506 se je položaj v župniji precej spremenil tako v pravnem, dušnopastirskem in gospodarskem pogledu. Odslej je bil dejanski mariborski župnik vsakokratni krški škof, v njegovem imenu pa je župnijo upravljal vikar, ki ga je nastavljal in ga je mogel brez vsakega razloga kadar koli odstaviti. Podrobno in natančno navajanje izredno zanimivih podatkov za gospodarsko in socialno zgodovino pa neprestano prepleta s poročili iz vizitacijskih zapisnikov, ki nam omogočajo dokaj verno sliko klera in verskega življenja na področju župnije. Zaradi izredne dolžine sestavka pa so se avtorju vtihotapila nekatera ne-

potrebna ponavljanja istih podatkov (npr. o kapucinih na str. 129 in 164, o jezuitih na str. 129—130 in 182, o celestinkah na str. 130 in 182).

*Jože Curk*: Mariborska stolnica (194—212).

Avtor ne želi ponoviti dosedanje raziskovalne rezultate, kot pravi v uvodu, pač pa prispevati nove in s tem dopolniti naše znanje o stavbni zgodovini tega osrednjega kulturnega spomenika Maribora in njegove okolice (194). Gre za zelo zanimiv opis posameznih stavbenih faz mariborske stolnice od 13. stoletja, ko so prvotno cerkev prvič povečali, do danes. Sestavku dodaja statistični pregled stavbenega fonda lavantinske škofije (205—209), ki šteje 273 župnijskih, 385 podružnih cerkva in 120 kapel z mašno licenco. Te objekte razvršča kronološko, stilno, geografsko in glede na patrocinij. V zadnjem odlomku (209) opozarja še na 50 cerkva v lavantinski škofiji, ki sodijo po svoji umetniški vrednosti v vrh umetnostno zgodovinskih dosežkov našega naroda.

*Franc Zdolšek*: Potres na Kozjanskem. Popravilo cerkva in župnišč po potresu (213—217).

Gre za kratek prikaz katastrofalnih posledic na cerkvenih objektih, ki jih je 20. junija 1974 prizadel potres na Kozjanskem. In vendar iz teh skopih poročil veje neverjetna vera, žilavost in volja prizadetega ljudstva, saj je do 15. februarja 1975 popravilo in usposobilo župnijske cerkve, do avgusta 1976 pa tudi prizadete podružne cerkve (skupaj 29 cerkva) in več župnišč ter samostanov.

*Marijan Smolik*: Franc Perko, prvi špitalski župnik v Žičkem samostanu (218—227).

Avtor je v ljubljanski semeniški knjižnici (sig. F II. 23) našel knjižico, pisano v nemščini (48 strani) z naslovom Unerwartete (Antworten) auf die (Erzbischöflich-Görzerischen) Synodalfragen. Gre za zanimiv dokument, ki ga je napisal Franc Perko v Žičkem samostanu, kjer je kot špitalski župnik stanoval po razpustu žičke kartuzije leta 1782. Iz sinodalnih vprašanj in župnikovih odgovorov podaja avtor dragoceno analizo pastorizacije v jožefinski dobi. Nazorno podoba vestnega jožefinskega župnika povzame v štirih zaključnih točkah (223), v katerih pridejo župnikove janzenistično jožefinistične ideje jasno do izraza.

*Anton Ožinger*: Nove župnije in župnijske cerkve po drugi svetovni vojni (228—235).

Mariborska škofija se je dokaj hitro prilagajala naglim strukturnim spremembam prebivalstva in s tem tudi novim pastoralnim potrebam v škofiji. Takó je po vojni do danes ustanovila kar 21 novih župnij. Nekatere od teh so že imele nove župnijske cerkve, ki so bile v ta namen zgrajene, še preden je bila ustanovljena župnija (Hrastnik, cerkev SRT v Mariboru, Ljubečna), večina župnij je bila ustanovljena pri bivših podružnicah (Brezje, Radvanje, sv. Cecilija in sv. Jožef v Celju . . .). Nekatere pa ob ustanovitvi niso imele niti bogoslužnega prostora niti župnišča. Le te (sedem po številu:

Odranci, Rače, Petroča, Ljubčna, sv. Ciril in Metod v Mariboru, Senovo, Šoštanj) predstavlja Ožinger v svojem kratkem sestavku kot svojevrsten in zgovoren dokaz, ki ga je naša doba prisevala v zakladnico umetnosti in kulture našega časa pri graditvi bogoslužnih prostorov (235). Sestavek posrečeno ponazaruje devet slik novih objektov. Škoda pa je, da se je avtorju pripetila nerodna vsebinska netočnost. Cerkev v Senovem je namreč morda edinstven primer medškofijskega sodelovanja pri gradnji kakšne cerkve v Sloveniji, saj je župnijski upravitelj prav tako potrkal na odprta in razumevajoča srca v ljubljanski kot mariborski škofiji (234).

Če smo rekli, da smo zbornika vsebinsko zelo veseli, tega nikakor ne moremo reči za njegovo oblikovno in tehnično stran. Na prvi pogled se nam knjiga predstavlja v prijetni, privlačni in okusni obliki, kot jo je znal oblikovati Peter Požauko, pa naj gre za zunanjo obliko, vezavo, papir, čist in jasen tisk ter razmeroma ostre slike. Zato človeka toliko bolj moti, da se je v delo vrinilo toliko uredniških in tiskovnih napak. Tiskovnih napak skorajda ni mogoče naštevati, saj se jih je samo v Rybářov članek na primer vrnilo čez 60, tudi takih, ki spremenijo smisel. Podobno se godi prav vsem avtorjem po vrsti. Ne moremo pa mimo vsaj nekaterih uredniških napak, ki nikakor niso v prid jubilejnemu zborniku. Tako bi npr. urednik nujno moral uskladiti naslove vseh prispevkov. Vsak prispevek bi se v izdaji, kot je tak jubilejni zbornik, moral začeti na novi, desni strani. Tako pa je, da povem samo en primer, sestavek Stanka Ojnika (28) prilepljen pod vire in literaturo prejšnjega prispevka (Smej), da v prvem hipu človek ne ve, ali gre dejansko za nov sestavek ali le za dopolnilo k predhodnemu. V Rybářovem sestavku se je vrinil povzetek v nemščini med priloge (83—86), pri Curku pa pred pripombo (210—211). Moti tudi, da nimajo vsi sestavki vsaj kratkega povzetka v tujem jeziku. Zanj sta se potrudila le Rybář in Curk. Opozoriti velja tudi na neskladnost med posameznimi avtorji. Tako se razhajata Rybář (71) in Rajhman (40) v navajanju števila mariborskih bogoslovcev med drugo svetovno vojno. Prav tako si nista edina Smej (21—23) in Rybář (62) glede administracije mežiške doline med vojno. Eden jo namreč prideva sekovskemu, drugi pa mariborskemu škofu. Škoda je, da urednik ni predvidel vsaj krajevnega in osebnega kazala, ki bi zaradi obilice podatkov, zlasti v daljših razpravah Rybářa in Mlinarića, zelo olajšali iskanje in s tem povečali uporabno vrednost zbornika. Zborniku je priložena pregledna karta mariborske škofije (zadnje platnice), na kateri so s posebnimi oznakami označene posamezne spremembe meja mariborske škofije (do 1789, do 1859, do 1920, po 1920). Zaradi boljše preglednosti bi bilo morda bolje na meje današnje škofije vnesti vsako spremembo z drugo barvo na posebno karto. Tako bi si bralec veliko lažje ustvaril podobo posameznih teritorialnih sprememb v zgodovini, ki jih je pogojevala predvsem potreba slovenskega prebivalstva.

*France Martin Dolinar*

**Ethik im Kontext des Glaubens.** Probleme — Grundsätze — Methoden. Herausgegeben von Dietmar Mieth und Francesco Compagnoni. Studien zur Theologischen Etik 3. Universitätsverlag Freiburg i. Ue. — Herder Verlag Freiburg i. Br. 1978, 186 str.

Niso še daleč za nami časi, ko je moralna teologija imela svojo trdno in jasno obliko. Učbeniki moralne teologije, domala vsi v latinščini, so imeli svojo klasično razdelitev: načela — zapovedi — zakramenti. Med najbolj znane učbenike je spadal Noldin, ki je izšel v več kot 30 izdajah, bil razširjen po vsem svetu in oblikoval nešteto duhovnikov. Že pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom pa je bilo veliko govora o krizi moralne teologije, ker so tako teologi kakor dušni pastirji in laiki imeli občutek, da doseđanja moralna teologija iz različnih razlogov ne zadošča več in ne ustreza novim potrebam. Koncil je zahteval, da se moralna teologija prenovi in dopolni (DV 16). V letih po koncilu je izšla dolga vrsta razprav o tem, kakšna naj bo moralna teologija kot sistematična teološka znanost, kakšna naj bo njena metoda in katera vprašanja naj obravnava. Prav tako so nastale številne monografije o posameznih vprašanjih. Posebno pozornost je doživela splošna (fundamentalna) moralika. Značilno pa je, da doslej še nismo dobili novega celotnega učbenika moralne teologije, ki bi nadomestil nekdanja klasična dela. Zadnji tak poizkus, ki pa je še močno v okviru nekdanje moralike, čeprav ima tudi bistveno nove poudarke, je bilo obsežno delo v treh knjigah nemškega teologa B. Häringa *Das Gesetz Christi*. Delo je v šestdesetih letih doži-

velo več izdaj, danes pa ga že veliko manj uporabljajo. Na teoloških fakultetah in v bogoslovnih semeniščih so si profesorji in študentje pomagali, kakor so si pač mogli.

Iskanje novih oblik moralne teologije je privedlo do večjega sodelovanja med moralnimi teologi in do kongresov, na katerih so razpravljali o novih vprašanjih. V Evropi je bilo tako sodelovanje posebno živahno v Italiji, a še precej v okviru tradicionalne moralike, v Franciji ter v Nemčiji. Zadnji kongres moralnih teologov nemškega jezika se je vršil v septembru 1977 v Fribourgu v Švici. Priregnili so tudi mnogo udeležencev iz drugih dežel. Namen kongresa je bil podati nekak pregled razpravljanih zadnjih let, zlasti o vsebinski posebnosti krščanske etike, o njeni metodi in o njenem razmerju do filozofske etike ter do raznih znanosti o človeku. Predavanja na kongresu so objavljena v knjigi *Ethik im Kontext des Glaubens* — etika v kontekstu vere. Škoda, da knjiga ne prinaša nobenih povzetkov pogovora.

Prva tri predavanja so posvečena vprašanju, v čem obstaja posebnost krščanske etike. O tem je bilo zadnjih deset let zelo veliko razpravljanja. Znani holandski teolog Edward Schillebeeckx, ki je imel uvodno predavanje o etiki in veri, sicer ni moralist, ampak dogmatik. V svojih številnih knjigah in razpravah, zlasti v obširnem delu o Kristusu in kristjanih (*Christus und die Christen. Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977), se je ponovno dotaknil raznih moralnih vprašanj. V članku obravnava najprej zgodovinski razvoj razmerja med vero in razumom pri iskanju etičnih norm, nato pa vprašanje, kaj pomeni člo-

večnost za teološko etiko. Svoje ugotovitve povzema v osem tez o razmerju med vero in etiko.

Eden glavnih teologov, ki je zastavil vprašanje o posebnosti (proprium) krščanske etike, je profesor moralne etologije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu Josef Fuchs. Njegov članek o avtonomni etiki in etiki iz vere pregledno povzema dognanja in tudi dopolnila in razjasnitve v razpravljanju zadnjih let. Avtor zastopa tezo, da je za krščansko etiko v razmerju do sveta in človeka vsebinsko odločilno to, kar ustreza človeku kot osebi in kot družbenemu bitju. V tem pogledu je teološka etika racionalno-avtonomna. »Krščanska morala se materialno-vsebinsko bistveno ne razlikuje od človečno-avtonomne« (str. 52). Toda ker upošteva razodetje in novo bitnost v Kristusu, popolnoma novo smiselno obzorje ter iz vere utemeljene norme, obstaja njena posebnost v specifično krščanskih razsežnostih, kot so krščanski smisel življenja, kristološka utemeljitev, krščanska usmerjenost, krščanska motivacija, večja zahtevnost in radikalnost moralnih zapovedi in novo vrednotenje moralnih dejanj v luči vere. »Krščansko izpolnjevanje vere je krščansko človeško versko življenje, zato sovpada z izpolnjevanjem človečne etike« (str. 53). Na podlagi te ugotovitve obravnava Fuchs pomen človeškega izkustva za moralno teologijo in natančneje določa pomen racionalne avtonomije krščanske etike nasproti raznim enostranskim razlagam in nesporazumom.

Poljski profesor krščanske etike na katoliški univerzi v Lublinu Tadeusz Styczen obravnava isto vprašanje s stališča filozofske etike, in sicer pod metodološkim vidikom. Etika kot znanost metodično ne more zastavljati vprašanja o krščanski posebnosti, ker izhaja iz neposrednega in konkretnega izkustva nravne obveznosti ter priznanja človeške osebe. Ko pa etika išče odgovor na vprašanje, kaj je nravno prav, mora upoštevati nauk o človeku. Za razlago človeka pa ima razodetje odločilen pomen.

Vsi trije avtorji se strinjajo v ugotovitvi, da krščanska etika nastaja iz sploš-

nega temeljnega človeškega izkustva, da pa razodetje, teologija in vera prispevajo svoj delež za razumevanje moralnih norm s teološko razlago človeka v odrešenjski zgodovini.

Klaus Demmer, profesor moralne teologije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu, obravnava zelo zgoščeno hermenevtična vprašanja fundamentalne moralke. Kako je treba tolmačiti vire, iz katerih črpa teološka etika svoja spoznanja? Vsako etično spoznanje je tudi zgodovinsko pogojeno. Ko danes teološka etika preverja in utemeljuje etične norme in resnice, mora tolmačiti vire v njihovem celotnem kontekstu in vedno tudi v zvezi z zgodovinskim položajem. Za teološko etiko je en vir razodetje, drugi pa izkustveno znanstveno poznanje človeka. V povezavi obeh virov je mogoče priti do utemeljenih in uvidnih etičnih spoznanj. »Krščanska antropologija ima nalogo, da pokaže, da so in kako so nravne norme, ki jih postavlja Kristus, najbolj uvidne in pametne« (str. 116), se pravi, človeku najbolj ustrezne. »Teologija ne stopi nikdar v neposreden stik z izkustvenimi znanostmi, temveč vedno samo s trenutnimi antropološkimi razlagami njihovih ugotovitev. Za tak pogovor z njimi je teologija sposobna toliko, kolikor ji uspe z razpoložljivimi teološkimi sredstvi prikazati antropološke prvine verskih resnic in premagati pozitivistično teologiziranje. Za to pa potrebuje posredovanja filozofske antropologije. Tako je mogoče ne samo preprečevati napačne naturalistične zaključke, ampak hkrati prispevati tudi k temu, da se razkrije vsakršna načrtna manipulacija z izkustvenimi dognanji« (str. 119).

Na precej novo in doslej razen v območju angleškega jezika malo znano in obdelano področje opazarja članek o analitičnih metodah etike, ki ga je prispeval Rudolf Ginters, profesor filozofije v Münchnu. Gre prav za prav na neko vrsto etične slovnice, za pravila in merila etične govorice in dokazovanja. Navadno to znanost imenujejo metaetika. Etika se namreč ukvarja z normami in utemeljuje njihovo obveznost ter prikazuje, kaj je dobro in kaj slabo. Metaetika pa zastavlja



vprašanje, kaj sploh pomenijo besede dobro in slabo, pravilno in napačno, obvezno in zapovedano in kakšna je logika etičnega utemeljevanja ter katera so pravila etičnega govorjenja. Ginters navaja pet skupnih značilnosti analitične etike: 1. prizadevanje za čim večjo jezikovno jasnost in enoumnost; 2. razlikovanje med vprašanjem o veljavnosti ter o nastajanju etičnih stavkov; 3. razlikovanje med različnimi prvinami vsebinskih etičnih stavkov (le ugotovilne sodbe, vrednotenje, nravno in izvennравno vrednotenje); 4. razlikovanje med različnimi funkcijami etične govorice (dokazovanje, utemeljevanje, spodbuda, opomin, naročilo, zapoved); 5. razlikovanje med etiko in metaetiko. V drugem delu kratko predstavi nekatere zastopnike analitične etike, predvsem iz angleško-amerikanskega sveta.

Oswald Schwemmer, profesor filozofske etike v Erlangenu v Nemški demokratični republiki, poroča v svojem članku o novi tako imenovani konstruktivistični etični šoli. Spričo tega, da je v današnji pluralistični družbi vedno manj skupnih norm in vrednot, ki bi nudila podlago za etiko, hoče konstruktivistična šola s pomočjo finaliziranja, generaliziranja in univerzaliziranja v formalno-metodičnem postopku graditi etiko, ki jo utemeljuje praktični razum s praktičnimi razlogi.

Zadnji članek, ki ga je prispeval Wilhelm Korff, profesor etike in moralne teologije na univerzi v Tübingenu, govori o etičnem in teološkem pomenu različnih znanosti o človeku. Biologija, ekologija, ekonomija, politologija, psihologija, sociologija, pedagogika in še marsikatera druge znanstvene panoge danes niso le teoretični nauk o človeku in družbi, ampak prevzemajo vedno bolj tudi vlogo etike in hočejo dati odgovor na vprašanje, kaj je za življenje in odločanje prav in napačno, dobro in slabo. Teološka etika mora jemati spoznanja in ugotovitve humanih znanosti resno, a pri tem na temelju teološke antropologije ohraniti in uveljaviti svojo posebno vlogo. Korff zastopa mnenje, da je treba razviti nov tip kombinatorične etične teorije, ki bolj upo-

števa človekovo izkustvo, opozarja pa tudi na nevarnost enostranosti in ideologiziranja ter zlorabe te teorije. V prihodnosti bo imel prispevek humanih znanosti za moralno teologijo vedno večji pomen, teologija pa bo morala v pogovoru z njimi bolj uveljaviti nauk krščanskega razodetja o človeku, smislu življenja in osebni odgovornosti.

Vrednost knjige je v tem, da je dober prispevek k razpravljanju o nalogah sodobne moralne teologije in pri razčiščenju novih vprašanj. Članki opozarjajo na nove vidike, mimo katerih ni mogoče iti, dokončnih odgovorov pa ne prinesejo, kar tudi ni njihov namen.

*Alojz Šuštar*

**Eleonore Zlabinger, Lodovico Muratori und Österreich**, Innsbruck 1970, 255 strani, 2 tabeli, v: Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 53; Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, VI., (izdal Nikolaus Grass).

Pri proučevanju jožefinizma so zgodovinarji kmalu začutili potrebo, kako najti srednjo pot med ekstremnimi pogledi Ferdinanda Maassa in Eduarda Winterja ter osvoboditi ta gledanja dotedanjih apologetsko moralističnih shem. Sad tega prizadevanja je bila v prvi vrsti razširitev časovnega obdobja t.i. avstrijskega reformnega katolicizma. Posegov Marije Terezije danes ne pojmujeva več kot neke vrste pripravo na cerkvene reforme Jožefa II., ampak kot na uresničevanje samostojnih reform, ki si zaslužijo tudi lastno oznako: terezianizem. Korenine jožefinizma moramo torej iskati že mnogo prej, in sicer za časa Jožefa I. (1705—1711) in Karla VI. (1711—40) ter njihovih svetovalcev. V tem obdobju je bil brez dvoma ena ključnih osebnosti Lodovico Antonio Muratori (1672—1750), kot je dokazala Eleonore Zlabinger v svoji doktorski disertaciji v Innsbrucku. Pri svojem delu izhaja Eleonore Zlabinger iz proučevanja osebnih stikov, ki jih je ta ustanovitelj italijanskega reformnega katolicizma in eden najvidnejših učenjakov

svojega časa imel v Avstriji. Na podlagi teh osebnih stikov zasleduje Zlabinger prodiranje Muratorijevih del in s tem tudi njegovih idej ter njihovih posledic do Jožefa II. Muratorijevega vpliva na sam jožefinizem se Zlabinger razmeroma le kratko dotakne, ker bi to preseгло okvir njenega dela (8).

Delo je razdeljeno na tri poglavja: v prvem nam opisuje Muratorijev življenjepis (9—17), v drugem Muratorijevo povezanost z avstrijskimi kulturnimi središči v Salzburgu, Innsbrucku in Olmützu (18—111) v tretjem pa podaja zelo dragoceno analizo odnosa Muratorija do poznejšega jožefinizma (112—153). V obširnem dodatku zasledimo seznam Muratorijevih dopisovalcev (155), izbor Muratorijevih pisem iz arhiva Soli-Muratori v Modeni (177), seznam Muratorijevih avtografov v avstrijskih arhivih (205) in seznam Muratorijevih del (206).

Jedro pričujočega dela sestavlja drugo poglavje, ki je tudi najbolj samostojno in originalno. Akademije, ki so se izoblikovale v Evropi v 17. stoletju in so v 18. stoletju postale tako rekoč osnovna celica in gonilna sila prosvetljenstva (8), se v Avstriji dolgo niso mogle uveljaviti. Njihovi nasprotniki so namreč v njih videli predhodnike novega duha, ki je po njihovem mnenju vse preveč pod vplivom protestantizma. Položaj se je začel naglo spreminjati, ko so v prvi polovici 18. stoletja ustanovili v Avstriji tri privatne kroge učenjakov, in sicer v Salzburgu t. i. Muratorijev krog, v Innsbrucku Academia Taxiana in v Olmützu Societas eruditorum incognitorum (24). Iz teh krogov so izšle ali bile z njimi vsaj zelo tesno povezane skorajda vse vidnejše osebnosti, ki so za časa Marije Terezije in Jožefa II. imele odločilno vlogo v avstrijskem cerkvenem, političnem in kulturnem življenju, kot na primer Leopold Ernst Firmian, Karl Firmian, Joseph Trautson in Karel Janez Herberstein iz Salzburga; Paul Joseph Riegger, Christoph Anton Migazzi in Joseph Spaur iz Innsbrucka; ter Johann Christoph Gottsched, Angelo Maria Querini in drugi iz Olmütza.

Pobudo za ta središča so dali predvsem spisi Muratorija, v katerih se je ta zavzemal za obnovo Cerkve ter za boljšo versko in splošno izobrazbo klera in ljudstva. Cilj vsakega verskega prizadevanja, pravi Muratori, je podobnost Kristusu. Zato mora biti v središču vsakega verskega in molitvenega življenja njegova beseda, ki nam jo je razodel v svetem pismu in njegova daritev, ki jo obnavlja vsaka evharistična daritev. Vse ostale pobožnosti — tudi Marijino in svetniško češčenje — morajo stopiti v ozadje, ker za zveličanje niso nujno potrebne. Sveto pismo in evharistično daritev morajo približati razumevanju preprostega ljudstva. Muratori je poudarjal zlasti sodelovanje vernikov pri maši. Njegovi zadevni nasveti so tako moderni, da dajo skorajda slutiti biblično in liturgično obnovo našega časa. Mašo mora duhovnik darovati skupaj z verniki, meni Muratori. Zato bi bilo zelo primerno izdati misal v narodnem jeziku in tako omogočiti ljudstvu, da bo razumelo liturgično dogajanje in aktivno sodelovalo pri njem. Višek mašne daritve je v prejemu obhajila, iz katerega črpa človek moč za premagovanje težav vsakdanjega življenja v krščanskem duhu.

Seveda pa avstrijski kulturni krogi niso bili dovzetni samo za ideje Muratorija, ampak so se vedno bolj odpirali vplivom razsvetljenstva. Velika zasluga Zlabingerjeve je brez dvoma v tem, da v svojem delu, čeprav razmeroma kratko, vendar jasno in dovolj utemeljeno opozori na temeljne razlike med Muratorijevimi reformnimi pogledi in težnjami avstrijskega jožefinizma (124—153). Medtem ko si Muratori v svojih spisih prizadeva za notranjo obnovo cerkve zaradi nje same, gre jožefinizmu predvsem za njeno prilagoditev razsvetlenski filozofiji. Obema je skupna le težnja po osvoboditvi verskega življenja preživelih oblik baročne pobožnosti, ki je bila v veliki meri že prežeta s praznovrjem. Muratorijev zadnji namen pri tem je osvestiti ljudi na bistveno v njihovem verovanju, na pouduhovljenje njihovega verskega življenja. Muratori ima pred očmi Cerkev, ki si prizadeva samo za to, kar je izključno ver-

skega, vse drugo pa naj prepusti svetni oblasti. Dolžnost države pa je omogočiti razvoj pravega verskega življenja in preprečiti zlorabe ter nestrpnost, na duhovnem področju pa prepustiti Cerkvi vso svobodo. Jasno, da je v tej točki nujno moralo priti do nasprotja s prosvetljsko jožefinističnimi pogledi avstrijskih reformatorjev, ki so svetnemu knezu priznavali vso oblast v t. i. »externa religionis«.

V orisu posameznih osebnosti (75 po številu), s katerimi je bil Muratori v pisemnih stikih ali so tako ali drugače prišli pod njegov vpliv, se je Zlabingerjeva prisiljena nasloniti na že obstoječo literaturo in je seveda temu primerno pri njenih izvajanjih treba upoštevati tudi pomanjkljivosti navedene literature. Tako pravi npr., da je v Herbersteinovem sporu Rim končno le popustil pritiskom iz Dunaja (121), kar seveda ne drži.

Vsekakor pa gre za temeljito delo, ki je prineslo veliko novih spoznanj v gledanju na razvoj verske in cerkvene obnove v Avstriji v 18. stoletju.

*F. M. Dolinar*

**Peter Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich**, Wien 1977, 451 strani, izdala: Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs, Band 7; Schriften des Dr. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds, Nr. 11.

Svoje obširno delo je Peter Hersche v predgovoru označil »kot prvo, prehodno skupno predstavitev avstrijskega janzenizma« (IX.). Geografsko obsega področje Habsburške monarhije sredi 18. stol., vendar brez Madžarske, Lombardije in Belgije. Avtor posebej poudarja, da ne piše cerkvene zgodovine, ker pač ni teolog, ampak želi dati le prispevek k politični, socialni, idejni in kulturni zgodovini nekdanje Habsburške monarhije (X.). Kljub tej omejitvi in nakazanim problemom, ki jih zaradi obilice gradiva, geografske razsežnosti in distanciranja od podrobnejšega teološkega vrednotenja posameznih vprašanj, lahko štejemo H. delo za pionirsko

na tem področju in zanesljivo tudi s stališča cerkvenega zgodovinarja.

V obširnem uvodu (1—43) opozarja avtor najprej na vlogo, ki so jo pred njim janzenizmu pripisovali zgodovinarji jožefinizma v Avstriji. Nato zgoščeno vendar natančno in jasno podaja razvoj janzenizma od njegovih začetkov do t. i. poznega janzenizma v 18. stol. v Avstriji. Delo je razdeljeno na pet obsežnih poglavij: začetki janzenističnega gibanja v Avstriji (45—101), umerjeni janzenizem za časa Marije Terezije (103—162), razširitev janzenističnih idej (163—242), radikalni janzenizem pod Jožefom II. (243—311) in konec avstrijskega janzenizma (313—355). Knjigo zaključuje z obširnim povzetkom (357—405), v katerem še enkrat opozarja na značilnost avstrijskega janzenizma (teološko-politično gibanje z namenom razsvetljenstva), odnos janzenizma do jožefinizma (teološka podlaga avstrijskim cerkvenim reformam), odnos med janzenizmom in razsvetljenstvom (razsvetljska religija ni možna). V dodatku (407—519) navede še zelo dragocen seznam janzenistične literature, ki je bila tiskana v Avstriji v letih 1760—1795.

Metodološko pa bi lahko H. delo razdelili v dva dela: najprej praktični del (45—357), v katerem analizira življenje in delo praktično vseh vidnejših predstavnikov avstrijskega janzenizma in jih po načelih, opredeljenih v uvodu (24—43), razvršča v projanzenistično usmerjene, umerjene in radikalne janzeniste. V tem delu srečamo celo vrsto imen, ki so jim zgodovinarji jožefinizma v Avstriji do sedaj pridevali vse premalo pozornosti.

V teoretičnem delu (357—405) podaja H. na podlagi te analize temeljito sintezo svojih dognanj. V polemiki med Ferdinandom Maassom (državno cerkvenstvo) in Eduardom Winterjem (reformni katolicizem) si je namreč P. H. zastavil vprašanje, kakšna je bila dejanska povezanost med reformnim katolicizmom in državnim cerkvenstvom. Pri tem pride do presenetljive ugotovitve, da je avstrijskim cerkvenim reformam v 18. stol. dal teološko osnovo prav janzenizem. Njegovi pristaši so zlasti v terezijanski dobi postali naj-

pomembnejši nosilci teh reform, ki bi jih brez njih praktično ne bilo mogoče uresničiti (376—390). Vzroki avstrijskega reformnega katolicizma se v veliki meri krijejo z vzroki državnega cerkvenstva: slaba izobrazba duhovščine, pravna odvisnost avstrijske cerkve od Rima, izrivanje redovnikov iz dušnega pastirstva zaradi njihove izvzetosti od škofove jurisdikcije, potreba nadomestiti preživele oblike baročnega katolicizma z »razsvetljsko« vero in pereč problem še vedno zelo živega kriptoprotentizma v Avstriji. Možnosti medsebojnega sodelovanja so bile velike, čeprav je Cerkev izhajala iz reformnega katolicizma, državna oblast pa iz protikurialno usmerjenega državnega cerkvenstva. Obe sta bili namreč prežeti z idejami razsvetljenstva, ki se je uveljavilo na vseh življenjskih področjih v Avstriji in tako omogočilo praktično uresničevanje cerkvenih reform. Tem so utrli pot tako imenovani projanzenistični škofje, ki so ali molče dopuščali umerjen janzenistični nauk (Christoph Anton grof Migazzi, Leopold Anton grof Firmian, Jožef Marija grof Firmian, Leopold Ernst grof Firmian, Virgilij Maria grof Firmian) ali pa so se temu janzenistično-razsvetljsko-reformnemu gibanju odkrito pridružili (Jožef Filip grof Spaur, Franc Jožef Anton grof Auersperg, Jožef grof Arco, Hieronim grof Colloredo, Johann Joseph grof Pergen, Janez Karl grof Herberstein). Vzporedno delovanje reformnega katolicizma in državnega cerkvenstva je doseglo višek za Marije Terezije, medtem ko se je za vladanja Jožefa II. in njegovih naslednikov obrnilo v korist državnemu cerkvenstvu.

Pričujoče delo P.H. je tako postalo brez dvoma nenadomestljiv pripomoček pri poglobljenem proučevanju cerkvenih, kulturnih in političnih razmer v Avstriji v 18. stoletju.

*F. M. Dolinar*

**Dr. France Dolinar, Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704.** Ljubljana 1976, 244 str.

Medtem ko je v nemških revijah izšlo že nekaj ocen o študiji, ki jo je za dosego doktorskega naslova na Gregorijani v Rimu predložil dr. Fr. Dolinar, škofijski arhivar v Ljubljani, nismo pri nas dobili niti prave informacije o razpravi, v katero je avtor vložil izredno veliko truda in v njej zbral obilo gradiva. Pričujoče poročilo nima namena, da bi podalo strokovno oceno razprave, pač pa želi nanjo opozoriti in poudariti glavne ugotovitve, ki so pomembne za našo versko in kulturno zgodovino 17. stoletja.

O jezuitih na Slovenskem in o njihovem delu na raznih področjih so pri nas in drugod že mnogo pisali. P. Jauh je napisal poljuden pregled njihovega dela na Slovenskem, toda rokopis še ni zagledal belega dne. Dr. Dolinar se je v svoji disertaciji omejil na ustanovitev ljubljanskega jezuitskega kolegija ob koncu 16. stol. in na delo jezuitov tja do leta 1704, ko so v Ljubljani ustanovili filozofsko fakulteto, s čimer se je struktura kolegija bistveno spremenila.

Temelje katoliške verske obnove je sredi 16. stoletja položil tridentinski cerkveni zbor. Za izvedbo reforme so porabili zlasti kapucinski red (ustanovljen 1528), ki se je posvetil ljudskim misijonom in pridigam, in jezuitski red (ustanovljen 1540), ki so mu zaupali šolstvo in vzgojo novih duhovniških rodov.

Jezuitski kolegij v Ljubljani je bil ustanovljen 1597, in sicer predvsem po prizadevanju škofa Janeza Tavčarja (1580—1597), ki je hotel, da bi mu jezuiti pomagali izvesti protireformacijo na Slovenskem. Ljubljanski jezuitski kolegij je spadal v avstrijsko jezuitsko provinco, ki se je 1563 ločila od nemške province Germania superior. Za primerjavo naj navedem, da so jezuiti prišli v Gradec 1578, v Leoben 1585, v Celovec 1605, v Gorico 1615 in v Trst 1619. S tem se je začelo sistematično verska obnova v Notranji Avstriji, kamor so spadale tudi slovenske dežele. Znano je, da je bilo 16. stoletje ne le čas kmečkih uporov in turških vpadov, ampak tudi čas, ko je bilo moralno stanje duhovnikov in redovnikov, še bolj pa laikov, na zelo nizki ravni. To potrjujejo

poročila škofov in vizitatorjev, pa tudi poročila oglejskih patriarhov. Verska obnova je bila zares potrebna.

Prva dva jezuitska patra in en brat laik so prišli v Ljubljano 21. jan. 1597. Kot dušnopastirska in gospodarska rezidenca so jim bile dodeljene Pleterje, ki so jih kartuzijani zapustili 1595. Dne 8. maja 1597 so jezuiti že začeli pouk v prvih dveh gimnazijskih razredih. Tedaj je Ljubljana štela okoli 7000 prebivalcev, večinoma protestantov, ki so jezuitom odločno nasprotovali. Jezuitje so vztrajali in s podporo škofa Tomaža Hrena in dobrotnikov 8. maja 1598 položili temeljni kamen novega kolegija, ki je bil dokončan 1616. Med tem časom so 1601 odprli prvi razred osnovne šole, druga osnovna šola pa je bila pri stolnici. 1613 je škof Hren blagoslovil temeljni kamen za novo cerkev sv. Jakoba, ob kateri je stal jezuitski kolegij. Cerkev je bila naslednje leto že pod streho in 1615 posvečena. V šolskem letu 1604—05 je bila jezuitska gimnazija popolna. Poleg tega so v kolegiju predavali del moralne teologije in filozofije, za revne študente pa so ustanovili posebno semenišče. Po letu 1630, ko je imela Ljubljana približno 12.000 prebivalcev, se je pri jezuitih šolalo že kakih 600 študentov! V letih 1652—60 so sezidali novo gimnazijsko poslopje. Poleg rednega študija so v kolegiju gojili glasbeno življenje in gledališke predstave. Viri poročajo, da so 1657 in 1670 študentje v slovenščini nastopali z igro »Paradiž«.

Ob svojem šolskem delu jezuitje niso zanemarjali dušnopastirskega dela, saj je škof želel, da bi skrbeli predvsem za dušno pastirstvo plemičev in izobražencev. Pridige pri maši so bile v nemščini, pri popoldanski božji službi pa v slovenščini. Z razlago krščanskega nauka v slovenščini so začeli takoj po prihodu 1597, od 1615 so bile slovenske pridige tudi med mašo, s čimer se je takoj povečal obisk cerkve, znamenje, da je bila Ljubljana vendarle slovensko mesto. Po zaslugi p. Janeza Čandika so 1613 izšli »Evangelia inu listuvi«, 1615 pa »Mali katekizem«. Prav tako so jezuitje posvečali veliko skrb

bolnikom in umirajočim, vojakom in jetnikom. Za dijake so 1605 ustanovili **Marijino družbo** («latinsko»), 1624 »nemško« Marijino družbo za meščane in 1640 za nižješolce posebno »latinsko« Marijino družbo. Marijine družbe, h katerim se je priglasilo nad polovico dijakov, niso pospeševale samo češčenja Matere božje, ampak tudi evharistično življenje.

Poleg Marijinih družb so podpirale versko življenje tudi **cerkvene bratovščine**. Leta 1627 so jezuitje ustanovili bratovščino sv. Rešnjega telesa za plemiče. Ker pa je bila pri stolnici že od 1461 enaka bratovščina, so med njima nastali spori in jezuitska bratovščina je bila 1633 odpravljena. L. 1637 se omenja bratovščina Kristusovega telesa, 1660 pa je bila ustanovljena bratovščina na križu umirajočega Kristusa, ki se je močno uveljavila.

Po dolgem presledku je bila 1597 zopet **procesija sv. Rešnjega telesa**. Pri tej procesiji so od 1600 dalje nastopali dijaki s petjem latinskih in slovenskih hvalnic, kar je ljubljanskim vernikom močno ugajalo. Jezuitje so obnovili prošnje procesije, ki pa niso bile samo v prošnjih dneh, marveč ob primernih prilikah in praznovanjih. Posebno slovesna je bila procesija 1622, ko sta bila kanonizirana Ignacij Ljola in Frančišek Ksaver. Na Rožnik je šla Marijina procesija, po mestu v cerkev sv. Jakoba pa katehetska procesija. Procesijo je spremljala mladina z godbo in se na več krajih ustavljali ter uprizarjali alegorije, ki so se nanašale na krščanski nauk. Spokorne procesije so bile v velikem tednu.

Čeprav so dušno pastirstvo med preprostimi verniki opravljali predvsem kapucini, so se kot voditelji **ljudskih misijonov** in spovedniki uveljavili tudi ljubljanski jezuitje. Posebno so uspeli misijoni v Škofji Loki, v Kamniku in v Idriji. Prav tako so za duhovnike in laike oskrbeli **duhovne vaje**, pri katerih pa je bila po današnji sodbi zelo skromna udeležba.

Po prizadevanju jezuitov se je v Ljubljani in okolici zelo razširilo **češčenje svetnikov**, zlasti sv. Ignacija in sv. Frančiška Ksaverja. God sv. Ignacija je škof

Hren 1625 povišal med zapovedane priznanike v ljubljanski škofiji. V drugi polovici 17. stoletja pa se je na Slovenskem izredno utrnilo tudi češčenje sv. Fr. Ksaverja. Priporočali so se mu v različnih boleznih in stiskah, v letih 1667—70 pa so mu v cerkvi sv. Jakoba sezidali prelepo kapelo, ki jo lahko še danes občudujemo. L. 1616 je bila vpeljana štirideseturna pobožnost, pri kateri je bilo sv. Rešnje telo izpostavljeno tudi ponoči, ko so se vrstili za to določeni častilci.

V 4. poglavju spregovori avtor na kratko o ureditvi notranjega življenja v ljubljanskem kolegiju, v 5. poglavju pa obširno obdela gospodarsko in dušnopastirsko **postojanko v Pleterjah**, ki je prinesla jezuitom več nevšečnosti in težav, kot bi danes mogli misliti. Težave so bile že s šentjernejsko župnijo, ki je po odhodu kartuzijanov v Pleterjah opravljala dušno pastirstvo in tamkajšnje cerkev imela za podružnico šentjerneja, čeprav so bile Pleterje izvzete izpod jurisdikcije ljubljanskega škofa in stolnega kapitlja. Težave in spori so bili s podložniki zaradi desetine in tlake, prav tako s sosednjimi župnijami in graščaki. Vse to je privedlo jezuite do sklepa, da so 1692 opustili svojo rezidenco v Pleterjah.

V dodatku so navedena imena rektorjev ljubljanskega kolegija za to razdobje, imena ravnateljev semenišča za revne dijake, superiorjev rezidence v Pleterjah, provincialov avstrijske jezuitske province in imena profesorjev ljubljanskega kolegija 1599—1705. Zelo obširen je alfabetski seznam vseh članov ljubljanskega jezuitskega kolegija 1597—1704. Našteti so 813 redovnikov in redovnih bratov in njihovi kratki življenjski podatki, ki dokazujejo,

da je bilo med njimi tudi mnogo Slovencev. Pomemben je dalje seznam gledaliških predstav, ki so jih v letih 1597—1704 uprizorili jezuitski študentje v Ljubljani (nekaj tudi v slovenskem jeziku), ter viri in slovstvo, kjer je avtor črpal gradivo za svoje delo. Med tekstom so tudi štirje zemljevidi in enajst celostranskih slik kolegija, Ljubljane v drugi polovici 17. stoletja in pleterskega samostana.

Vrhunec razvoja je ljubljanski jezuitski kolegij dosegel v prvi polovici 18. stoletja, toda kmalu tudi svoj konec: 1773 je papež Klemen XIV. jezuitski red razpustil, 1774 je kolegij pogorel (z njim tudi mnogo dragocenih knjig in rokopisov), nato so njegove razvaline odstranili. Ko je papež Pij VII. 1814 jezuitski red obnovil, ljubljanski kolegij ni bil obnovljen, cerkev sv. Jakoba pa je bila že 1785 dodeljena novoustanovljeni župniji.

Dolarjeva disertacija je tehten prispevek k zgodovini baročne Ljubljane in naše verske obnove v 17. stoletju, pri kateri je odigral pomembno vlogo jezuitski kolegij v Ljubljani. Avtor je pregledal in porabil zelo obsežno tiskano in rokopisno gradivo, ki ga hranijo knjižnice ter naši in tuji arhivi (Rim, Dunaj, Pariz). Zelo koristno delo bi opravil, če bi enako obdelal tudi 18. stoletje naše cerkvene zgodovine. — Škoda pa je, da slovenska krajevna imena v disertaciji niso pisana dosledno v slovenski obliki. Tako imamo poleg Novoga mesta, Kostanjevice, Pleterij itd. še Laibach (celo v naslovu!), St. Bartholomäus (Šentjernej), Nassenfuess (Mokronog) in še več podobnega. Tudi ne pišemo Žuženberg (243), ampak Žužemberk.

*Jože Gregorič*



## Akademsko leto 1978/79 na teološki fakulteti

### *Vpis v zimski semester*

Statistični pregled o slušateljih, vpisanih na teološki fakulteti, nam najprej prikaže celotno število vpisanih, potem število slušateljev po posameznih letnikih in nazadnje še njihovo pripadnost škofiji oziroma redovni ali kaki drugi skupnosti. Zaradi primerjave so v oklepajih navedene ustrezne številke iz akademskega leta 1977/78.

V zimskem semestru 1978/79 je bilo vpisanih 192 (220) slušateljev, od tega v Ljubljani 164 (189), na oddelku v Mariboru pa 28 (31). Od teh je 184 rednih in 8 izrednih študentov.

Po posameznih letnikih je stanje naslednje: I. — 33 (44), II. — 33 (25), III. — 16 (33), IV. — 23 (47), V. — 49 (30), VI. — 34 (34), VII. — 4 (7).

Posamezne skupnosti so s svojimi slušatelji na teološki fakulteti zastopane takole: ljubljanska nadškofija 46 (50), mariborska škofija 44 (61), koprška škofija 15 (18), salezijanci 23 (24), frančiškani 10 (12), minoriti 8 (9), kapucini 3 (5), lazaristi 11 (8), jezuiti 6 (7), redovnice 6 (8), druge škofije 1 (4), laiki 9 (12).

### *Spremembe v profesorskem zboru*

Mesto honorarnega predavatelja za latinski jezik je prevzel Otmar Črnilogar, dipl. teolog, dipl. filozof, sicer tudi profesor v Srednji verski šoli v Vipavi.

Po sklepu seje rednega fakultetnega sveta v Ljubljani dne 28. septembra 1978

je bil dr. Ivan Rojnik, duhovnik mariborske škofije, imenovan za honorarnega predavatelja katehetike na mariborskem oddelku teološke fakultete.

Redni fakultetni svet je na svoji seji dne 30. januarja 1979 izvolil za rednega profesorja dr. Stanka Ojnika (katedra za cerkveno pravo), za izredne profesorje pa dr. Stanka Janežiča (katedra za fundamentalno teologijo), dr. Antona Nadraha (katedra za dogmatično teologijo), dr. Franceta Oražma (katedra za dogmatično teologijo), dr. Franca Plemenitaša (katedra za dogmatično teologijo), dr. Jožeta Rajhmana (katedra za pastoralno teologijo) in dr. Rafka Valenčiča (katedra za pastoralno teologijo).

Dne 1. novembra 1978 je umrl honorarni predavatelj za pastoralno sociologijo v Mariboru dr. h. c. Jože Krošl. Pogreba se je udeležilo veliko slušateljev iz mariborskega oddelka fakultete ter več predavateljev iz Ljubljane in Maribora. Govoril je tudi dekan.

### *Licencijski izpiti*

V zimskem semestru sta dva kandidata opravila licencijski izpit iz obče teologije:

Frančiška Ocepek s. Karmen, uršulinka, je nadaljevala specializacijo v pastoralni študijski skupini. Napisala je nalogo »Moralna vzgoja v naših vzgojno varstvenih ustanovah« pod vodstvom mentorja dr. Valterja Dermote. Ustni izpit je naredila dne 28. februarja 1979.

Ciril Slapšak, salezijanec, se je posvetil teološkemu študiju v pastoralni smeri. Njegova licenciatka naloga, ki jo je pisal pod vodstvom dr. Valterja Dermote, nosi naslov »Vzgoja vesti v zgodnji otroški dobi«. Ustni izpit je opravil dne 28. oktobra 1978.

#### *Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega*

Redni fakultetni svet je za praznovanje sv. Tomaža Akvinskega določil ponedeljek, 12. marca 1979. Kot navadno, se je proslava začela s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler teološke fakultete, nadškof in metropolit dr. Jože Pogačnik, somaševali so: koprski škof dr. Janez Jenko, mariborski škof — kapitularni vikar dr. Vekoslav Grmič, dekan dr. Štefan Steiner, dekan zagrebške fakultete dr. Celestin Tomič, prof. Otmar Črnilogar in zastopnik diplomantov Maks Ipavec. Bogoslužja so se udeležili gostje iz Beograda in Zagreba, redovni predstojniki in predstojnice, profesorji in študentje iz Ljubljane in Maribora ter veliko število rednih obiskovalcev stolnice. Homilijo je tokrat imel škof — kapitularni vikar iz Maribora dr. Vekoslav Grmič, bogoslužje pa je s svojim petjem pozivil zbor bogoslovcev »Stanko Premrl«, ki ga je vodil prof. Jože Trošt.

Akademijo v čast sv. Tomaža, ki je bila v veliki avli fakultete, je začel z uvodno pesmijo zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Spregovoril je dekan dr. Štefan Steiner. Povedal je nekaj misli o zavetniku naše fakultete in o pomenu tega srečanja. Pozdravil je vse navzoče, nekatere med njimi še posebej: velikega kanclerja in metropolita dr. Jožefa Pogačnika, koprskega škofa dr. Janeza Jenka in mariborskega škofa — kapitularnega vikarja dr. Vekoslava Grmiča. Ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič se zaradi odsotnosti akademije ni mogel udeležiti. Poseben pozdrav je dekan naslovil tudi na naše goste; iz Beograda so prišli: prof. dr. Čedomir Drašković, dr. Dimitrije Kalezić, prof. jeromonah Atanasije Jeftić in trije predstavniki študentov. Zagrebško fakulteto so zastopali dekan dr. Celestin Tomič in dva študenta.

S kantato »Večna božja modrost« Jožeta Trošta je zbor bogoslovcev navzočim približal osrednjo točko akademije, slavnostno predavanje dr. Jožeta Krašovca: »Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem«. Hebrejski teologi so izkustveno dojemali sedanje božje delovanje, razglabljanje o presežni božji enosti pa jim je odpiralo pogled v preteklost do stvarjenja in v bodočnost do dovršitve vsega ustvarjenega. Tomaž Akvinski je v njihovi teologiji zgodovine znal odkriti idealno osnovo za svoje obsežno teološko delo. Izvajanje predavatelja je izpolnil še »Slavospev modrosti« iz Sirahove knjige.

Tudi v tem letu, od lanske do letošnje Tomaževe proslave, je na naši Teološki fakulteti uspešno končalo svoj študij več slušateljev. Diplome so prejeli:

iz ljubljanske nadškofije: Maks Ipavec, Ivan Jurkovič, Anton Mlinar, Silvester Novak, Matija Selan; iz mariborske škofije: Jože Belak, Franc Hozjan, Jože Hozjan, Alojz Krašovec, Janez Nerad, Jože Planinc; iz koprške škofije: Janez Kržišnik, Cvetko Valič, Gabrijel Vidrih; iz križniškega reda: Drago Avsenak; iz salezijanske družbe: Anton Lipar; iz frančiškanskega reda: Vladimir Pustoslemšek; iz uršulinskega reda: Neža Toman s. Darijana; drugi: Imre Jerebic, Jože Pavlič, Martin Zver.

Dekan dr. Štefan Steiner je vsem diplomantom čestital, priporočil jim je še nadaljnje teološko izobraževanje in jim zaželel veliko uspeha pri njihovem pastoralnem delu.

Prav tako so prejeli priznanje za svoje delo tudi slušatelji, ki so nadaljevali in z licenciatom uspešno dokončali drugo stopnjo teološkega študija: v zimskem semestru sta to bila uršulinka s. Karmen Ocep in salezijanec Ciril Slapšak, pred njima pa od lanske Tomaževe proslave še Pavel Bratina, duhovnik koprške škofije, Herman Verdev p. Klemen, kapucin, Terezija Večko s. Snežna, uršulinka, Anton Strukelj, duhovnik ljubljanske nadškofije ter Andrej Pirš, prav tako duhovnik ljubljanske nadškofije.

Poleg rednega študija Teološka fakulteta močno spodbuja tudi osebno znanstveno delo slušateljev. Posebna prilžnost

za tako delo so diplomske naloge. Pohvalo so zaslužili in prejeli nagrado naslednji študentje:

Terezija Večko s. Snežna, Cvetko Valič, Jože Planinc, Martin Retelj, Frančiška Ocepek s. Karmen in Maks Ipavec.

Terezija Večko s. Snežna je v svoji nalogi obravnavala »Pomen pojmov 'emet in 'emûnâh v knjigi Psalmov«. Mentor dr. Jože Krašovec meni, da je zaslužila nagrado, ker se je lotila zelo zahtevnih vprašanj z bibličnega področja in delo tudi temeljito opravila.

Cvetko Valič je pod vodstvom dr. Franceta Rodeta napisal nalogo »Sveto in desakralizacija«. V prvem delu naloge je podal opis sakralnega sveta in življenja prek osnovnih pojmov časa, prostora, narave in življenja. V drugem delu je opisal pojav sekularizacije, kot ga je opaziti v evropskem in ameriškem kulturnem prostoru. Prikazal je ustrezno mnenje katoliških teologov in izjave drugega vaticanskega koncila.

Jože Planinc je na mariborskem oddelku Teološke fakultete za diplomsko nalogo predložil delo »Pražupnja svetega Ruperta na Vidmu pod umetnostno-zgodovinskim vidikom«. Prikazal je zgodovinski razvoj pražupnije od njenih začetkov sredi 12. stoletja do danes, potem pa z vidika umetnostne zgodovine proučil in opisal župnijsko cerkev in njenih pet podružnic ter dve kapeli. Njegov mentor je bil prof. Rafko Vodeb.

Martin Retelj je za diplomsko nalogo prikazal »Zgodovinski oris župnije sv. Marka v Cerkljah ob Krki«. Temeljito se je lotil nekaterih cerkvenopravnih vprašanj v zvezi z župnijskim življenjem, še posebej: v koliko župnja kot geografska celota ustreza pastoralnim potrebam vernikov. Avtor je ugotavljal, da je »del medžupnijskih meja zelo malo življenjski, zaradi česar je potreben nov odločen poseg«. Pogumno je nakazal možnosti za smotrnejšo ureditev župnijskih meja, kar bi pripomoglo k učinkovitejšemu pastoralnemu delu. Mentor naloge je bil dr. Metod Benedik.

Frančiška Ocepek s. Karmen je prejela priznanje za licenciatsko nalogo »Moralna vzgoja v naših vzgojno varstvenih usta-

novah v predšolski dobi«, ki jo je napisala pod mentorstvom dr. Valterja Dermôte. Pomembnost njenega dela se razkriva predvsem ob dejstvih: vzgoja v času, ko je otrok v varstvenih ustanovah, je najodločilnejša; moralna vzgoja je temeljna vzgoja; moralna vzgoja v državnih vzgojno varstvenih ustanovah je ateistična vzgoja. Temeljito opravljeno delo je dostojen prispevek naše fakultete k letu otroka.

Maks Ipavec je za diplomsko naredil nalogo »Skrivnost smrti in luči razodetja in eksistencialistične filozofije«. Pri delu ga je vodil dr. Anton Strle. Avtor je pojasnil, kako gleda na smrt starozavezni človek in kako gleda nanje človek, ki resnično živi iz duhovnega sveta nove zaveze in s tem iz Kristusa. Drugi del naloge je jedrnat pregled tistega gledanja na smrt, kakršnega najdemo pri vidnejših zastopnikih današnje eksistencialistične filozofije.

Za sklep akademije je zbor bogoslovcev zapel pesem Frana Vilharja »Veličaj, duša moja, Gospoda«.

Goste, redovne predstojnike in predstojnice ter profesorje je g. nadškof povabil na kosilo v nadškofijsko hišo. Tam je vse prisotne pozdravil najprej veliki kancler sam, nato so spregovorili še dr. Čedomir Drašković iz Beograda, dr. Celestin Tomić iz Zagreba, dekan dr. Štefan Steiner in prof. Otmar Črnilogar.

#### *Druge dejavnosti in dogajanja*

V Arandjelovcu je bil od 12. do 15. oktobra 1978 tretji ekumenski simpozij, ki ga je organizirala bogoslovna fakulteta Srbske pravoslavne Cerkve v sodelovanju s katoliškima teološkima fakultetama iz Ljubljane in Zagreba. Osrednja tema simpozija je bila »Cerkev v sodobnem svetu«. Z naše fakultete so se simpoziju udeležili profesorji dr. Franc Perko, dr. Anton Nadrah, dr. Stanko Janežič, dr. Franc Plemenitaš, dr. Jože Rajhman, dr. Rafko Valenčič, dr. Valter Dermota in škof dr. Vekoslav Grmič, ki je na simpoziju tudi predaval.

Luteransko-evangelijska teološka fakulteta »Matija Vlačič Ilirik« iz Zagreba je

dala pobudo za seminar za »ekstenzivno teološko oblikovanje« v Opatiji 22. do 25. novembra 1978. Med udeleženci so bili tudi profesorji naše teološke fakultete dr. Valter Dermota, dr. Metod Benedik in dr. Ivan Rojnik.

V okviru izmenjave med Teološko fakulteto v Regensburgu in našo fakulteto je 21. novembra 1978 v Regensburgu predaval prof. dr. Lojze Šuštar o svobodi vesti v pluralistični družbi. V isti ustanovi je dr. France Dolinar dne 15. decembra 1978 govoril o sporu med Dunajem in Rimom v času cesarja Jožefa II.

Tudi na naši fakulteti v Ljubljani so kot predavatelji nastopili ugledni gostje. V skladu z določili fakultetnega statuta (prim. Statut čl. 3: finis Facultatis est dialogum... cum non credentibus in conditione hodierna Ecclesiae in nostris regionibus promovere) so jeseni 1978 predavali: 9. oktobra 1978 tov. Marko Kosin, podsekretar Zveznega sekretariata za zunanje zadeve, o zunanji politiki SFRJ; 23. oktobra 1978 tov. Mitja Ribičič, predsednik RK SZDL Slovenije o vlogi socialistične

zveze v samoupravni družbi; 4. decembra 1978 tov. Stane Kolman o odnosih med Cerkvijo in državo — predvsem na terenu. Živahne debate so pokazale, da so taka predavanja koristna.

Dne 16. oktobra 1978 je bil gost fakultete znani biblični strokovnjak z graške univerze dr. Claus Schedl. Njegovo predavanje je imelo naslov »Jezus in Mohamed«. K spoznavanju življenja v srbski pravoslavni Cerkvi je pripomogel nastop prof. Slobodana Radoševića. Dne 6. marca 1979 je predaval o meniški gori Atos in jo prikazal tudi s skioptičnimi slikami. Naslednji dan je enako spregovoril o srbskih samostanih.

Za delo fakultete in njeno pravo teološko usmerjenost je vsekakor bil koristen razgovor, ki so ga 28. februarja 1979 imeli profesorji skupaj s slovenskimi škofi. Po uvodnih dekanovih besedah so povedali nekaj načelnih misli škof dr. Janez Jenko, škof dr. Vekoslav Grmič ter prof. dr. Franc Rode, nato je sledila živahna debata.

*Metod Benedik*

*Jezus Kristus v vsaki dobi — tudi v naši — pristopi k človeku z istimi besedami: »Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8,52). V teh besedah je neka temeljna zahteva in opomin hkrati: zahteva, da spoštujemo resnico, kar je pogoj za pravo svobodo; pa tudi svarilo pred sleherno zgolj navidezno, privršno in enostransko svobodo, pred sleherno svobodo, ki ne izhaja iz celotne resnice o človeku in o svetu. Tudi danes — po dveh tisočletjih — je pred nami Kristus kot tisti, ki prinaša človeku svobodo, osnovano na resnici, kot tisti, ki človeka rešuje vsega, kar to svobodo omejuje in zmanjšuje ali jo v človekovi duši, srcu in vesti kot v korenini spodjeda. Kako čudovito potrjujejo to in ne bodo nehali potrjevati tisti, ki so po Kristusu in v njem dosegli pravo svobodo in pričevali zanjo celo pod zunanjo prisilo!*

*(Janez Pavel II., Redemptor hominis, 12)*

## VSEBINA (SUMMARIUM)

<b>Razprave (Studia)</b>		
Jože Krašovec	127	Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion L'histoire du salut entre l'expérience vécue et la reflexion
Rafko Valenčič	143	Župnija – skupnost občestev Die Pfarre – Gesamtheit der Basisgemeinschaften La paroisse comme groupement de communautés
Stanko Janežič	167	Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavlju Gott im Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxy Dieu dans le catholicisme, le protestantisme et l'orthodoxie
Marijan Peklaj	180	Zgodovinska resničnost svetega pisma Geschichtliche Wahrheit der Heiligen Schrift L'historicité des recits bibliques
France Martin Dolinar	193	Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae der Laibacher Bischöfe von Tavčar bis Missia Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae des évêques de Ljubljana de Tavčar à Missia
<b>Pregledi (Miscellanea)</b>		
	216	Osnovna vprašanja (Janez Janžekovič)
	229	Ob Glavurtičevem »Uvodu v demonologijo« (Anton Strlè) Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228–1978 (F. M. Dolinar)
<b>Ocene (Recensiones)</b>		
	240	Ethik im Kontext des Glaubens – Hrsg. von Dietmar Mieth und Francesco Compagnoni (Alojz Šuštar)
	242	Eleonore Zlabinger, Lodovico Muratori und Österreich (F. M. Dolinar)
	244	Peter Hersche, Der Spätiansenismus in Österreich (F. M. Dolinar)
	245	Dr. France Dolinar, Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Peterje 1597–1704 (Jože Gregorič)
<b>Poročila (Notitiae)</b>		
	243	Akademsko leto 1978/79 na teološki fakulteti (Metod Benedik)



