

The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect with a central diamond-shaped pattern composed of smaller, alternating white and grey diamonds. Below this, the design transitions into a series of vertical, slightly curved lines that create a sense of depth and perspective, resembling a stylized architectural structure or a series of parallel paths.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1  
40 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980



# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 40

št. 1

LJUBLJANA 1980

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

1980

leto 40

---

## 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 400 din, posamezna številka 100 din; za inozemstvo 25 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.

Tisk 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.

Marijan Smolik

## Liturgika in pastoralka pri Slovencih

Ob šestdesetletnici teološke fakultete v Ljubljani

*Za pravilno razumevanje (ali pa v opravičilo) tega prispevka je treba vedeti, kako je nastajal. Že dolgo je bilo v delu poročilo o knjigi nemškega liturgika Reifenberga, ki smo ga na teološko fakulteto dobili v oceno. Ker pa je urednik BV želel kaj več gradiva za to številko, se mi je zdelo primerno, da ob tuji knjigi v novoletnih dneh izbrskam še nekaj podatkov iz naše slovenske teološke preteklosti in se s tem oddolžim spominu ali celo praznovanju jubileja naše fakultete. Po tem uvodu bo bolj razumljivo, zakaj pridejo v razpravi na vrsto tako različni deli.*

### 1. Nova nemška liturgika

»Temeljne sestavine krščanskega bogoslužja« imenuje nemški liturgik Hermann Reifenberg (rojen 1928, profesor v Bambergu) svoje obsežno delo FUNDAMENTALLITURGIE (Grundelemente des christlichen Gottesdienstes) I, II, ki je izšlo 1978 v založbi Österreichisches Katholisches Bibelwerk v Klosterneuburgu kot 3. zvezek zbirke Schriften des Pius-Parsch Institutes (298+410 str.). Namenjeno je vsem, ki se hočejo poučiti o bogoslužju, vsem, ki ga oblikujejo, ga hočejo bolj in bolj oživljati, pa tudi in celo vsem, ki se hočejo udeleževati živega bogoslužja.

Celotni priročnik je zamišljen v dveh velikih delih (ki pa se ne pokrivata s tehnično razdelitvijo spisa v dva zvezka): Uvod (splošni in posebni) v liturgiko in sistematična (temeljna ali formalna in posebna ali materialna) liturgika. Reifenberg je zdaj objavil samo uvod in temeljno liturgiko, posebno liturgiko (besedno in zakramentalno bogoslužje) pa naj bi študirali po posebnih razpravah ali knjigah. Avtor je hotel pomagati človeku, ki išče svoj smisel pa tudi smisel svojega odnosa do Boga. Morda bo tudi našim bralcem koristila kakšna misel iz njegovega dela, zato vsebino posredujem nekoliko bolj obsežno.

Mišljenje, hotenje in čutenje napolnjuje vse, kar človek dela, temu celotnemu človekovemu prizadevanju pa v verskem območju ustrezajo oznanjevanje (kerygma), bogoslužje (liturgija) in pomaganje (diakonija). Bogoslužna opravila nekako koncentrirajo vse troje, ker tudi sama oznanjajo in ljudem pomagajo. Zato je razumljivo, da ni mogoče zagovarjati bogoslužja, ki bi ljudi odvrčalo od dejavnosti. Zaradi človekove omejenosti pa morajo biti nekatera dejanja še prav posebej sveta, posvečena, prav tako nekatere osebe, kraji in časi.

Odrešitveno delovanje se dogaja predvsem tam in takrat, kadar se občestvo zbira iz verskega nagiba (v Jezusu Kristusu), pa naj bo v ospredju miselni (poučni) element ali molitev (sveto opravilo) ali karitativno delovanje občestva. Seveda bodo v polni meri lahko deležni te bogate vsebine le tisti člani občestva, ki se v veri zavedajo, kaj delajo. Bogoslužno opravilo jim bo v oporo, da bodo mogli vztrajati na naporni poti, ki je kristjanovo življenje. — Teh nekaj misli seveda ne more pokazati celotne vsebine splošnega uvoda, kakor jo avtor razvija na str. 21—49 prvega zvezka.

V posebnem uvodu najprej beremo, kaj krščansko bogoslužje (liturgija) je: kar je naročil opravljati Kristus, v občestvu, ki je zbrano v njegovem imenu, in takó, kot ga je hotel on (53). Zelo natančno in sistematično natančno avtor razmišlja, kakšna je vloga liturgike v sistemu teologije in v njenem odnosu do sorodnih, pomožnih in sosednjih ved. Ta oddelek (50—82) se končuje s kratkim pregledom zgodovine liturgike in njenim programom za različne uporabnike.

V tretjem delu prvega zvezka, to je v drugem delu posebnega uvoda obravnava avtor vse tri dejavnike, v katerih ali na podlagi katerih poteka bogoslužje: čas, prostor in dokumenti. Najprej prikazuje zgodovinski razvoj bogoslužja, in sicer v naslednjih petih odstavkih: čas do leta 100, stari vek, srednji vek, novi vek do 20. stoletja, sedanje dogajanje. Zelo je pozoren na vse, kar so Jezus in apostoli doživljali v judovski liturgiji, zlasti glede bogoslužja v shodnicah in pri domačih obredih po hišah. Doba starega veka je bistveno drugačna do leta 313 od poznejših stoletij, ko se na vzhodu in na zahodu izoblikujejo zapisana liturgična besedila vseh vrst. V srednjem veku je na bogoslužje zlasti vplivalo dejstvo, da se je prostor v delovanju Cerkve zelo razširil in so mnogi novi dejavniki, od kraljev in cesarjev do redovnikov, vplivali na bogoslužje.

Slovani v tem pregledu, ki je sicer zavestno kratek, pogrešamo vsaj omenbe sv. Cirila in Metoda. Če bi namreč njuno delo takrat sprejeli kot splošno načelo, bi bil ves razvoj rimske liturgije temeljito drugačen, kar so dovolj glasno omenjali tudi v koncilski debati leta 1962—1963, in bi zato tudi nemškimi liturgikom ne smelo biti več neznano. Za nemškega pisatelja je razumljivo, da v opisovanju razvoja v novem veku navaja veliko

podatkov o protestantskih liturgičnih oblikah, vendar povsod omenja dogajanja na vzhodu, tudi pri Slovanih, zato je še bolj čudno, da ni omenil začetka slovanske liturgije.

Zemljepisni pregled različnih liturgičnih obrednih družin zavzema v knjigi 39 strani (120—159). Med različnimi zahodnimi liturgijami omenja tudi milansko (ambrozijansko), ne pa oglejske, kar spet bolj občutimo pri nas, ko smo še vedno dediči oglejskih posebnosti.

Zanimiv, nekam svojevrsten je pregled liturgične dokumentacije: knjig, navodil in poročil za liturgijo in o liturgiji. Tu hoče avtor predstaviti sedanje stanje, vendarle opozarja tudi na podatke iz zgodovine. Seveda se mora omejiti na naštevaje tipov, ne da bi se spuščal v bibliografijo posameznih izdaj.

V drugi polovici prve knjige začenja avtor svoj glavni traktat o sistematični liturgiki. Najprej se ustavi pri teoloških in antropoloških osnovah vsakega liturgičnega opravila, ki so Bog, človek in njuna medsebojna komunikacija (str. 181—229; pri nas smo vajeni temu reči dialog med Bogom in ljudmi). Koinonia imenuje avtor shod zbranih ljudi, ki obhajajo liturgično slavo, praznovanje. V tem delu že naslovi razodevajo avtorjevo poznavanje sedanjih antropoloških in socioloških raziskav, kar pri nas skorajda še nismo vajeni vključevati v teološko razpravljanje.

Zelo nadrobno je zasnovano naslednje poglavje o posameznih skupinah in osebah, ki opravljajo bogoslužje. To je najprej občestvo, njegov voditelj (predstojnik) in različne liturgične službe (230—296). Tudi tu avtor zelo poudarja sociološke različnosti, zaradi katerih vsa opravila ne morejo biti vedno enaka (otroci, mladina, starejši, bolni; mesta, počitnice itd.). Tudi razpravljanje o vlogi petja in glasbe, liturgične obleke in kretenj je vključil že v to poglavje.

Tretje poglavje govori o obliki liturgičnega zbora in je z 235 stranmi v začetku drugega zvezka najboljše. Tu pridejo na vrsto znamenja (signali jih R. imenuje na splošno, simboli pa so zanj verska, liturgična znamenja). Nato obsežno obravnava vse, kar v bogoslužju slišimo (akustična znamenja: beseda kot branje, molitev, vzklikanje, petje in glasba). Tu vključuje tudi vprašanje liturgičnega jezika. Mimogrede sicer omenja Slovane (110), vendar trdi, da »pri slovanskem misijonu v rimski liturgiji v celoti gledano materinščina ni prišla do veljave, čeprav je treba ugotoviti nekaj izjem«. Taka formulacija, ki ne omenja nepretrgane uporabe slovanskega jezika v glagoljaških cerkvah, nedvomno sodi med nepopolnosti tega dela. Spremenjeno gledanje na liturgični jezik po koncilu je, tako prikazano, nekaj preveč nenavadnega, prej neznanega, ko so vendar že predkoncilske pravice do obrednika v domačem jeziku temeljile na staroslovanščini, pre-

vodi v živo hrvaščino pa so tudi že iz 17. stoletja! Vmes so bila dovoljenja npr. za uporabo kitajščine, ki je tudi avtor ne omenja.

Obsežno je obravnavanje optičnih znamenj (samo te imenuje Zeichen) od kretenj do cvetja in sadežev, liturgičnih barv, dotikanja in duhanja, jedi in pijače. V tem oddelku razlaga tudi vsebinske komponente in vprašanje soodvisnosti svobode in reda v liturgičnih opravilih.

Naslednje poglavje je posvečeno času v liturgiji: nedeljo, teden in cerkveno leto obravnava na skoraj 80 straneh (236—311).

Zadnje poglavje govori o prostorski komponenti bogoslužja, in sicer precej obsežno o slogih v cerkveni umetnosti, dovolj obširno tudi o današnjih načelih in predpisih za urejanje svetega prostora. Precej se ponavlja, ko obravnava liturgično obleko in barve.

Za tiste, ki še nismo dovolj navajeni, da poglavja in oddelke v knjigah in razpravah označujejo s sistemom števil, ne pa z različnimi tipi črk v naslovih, je branje Reifenbergovega dela precej naporno in sprva nepregledno. Tudi zelo natančno kazalo v obeh zvezkih pri tem le malo pomaga (ker je tudi stavljeno skoraj z eno samo vrsto črk). Težavo še povečuje novo, »neteološko« izrazje, s katerim morda nekoliko nasilno poskuša liturgiko napraviti sodobnejšo. Oboje najbrž ugaja tistim bralcem, ki so navajeni sociološko in tehnično usmerjene strokovne literature, in bodo prav to poudarjali kot vrlino. Kljub temu in že mimogrede omenjenim pomanjkljivostim pa mislim, da delo na skoraj 700 straneh prinaša veliko gradiva in tudi spodbud za boljšo in lepšo liturgijo. — Ne vem, ali bo avtor kdaj objavil tudi posebno liturgiko, ki jo spoznavamo iz življenja in iz liturgičnih knjig.

## 2. *Sedanja liturgika na ljubljanski fakulteti*

Ob pravkar pregledani knjigi se nujno pojavi vprašanje, ali je način kako poučujemo liturgijo v slovenskih teoloških šolah dober, ali pa bi ga bilo mogoče izboljšati. Nihče še ni kritično pogledal na naše delo na fakulteti, niti ne vemo dobro, kako so to delali v prejšnjih časih. Poglejmo najprej, kakšen je študijski sistem sedaj, nato pa bomo pogledali še preteklost.

Zaradi koncilskih smernic in zaradi študija liturgike na Institut supérieur de liturgie v Parizu sem se takoj v začetku svoje službe (1965) odločil za sistem, ki ga je uporabljal francoski priročnik *Eglise en prière*, delo različnih avtorjev, večinoma mojih profesorjev v Parizu. Prva izdaja tega priročnika je pod uredništvom Aimé-Georges Martimorta izšla sicer že 1961, torej pred koncilsko konstitucijo o bogoslužju, a je pomenila tako živo in uporabno novost, da so jo že 1962 izdali drugič, prevedli so jo Nemci, Italijani, Angleži in Španci, tretjo izdajo (1965 na 950 straneh) pa so uskladili s koncilsko konstitucijo. Ker nisem mogel misliti na prevod v jezik svojih slušateljev



(to je napravil Karel Jaš v oddelku v Mariboru, a je prevod samo rokopis), sem pri predavanjih sprva še precej uporabljal Ušeničnikovo Liturgiko (podatke o njej gl. pozneje), hrati pa pripravljala nova skripta, ki so izšla 1977 na 140 straneh.

Ohranil sem delitev na liturgiko in pastoralno liturgiko, kakor to zahteva statut naše fakultete. V liturgiki v 4. letniku obravnavamo splošne osnove in zgodovinski razvoj posameznih obredov: evharistije, drugih zakramentov, molitvenega bogoslužja, cerkvenega leta, ljudskih pobožnosti; v pastoralni liturgiki (sedaj v zimskem semestru 6. letnika) pa šele študiramo sedanje prenovljene obrede in pastoralna vprašanja, ki so s tem v zvezi. To delamo zdaj predvsem na podlagi novih liturgičnih knjig in navodil, seveda včasih s koristjo pogledamo tudi še v Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje (podatke o njem gl. pozneje).

Konstitucija o svetem bogoslužju je naročila, da je treba razlagati liturgijo »z bogoslovnega, zgodovinskega, duhovnega, pastoralnega in pravnega vidika« (B 16). V skladu s tem je na naši fakulteti ustanovljena posebna katedra (IX. Cathedra theologiae liturgicae). K zgodovinski obravnavi smo pridružili še izrazito pastoralno v samostojnem predmetu (disciplini), ki jo imenujemo pastoralna liturgika (preusmerjeni nekdanji bolj moralno obravnavani nauk o zakramentih v okviru pastoralne teologije). Namenoma je zdaj v zadnjem letniku, ki se bolj in bolj oblikuje kot posebno »pastoralno leto« (v Mariboru Stanko Lipovšek).

Hkrati smo prav zaradi take razbremenitve tudi pastoralko v ožjem pomenu (VII. Cathedra theologiae pastoralis) bolj sodobno reorganizirali v »fundamentalno, individualno in komunitarno pastoralno teologijo« ter obogatili s pomožnimi (specializiranimi) sodobnimi disciplinami: pastoralno medicino (že od 1931/32), sociologijo in pastoralno psihologijo z nekaterimi občasnimi specialnimi predavanji. Tako razvejano pastoralno teologijo predava zdaj v Ljubljani Rafko Valenčič, v Mariboru Jože Rajhman, pastoralno sociologijo v Ljubljani Valenčič, v Mariboru Jože Krošl (do 1978) in Rajhman, pastoralno medicino na obeh oddelkih p. Marijan Šef.

Popoln pregled bi moral obsegati tudi podatke o cerkveni glasbi in cerkveni umetnosti, ki pa ju na naši fakulteti že od začetka predavajo posebni predavatelji.

Ker je koncil priporočil več študija liturgike, kot ga je bilo prej, smo na naši fakulteti v letu 1969/70 začeli tudi s posebnim uvodom v bogoslužje v prvem letniku, ki ga od 1975 dalje vodi France Oražem.

Tako ni mogoče reči, da bi bilo pouka liturgike na naši fakulteti malo, res pa je, da ni preveč enoten: ista snov se deloma večkrat ponavlja, zakramentalno snov pa obravnavajo razen tega tudi dogmatiki.

Po svetu so marsikje ves študij, ki je v zvezi z zakramenti, združili v »zakramentalno teologijo«, tako da obsega biblično, dogmatično, patristično, liturgično in pastoralno snov. Drugod so spet na videz ohranili samo liturgiko, vendar tako, da obravnavajo zgodovino in sedanost bolj povezano: po uvodu in kratkem zgodovinskem pregledu pride na vrsto vse o posameznih obredih, zgodovinsko in teoretično pa tudi praktično pastoralno uvajanje. V nadaljevanju te razprave bomo videli, da so nekoč tudi pri nas imeli tak način, pa so ga pozneje zavestno zamenjali s sedanjim.

Ko je naša fakulteta začela s posebnimi stalnimi tečaji za pastoralne sodelavce, je bila v programe seveda vključena tudi liturgika. Prvi so bili tečaji za katehiste-katehistinje, v katerih sem takoj drugo leto (1965/66) prvič predaval o bogoslužju. Gradivo je bilo treba seveda zelo skrčiti, študij je bil težak, ker ni bilo učbenikov, šele 1976 sem na 29 straneh strnil najvažnejše, predvsem kot pomoč tistim, ki delajo dopisni tečaj. Ista vsebina je bila nato natisnjena v zbirki Knjižic kot št. 62. Zdaj seveda uporabljamo kot vir pri študiju tudi prenovljene liturgične knjige. Glavna pomanjkljivost je v tem, da je ta študij premalo povezan s tisto katehezo, ki jo bodo po diplomi vodile, pomagati skuša predvsem osebno bolje poznati in opravljati bogoslužje.

Leta 1971/72 so se začela predavanja iz liturgike tudi v okviru sobotnega tečaja za organiste. Zanje še do danes ni posebnega priročnika, kot ga je nekdanja orglarska šola imela v Ferjančičevi Cerkvenglasbeni liturgiki (Ljubljana 1923). Študiramo navodila o petju pri maši in v zvezi s cerkvenim letom predvsem na podlagi novega misala in deloma molitvenega bogoslužja.

Ob petkih zvečer so predavanja za udeležence osnovnega teološkega tečaja za študente in izobražence, ki želijo spopolniti svoje versko znanje na stopnji fakultetnega študija. Tudi zanje je poskrbljeno, da ob koncu tečaja vsaj nekaj ur poslušajo nekatera »izbrana« predavanja iz liturgike.

### *3. Pastoralna teologija in liturgika v preteklosti*

Ob tem deloma v preteklost deloma v sedanost in celo v prihodnost segajočem pisanju je zapeljiva priložnost, da sežemo nazaj do začetkov slovenske liturgike, tja v začetek 19. ali celo v konec 18. stoletja, saj takega pregleda še nimamo. Ker pa liturgika tedaj na naših bogoslovnih šolah še ni bila samostojna veda, se moramo razgledati po celotni pastoralki.

V decembru 1979 smo v priložnostnih člankih v časniku Delo ob šestdesetletnici ljubljanske univerze brali nekaj zgodovinskih podatkov o študiju teologije v naši preteklosti in o tem, kdaj se je začel pouk v slovenščini. Ne bi rad ponavljal že znanih stvari, z M. Miklavčičem sva napisala zgodovinski pregled teološkega študija za zbornik Petdeset let univerze v

Ljubljani,<sup>1</sup> v istem zborniku je tudi zgodovino teologije upošteval F. Zwit-ter.<sup>2</sup> V slavnostni številki Bogoslovnega vestnika<sup>3</sup> je M. Miklavčič s Zwit-trovimi ugotovitvami seznanil tudi teološke bralce, ki jim univerzitetni zbornik ni prišel v roke. Nikjer v teh razpravah pa ni posebej poudarjeno sicer znano dejstvo, da so v Ljubljani kot prvi višješolski predmet slovensko predavali tudi pastoralko, v katero je bila tedaj vključena tudi liturgika. Tako bo ta naš pregled nekakšno nadaljevanje jubilejnih razprav.

### *Začetek pastoralne teologije pred 200 leti*

Pastoralna teologija je bila sad šolskih reform cesarice Marije Terezije in je 1777 postala predmet na dunajski univerzi. Predavati so jo morali v nemščini in ne v latinščini, kot druge predmete.<sup>3a</sup> Ali so v ljubljanskem bogoslovju v letih po razpustitvi jezuitov, ki so do 1773 učili tudi škofijske bogoslovce, imeli tudi predmet pastoralnega bogoslovja, ni znano, ker ni virov za to.<sup>3b</sup> Tudi če so ga imeli, ni dolgo trajal, ker je bilo škofijsko semenišče 1784 ukinjeno. Ko je 1791 začela znova delovati škofijska bogoslovna šola, je pastoralno teologijo poučeval Cajetan Graf, dotlej prefekt v graškem generalnem semenišču; skoraj ni dvoma, da je predaval nemško.<sup>4</sup>

Iz te nekakšne predzgodovinske dobe slovenske liturgike lahko ob tej priložnosti »izkopljemo« knjižico, ki jo je 1783 napisal Jernej Bastjančič: Katolišku podvuchenje od tih prvih dveh zakramentov s. kersta inu s. firme. Na 147 straneh majhne knjižice je ljubljanski stolni kaplan objavil prevod

<sup>1</sup> Ljubljana 1969, 565—573.

<sup>2</sup> Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918: nav. delo 13—51. Na str. 44 omenja slovenska predavanja iz pastoralne teologije.

<sup>3</sup> O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919: BV 29 (1969), 166—170.

<sup>3a</sup> Cesaričin svetovalec Franz Stephan Rautenstrauch je v svojem Entwurf zu Einrichtung der theologischen Schulen 1774 predlagal uvedbo pastoralne teologije, da bi bogoslovja in fakultete vzgajale »popolne dušne pastirje«. Od dvestoletnici je izšlo veliko spominskih razprav, predavanja in debata raziskovalnega pogovora v Salzburgu 1974 so izšla 1976 v knjigi Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774-1974. Iz nje bo uporabnih nekaj podatkov tudi za našo razpravo, seveda pa ni bilo mogoče izkoristiti vsega.

<sup>3b</sup> Rautenstrauch je kot učbenik za pastoralko navedel knjigo Pastor bonus janzenističnega teologa Jeana Opstraeta iz Loevena. Ker je v Semeniški knjižnici šele izdaja iz leta 1783, nam to ne pomaga pri sklepanju, ali so v Ljubljani tedaj učili po njej ali ne. Morda so starejše izdaje pozneje uničili, ker so delo že 1766 dali na indeks prepovedanih knjig.

<sup>4</sup> Učbenik, ki ga je uporabljal, je bil skoraj nedvomno: Jos. Lauber, Institutiones theologiae pastoralis compendiosae. Brunae 1780—1781, ali v izdaji: Viennae 1782. Obe izdaji sta v Semeniški knjižnici že iz tistih let. Profesorjevo ime je znano iz študije J. Kulavica: Das fürstbischöfliche Priesterseminar und die theologische Lehranstalt zu Laibach, objavljen v zborniku H. Zschokke: Die theologischen Studien und Anstalten, Wien und Leipzig 1894, 803—816.

celotnega obrednega besedila in s tem po besedah F. Kidriča objavil »dve poglavji prve slovenske liturgike«. <sup>5</sup> Knjižice ni v Semeniški knjižnici in se je tudi noben teolog še ni lotil prav ovrednotiti (morda se to posreči za njeno bližnjo dvestoletnico).

Bastiančičev sošolec Jurij Gollmayer, njegov sosed v »duhovni hiši« (= semenišču), je istega leta 1783 izdal prevod mašnega obreda iz misala, tako da so Slovenci hkrati dobili na voljo obredna besedila vseh treh zakramentov uvajanja v krščanstvo. Po vzorcu janzenističnega molitvenika, ki ga je sestavil F. Ph. Mésenguy, je popolnemu mašnemu besedilu dodal še premišljevanje iz sv. pisma za vsak dan v mesecu in druge molitve. Tako je nastala knjižica Sveta maša inu keršansku premišlvanje za vsak dan iz sv. pisma, ki je v naslednjih letih do 1839 izšla vsaj še dvajsetkrat. Tudi zanj bi se spodobilo, da bi jo pregledal in ovrednotil kak teolog.

Vsaj omeniti moram v tej zvezi še priročnik za zakrament sv. pokore, ki ga je v istem letu tudi po francoskem vzorcu sestavil tretji sodelavec škofa Karla Herbersteina Janez Debevec. <sup>5a</sup>

Preden preidemo na vrsto slovenskih visokošolskih pastoralistov, lahko opozorim še na dve poljudni knjigi, ki sta izšli istega leta 1834: Franc Andrioli, kaznilniški kurat na ljubljanskem gradu, je spisal: Razlaganje nekaterih cerkvenih navad, ali kratko podvučenje, kaj pomenijo nekatere duhovske opravila (39 str.). Pisana je sicer »v slabem jeziku, a spada med prve slovenske liturgične spise«. <sup>6</sup> Šentjakovski kaplan Anton Pekec, učenec Jurija Zupana (gl. pozneje,) ni sicer doživel natisa svoje knjige: Razlaganje dopoldanje očitne božje službe, ker je umrl že 1833, a je za natis v metelčici poskrbel Jože Burgar. Tudi za to knjigo opozarja F. Kidrič, da spada »med prve slovenske liturgične spise«. <sup>7</sup> V rokopisu pa od leta 1976 dalje Semeniška knjižnica hrani podobno njegovo knjigo: Nauk o čednosti in zakramentu sv. pokore. Rokopis je zelo lep, a le prvih 254 strani je pisanih v bohoričici in bi mogle biti avtorjev rokopis, naslovni list in nadaljnje strani do konca (do 473) pa so v gajici, torej poznejši prepis. Prav tako kot Bastiančičeve tudi teh treh del še nismo vzeli v roke, poznamo jih bolj po zaslugi literarnih zgodovinarjev, zadnja pa je sploh neznana.

---

<sup>5</sup> Slovenski biografski leksikon (SBL) I, 27.

<sup>5a</sup> Prim. F. Kidrič v SBL I, 2290; isti: Zgodovina (gl. op. 9), 241—242; Avg. Pirjevec: Doneski k slovenski bibliografiji, v: Slovenski jezik 4 (1941), 156—158. O Debevcu gl. op. 10.

<sup>6</sup> F. Kidrič v SBL I, 13.

<sup>7</sup> SBL II, 292.

Prvi ne samo po imenu znani pastoralni teolog v Ljubljani je Jožef Walland,<sup>8</sup> ki je začel predavati leta 1798. Literarni zgodovinar F. Kidrič omenja njegova predavanja v svoji Zgodovini slovenskega slovstva: »Na liceju je imela slovenščina nekoliko opore samo v teološki fakulteti, kjer je Balant pastoralno bogoslovje predaval slovenski, in sicer menda na osnovi aplikacije določil, ki jih je dal Jožef II. glede nemških predavanj tega predmeta v generalnih semenščih.«<sup>9</sup> Isti profesor je še bolj verjetno predaval slovensko v dobi francoske Ilirije (1810—1813) in potem do pomladi 1815, ko je postal gubernijski svetnik v Trstu, 1818 pa goriški škof. Kidrič sklepa, da je kot goriški škof pozneje uvedel slovenščino v pouk pastoralke tudi v bogoslovju v Gorici. Wallandov učenec je bil 1810—1814 tudi poznejši profesor pastoralke Jožef Poklukar in že prej omenjeni Andrioli.

Vzporedno s slovenskimi predavanji pastoralke so bogoslovce v Ljubljani obvezno učili tudi slovenščine. Prvi učitelj (1795—1798) je bil Janez Debevec, ki je ob sprva neobveznih predavanjih sestavil rokopisni slovar in slovnico,<sup>10</sup> od 1817 pa je postal uradni profesor slovenščine na liceju Fran Metelko.<sup>11</sup> Ustanovitev slovenske stolice v Ljubljani je celo ogrozila slovenska predavanja iz pastoralke, katerih na Dunaju menda niso prej »opazili«. Kidrič piše: »Ko so 1817 poslali v Ljubljano vprašanje, zakaj se to godi, jim je ordinariat kratko, a točno odgovoril, da iz prav istega vzroka, iz katerega predavajo ta predmet na Dunaju nemški: duhovnik med Slovenci mora imeti spretnost, da se v njihovem jeziku jasno in primerno izraža.«<sup>12</sup>

Kakšna je bila Wallandova pastoralka, ali je obsegala tudi liturgiko kot v poznejših časih, lahko samo domnevamo. Verjetno pa to je, ker je že v njegovem času izšel pastoralni priročnik dunajskega profesorja Andreja Reichenbergerja, ki so ga uporabljali in prevajali Wallandovi nasledniki in je bil v dveh izdajah že vsaj 1813 leta v Semeniški knjižnici.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> F. Kidrič ga je v SBL I, 22 in drugod pisal kot Balant, zato se to ponavlja. Ker danes nismo več tako navdušeni za slovenjenje priimkov naših ljudi kot 1925, ko je izšel prvi snopič SBL, ga pišem Walland, kakor je na vseh dokumentih. Rojen je bil 28. januarja 1763 v Novi vasi pri Radovljici, umrl 11. maja 1834 v Gorici.

<sup>9</sup> Zgodovina slovenskega slovstva. Ljubljana 1929—1938, 507 in 615.

<sup>10</sup> Prim. SBL I, 125; rokopisa sta v Semeniški knjižnici.

<sup>11</sup> Prim. F. Kidrič, Zgod. slov. slovstva, 566. R. Kolarič v SBL II, 107: »Uspeh te stolice slov. jezika je bil velik. Predvsem s prižnic se je kmalu razlegla enotnejša, slovniško pravilnejša in blagglasnejša slov. beseda.«

<sup>12</sup> Kidrič, prav tam 603.

<sup>13</sup> Andreas Reichenberger, Pastoral-Anweisung nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters. Wien 1805—1808 v 5 knjigah; ali za študij skrčena izdaja v 2 knjigah iz leta 1812: Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch. K prvim izvodom so v Semeniški knjižnici pozneje dodali še nove izvode.

## Jurij Zupan

O Wallandovem nasledniku Juriju Zupanu bo treba še veliko raziskav, da bo njegovo delo razjasnjeno, zlasti zato, ker sta v Ljubljani nekaj let hkrati živela dva teologa Jurija Zupana (poleg njih še en župnik) in je F. Kidrič, ki je to dobo vestno raziskoval, iz obeh naredil enega samega.<sup>14</sup> V literaturi je predvsem znan Jurij Zupan (starejši), rojen 8. aprila 1752 v Doslovičah, umrl v Ljubljani 29. aprila 1822 kot stolni župnik in dekan, prej pa je bil župnik pri sv. Petru in bil med revizorji Japljevega sv. pisma.<sup>15</sup>

Pastoralist Jurij Zupan (mlajši) pa je bil rojen 2. aprila 1784 v Zasipu pri Bledu in umrl 10. novembra 1857 v Ljubljani,<sup>16</sup> bil tudi vodja bogoslovnih šol in tudi on stolni kanonik. Profesuro pastoralnega bogoslovja je dobil 1816 (morda že 1815) in jo obdržal do 1831 (tako je v dvajsetih letih učil tudi bodočega misijonarja Baraga). Predaval je slovensko, nekaj odlomkov teh predavanj iz let 1823 in 1824 se je celo ohranilo v Semeniški knjižnici; zapisal jih je njegov slušatelj Jožef Poklukar (mlajši).<sup>17</sup> Ohranjen je samo del celote: didaktika in homiletika, ki sta po Reichenbergerjevem priročniku začetni del pastoralke.

Pred več ko šestdesetimi leti je Zupanove pastoralne nazore raziskoval Aleš Ušeničnik v zvezi z »Jeranovim problemom«.<sup>18</sup> Zavrnil je mnenje Ivana Grafenauerja, da bi bil pastoralist Zupan janzenist. Svojo zavrnitev je poleg drugega utemeljeval z odstavki iz ohranjenih zapiskov Zupanovega učenca Jožefa Poklukarja. Za en zvezek je Ušeničnik celo menil, da bi bil prav Zupanov rokopis. Mislim, da je tudi on prezrl, da sta bila dva Jožefa Poklukarja, zato njegovo sklepanje v tej točki najbrž ne drži.

---

<sup>14</sup> Bralcem razprav in člankov se lahko primeri še hujša zmotna: nemu ali drugemu Juriju Zupanu lahko pripišejo še kaj iz dela Jakoba Zupana, istočasnega profesorja bibličnih ved na liceju.

<sup>15</sup> Prim. F. Kidrič, Dobrovsky in slovenski preporod njegove dobe. Ljubljana 1930, 205—206, op. 121. Na več mestih ga omenja tudi v svoji Zgodovini (gl. op. 11). Tam je na str. 615 zmotno zapisal, da je ta Jurij Zupan Wallandov naslednik kot profesor pastoralke.

<sup>16</sup> Omenjen v Lukmanovem članku o Jožefu Poklukarju: SBL II, 427.

<sup>17</sup> Prim. SBL II, 429. Doslej je A. Ušeničnik (gl. op. 18) in tudi še kdo drug mislil, da sta ta zvezka rokopis pastoralista Poklukarja, vendar je bil on takrat profesor v Celovcu, ne pa študent v Ljubljani. Tudi podpisa obeh Jožefov Poklukarjev na zvezkih se razlikujeta.

<sup>18</sup> Čas 11 (1917), 98—119; 236—240. O Zupanovi in Poklukarjevi pastoralki podatki v op. na str. 237.

Jožef Poklukar iz Gorij, rojen 16. aprila 1791, umrl pa v Ljubljani 7. marca 1866,<sup>19</sup> je začel učiti pastoralno teologijo na liceju februarja 1831 in je to službo opravljal do 1848. Njegova predavanja so zelo dobro dokumentirana, ker Semeniška knjižnica hrani več bolj ali manj identičnih zapisov njegovih »skript«, kakor so si v tisti dobi pomagali brez tiskane knjige.<sup>20</sup> En popolni zapis v treh vezanih knjigah je iz leta 1837/38, pisal ga je slušatelj Hrovat. Drugega je 1841 pisal Luka Dolenc, tretji (v 8 knjigah) pa je brez datuma. Poleg teh vezanih knjig, po katerih so bogoslovci študirali še več kot štirideset let, kot spričuje 1884 Anton Zupančič v uvodu prvega zvezka svojega Duhovnega pastirstva (gl. pozneje), je ohranjenih še nekaj zvezkov s homiletično snovjo, iz katerih je Jožef Poklukar predaval in si ob robu zapisoval, kdaj je tisto snov v kakšnem letu opravil (npr. 1840—1847). Za njim je iz istih zvezkov še osemnajst let predaval njegov sorodnik in naslednik Janez Poklukar, kakor je razvidno iz datumov ob robu (npr. 1851—1865). Te zvezke je knjižnici izročil naslednik Janeza Poklukarja Andrej Zamejic.

Vir ali predloga za Poklukarjeva predavanja je najbolj natančno naveden v skriptih, pisanih 1850. V delu, ki je ohranjen, piše: »Duhovno pastirstvo po Andreju Reichenbergerju predstavljeno in obdelano od Gospoda Jožefa Poklukarja bivšega c. k. učenika na velikem učelišu Ljubljanskim«. Že zgoraj sem omenil, da gre pri Reichenbergerju lahko za obsežnejšo ali skrajšano izdajo, kajti Poklukarjeva skripta so kljub naslonitvi na predlogo dovolj samostojna, zlasti so krajša od skrajšane predloge. Le ves sistem, zaporedje obravnavane snovi je isto.

Tedanji pouk pastoralke naj predstavijo vsaj naslovi glavnih oddelkov: Prvi del je »Pastirstvo od učitve« — Theorie des Unterrichtes in der Religion, s pododdelkoma »Učitev« — Didaktik, in »Homiletika« — Homiletik. (Ta del ne podaja samo teorije, ampak tudi snov, ki naj se pri poučevanju obravnava.) V drugem delu je najprej »Domača vladija« — Allgemeine Seelsorge, s pododdelkoma »Posebna domača vladija« — Besondere Seelsorge, in »Duhovna skrb za bolnike« — Krankenbesuch. Tretji del je »Od zunanjiga božjiga češenja« — Theorie der äusseren öffentlichen Gottesverehrung, v katerem po vrsti obravnava posamezne zakramente in na koncu še zakramentale.

<sup>19</sup> SBL II, 427.

<sup>20</sup> Prav tam. Lukman se sprašuje, če so ti zapiski še kje ohranjeni. Žal v Semeniški knjižnici še nismo uspeli napraviti podroben seznam rokopisov. Druge knjižnice izdajajo celo tiskane sezname, da omogočijo raziskovanje in preprečujejo zmede.

Ker me mora zanimati predvsem liturgični del (ali kot rečemo sedaj: liturgičnopastoralni del), pogledjmo podrobnejšo razdelitev tretjega dela v (nedatirani) knjigi s signaturo E 12, pisani v gajici, s 396 stranmi. V prvem razdelku: »Splošni nauki in zakoni od opravljanja zunanje božje službe« obravnava duhovnikove dolžnosti pa tudi o kraju in času božje službe. V drugem razdelku »Od navadnih opravil obče božje službe« govori o odnosu maše do kateheze in pridige, o »plačilu za maše« in končno »od očitne molitve, petja in cerkvene muzike«. V delu o zakramentih so najprej na vrsti »splohne veleve za podelo sv. zakramentov«, nato pa po vrsti krst, birma, sv. Rešnje telo, sv. pokora, ki zavzema skoraj polovico knjige, sv. zakon, poslednje olje, kot dodatek pa še »blažila« (zakramentali) in procesije.

Zanimivo bi bilo podrobneje primerjati Poklukarjevo delo z nemško predlogo, vendar to presega okvir te razprave. Liturgike niso obravnavali v sedanjem smislu, ampak so predvsem učili cerkvene in državne predpise glede delitve in prejemanja zakramentov, torej to, kar je Ušeničnik po izločitvi liturgike ohranil v pastoralki.

Mikavno bi bilo na podlagi teh skript študirati slovensko teološko terminologijo, ker za noben drug traktat nimamo na voljo tako starega gradiva. Verjetno bi zasledili neko iskanje, če bi primerjali zapiske Zupanovih predavanj (1823 in 1824) s tistimi iz Poklukarjevih let, zlasti če bi se kdo potrudil razvozlati zelo drobne poznejše vpise v prvotnem rokopisu (samo v tistih zvezkih, ki sta jih uporabljala oba Poklukarja).

Nekaj takega iskanja je videti zlasti v rokopisu iz leta 1841 (signatura E 28), kjer je zadaj v prvem zvezku slovensko-nemški slovar, v tretjem pa nemško-slovenski. Iz opombe v začetku, da so nekatere izraze prispevali slušatelji leta 1832 (*Auditores anni schol. 1832*), lahko sklepamo, da je ta slovar nastal takoj v začetku profesure Jožefa Poklukarja. Drugi izrazi so dokumentirano vzeti iz različnih slovanskih jezikov in narečij, posebej iz štajerskega in koroškega, iz ruščine, češčine, poljščine, lužiške srbščine, hrvaščine, slavonsščine, dalmatinščine, srbščine, staroslovanščine, iz Pohlinovega, Vodnikovega, Ravnikarjevega in Zupanovega gradiva. Slovar ne obsega samo teološke termine, ampak tudi besede iz splošne rabe. Ni verjetno, da bi ga bil že kdo raziskoval.<sup>20a</sup>

Sestavljanje tega slovarja in iskanje slovenskih teoloških izrazov se dobro sklada s siceršnjo Poklukarjevo usmeritvijo: bil je namreč »izumitelj vse-

---

<sup>20a</sup> Univerzitetna knjižnica v Mariboru, ki je 1978 izdala prvi zvezek kataloga svojih rokopisov, hrani tudi »Jezikoslovne opazke zbrane iz Poklukarjeve pastirske vednosti (Ms 97). Na 16 listih, pisanih že v gajici, je nepodpisan Poklukarjev slušatelj ali nekdo, ki ga je stvar zanimala, zbral brez vidnega reda »cvetke« Poklukarjeve terminologije. Pri večini je dodal tudi nemške izraze, ki včasih šele omogočijo razumeti pomen slovenskega stavka. Kopija je zdaj tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani.



slovanskega in univerzalnega alfabeta»; kot profesor moralne teologije v Celovcu (1823—1831) je »bil učitelj Slomšku, katerega je vnemal za slovensčino in pisateljstvo«, pozneje »postala sta si pobratima in složno delovala«. Slomšek je tudi ohranil podatek, »da se je v istem času začel izdelovati slovenski slovar«. <sup>21</sup> Josip Marn, ki je bil njegov učenec v Ljubljani, v Jezičniku <sup>22</sup> omenja, da se je po Poklukarjevem Duhovnem pastirstvu »mного let učilo«, vendar je iz opombe, da je »v lastnih oblikah in izrazih — ostalo rokopisje«, čutiti, da se učenec glede tega ni skladal z učiteljem in zato tudi v Jezičniku zaman iščemo pregleda Poklukarjeve pastoralke.

### *Janez Poklukar*

Omenil sem že, da je isto slovensko pisano gradivo uporabljal tudi Janez Poklukar <sup>23</sup>, naslednik Jožefa Poklukarja. Bil je rojen v vasi Krnica župnije Gorje 27. decembra 1802, umrl pa je 22. novembra 1867 kot kanonik v Ljubljani. Profesuro pastoralne teologije je kot suplent prevzel 1848, bil naslednje leto že pravi profesor, in to ostal do 1865. V poznejših letih je razen pastoralke predaval tudi moralko in vzgojeslovje (scientia educationis).

Ko je pouk teologije leta 1849 prešel z državnega liceja v škofijsko bogoslovno učilišče (Studia theologica), začno škofijski šematizmi navajati poleg profesorja pastoralke še posebne učitelje za liturgiko (docet liturgiis ecclesiasticis), ki so bili vsakokratni spirituali. Verjetno je šlo pri tem za bolj praktične vaje in podrobna obredna navodila, kakor morajo to delati spirituali vseh časov. Prvi je v tej vrsti imenovan za leta 1849—1858 Jurij Volc. Njegovo liturgično delo omenja Marn <sup>24</sup> bolj mimogrede: »Kot prvi obredoslovec je vredoval vse obredne knjige naše škofije (Directorium, Rituale, Proprium Sanctorum), spisoval slovenske stvari v njih«. Drugi je bil v letih 1858—1872 Henrik Pauker, za katerega biograf navaja, da je zelo skrbel za lepoto cerkva. <sup>25</sup>

### *Andrej Zamejic*

Leta 1865 je začel poučevati pastoralno bogoslovje Andrej Zamejic (Zamejc), ki je bil rojen 10. novembra 1824 v Horjulu in umrl 1. januarja

<sup>21</sup> Vsi navedki iz Lukmanovega življenjepisa v SBL II, 427. Nekaj ohranjene korespondence med Poklukarjem in Slomškom hranita osrednji knjižnici v Mariboru (UK, Ms 270) in Ljubljani (NUK, Ms 575), ki izdajata katalog rokopisov.

<sup>22</sup> J. Marn, Jezičnik 24 (1886), 58.

<sup>23</sup> SBL II, 429 mimogrede ob Jožefu Poklukarju mlajšem.

<sup>24</sup> J. Marn, Jezičnik 24 (1886), 65—69.

<sup>25</sup> Prim. Voditelj v bogoslovnih vedah 19 (1916), 146—147.

1907 v Ljubljani kot dekan stolnega kapitlja.<sup>26</sup> Najprej je predaval katehetiko, od 1865—1882 pa pastoralno in 1875—1882 tudi pedagogiko. Josip Marn hvali njegovo vnemo za slovenščino. Verjetno je, da je prej omenjeno Poklukarjevo študijsko gradivo on spopolnjeval, čeprav so se bogoslovci vsaj deloma učili še kar po starih rokopisnih skriptih. Poskrbel je, da je razmnožen izšel pastoralno zelo potrebnih Navodov za spovedovanje na 116 straneh,<sup>27</sup> nato še Nauk o sv. zakramentih na 111 straneh,<sup>28</sup> oboje v veliki obliki kot litografiran rokopis.

Nekoliko sem primerjal zgoraj navedeni rokopis E 12 z Zamejčevima skriptoma in ugotovil, da je razdelitev snovi ostala popolnoma ista, mnogokrat je ostala nespremenjena celo formulacija stavkov, le izrazoslovje je nekoliko drugačno: iskanje slovenskega teološkega izraza se je torej v Zamejčevi dobi nadaljevalo. Marn je opozoril,<sup>29</sup> da je Zamejč objavljati tudi pastoralne članke in celo daljše sestavke v Zgodnji Danici, npr.: Kdo ima pravico postaviti zastran zakona kot sv. zakramenta.<sup>30</sup> Časopis je tudi dolga leta urejal skupaj z Luko Jaranom.

V Zamejčevem času je kot učitelj liturgike še naprej deloval že imenovani H. Pauker, 1872 je nastopil Karel Heidrich,<sup>31</sup> za njim pa 1875—1891 Janez Flis,<sup>32</sup> na pobudo škofa Pogačarja prvi slovenski predavatelj cerkvene umetnosti.<sup>33</sup>

### *Anton Zupančič*

Z Antonom Zupančičem,<sup>34</sup> rojenim v Ljubljani 13. januarja 1841, umrlim v Ljubljani 7. septembra 1915, stopamo v dobo tiskanih slovenskih pastoralnih priročnikov. Profesuro pastoralke je nastopil 1882 in jo skupaj s pedagogiko ohranil do 1909.

Poučevati je začel v času živahnega cerkvenega in verskega življenja v prvem desetletju škofa Janeza Krizostoma Pogačarja,<sup>35</sup> ki je bil v mladosti

<sup>26</sup> Prim. J. Marn, *Jezičnik* 30 (1892), 39—41; *Bogoljub* 5 (1907), 51—52.

<sup>27</sup> Simonič, *Slovenska bibliografija*. Ljubljana 1905, 590 pozna samo izdajo iz 1873, a je prvič izšel že 1871.

<sup>28</sup> Izšel 1878.

<sup>29</sup> *Jezičnik* 30 (1892), 40. Tu je tudi povedano, da je Zamejč pripravil novo izdajo *Beril in evangelijev* (Ljubljana 1870).

<sup>30</sup> *ZD* 21 (1868), 293—294, 302—303 (Marn ima strani napačne).

<sup>31</sup> Prim. *Vzajemnost* 3 (1915), 54—56, 74—76. Rojen je bil 7. novembra 1830 v Ljubljani, prav tam umrl 15. marca 1915.

<sup>32</sup> Prim. *SBL* I, 182.

<sup>33</sup> Prim. *SBL* II, 406.

<sup>34</sup> Prim. J. Marn, *Jezičnik* 30 (1892), 35—39; *F. Ušeničnik v: Voditelj v bogoslovnih vedah* 18 (1916), 281—282.

<sup>35</sup> Prim. *SBL* II, 404—407.

slušatelj Jožefa Poklukarja. Razgled po svetu, študij na Dunaju in služba vodje bogoslovnih študij v Ljubljani je škofu pomagal k spoznanju, da ljubljanska pastoralka ni več kos spremenjenemu času. Ko je Zupančič nastopil svojo službo, mu je škof Pogačar naročil, »da sestavi in za tisk pripravi ‚Duhovno pastirstvo‘, kajti spisani sešitki te vede, do sedaj v ljubljanski škofiji rabljeni, postarali so se po duhu in jeziku, ter jih je že tudi težko dobiti«, poroča v uvodu v prvi snopič, ki je izšel 1884, napisal pa ga je mesec dni po škofovi smrti.<sup>36</sup> Za nasvete pri sestavljanju naslednjih snopičev se je priporočil sobratom, že naslednje leto, 1885, je izšla tiskana knjiga v celoti na 903 straneh. Značilno za slovenske razmere je, da jo je izdal v samozaložbi! Posvetil jo je praznovanju tisočletnice smrti slovankega apostola sv. Metoda.

Kakšen dogodek je tedaj pomenil izid Zupančičevega učbenika, lahko zaslutimo iz zanimivih ocen, ki jih je ob izhajanju posameznih snopičev v reviji Duhovni pastir pisal Dr. F. L. (Frančišek Lampe), tedaj Zupančičev soprofesor v bogoslovju. Ob prvem snopiču je zapisal: »Ko smo se brezuspešno ozirali na našo ‚Matico Slovensko‘ in ko je tudi govorjenje o kaki ‚bogoslovski matici‘ ostalo le prazno, prijel je pravi mož za delo . . . Jezik je vseskozi pravilen in za tako znanstveno delo jako lahkoten. Radoveden sem bil na znanstveno terminologijo in slava pisatelju — zdi se mi, da jo je zadel vseskozi! Oziral se je na Cigaletovo knjigo [= Znanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča. 1880 izdala Matica Slovenska], a tudi po svoje koval si potrebna orodja. Brezdvomno bodo nekateri izrazi stalno obveljali«.

Ob drugem zvezku je zapisal: »Slovenski skočni in razbrzdani jezik trpi tu pa tam nekoliko muke, ko se mora vse zvezan plaziti po nemškem sledu kake dolge definicije. Sicer je pa to le malenkost, ki se nahaja v splošni liturgiki. V posebni pa se giblje jezik prosto, da mora čitatelj spoznati, da gre iz srca pisatelju beseda o svetih opravilih. Na mnogih krajih, v mnogih prašanjih je lahko opaziti, da je delo v nekem smislu samostalno, t. j. da je vir svoj rabil kot dobrega vodnika, a ne slepo in hlapčevsko . . . je rabljivejši kot nemški izvornik«.<sup>36a</sup>

<sup>36</sup> Duhovno pastirstvo. Pervi del. Oseba pastirjeva, homiletika, katehetika. V Ljubljani 1884 (4) + 280 str. Uvod v prvi snopič je drugačen kot uvod v celo knjigo, imenuje ga »Začasen predgovor-. Prim. tudi J. Marn, Jezičnik 30 (1892), 38.

<sup>36a</sup> Prim. Duhovni pastir 1 (1884), 270—272 in za drugi zvezek (str. 281—504), ki je izšel konec 1884, prav tam str. 642—644. Tretji zvezek (str. 505—760) ocenjuje Lampe v DP 2 (1885), 446—448, četrtega (str. XII + 761—903) pa v DP 3(1886), 130—132. Ker so v knjižnicah vsi zvezki navadno zvezani v knjigo, je samo iz teh ocen mogoče videti, kako je delo izhajalo in kakšno breme je moralo biti za avtorja, da je poleg pisanja moral skrbeti tudi za izdajo in založništvo, čeprav so mu knjigo potem prodajali pri Katoliški bukvarni.

Še bolj dragocena je sodba, ki jo je ob zadnjem zvezku zapisal Ljublj. zvon pod uredništvom Fr. Levca: »Konec preteklega leta je izšel IV., dopolnilni zvezek krasnega dela Zupančičevega. Čestitamo slov. duhovščini! Tisočletnica Metodova ji je bila nenavadno plodovita. Podarila ji je dve veleknjigi: Flisove stavbinske sloge in II. del Pastirstva . . . Ni nam treba hvaliti gladko tekočega jezika, knjiga sama kliče vsem slovenskim duhovnikom: Kupite me! Spisal me je tovariš, ki je dokaj let sam prenašal težo in vročino pastirskega dneva in mu srce gorko bije za vas in za blagor vaših slovenskih ovčic! — Zabor za zabojem, napolnjen z nemškim bogoslovskim književnim blagom, roma vsako leto na Slovensko. Žulji naših duhovnikov rede podjetne nemške knjigotržce. Dobra priznana slovenska knjiga, osvetljuječa okolnosti, v kakršnih živi in se giblje slovenski duhovnik, pa naj bi trohnela v kakšnem kotu ‚Katoliške bukvarne‘!! Zdaj je prilika, da naše vrlo duhovstvo dejanski pokaže, kako mu je mar za razvoj slovenske bogoslovne književnosti. Potem se smemo nadejati, da nas po vzgledu g. A. Zupančiča razvesele tudi drugi slovenski bogoslovski profesorji s slovstvenimi plodovi, spadajočimi v stroko svojo.«<sup>36b</sup>

V dokončnem uvodu je poudaril, da je vsak, kdor se je »v semenišču učil dušnega pastirstva iz spisanih sešitkov, gotovo že tedaj živo čutil potrebo take knjige«. Za podlago je vzel modernejšo nemško pastoralko, ki jo je spisal P. Ign. Schüch: *Handbuch der Pastoral-Theologie*.<sup>37</sup> Zupančič je pisal svojo knjigo tudi za duhovnike v praksi in ne samo za slušatelje v bogoslovju, zato knjiga ni učbenik, ampak priročnik, kot vse poznejše slovenske pastoralko. Tudi za drugo izdajo, ki je 1894 spet izšla v samozaložbi, je ohranil vsebino in razvrstitev enako, z novejšimi določbami je le »deloma popravil deloma dopolnil dotične oddelke prvega natisa«, kot piše v uvodu.

Ko je njegov naslednik Franc Ušeničnik leta 1915 v navedenem spominskem članku pisal o Zupančičevi pastoralki, jo je označil takole: »V ‚pastirstvu‘ se je sicer močno naslanjal na Schücha, ponekod ga je doslovno prevajal, vendar moramo reči, da je bila knjiga za svojo dobo prav dobra in je tudi še sedaj porabna, razen v liturgičnem delu, kjer se je seveda od takrat mnogo spremenilo. V prepornih vprašanjih se nagiblje nekoliko k rigorizmu.«<sup>38</sup>

Josip Marn opozarja,<sup>39</sup> da je Zupančič še pred nastopom profesorske službe v svojih člankih obravnaval liturgično pastoralna vprašanja, npr. v

<sup>36b</sup> Prim. LZ 6 (1886), 188. Šifra ocenjevalca -n- je razrešena v Bibliografskem kazalu Ljubljanskega zvana (Kodela, Munda, Rupel, SAZU Ljubljana 1962) na str. 260 z imenom Ivana Vrhovnika, župnika in zgodovinarja.

<sup>37</sup> Semeniška knjižnica ima različne izdaje tega učbenika.

<sup>38</sup> Nav. m. 281 (gl. op. 34).

Zgodnji Danici 1867 o bogoslužni obleki, še pred Flisom pa 1871, 1872 in 1874 o cerkveni umetnosti.

Če spet na kratko pregledamo liturgični del Zupančičeve knjige, ugotovimo, da gre tu prvič res za pravo liturgiko, ki poleg praktičnih vprašanj razlaga tudi zgodovinski razvoj splošnih liturgičnih sestavin (časi, kraji, simboli) in posameznih svetih opravil. Liturgična snov obsega nad 500 strani, torej več kot polovico knjige.

Terminologija je v tej knjigi popolnoma drugačna od Poklukarjeve in Zamejčeve, tako da delo res lahko le občudujemo, zlasti če upoštevamo, da je izšlo komaj tri leta po začetku predavateljske službe. Ne morem se otresti misli, da si je že v letih svoje kaplanske službe po različnih krajih in vzporedno z urjenjem v pisateljevanju in prevajanju (prevedel je npr. Wisemanovo Fabiolo) zapisoval pastoralno gradivo in se tako (vede ali nevede) pripravljaj na profesuro. Morda so prav objavljeni članki v časopisih opozorili škofa, da mu je zaupal odgovorno službo vzgoje mladih duhovnikov.

Med njegovo službo je »liturgiam ecclesiasticam« še dalje učil Janez Flis; v letih 1891—1897 je to službo opravljal Jožef Erker,<sup>40</sup> znan po latinskem rubricističnem priročniku *Enchiridion Liturgicum*, ki je v Ljubljani izšel 1896 in 1910. Za njim je to delal Franc Ušeničnik kot spiritual (1897—1905) in še Alojzij Stroj (1905—1919),<sup>41</sup> ki je napisal tudi učbenik za liturgiko.<sup>42</sup>

### *Franc Ušeničnik*

Franc Ušeničnik, ki je postal profesor pastoralnega bogoslovja, katehetike in pedagogike na bogoslovnem učilišču leta 1909, je to službo opravljal do poletja 1937, seveda od 1919 dalje kot prvi redni profesor pastoralne teologije na teološki fakulteti nove ljubljanske univerze. Rojen je bil 2. oktobra 1866 v župniji Poljane nad Škofjo Loko, umrl pa v Ljubljani 16. aprila 1952.<sup>43</sup>

Odnos do dela svojega prednika Antona Zupančiča je popisal v uvodu v prvi zvezek svojega Pastoralnega bogoslovja, ki je v založbi Jugoslovanske

<sup>39</sup> Nav. m. 37 (gl. op. 34).

<sup>40</sup> Prim. SBL I, 169.

<sup>41</sup> Prim. SBL III, 526.

<sup>42</sup> Liturgika, Ljubljana 1907; 2. izdaja 1916; 3. izdaja 1922. Ob Strojevi Liturgiki moram rešiti pozabe še starejši učbenik liturgike za slovenske šole, ki ga je spisal katehet in prevajalec sv. pisma Anton Lesar (SBL I. 636—637); Liturgika ali sveti obredi pri vnanji službi božji. Ljubljana 1863; 2. izdaja 1881; 3. izdaja 1890; 4. izdaja 1896. Lesar je verjetno v slovensko izrazje prvi vpeljal besedo »liturgika«.

<sup>43</sup> Prim. SBL IV — upamo, da snopič z njegovim življenjepisom izide še 1980.

knjigarne izšel 1919 verjetno kot eden prvih, če ne prvi učbenik za študij na novi univerzi. Zasluži, da ta uvod navedem skoraj v celoti:

»Ko sem pred desetimi leti prevzel v ljubljanskem bogoslovnem učilišču pouk pastoralne teologije, je bila učna knjiga mojega prednika blagega spomina, monsignora Antona Zupančiča, domalega razprodana. Treba je bilo misliti ali na novo izdajo ali pa na novo knjigo. Že iz pietete do svojega prednika sem hotel njegovo knjigo samo predelati in jo nanovo izdati. Z monsignorom sva bila o tej stvari že v dogovoru. Želel sem to tembolj, ker mi je bilo dobro znano, kako se je bila Zupančičeva knjiga slovenskim duhovnikom priljubila, in bi jo ta in oni pogrešal, če bi je ne bilo več dobiti. Čim dalje pa sem se s knjigo ukvarjal, čim bolj sem jo popravljaj in predelaval, tem bolj mi je bilo jasno, da iz knjige ne bom mogel narediti tega, kar bi bil rad.« Nato našteje spremembe v gledanju na didaktiko, homiletiko, spremembe v poznavanju zgodovine bogoslužja in liturgične reforme Pija X. in nadaljuje: »Če naj se v knjigi kaže znanstveni napredek naše dobe, bi bil moral ne samo posamezne odstavke, ampak cela dolga poglavja nanovo napisati... Odločil sem se, da bom poskusil napisati novo knjigo.

Posamezne oddelke sem priobčil že v ‚Duhovnem Pastirju‘: homiletiko 1914, katehetiko 1915, razpravo o cerkvenem letu in o obredu sv. maše 1915 in 1916. Ugodna sodba, ki jo je kritika izrekla o teh odlomkih, mi je dajala poguma pri nadaljnjem delu. Z izdajanjem celotne knjige pa ni kazalo hiteti. Ta čas, ko sem knjigo pisal, smo pričakovali iz Rima novega cerkvenega zakonika. Že od leta 1904 je bil v delu... Vnela pa se je svetovna vojska, in sv. oče Pij X., ki je veliko delo kodificiranja cerkvenega prava započel in ga želel dokončati, je umrl. Vsa stvar se je zakesnila. Novi ‚Codex iuris canonici‘ je izšel šele 1917. Radi vojne med Avstrijo in Italijo pa so bile naše meje zaprte, in zveza z Rimom je bila pretrgana; zato smo v naše kraje dobili ‚Codex‘ šele na pomlad 1918. Po novem zakoniku sem rokopis popravil in predelal... Tudi tisto, kar je bilo že tiskano v ‚Duhovnem pastirju‘, sem v mnogočem predelal in dopolnil.

Kaj naj sprejem v knjigo, je bilo določeno in odmerjeno po učnem načrtu naših bogoslovnih učilišč. V bogoslovnih šolah, kjer se drže starega učnega načrta, je nauk o zakramentih kot sredstvih nadnaravnega življenja del moralne teologije. V naših bogoslovnih učiliščih, pa tudi na bogoslovni fakulteti avstrijskih in nemških vseučilišč, pa so uvrstili nauk o zakramentih v pastoralno bogoslovje. V posebnem delu pastoralnega bogoslovja obravnavamo pri nas ne samo sv. obrede posameznih zakramentov, ampak tudi vse tisto, kar drugje uče v moralni teologiji. Temu bi se dalo marsikaj prerekati, in ni dvoma, da bi bilo bolje, ko bi čisto moralna vprašanja in strogo

liturgične reči ločili. A dokler nimamo posebne stolice za liturgiko, treba potrpeti s sedanjim učnim načrtom.«

Drugi zvezek z vso snovjo do konca knjige je brez novega uvoda izšel 1920. Vsa snov je, tako kot je bila Zupančičeva, razdeljena na štiri knjige: O osebi dušnega pastirja, Dušni pastir — učitelj, Dušni pastir — mašnik, Dušni pastir — duhovni voditelj krščanske občine. Že obseg knjige zbuja spoštovanje:  $12+306+13+880=1211$  strani.

Ko je avtor 1932 priročnik izdal v drugi izdaji, je marsikaj spremenil, marsikaj izpustil: »Poglavitna razlika med prvo in drugo izdajo se kaže v razdelitvi tvarine . . . Toda katehetika in homiletika sta se razvili v samo-svojo vedo . . . Zato ni več potrebno, da bi učno knjigo za pastoralno bogoslovje obremenjevali s tvarino, ki jo drugi obdelujejo. Prav tako sem izločil iz pastoralnega bogoslovja liturgiko. Zakaj? Pastoralno bogoslovje razpravlja o zakramentih kot sredstvih posvečenja, kot virih nadnaravnega življenja: govori torej o tem, kar je potrebno, da kdo zakramente veljavno in dopustno deli, veljavno in vredno prejema. Formalni objekt liturgike pa so zunanji obredi, njih početek in razvoj. Liturgika je torej zase svoja veda, druga od pastoralne vede. Res je sicer, da se v nauku o daritvi in zakramentih moralna in pastoralna ter liturgična vprašanja prepletajo in ni vedno lahko ločiti drugo od drugega. Profesor pastoralnega bogoslovja more te stvari celo namenoma med seboj družiti ter pastoralna in liturgična vprašanja vzporedno obravnavati. Bila bi to nekaka koncentracija pouka in didaktično je taka metoda pogosto priporočljiva. V prvi izdaji svoje knjige sem se držal te metode. A načelno moramo liturgiko ločiti od pastoralnega bogoslovja in v prospah liturgične vede je treba to ločitev tudi v knjigah izvesti. Drugod so to ločitev že izvedli.«<sup>44</sup>

Vsem trem izdajam pastoralke je dodal obsežno in pregledno Stvarno kazalo (tudi Zupančič je tako naredil), za možne uporabnike na Hrvaškem pa je pripravil Slovensko-hrvatski slovarček.

Janez Oražem je v svoji »oznaki in oceni« Ušeničnikovega priročnika zapisal:<sup>45</sup> »Prva in takoj opazna značilnost celotnega U. dela je vsekakor pridno zbiranje, modro izbiranje in smotrno urejanje . . . Tudi če osporavamo takemu delu samostojno znanstveno vrednost, zahteva poleg vztrajnosti vsaj znanstveno natančnost in razgledanost. Profesor Fr. Ušeničnik je vse to v odlični meri imel . . . Pri razlagi je jasen, od izdaje do izdaje jasnejši . . . Njegove knjige so zato za učenje lahki učbeniki, za praktično delo, orienta-

<sup>44</sup> Druga, popravljena izdaja. V Ljubljani 1932. XVI + 591 str. Tretja, popravljena izdaja. V Ljubljani 1940. XVI + 667 str. Katoliška liturgika. V Ljubljani 1933. XIV + 373 str. Tudi liturgika ima stvarno kazalo.

<sup>45</sup> Dr. France Ušeničnik učitelj dušnega pastirstva, v: Zbornik teološke fakultete 2 (1952), 54—61 (tipkopis), nav. mesto je na str. 56.

cijo in reševanje dvomnih primerov pa najboljši priročniki«. Kot drugo oznako navaja, da je Ušeničnik zvesto spremljal življenje, pojave ugotovil in opisal: »Ni neugnana narava, ki hoče tek življenja vnaprej prožiti ali usmerjati, ni ideolog in revolucionar, niti ne pokretaš in pobudnik, marveč bolj ‚seismograf‘ in ‚registrator‘ . . . Prva naloga (pastoralista) je vsekakor, da podaja solidno cerkveno prakso. Če zna s tem združiti še primerno stopnjo razumevanja za nove čase in nove potrebe ter jim pokazati pravo rešitev, potem se dvigne od skrbnega spremljevalca in varuha do dobrega vodnika in prodornega iskalca. Profesor Fr. Ušeničnik je z vsestranskim znanjem in trezno presojo vršil predvsem prvo.«

Ušeničnik je tudi svojo liturgiko stalno izboljševal in že kot upokojenec pripravil prenovljeno knjigo. V tiskarni so jo do konca vojne postavili, izšla pa je v založbi škofijskega ordinariata že po osvoboditvi 1945 kot tisk Tiskarne Ljudske pravice.<sup>46</sup> J. Oražem piše o njej: »Njegova ‚Liturgika‘ je naša prva znanstveno obdelana in posebej izdana sistematična liturgika, ki bo lahko še dolgo podlaga liturgičnemu študiju, vsaki nadaljnji znanstveni izdaji in morebitnim knjigam za ljudsko rabo.«<sup>47</sup>

Tudi v okviru tega pregleda je treba poudariti Ušeničnikove zasluge za znanstveno raziskovanje slovenske liturgične preteklosti. Nekaj tega je lahko upošteval v drugi izdaji liturgike, predvsem pa so dragocene njegove daljše razprave o času brižinskih spomenikov, glagolskih Kijevskih listih, oglejski liturgiji, pastoraciji v janzenistični dobi in še marsikaj. Slovenske duhovnike in znanstvenike je v številnih ocenah seznanjal tudi z delom drugih raziskovalcev.<sup>48</sup>

### *Ciril Potočnik*

Ušeničnikova učbenika je v letih 1937—1950 uporabljal tudi Ciril Potočnik, rojen 3. julija 1894 v župniji Trata nad Škofjo Loko, umrl 22. februarja 1950 v Ljubljani.<sup>49</sup> Še sta ohranjena njegova izvoda zadnjih izdaj pastoralke in liturgike, ki sta vezana v več zvezkih tako, da so med strani uvezani prazni listi, na katere si je zapisoval novejšje odloke, ugotovitve in smernice. Ob tako novih učbenikih niti ni mogel misliti, da bi izdal kaj novega, vojna in povojna leta so to še posebej onemogočala.

<sup>46</sup> Katoliška liturgika. Druga, predelana in pomnožena izdaja. Ljubljana 1945. XVI + 540 str.

<sup>47</sup> Nav. m. 59 (gl. op. 45).

<sup>48</sup> Prav tam str. 56, 60—61; popolni seznam del F. Ušeničnika še ni nikjer objavljen.

<sup>49</sup> Prim. SBL II, 460; Zbornik teološke fakultete 1 (1951), 166 (tipkopis); Oznanilo 5 (1950) št. 15, 5. marca 1950.



Delo nekdanjih vzporednih učiteljev svetih obredov je nadaljeval kot semeniški spiritual še pred nastopom profesure, ko je z bogoslovci pripravil izdajo in komentar slovenskega prevoda obredov pri delitvi svetih redov (mašniškega posvečenja).<sup>50</sup> V tistem času je objavil tudi nekaj liturgičnih in pastoralnih razprav; ker je bil tudi profesor asketike, je za svoj predmet 1942 izdal samostojno knjigo.

### *Janez Oražem*

Še manj možnosti za izdajo novega pastoralnega ali liturgičnega učbenika je v povojnih letih imel Ušeničnikov učenec Janez Oražem, ki je predaval pastoralno bogoslovje, liturgiko in duhovno bogoslovje od 1951 dalje. Vsaj deloma je uporabljal učbenike svojih prednikov (posebno za liturgiko in asketiko), za zakramentalni del pastoralnega bogoslovja je celo moral uporabljati latinski Noldinov učbenik moralke — tretji zvezek *De sacramentis*, ker Ušeničnikova pastoralka zaradi poglavja o Katoliški akciji in nekaterih drugih vprašanj ni smela biti uradni učbenik.<sup>51</sup> Sproti pa je slušatelje opozarjal na novejšje smeri v razvoju pastoračije in bogoslužja, čeprav je bilo v tistih letih, ko so bile naše knjižnice skoraj brez strokovne teološke literature, še to težko izvedeti. V obliki skript je 1963/64 pripravil kratek pomoček za študij pastoralke, 1973/74 pa še razmnožen skript za komunitarno pastoralno bogoslovje, ki ga je predaval do 1976. Liturgično je vzgajal s članki v listu *Oznanilo*, s svojim molitvenikom *V občestvo združeni*, zlasti pa je poskrbel za specialistični študij svojega naslednika v liturgiki med 2. vaticanskim koncilom.<sup>52</sup> Do 1968 je še sam predaval pastoralno liturgiko in fundamentalno pastoralno bogoslovje, takrat pa je prvo prevzel liturgik, drugo pa pastoralist Rafko Valenčič. Sam še vedno predava homiletiko, ki se je tako po dolgem ovinku spet (vsaj v osebi predavatelja) vrnila k pastoralki.

### *Sklep*

Vrsta imen, ki so se v tem pregledu zvrstila pred nami, seveda ne more biti zanimivo branje za tiste, ki hočejo v vsaki knjigi in vsakem članku

---

<sup>50</sup> Sveti red. Ljubljana 1935; Sveto mašniško posvečenje. Domžale/Groblje 1931 (Ročna knjižnica 5/6, 8/9) in popravljen ponatis: Ljubljana 1943.

<sup>51</sup> H. Noldin, *Summa theologiae moralis*. Vol. III: *De sacramentis*. Barcelona 1951 (27. izd.); Innsbruck 1954 (30. izd.). Te knjige so iz papeške pomoči imeli v rokah tudi slušatelji.

<sup>52</sup> Prim. spredaj, ko je povedano, da sem začel predavati liturgiko 1965 v jeseni. Nekaj Oražmova liturgičnega dela je mogoče spoznati iz članka: Po težki poti — koncilu naproti v: *Cerkev v sedanjem svetu* 13 (1979), 164—167.

najti čim bolj preproste recepte za svoje praktično delo. Če pa se zavedamo, da nobeno drevo ne zraste in ne obrodi sadov brez korenin, potem se bomo tudi nekdanjim učiteljem pastoralnega bogoslovja ob tej priložnosti zahvalili za njihovo delo. To bomo kot Slovenci naredili še s toliko večjim veseljem, ker so nam naštetih duhovniki celo ob hudem nasprotovanju ali ob brezbriznosti drugih ohranjali zavest, da je treba naše rojake učiti, voditi in z njimi moliti v razumljivem domačem jeziku. Delo pionirjev je še toliko bolj občudovanja vredno, ker so se morali boriti za lepši in boljši izraz tedaj, ko so drugi strokovnjaki mirno uporabljali latinščino in nemščino, pa tudi v času, ko se je prav pastoralna teologija in z njo vred liturgika spreminjala veliko bolj, veliko hitreje, kot druge teološke vede.

S svojim delom so ti ljudje pripravljali tudi sedanji čas, ko je slovenski jezik lahko postal liturgični jezik v vsem obsegu bogoslužnih obredov. Kako je moralo biti njihovo delo težko, vsaj nekoliko slutimo tisti, ki smo v letih po koncilu in izidu prenovljenih latinskih liturgičnih knjig poskušali včasih s težavo, zdaj bolj zdaj manj posrečeno najti primeren izraz in obliko za bogoslužje v slovenščini. Čeprav smo mogli biti pri tem dejavno udeleženi le zadnji pastoralisti in liturgiki,<sup>53</sup> bi najbrž lahko tudi celotno delo slovenskih pastoralistov šteli med delo za bogoslužje v slovenščini.<sup>54</sup>

Zbrano in urejeno gradivo naj tudi vsaj nekoliko prispeva k zgodovini verskega in cerkvenega življenja med našim narodom, ki jo vsi skupaj že predolgo pogrešamo.

#### **Povzetek: Marijan Smolik, Liturgika in pastoralka pri Slovencih**

Ob pregledovanju vsebine liturgičnega učbenika nemškega profesorja H. Reifemberga se je porodila želja, da bi ob šestdesetletnici fakultete raziskal razvoj poučevanja pastoralne teologije, ki je vključevala tudi liturgiko. Po kratkem pregledu svoje liturgike sežem nazaj v bogoslovni študij v Ljubljani od 1791 do ustanovitve univerze 1919 in na teološki fakulteti do danes. Pastoralna teologija je bil edini predmet visokošolskega študija, ki so ga v Ljubljani od začetka predavali v slovenščini, in v Semeniški knjižnici so še ohranjeni zapiski in skripta za ta predmet iz prve polovice 19. stoletja. Zupančičeva in Ušeničnikova tiskana pastoralka pa sta bili v Sloveniji podlaga pastoralnega dela skoraj do naših dni.

<sup>53</sup> Za F. Ušeničnika je znano iz ustnega izročila (J. Oražem), da je sodeloval pri posodabljanju Cerkevnega molitvenika (Ljubljana 1930) morda celo že pri prejšnji izdaji (Ljubljana 1905), pri prevajanju Rimskega obrednika (Ljubljana 1932) in vzporedni Zbirki svetih obredov (Ljubljana 1933), morda tudi pri slovenjenju obreda za procesijo na praznik sv. Rešnjega telesa (Ljubljana 1922) in pri njenem preoblikovanju 1930. Prim. Smolik: Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci v: BV 39 (1979) št. 4, 481—484.

<sup>54</sup> Prim. Smolik: Slovenščina v obrednikih, v: Jezik in slovstvo 19 (1973/74), 117—123; Smolik: Hrvaški Crikveni ordinalic in slovenska Cerkovna ordninga, v: BV 36 (1976), 445—461, prispevek, ki ga v podnaslovu imenujem: Slovenščina v obrednikih II.

**Zusammenfassung: Marijan Smolik, Liturgik und Pastoraltheologie bei den Slowenen**

Die Rezension der Fundamentalliturgik des Bamberger Professors H. Reifenberg diente dem Verfasser als Ausgangspunkt zu einem Überblick der Liturgik auf der Theologischen Fakultät von Ljubljana. Zum 60-Jahresfeier dieser Fakultät schildert er die Entwicklung der Pastoraltheologie, in die auch Liturgik einbezogen wurde, auf der Diözesanen Theologischen Lehranstalt in Ljubljana von 1791 bis 1919 und dann auf der neugegründeten Theologischen Fakultät. Dieses Fach war der erste, der hier in slowenischer Sprache gelesen wurde und in der Bibliothek des Priesterseminars erhaltene Aufzeichnungen reichen bis in die dreissigen Jahre des 19. Jahrhunderts. Die gedruckten pastoraltheologische Kompendien von Zupančič und Ušeničnik dienten aber fast hundert Jahre als Grundlage der pastoralen Arbeit in Slowenien.

**Résumé: Marijan Smolik, L'enseignement de la liturgie et de la pastorale chez les Slovènes**

A partir d'un survol sur la matière du livre sur la liturgie fondamentale du professeur allemand H. Reifenberg l'Auteur donne un aperçu sur la manière de enseigner la liturgie à la Faculté de théologie de Ljubljana. Cette contribution pour le 60<sup>e</sup> anniversaire de cette faculté lui donne la possibilité d'énumérer les professeurs de la théologie pastorale (y compris de la liturgie) au Séminaire de Ljubljana pour le période du 1791 à 1919, et puis à la Faculté de théologie. Des le début la théologie pastorale était enseigné en langue slovène, comme le premier des cours des études supérieures. Les manuels manuscrits de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle sont conservés encore à la bibliothèque du Séminaire de Ljubljana. Les manuels imprimés de Zupančič et de Ušeničnik ont servi comme base sûre de la pastorale parmi le peuple slovène prèsqu'un siècle.

## Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima.

*Rinaldo Scarlichi (1630—1640)*

Poročilo Hrenovega naslednika Rinalda Scarlichija<sup>1</sup> iz leta 1634 daje o stanju v ljubljanski škofiji zelo negativno podobo in večkrat naravnost nasprotuje prejšnjim Hrenovim poročilom.<sup>2</sup> Škof toži, da je glede cerkvene discipline našel v škofiji pravi kaos. Po njegovi izjavi naj bi ne bil Hren nekaterih duhovnikov nikoli vizitiral, zato da je med njimi še precej konkubinarjev in simonistov. Nezgledni duhovniki da nevedno dele zakramente, da so nekateri župnišča spremenili kar v pivnice. Zato da je on (Scarlichi) takoj po prevzemu ljubljanske škofije napovedal splošno vizitacijo, s katero želi po zgledu sv. Karla Boromejskega obnoviti kler in zaupane mu vernike.

Brez dvoma bi bilo zelo dragoceno ugotoviti odnos nekdanjega tržaškega škofa Scarlichija do njegovega ljubljanskega stanovskega sobrata Tomaža Hrena, saj je bil ta celo Scarlichijev sopsosvečevalec ob njegovemu imenovanju za tržaškega škofa. Zdi se namreč, da je tudi Scarlichi podlegel klevetam, ki sta jih med drugimi okrog Hrena spletla predvsem nuncijska v Gradcu Girolamo Portia (1592—1606) in Giovanni Bat. Salvago (1606 do 1610). Zato je verjetno tudi Scarlichijevo prvo poročilo v Rim pisano bolj pod vtisom teh spletk kot pa odsev dejanskega stanja v škofiji. To

<sup>1</sup> Osnutki relacij in odgovori kongregacije v KAL, fasc. 57; Poročilo o Scarlichijevi relaciji ima Jožef Schmidlin, *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten*, Freiburg/B. 1940, 41 (v: *Erläuterungen und Eränzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, Band VI.); V zapuščini prof. Josipa Turka (ŠAL, fasc 6/3) je ohranjen njegov dobesedni prepis relacij od Tavčarja do Buchheima. Kratek škofov življenjepisa v: *Slovenski biografski leksikon*, III., Ljubljana 1960—1971, 211; Patricius Gauchat, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. IV., Monasterii 1935, 213, 330,381; Prim. tudi Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910, 955—956.

<sup>2</sup> Prim. France M. Dolinar, *Visitationes ad Limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missia*, v: *Bogoslovni vestnik*, 39 (1979) 205—215 in tam navedeni viri in literatura.

domnevo potrjuje tudi Scarlichijevo poročilo iz leta 1638, v katerem zagotavlja, da je med svojim škofovanjem »iztrebil herezijo« iz škofije, v celoti reformiral kler, tako da ima sedaj povsod dobre dušne pastirje, ki skrbe za razcvet pobožnosti med verniki.<sup>3</sup>

V zgodovinskem orisu škofije zasledimo glede na prejšnja poročila dve novosti, in sicer, da se je po delovanju sv. Mohorja in Fortunata na ozemlju ljubljanske škofije zelo razširilo češčenje sv. Primoža, Felicijana in Ahacija,<sup>4</sup> ter o bitki pri Sisku leta 1593, v kateri so slovenski strelci izvojevali eno najslavnejših zmag nad številčno veliko močnejšimi Turki.<sup>5</sup>

Težišče relacije je v obširnem popisu škofove vizitacije škofije, ki je trajala od 24. aprila 1631 do 7. marca 1632.<sup>6</sup> Zelo podrobno opisuje predvsem vizitacijo mesta in kapitlja v Ljubljani. Od stolnega kapitlja je zahteval, da morajo vsi kanoniki rezidirati.<sup>7</sup> Zakramente smejo duhovniki deliti samo po rimskem obredu. Bil je oster nasprotnik tako oglejskega obreda kot starocerkveno slovanskega jezika v bogoslužju. Ob površnem branju relacije bi se utegnilo celo zdeti, da je on vpeljal redne nedeljske in praznične pridige, ki so bile v posameznih ljubljanskih cerkvah deloma v slovenskem, deloma v nemškem jeziku.<sup>8</sup> Krščanski nauk za ljudi poučujejo vsako nedeljo popoldne ob dveh jezuiti v svojem kolegiju.

Veliko skrbi je Scarlichi posvetil preureditvi stolnice. Iz nje je dal odstraniti vse nagrobne spomenike, oltar sredi cerkve in vso nepotrebno navlako. Stolnica je po njegovi izjavi dobro oskrbovana in lepo poslikana. Pohvali se lahko z mogočnimi orglami, štirimi velikimi zvonovi, Scarlichi pa je dal narediti tudi nove spovednice.

<sup>3</sup> Glej tudi J. Schmidlin, n. d., 41.

<sup>4</sup> Gre seveda za škofovo željo narediti svoj škofijski sedež bolj slaven pač zaradi zelo razširjenega češčenja navedenih svetnikov med Slovenci. O življenju, delovanju in češčenju imenovanih svetnikov glej Leto svetnikov, Ljubljana 1968—1973, in sicer: Mohor in Fortunat III., 100—102, Primož in Felicijan II., 575—576 in Ahacij II., 642; Prim. tudi Maks Miklavčič, Hermogenes-Hermagoras, v: Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 363—367.

<sup>5</sup> Pet tisoč krščanskih branilcev je julija 1593 odbilo 30.000 turških vojščakov, ki jim je poveljeval Hasan paša. Hasan paša je utonil v Kolpi, skoraj vsa turška vojska pa je obležala na bojišču ali potonila v Kolpi, prim. Zgodovina narodov Jugoslavije, II. knjiga, Ljubljana 1959, 430; Leto svetnikov, II., Ljubljana 1970, 642.

<sup>6</sup> Zapisnik Scarlichijeve vizitacije je v celoti ohranjen v ŠAL/vizitacije, fasc. 1, št. 1.

<sup>7</sup> Že pri Tavčarju zasledimo, da so navadno rezidirali samo štirje kanoniki, medtem ko so ostali zaradi slabih dohodkov njihovih kanonikatov delovali na župnijah. Vseh kanonikov je bilo v ljubljanski stolnici dvanajst. Pravico imenovanja si je za vse razen za enega pridržal cesar, to pa je bilo seveda škofom pri uresničevanju njihovega pastoralnega programa v veliko oviro.

<sup>8</sup> »Civitas Labancensis habet preter cathedralem alias quatuor insignes regularium ecclesias in quibus diebus festis preter divina officia habetur concio, in adventu vero et quadragesima saepius in septimana.«

Probleme, s katerimi se je soočal med vizitacijo škofije, naj bi rešila sinoda, ki se jo je udeležilo 135 duhovnikov.<sup>9</sup> Sinoda je trajala tri dni. Škof je zbranim duhovnikom govoril o duhovniškem stanu, njihovi dušno-pastirski službi ter predvsem o pravilni in vredni delitvi zakramentov. Po sinodi so sprejete konstitucije slovesno javno razglasili.<sup>10</sup>

Tudi pri opisu škofije velja opozoriti na nekatere novosti. V času od zadnjega poročila v Rim so v Ljubljani pozidali svoj samostan in cerkev Marijinega oznanjenja avguštinci.<sup>11</sup> Ker v vsej škofiji ni niti enega ženskega samostana, so začeli zbirati sredstva, da bi ga ustanovili. Vendar Scarlichi ne pove, kje naj bi ta samostan stal, niti kateri ženski red naj bi se naselil v njegovi škofiji.

Nazareško kapelico, ki jo je pozidal škof Hren,<sup>12</sup> je Scarlichi izročil v upravo frančiškanom, ker en sam škofijski duhovnik zaradi vedno večjega obiska romarjev ni več zmožel zadovoljiti vsem potrebam dušnega pastirstva. Trenutno da je v Nazarjih šest redovnikov, je pa že vse pripravljeno za zidavo novega samostana, v katerem bo prostora za dvanajst patrov. Prav tako je v načrtu gradnja nove cerkve, v katero bodo vključili nazareško kapelico.<sup>13</sup>

Z velikimi težavami je Scarlichi po sedemindvajsetih letih pridobil nazaj škofiji grad Goričane (Gortach), ki ga je Hren dal v doživljenjsko upravo svojemu bratu.

---

<sup>9</sup> V ljubljanski škofiji sta bili v navadi dve sinodi letno, in sicer 6. februarja v Gornjem gradu za štajerske in koroške duhovnike ter v Ljubljani na drugo nedeljo po veliki noči za kranjske duhovnike. Prim. France M. Dolinar, n. d., 214. Scarlichi v svoji relaciji sicer ne pove, kje je bila ta sinoda, vendar iz okoliščin sklepamo, da je bila v Gornjem gradu.

<sup>10</sup> V ŠAL/Sinode, fasc. 1/6 so ohranjene le »Constitutiones pro Ecclesiis collegiatae Oberburgensi subjectis generalibus die 6. februarii anno 1640 in Dorotheana synodo additae et omnibus coram publicatae.« Gre za zadnjo Scarlichijevo sinodo, ki pa se v svojih dekretih poziva na sklepe prejšnjih. Tako lahko iz teh dekretov sklepamo vsaj okvirno na sklepe prve sinode.

<sup>11</sup> O zidavi cerkve Marijinega oznanjenja srečamo v literaturi različne letnice, tako npr. Cerkev na Slovenskem, Ljubljana 1971, 81 pravi, da je bila pozidana leta 1647 in posvečena leta 1746; medtem ko Anton Košir v svojem sestavku: Okvirni pregled zgodovine redovništva na Slovenskem (v: Za bolje svedočenje evandjelja — Zbornik radova Prvog redovničkog tjedna, Zagreb 4—6. 9. 1973) 118 pravi, da so se »v Ljubljani iz Opatije vrnil avguštinci (1623) in zgradili novo cerkev Marijinega oznanjenja (posvečena leta 1700)«. Marijan Smolik v svojem poročilu o knjigi Johanesa J. Gaviana (The Austro-Hungarian Province of the Augustian Friars, 1646—1820): Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem, v: BV 38 (1978) 211 navaja, da so sedanjo frančiškansko cerkev Marijinega oznanjenja začeli zidati leta 1646.

<sup>12</sup> France M. Dolinar, n. d., 214.

<sup>13</sup> Josip Gruden, n. d., 956.

Ostali podatki o škofiji in redovnikih se v glavnem krijejo s Hrenovimi poročili.<sup>14</sup>

Scarlichijeva *relacija iz leta 1638* (za 14 quadriennium) se ni ohranila. Znana je le škofova prošnja papežu Urbanu VIII., da bi zaradi bolezni smel predpisano *Visitatio liminum* opraviti P. Michael von Chumberg.<sup>15</sup> V tej prošnji ponovno poudarja, da je po končani protireformaciji cesarja Ferdinanda mogel reformirati svoj kler tako, da se v vsej škofiji lahko pohvali z dobrimi duhovniki. Svoje pismo zaključuje s prošnjo za svetniške relikvije,

<sup>14</sup> Na primer, da sta v Ljubljani dve bolnici: v cesarski je prostora za 24 in v mestni za 60 ljudi. V bolniški cerkvi sv. Elizabete, ki jo oskrbujejo tevtonski redovniki, je trikrat na teden božja služba. Pomemben je tudi podatek, da je jezuitskemu kolegiju priključeno semenišče, v katerem je okrog 100 gojencev. Od teh se mnogi odločijo za duhovniški poklic. O številu redovnikov daje Scarlichij naslednje podatke: v Ljubljani deluje 24 frančiškanov, 36 jezuitov, 22 kapucinov in 12 avguštincev. Vse njihove cerkve so dobro obiskane. Vsako nedeljo je maša za ljudstvo, v adventu in postu pa tudi večkrat med tednom. Zelo pohvali redovno življenje kartuzijanov v Bistri, kjer živi 14 patrov. V jezuitski rezidenci v Pleterjah je 6 redovnikov, v Kostanjevici 12 cistercijanov in pri Beljaku v njegovi župniji 12 kapucinov.

<sup>15</sup> *Mihael von Chumberg* (Kumar, Kumer, Chumar) se je rodil okrog leta 1598 v mestu Grgar (Gargar) na Goriškem. Kdaj in kje je stopil v frančiškanski red (OFM Obs.) ni znano. Že kot redovnik je bil 13. januarja 1617 posvečen v duhovnika v Bratislavi (takrat Posenii in Hungaria). Viri ga navajajo kot generalnega defintorja bosansko-hrvaško-kranjske province ter kot generalnega komisarja za Nemčijo. Na podlagi cesarskega imenovanja z dne 12. novembra 1838 ga je papež Urban VIII. 17. novembra 1638 imenoval za titularnega novenškega škofa (Nova, Novenis v severni Afriki). Na prošnjo ljubljanskega škofa Scarlichija je cesar 16. aprila 1639 imenoval Kumerja za ljubljanskega pomožnega škofa. Kongregacija je proces za Kumerjevo imenovanje obnovila in mu 3. oktobra 1639 dodelila naslov titularnega christopolitanskega (v mali Aziji) in pomožnega ljubljanskega škofa. Škofovsko posvečenje mu je 8. januarja 1640 v Rimu podelil kardinal Antonio Sanctacrucio. Prim.: *Hierarchia catholica*, vol. IV., 150 in 378.

Zelo laskavi oceni sta o Kumerju zapisala škofa Hren in Scarlichij manj navdušen nad njim pa je bil škof Buchheim. Hren je v svoji relaciji 6. maja 1628 o Kumerju zapisal: »... frater ordinis sancti Francisci strictioris observantiae, hujus Labacensi monasterio guardianus, et Bosniae, Croatiae totius minister provincialis, vir pietate ac eruditione praecellens, qui omnem huius episcopatus statum probe novit.« (Rel. ad Liminum, v: ASV/Congr. Concil., Labacum). V relaciji škofa Scarlichija pa je izrecno izražena želja, da bi Kumer postal ljubljanski pomožni škof: »... per patrem Michaelem Cumberg (bo opravil relacijo), virum probatissimum, theologum ac de diocesi mea tum divini verbi orei praeconio, ac convertendis haereticis meretissimum id mihi liceat exequi. Ipse autem Beatitudini Vestrae prostratus supplex, vel ideo impensius imploro cum eundem Caesariae Maiestatis consensu ad meum, totiusque diocesis desiderium in suffraganeum episcopatus Labacensis, et in officio meo pastorali in baculum senectutis et infirmitatis meae ex Beatitudinis Vestrae paterna Benevolentia et suprema in omnes sollicitudine communibus omnium votis in animis exoptando« (Relat. ad Limina, v: ASV/Congr. Concil., Labacum).

O Buchheimovih težavah s pomožnim škofom Kumerjem podrobneje pri razčlenitvi njegove relacije. Kumer je vsekakor po smrti ljubljanskega prošta Lausha (prim. op. 24) najprej postal ljubljanski prošt, na posredovanje škofa Buchheima pa je bil leta 1650 premeščen za prošta v Novo mesto in tam leta 1653 tudi umrl. Prim. KAL, fasc. 249/1.

ker mora ponovno z žalostjo ugotoviti, da v vsej škofiji ni pomembnejših relikvij, katerih češčenje bi poživilo versko vnemo zaupanih mu vernikov.<sup>16</sup>

Sicer je imela ljubljanska škofija v Scarlichijevem času 66 župnijskih in 447 podružnih cerkva (skupno torej 513) ter 30 beneficijev. Vernikov navaja škof v svoji relaciji približno 245,000.

### *Poročilo škofa Otona Friderika grofa Buchheima v Rim leta 1641*

Buchheimova poročila o stanju v njegovi škofiji so zelo obširna in kažejo škofovo živo zanimanje in dobro poznavanje razmer v škofiji.<sup>17</sup> Vsaj prva poročila so pisana dokaj svobodno, ne glede na že ustaljene sheme, kar je verjetno dalo povod, da je k škofovi relaciji leta 1650 kongregacija zahtevala še posebno pojasnilo.<sup>18</sup>

Ker gre za prvo Buchheimovo poročilo v Rim, se škof v začetku relacije kratko predstavi. Takoj po imenovanju ga je za ljubljanskega škofa posvetil kardinal Janez Krstnik Palotto (Pallotta), in sicer 21. aprila 1641 v Salzburgu.<sup>19</sup> V svojo škofijo je Buchheim prispel 9. maja 1641. Prvo razočaranje za salzburškega kanonika<sup>20</sup> je bilo dejansko materialno stanje škofije. To nikakor ni ustrezalo slovesu, ki ga je v tem pogledu uživala ljubljanska škofija. Pod vtisom, kako bogate dohodke ima škofija, je Buchheim ob imenovanju obljubil plačati svetemu sedežu takso v višini 150 namesto običajnih 50 florenov. Neprijetno presenečen pa je moral novi ljubljanski škof ugotoviti, da bremene škofijsko blagajno hudi dolgovi. Vrh tega je bil škofijski dvorec v Ljubljani v zelo slabem stanju, njegov prednik Scarlichi pa zapleten v vrsto še nerešenih sodnih procesov.<sup>21</sup> Nič

<sup>16</sup> Prim. tudi J. Schmidlin, n. d., 41.

<sup>17</sup> *Hierarchia catholica*, vol. IV., 213; *Kratek škofov življenjepisa v SBL II.*, Ljubljana 1933—1952, 592—593 pod geslom Puchheim; Škofova korespondenca v ŠAL/škofje, fasc. 3; v gradivu, ki je bilo vrnjeno v ŠAL iz Gradca: Gornji grad, fasc. 79, 93, 159; Poročilo o relaciji Joseph Schmidlin, n. d., 42—43; Prim. tudi Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1950, 956.

<sup>18</sup> *Supplementum visitationis Liminum Apostolicorum episcopi Labacensis pro 17 quadriennio 1651.*

<sup>19</sup> Pallottus (Palotta) Janez Krstnik je bil v letih 1628—1630 izredni papeški nuncij na Dunaju. Za kardinala ga je imenoval papež Urban VIII. 19. novembra 1629. Prim. *Hierarchia catholica*, vol. IV., 22—23 in 335.

<sup>20</sup> Buchheim je tudi po imenovanju za ljubljanskega škofa vsaj nekaj časa še ohranil kanonikat v Salzburgu.

<sup>21</sup> »Errorem ex nominum similitudine ortum, ab antecessore immediato prius commissum, me quoque illius exemplo usum ut loco 50 florenarum quibus prius aestimabatur, sub taxa 150 florenorum expediri Ecclesiam permitterem incurrisse. Statim initio adverti, cum pro huius proportione Austriacam Cancellariam pro taxa a Regalibus, mille ungaros petentem viderem, hunc tamen nunc non alio animo, quam ut imposterum caveatur insinuare placuit, ex contextu enim relationis imminuta in deterius abiisse, nec aucta fuisse Ecclesia emolumenta Sanctitati Vestrae clare in-



čudnega torej, če je Buchheim posvetil dobršen del svojega poročila v Rim opisu nemogočega gospodarskega poslovanja svojega prednika in težav, ki jih je imel s Scarlichijevimi dediči.

Veliko skrbi je Buchheimu povzročala razvada, da so se kleriki pravdali pred svetnimi sodišči. Ta razvada je imela namreč vrsto negativnih posledic in je zelo omajala ugled klera. V posameznih krajih je prišlo celo do fizičnega obračunavanja med župnikom in kmeti.<sup>22</sup> Mile kazni, hitra odveza in molk klera, ki se je bal še hujših posledic, je to stanje le še poslabšalo. Razvrednotenje avtoritete duhovnikov pa je imelo neljube posledice tudi v praktični pastoralni. Takó so se npr. mnogi poročali brez dispenz in se tudi po opominu niso hoteli ločiti od svojih sorodnic. Marsikje se je razpasla razvada, da so v podružnih ali osamljenih cerkvah stalno hranili Najsvetejše, celo brez večne luči. Samovoljno so zahtevali birmo brez vsake priprave, o bolniškem maziljenju pa so bile razširjene zelo zmotne predstave. Podložniki nočejo plačevati desetine in hoditi na tlako. Hočejo zidati cerkve, tudi v čast nekaterim osebam iz stare zaveze, čeprav ni v škofiji nobene potrebe po novih cerkvah, od obstoječih pa so mnoge že tako slabo dotirane.<sup>23</sup>

Kolikor je Buchheim poučen, pravi, nima v škofiji nobenega stalno naseljenega drugoverca več. Sem in tja pride le še kakšen popoten trgovec, ki pa ne ostane dolgo v škofiji.

Obisk stolnice se je po uvedbi slovenske pridige in procesije SRT zelo povečal. Slovenskega pridigarja vzdržuje na svoje stroške. Namesto pokoj-

---

notescet. Nam loco 20 et amplius millium a Praedecessore in parata inventorum, non nisi tres obuli seu quatrini, cum distracto inventario 14 000 debitibus, domibus vicinam ruinam minantibus, bonis hic hypothecatis et alibi fratri ditate fuerunt, cuius rei causam dat emptis et 35 litium mihi dispendiosarum et infoelicium fastidio et onera pro haereditate fuerunt, cuius rei causam dat vulgus fratrum famelicarum notam res, quam personam agri episcopi regentium gubernio, qui id non negant, sed titulo nescio quarum donationum, imo restitutionum et remunerationum spoliolum contegunt et excusent, unus enim Julius suum patrimonium uxorisque dotem a tunc Tergestino praesule olim cosumptum, nonnisi in hoc episcopatu sibi restitutum asserere nescio qua rationabili subordinatione, non erubescit. Hic bona meliora in Styria sita per triennio de in carniolica alio triennio (quo finito prudenti consilio clericum fratrem juniorem tunc actu canonicum quod minus vexari posset, substituit) titulo locationis partem sub nullo, partem improportionato et vix aliquando (quicquid suspectae apochae in contrarium ostendant) soluto censu, ita possedit, ut mihi nec rata temporis 4 et medium mensium, quod episcopus non attigerat, sed bene fiscalium debitorum onus remanserit . . .«

<sup>22</sup> Buchheim navaja dva primera, ki sta se končala s smrtnim izidom, in sicer so kmetje ubili duhovna v Kočevju in v Moravčah.

<sup>23</sup> Buchheim navaja v svoji relaciji 66 farnih in 448 podružnih cerkva.

nega prošta Petra Lausha,<sup>24</sup> ki je umrl med sedis vacanco, je cesar predlagal na to mesto Michaela de Chumberga, ki je bil bolnemu škofu Scarlichiju dodeljen za pomožnega škofa.<sup>25</sup> Ker Buchheim dvomi, da bi bil Chumberg dovolj izveden v gospodarskih zadevah, predlaga, naj mu papež (ne da bi pri tem omenil ljubljanskega škofa) nakloni dohodke iz nadarbine, vendar tako, da ne bodo s tem užalili cesarja, ki je Chumberga predlagal na to mesto.<sup>26</sup>

O nadležnih pretenzijah stolnega kapitlja bo poročal v naslednji relaciji, pravi Buchheim. Verjetno si je hotel pridobiti čas in celoten spor s pravnega vidika temeljito preštudirati. Iz zadnje Scarlichijeve relacije bi se dalo domnevati, kot da je le ta v skladu z odloki tridentinskega koncila že ustanovil teološko in penitenciarno prebendo.<sup>27</sup> Zato Buchheim posebej poudarja, da takih prebend v škofiji ni našel, pa tudi ne vidi nobene možnosti za ustanovitev zaradi že znanega dejstva, da vse kanonike, razen enega imenuje cesar. Zato škof predlaga, naj bi nuncij posredoval na dvoru, da bi cesar od obstoječih prebend dal dve na voljo za omenjeni službi. Zaradi slabih dohodkov stolnih kanonikov škof celo predlaga, da bi skrčili kanonikate iz dvanajst na šest in s tem zagotovili njihovo dostojno vzdrževanje.

Od zadnje relacije škofa Scarlichija leta 1639 sta bila v škofiji ustanovljena dva nova samostana. Patri kapucini so se naselili pred kranjskimi

---

<sup>24</sup> Petrus Lausha de Laushenhof SS. Theologiae doctor, parochus Goritiensis, a Ferdinando II. praesentatus est anno 1608, 25. julii ad canonicatum per obitum Jacobi Heumanni vacantem. Heumann autem jam erat canonicus anno 1601, et simul vicarius ad S. Martinum extra Crainburgum. Ille ex capellano aulico Viennensi Praepositus, cum sede vacante ageret administratorem Oberbugii. Obiit anno 1640. Antequam fieret praepositus erat canonicus titularis et nominatus qua talis inter canonicos in prima visitatione Scarlichii anno 1631.« Prim.: Index Illustrissimorum et Reverendis simorum Praepositorum Capituli Labacensi, v: ŠAL/Kanoniki.

<sup>25</sup> Glej opomba 15.

<sup>26</sup>«... loco ultimi praepositi, sede vacante mortui, a Sacra Caesarea Maiestate mihi frater Michael de Chumberg, religionem S. Francisci strictioris observantiae expresse professus, olim antecessoris meis pedibus et manibus destituti suffraganeus episcopus titularis Christopolitanus, praesentatus fuerit. Quem cum inhabilem ad saecularia credens, ad Sanctitatem Vestram, ut illi hanc dignitatem in commendam clementissime concederet dirigerem ita accendi ut totum me non monito discedens, caesari inter coetera quasi ego capitosus, et in totum Romanus, translationem emolumentorum omnium ex illa cancellaria ad Datariam meditarer et tentarem, detulerit, et decretum ut illi petitam possessionem impetirer, alias suo vicedomino in temporalibus id ut faceret dedisset, in mandatis impetraverit, rem nihilominus ita accomodare studui, ut ante gratiae apostolicae certitudinem, qua illi dignitas commendabatur, ille neutram possessionem adeptus, et tamen Caesarea Maiestas inde offensa non fuerit.»

<sup>27</sup> Prebenda (lat. praebenda iz praebere = nuditi), prvotno kosilo menihov in klerikov, pozneje predvsem dohodki, ki jih je imel kakšen kanonik. Prav tako premoženjska vrednost, iz katere so izviral dohodki in tudi kanonikat. Nadarbina, cerkvena posest, katere užitek je vezan na kakšno višjo cerkveno službo. Dohodki iz take posesti ali službe

vratu.<sup>28</sup> Več težav so imeli bosonogi avguštinci v Ljubljani.<sup>29</sup> Dovoljenje za naselitev jim je med sedis vacanco ljubljanske škofije dal papeški nuncij. Dotacijo za ustanovitev samostana sta jim nudila plemiča Cromlow<sup>30</sup> in Eggemberg starejši,<sup>31</sup> vendar pod pogojem, da se ne bodo preživljali iz miloščine, ampak iz rednih dohodkov. Problem je nastal glede zemljišča. Brez dovoljenja križarskega reda so avguštincem dodelili prostor na njihovem zemljišču in stolni dekan je tam slovesno blagoslovil križ kot znamenje avguštinske lastnine. Ker pa so se temu križarji odločno uprli, so si morali avguštinci poiskati primernejši kraj nedaleč od mesta. V novi samostan sta se takoj vselila dva patra.

Zaradi pomankanja sredstev škof nima semenišča. V Ljubljani ga sicer nadomešča jezuitski kolegij. Poizkusi škofa Tavčarja, ki je imel v Gradcu osem študentov, in Tomaža Hrena, ki je imel na Dunaju štiri, v Graškem Ferdinandeumu pa dve štipendiji, se niso obnesli. Buchheimu se zdi, da na teh šolah uče preveč svetne modrosti. Rešitev vidi v tem, da bi namesto kolegija v Gornjem gradu, ki mu služi kot neke vrste semenišče, ustanovil posebno akademijo, obvezno za vse gojence njegove škofije.<sup>32</sup> Zaradi velikih izdatkov in skromnih osebnih dohodkov je zadržal kanonikat v Salzburgu tri leta dlje, kot predvideva tridentinski koncil. Zaradi teh obveznosti se je

<sup>28</sup> O kapucinih v Sloveniji imamo solidno študijo p. Metoda Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien, 1600—1750*, Roma 1973.

<sup>29</sup> O delovanju avguštincev (tudi na Slovenskem) glej John J. Gavigan, *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars 1646—1820*, 3. voll., Roma 1975—1977; Prim. Marijan Smolik, *Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem*, v: *Bogoslovni vestnik*, 38 (1978) 210—215.

<sup>31</sup> Verjetno Joannes Christianus Dux Crumloviae Princeps ab Eggenberg.

<sup>31</sup> Verjetno Joannes Antonius Princeps ab Eggenberg, ki je leta 1635 nasledil svojega očeta Udalrica ab Eggenberg »in dignitate capitaneatus Carnioliae«. Zanimivo pa je, da je Joannes Gregorius Thalnitscher a Thalberg v svoji *Epitome Chronologica*, Labaci 1713, 74 zapisal za leto 1653 »Celsissimi Principes ab Eggenberg, Reformatorem S. Augustini Discal. claustrum Labaci fundant, et Religiosos incolas introducunt.«

<sup>32</sup> »Seminarii erectionem ob mediorum defectum, nemo aggredi hucusque ausus est, illud enim de quo ultima relatio discurrebat, dictae relationi dissimile, nec ab episcopi sed patrum societatis dispositione dependens repertum, et alterum, quod episcopus a me quartus, Joannes Graetii pro octo scholaribus designaverat, effectum non habuit, nec quatuor illa stipendia quae eius successor Thomas in viennensi universitate, et duo quae in Graecensi Ferdinando, pro conterraneis suis fundaverat, Concilii Tridentini intentioni (cum plerique prophanis studiis operam dare solent) satisfaciunt, nec modo video quomodo satisfieri queat, nisi Sanctitas Vestra ordinario ut loco illius collegii sacerdotum choro adstrictorum quod ab antiquo Oberburgi in residentia alere solet et quasi pro seminario hucusque servivit, nec adeo magnum fructum generat in aliqua Academia pro dioecesi obligatis alumnis quid fundare queat, benignissime facultatem concedere dignetur. Hi enim, qui modo illuc veniunt plerique iam maturi, studia non curant, nec personae sunt tales, quae de facili alibi congruam conditionem impetrare poterint victu et paucis regalibus contenti, pauca perficiunt.«

mudil šest tednov v Salzburgu, vendar je prej vizitiral skoraj vso škofijo.<sup>33</sup> Pri tej vizitaciji je postal pozoren, da v vsej škofiji nima nobene pomembnejše relikvije. Zato prosi papeža, naj ustreže njegovi prošnji in mu pošlje kakšno relikvijo. Ob tej priliki poroča tudi o dvomljivem češčenju krvi, ki naj bi pritekla med mašo duhovniku, ki je podvomil o Kristusovi navzočnosti pod podobama kruha in vina. Relikvijo je dal odstraniti že njegov prednik Scarlichi. Tudi Buchheim se trudi, da bi to dvomljivo češčenje zatrl.

Težave mu povzročata ljubljanski prošt zaradi radovljiške župnije, v kateri si lasti arhidiakonske in skorajda škofovske pravice.<sup>34</sup> Sedanji prošt in upravitelj cerkve Michael de Chumberg skuša pri graškem nunciju in pred civilnim sodiščem izsiliti potrditev svojih »pravice«.

Dokaj podrobno poroča Buchheim tudi o sporu, ki ga je imel z brixenskim škofom glede jurisdikcije Marijine božjepotne cerkve na blejskem otoku. Ker Scarlichi ni redno vizitiral bolnic v svoji škofiji, se sedaj preneka-teri rektorji upirajo njegovi vizitaciji. Vendar je škof prepričan, da tej ne bodo več nasprotovali, ko bodo o škofovih pravicah bolje poučeni. Usmiljeni bratje sv. Janeza od Boga posredujejo pri cesarju, da bi smeli prevzeti upravo t. im. cesarske bolnice v Ljubljani. Poleg mestne bolnice v Ljubljani so v njegovi škofiji bolnice še v Kranju, Slovenj Gradcu in Gornjem gradu.

Pri vizitaciji je zelo boleče občutil raztrganost svoje škofije. Poleg tega so v škofiji, ki je raztegnjena na 28 nemških milj v daljavo, njegove župnije pomešane z oglejskimi, to pa povzročata mnogo nevšečnosti tako v gospodarskem kot pastoralnem pogledu. Zato škof predlaga, da bi s papeževo privolitvijo izvedli nekatere zamenjave.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> »Aliud sane erigere episcopi vires excedit, cum expensae dicti collegii, musices cathedralis, trium capellanorum, hospitalis, ludi rectoris, concionatoris, litium vel maxime contributionum (quae medietatem ordinariorum reddituum iam fere caepiunt) illius humeris plus nimio gravantes incumbant stante maxime notabili proventuum ex alienatione quartae partis bonorum, pro bello turcico olim facta, diversarum decimarum oppignoratione, unius parochiae S. Georgii in Kotsch Stiriae, dismembratione trium pagorum (quasi aqua Dioecesis fieri potuisset terminus) cum suis decimis per amnem Sotam facta translatione, libertate rusticorum pro libitu decimas et gratuitas labores exsolventium, exorto decremento. Quoad redditus episcopales ipsius statui principis titulo fulgentis, impares fecisse, et me ut ad triennium a Sanctitate Vestra ultra tempus a concilio concessum pro salisburgensibus fructibus demerendis, et oneribus facilius supportandis per sex septimanas, ab ecclesia mea abessendi facultatem impetrem, illasque pro primo anno (visitata tamen personaliter prius quasi Dioecesi tota) uter adigere potuerit, facile persuaderi valebit.«

<sup>34</sup> O radovljiški župniji glej: Jožef Zupan, Das Verhältniss der Domprobstei Laibach zur Probstei-Stadtpfarre Radmannsdorf in Oberkrain, Laibach 1884.

<sup>35</sup> Zamisel, ki je bila med ljubljanskimi škofi vedno živa, da bi škofijo teritorialno bolj zaokrožili, je mogel izvesti šele Janez Karel grof Herberstein. Prim.: France Dolinar, Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Janeza Karla Herbersteina, v: Bogoslovni vestnik, 36 (1976) 462—482 in tam navedeno literaturo.

Župnije je začel podeljevati na podlagi konkurza, boji pa se, da kapitelj ne bo hotel te prakse prevzeti za njihove fare.<sup>36</sup> V pomembnih zadevah se posvetuje s konzistorijem, ki zaseda pod njegovim vodstvom ali vodstvom generalnega vikarja. V konzistorij je poleg štirih kanonikov prevzel še nekatere redovnike.

V tem času je bil dvakrat v Salzburgu. Škofijsko sinodo je imel takrat, kot je v navadi v ljubljanski škofiji. Na sinodi so z malenkostnimi spremembami sprejeli odloke prejšnjih škofijskih sinod.

Leta 1645 je škof Buchheim osebno obiskal limina.<sup>37</sup> To je najbolj obsežna Buchheimova relacija, čeprav v uvodu posebej poudarja, da ne bo ponavljal podatkov iz prejšnjih relacij. Večjih nepravilnosti med svojo zadnjo vizitacijo v škofiji ni opazil. Od protestantov je v škofiji ostalo le še nekaj odličnih gospa, ki pa so se na njegov pritisk že spreobrile h katoliški veri in pošiljajo svoje otroke h krščanskemu nauku. Več težav mu povzročata razkosanost škofije, saj to zelo kvarno vpliva na cerkveno disciplino in vnaša zmedo zaradi različnih obrednikov v posameznih škofijah.

Ob nastopu svoje službe je našel stolnico v zelo slabem stanju. V tem času mu je uspelo popraviti streho, urediti zakristijo in oskrbeti pontifikalna oblačila.

Precej preglavic je škofu povzročal stolni kapitelj. Iz sej kapitlja so ostali kanoniki izključili kanonika »ad baculum«, torej edinega kanonika, ki ga je imenoval škof. Poleg tega kapitelj ne spoštuje 14. točke konstitucij stolnega kapitlja.<sup>38</sup> Prošt Michael de Chumberg, ki bi mu kot pomožni škof moral biti v pomoč, mu neprestano dela težave glede jurisdikcije. Nič bolje ni s stolnim dekanom,<sup>39</sup> ki ne opravlja v redu svoje službe. Ob škofovi slovesnosti ga je treba vedno čakati, sam pa pontificira brez škofove vednosti. Trenutno niso zasedeni vsi kanonikati, tako da se Buchheim čudi, kako je moglo tako malo kanonikov njegovim prednikom zadoščati za pontifikalne sloves-

---

<sup>36</sup> O kapiteljskih farah glej: France M. Dolinar, *Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: *Bogoslovni vestnik*, 39 (1979) 211.

<sup>37</sup> Prim.: France M. Dolinar, *Visitationes ad limina...*, v: *Bogoslovni vestnik*, 39 (1979) 199, op. 47.

<sup>38</sup> Prim.: *Constitutiones venerabilis capituli cathedralis Ecclesiae D. Nicolai Labaci 1574*, § 14: »Item statuimus et ordinamus, ut deinceps summo sub sacro quoniam id etiam canones vetant) nullus missam legat, sed omnes cum devotione sub eodem summo sacro in choro sint, et quorum interest, vices suas circa altare peragant.« *ŠAL/kanoniki*; KAL, fasc. 259/14.

<sup>39</sup> V času škofa Buchheima (1641—1664) so bili naslednji dekani stolnega kapitlja v Ljubljani: *Joannes Adamus Kaysel* de Graylach. *Deputatus Provinciae* 1641. *Resignavit* 1650. *Marcus Doliner*, ex canonico, decanus 1653, dein praepositus. *Obiit* 1657. *Joannes Ludovicus Schönleben*, carniolus Labacensis, ss. theologiae doctor, 1654, die 2. Junii investitus. *Resignavit* 1667. *Obiit* 15. octobris 1681. Prim.: KAL, fasc. 249/1.

nosti.<sup>40</sup> V majhnem številu kanonikov je iskati tudi vzrok, da v Ljubljani v koru redno ne molijo.

Dobršen del njegove relacije je posvečen redovnikom. Kapucinom v Kranju je že prej posvetil njihovo cerkev. Sedaj pa so praktično tudi že končali zidavo svojega samostana. Ni pa še urejeno vprašanje bosonogih avguštincev in usmiljenih bratov sv. Janeza od Boga, ki bi radi prevzeli cesarsko bolnico v Ljubljani. Težave povzročajo predvsem frančiškani, ker so bili dvajset let v sporu z avguštinci. Buchheimu se je posrečilo ta spor pomiriti. V njegovi škofiji so frančiškani tudi v Nazarjih, kjer pa so hoteli svoj samostan prodati, češ da se ne morejo vzdrževati od miloščine. Cistercijski samostan v Kostanjevici se je odtegnil jurisdikciji ljubljanskega škofa in se podredil Ogleju.<sup>41</sup> Nasprotno pa je kartuzijanski samostan v Bistri bolj naklonjen ljubljanskemu škofu, čeprav patri seveda odklanjajo, da bi bila njihova samostanska cerkev podružnica škofovega vikariata na Vrhniki. Pri avguštinskih eremitih so ustanovili bratovščino za mrtve. Škof dvomi, da bi se mogla uspešno razvijati zaradi skušenj, ki jih ima s podobno bratovščino sv. rožnega venca pri bosonogih avguštincih. Za redovnice mu ni uspelo dobiti prostora v mestu, kaže pa, da bi mogle pozidati svoj samostan v ljubljanskem predmestju blizu t. i. tevtonskih vrat.

Glede dušnega pastirstva so dragocene njegove pripombe glede stanja cerkva v njegovi škofiji. Toži predvsem zaradi prevelikih števil podružnic in predlaga, naj bi jih nekaj ukinili, njihovo opremo pa porabili za revnejše cerkve. Po podružnih cerkvah je prepovedal hraniti Najsvetejše. Prav tako se mu je zdelo umestno skržiti število praznikov v škofiji, to pa je povzročilo veliko nejevoljo med kmeti. Vsekakor pa je ohranil v propriu ljubljanske škofije praznik sv. Jožefa, sv. Silvestra in praznik Marijinega Brezmadežnega spočetja, ki ga je vpeljal cesar Ferdinand II. Relikvije svetih mučencev Primoža in Felicijana v Kamniku so zelo češčene. Želi pa si, da bi mogel dobiti za svojo škofijo še kakšne relikvije svetnikov. V svoji relaciji ne more mimo žalostnega dejstva, da je bil v škofiji v zadnjem času ubit že tretji duhovnik. Pri spovedi zahteva strožje ravnanje, zlasti pri redovnikih, ki često dajejo odvezo preveč na lahko roko. Vpeljal je tudi spovedne listke kot stalno kontrolo nad verskim življenjem zaupanih mu vernikov.

Tudi v tej relaciji je najdaljši del posvečen opisu gospodarskega stanja škofije. Škof mora ponovno ugotoviti, da so skorajda vsi beneficiji v škofiji v rokah laikov, to pa mu seveda povzroča težave pri nastavitvah dušnih

---

<sup>40</sup> Trenutno sta od šestih kanonikatov samo dva zasedena. Po Buchheimovi izjavi je bil en kanonikat ukinjen leta 1600, drugi pa leta 1615.

<sup>41</sup> Glede škofove jurisdikcije nad samostani glej: Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Band I., München<sup>11</sup> 1964, 495 in tam navedeno literaturo.

pastirjev. Takse škofijske pisarne je zaradi enotnosti uskladił z normami svojih sosedov. Dohodki v škofiji so na splošno slabi. O redukcijah taks bo razpravljala prihodnja škofijska sinoda. Brez salzburškega kanonikata, ki si ga je pridržal, pravi Buchheim, bi se sam težko vzdrževal. Še vedno ga namreč bremeni 7000 fl. dolga, ki so ga zapustili njegovi predniki. Prav tako izčrpno opisuje še vedno neurejene spore z Hrenovimi dediči, predvsem zaradi Goričan, ki jih je škofov brat Andrej Hren šestindvajset let upravljal.

Glede jurisdikcije se je zapletel v spor z brixenškim škofom zaradi Marijine cerkve na blejskem otoku, s krškim, lavantinskim in chiemseeškim pa zaradi različnih stališč do metropolitne oblasti. Ljubljanski škof Buchheim namreč vztraja pri tem, da je neposredno podrejen sv. sedežu. Zato ne prizna nobenega metropolita nad sabo.

Zaradi velikih težav in dajatev, ki so pestile deželno, Buchheim leta 1650 ni odšel osebno v Rim, temveč je tja poslal ljubljanskega kanonika Marka Dolinerja,<sup>42</sup> da je namesto škofa opravil dolžno vizitacijo in kongregaciji izročil pisano poročilo, datirano 7. marca 1650.

Glede pravovernosti v škofiji nima kaj potožiti, pravi Buchheim uvodoma. Pač pa je zob časa tako razjedel orgle v stolnici, da jih že nekaj časa ni bilo moč več uporabljati. Zato je dal podreti majhen in tesen kor v cerkvi, orgle pa popolnoma obnoviti in postaviti na večji in primernejši prostor. Z velikimi slovestnostmi so v škofiji 3. septembra (1649) sprejeli relikvije sv. Vida mučenca. Glede pretenzij stolnega kapitlja more škof poročati odkrito in nepristransko, ker sam pač ni član tega kapitlja.<sup>43</sup> Za nove podružne cerkve ne da rad dovoljenja. Vsekakor pa mora biti prej jasno dokazana nujnost nove cerkve in zagotovljeno njeno vzdrževanje. Nekaj opuščениh in slabo vzdrževanih cerkva je dal porušiti.

---

<sup>42</sup> Marcus Doliner ex decano et vicario generali Labacensis. Praepositus anno 1654. Obiit prima Januarii 1657, qui ultimam vitae suae annum chronographicae signavit, scilicet: MarCVs DoLIner. Sepultus est in Cathedrali. KAL/fasc. 249/1; ŠAL/Kanoniki; glej tudi op. 39.

<sup>43</sup> Glede spora s kapitljem glej tudi: Supplementum visitationis liminum Apostolicorum episcopi Labacensis pro 17 Quadriennio 1651. Tej je kot priloga dodan Protocolum capitulo Labacensi 10 octobris 1650 propositum cum illis responsibus et extra replicis jurisdictionem praetensam; Buchheimovo obvestilo kongregaciji o sporu s kapitljem z dne 26. januarja 1651, ter pismo prošta Janeza Andreja de Hemberg škofu Buchheimu z dne 8. septembra 1650. Proštu ni po volji, naj bi vizitacijo proštijških fara opravil škofov generalni vikar.

Joannes Andreas de Hemberg (Homberg) ex canonico, praepositus anno 1650. Anno 1653 transit ad praeposituram Rudolphswertensem, erat electus episcopus scopiensis. Obiit anno 1666. Fundavit beneficium seu abbatiam S. sepulchri in pago Stephansdorf in parochia S. Petri extra Labacum. Anno 1680, 30 aprilis hac fundatio in beneficium erecta et confirmata fuit ab episcopo Rabbata. Praememoratus Hemberg etiam e fundamentis aedificavit capellam S. Sepulchri, quae est penes ecclesiam S. Stepahni in dicto pago. SAL/Kanoniki; KAL, fasc. 2 49/1.

Bosonogi avguštinci, ki so med sedis vacanco od papeškega nuncija dobili dovoljenje, da se smejo naseliti v mestu, so prišli v spor z drugimi beraškimi redovi. Bili so primorani mesto zapustiti. Prosijo za cerkev in pokopališče v predmestju. Neki meščan je dal na voljo ustanovo za samostan klaris v predmestju in so ga tam že kmalu začeli zidati. Po njegovi smrti je ustanovo prevzelo mesto. Vprašanje glede patrov karmeličanov, ki naj bi prevzeli duhovno vodstvo klaris, pa za zdaj še ni rešeno.

Tudi hude dajatve, ki pestijo deželo, so morda vzrok, da so ljudje na petih krajih vdrli v župnišča in nadlegovali župnike. Ker pred svetnim sodiščem njegov protest ni rodil zaželenega uspeha, je tiste kraje kaznoval z interdiktom za tri leta.

Graščino Goričane je končno nekako pred osemnajstimi meseci dobil nazaj škofiji. Našel jo je v zelo slabem stanju in jo bo treba temeljito popraviti. Nima sredstev, da bi mogel urediti predpisano škofijsko semenišče. Cerkev avguštincev eremitov so po ukazu ustanovitelja barona Ruesensteina porušili in bodo na istem mestu sezidali novo.<sup>44</sup>

V sporu z brixenškim škofom glede Marijine cerkve na blejskem otoku prosi papeža za posredovanje. Prav tako v sporu s chiemseeškim škofom glede eksemptnosti. Komendator tevtonskega reda se je pritožil pri nadvojvodi, ker je škof zavrnil njegove »litterae dimissoriales de praesumpti concessione«. Posledice te pritožbe mu še niso znane. Škof prosi papeža tudi za posredovanje pri oglejskem patriarhu, ker mu neprestano dela težave. Škofu je potekla pravica podeljevati dispenze »in 3. et 4. consequentis et affinitatis gradibus« in prosi papeža za njeno obnovitev. Zaradi težavne in nevarne poti, bolnega želodca in splošne telesne oslabelosti zelo težko potuje v Salzburg, zato prosi papeža, naj mu dohodke iz salzburškega kanonikata nadomesti s kakšno drugo kongruo.

Buchheimovo poročilo iz leta 1650 je bilo očitno preveč splošno, zato je kongregacija zahtevala od škofa *podrobnejša pojasnila* predvsem glede spora s kapitljem, vizitacij, sinode, bogoslužja in zakramentov.<sup>45</sup> Škofov odgovor je zelo shematičen in se v glavnem drži vprašalnika. V zadnjem štiriletju ni opravil predpisane vizitacije škofije, in sicer zato, ker so njegovi duhovniki v glavnem revni in bi bila škofova vizitacija zanje prehudo breme. Vendar škofijo kljub temu dobro pozna, ker jo večkrat prehodi njegov generalni vikar. Sinoda v Gornjem gradu je redno vsako leto, medtem ko je v Ljubljani le vsako drugo leto. Razlog je zopet isti: prevelika revščina njegovih duhovnikov. Ljudje bolj pogosto prejemajo zakramente. Le med odličniki se je razpasla navada, da želijo imeti krst in poroko na domu.

<sup>44</sup> Buchheim nikjer ne navaja razloga, zakaj so to cerkev morali porušiti.

<sup>45</sup> Glej op. 43



Težave so tudi z bolniškim maziljenjem, ker imajo pred njim verniki še vedno strah. Večjo udeležbo je opaziti tudi pri bogoslužju, krščanskemu nauku in pridigah. Tudi razne bratovščine so zelo aktivne. K razgibanosti verskega življenja prispevajo zlasti Bratovščina rožnega venca in Bratovščina za umirajoče.

Redovna cerkev klaris, za katero je blagoslovil temeljni kamen na belo nedeljo (24. aprila 1650), je že skoraj pod streho. Škof upa, da bodo mogli kmalu ustanoviti samostan tudi bosonogi avguštinci. Zaradi spora avguštincev eremitov s frančiškani prvim ni dodelil župnije sv. Petra s pokopališčem. Prav tako meni, da ni pametno, če bi se eremiti naselili pri cerkvi sv. Krištofa, ki ji pripadajo tri polja. Na grožnjo kongregacije, da bo ukinila ali prenesla drugam župnijske pravice stolnice, če ta ne bo plačala zahtevane takse (synodaticum), škof odgovarja, da je stolnica revna in bi bila taksa v višini 1000 do 1300 fl. zanjo prehud izdatek.

Vikarji ljubljanske stolnice so si prilastili beneficij cesarske bolnice, ki je bil namenjen kakemu beraškemu redu. Beneficij na gradu v kapeli sv. Jurija pa pripada svetnemu duhovniku. Cesarska kamera plačuje zanj 20 fl. Frančiškani bi bili pripravljene prevzeti ta beneficij, če bi jim dovolili tudi ribariti in sekati na določenih mestih.

Z vizitacijami bolnišnic so združene določene težave, ker se nekateri rektorji še vedno upirajo škofovim vizitacijam. Na škofovo pobudo je bil v Kranju orglam dodeljen poseben beneficij, da bi laže vzdrževali organista.

Med redovniki še vedno ni zaželenih discipline. Deloma je to posledica premajhne skrbi njegovih prednikov, ki si zlasti eksemptnih samostanov večinoma niso upali vizitirati. Pred kratkim je Bucheim kot apostolski legat in s pomočjo nadvojvode vizitiral dve nekdanji kartuziji, ki sta bili izročeni za rezidenco jezuitom.<sup>46</sup> Redovniki se često sklicujejo na nekakšno papeško bulo, ki naj bi jim bila pred 28. leti dovolila prezentirati redovnike za spovednike laikov. Škof je glede te bule skeptičen, ker jo ni v novem bulariju. Poleg tega mnogi redovniki menijo, da smejo odvezovati tudi v tistih primerih, ki so pridržani škofu ali sv. sedežu. Brez dovoljenja ordinarija mašujejo v privatnih oratorijih, postavljajo jaslice in božji grob ter tako ob glavnih praznikih ovirajo vernikom obisk župnijskih cerkva. Zlasti se trudijo, da vodijo mladino v svoje cerkve.

Teološko in penitenciarne prebendo bo komajda mogoče ustanoviti v škofiji zaradi znanega dejstva, da ima samo enega kanonika, ki ga imenuje sam, druge pa cesar. V semenišču, ki ga ima v Gornjem gradu, je trenutno 10 klerikov. Zelo rad bi to semenišče preselil v Ljubljano. Pri tem ugotavlja,

<sup>46</sup> Gre za kartuzijo Pleterje in Jurklošter. Prim.: France M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704*, Ljubljana 1976, 27—32.

da ne bi smeli posvetiti nikogar, ki nima zagotovljenega vzdrževanja. Isto velja tudi za redovnike.

Še vedno ni razčiščen problem plačila pogrebnih stroškov za škofa Tavčarja. Svetno sodišče je že za škofa Scarlichija določilo, da je njihov plačnik škofija, zato se Buchheimu zdi najbolj pametno te stroške poravnati. O sporu s kapitljem v tekstu samem posebej ne govori, pač pa omenja, da je v tej zadevi kongregaciji predložil šest prilog.<sup>47</sup>

Relaciji je priložen obširen italijanski povzetek vseh škofovih prilog o sporu s kapitljem glede jurisdikcije in pripombe tajnika kongregacije Francesca Paoluccija z dne 26. januarja 1651. Zanimivo je ugotoviti, da daje tajnik v tej zadevi škofu prav in je prepričan, da bo tudi kongregacija odločila v njegov prid.<sup>48</sup>

Za 19 quadriennium Buchheim zaradi kuge, ki je vladala v deželi, ni mogel osebno v Rim, pa tudi relacijo je lahko poslal šele *21. aprila 1657*. To leto je ponovno začel osebno vizitirati škofijo, in sicer najprej župnije na Štajerskem, nato pa še na Kranjskem in Koroškem.<sup>49</sup> Obe sinodi, v Gornjem gradu 6. februarja, v Ljubljani pa drugo nedeljo po veliki noči, sta zopet redno vsako leto. Zaradi sporov Avstrije z Beneško republiko se ne more podrediti jurisdikciji metropolita (oglejskega patriarha), sicer pa ugotavlja, da tega še ni storil do sedaj noben njegov prednik.

Vse obrede deli samo po rimskem obredu. Birmuje ne le ob vizitaciji, temveč tudi ob slovesnih praznikih. Birmati mu pomaga ljubljanski prošt,

---

<sup>47</sup> Te priloge so sedaj zaradi nepazljivosti uporabnikov pomešane med ostale relacije: *Extractus ex decretis visitationis anno 1621*; *Extractus protocolli capitularis 1624—1629*; *Copia decreti . . . in favorem capituli 1632*; *Protest prošta Janeza Andreja de Huber, da naj bi generalni vikar vizitiral škofijo 1650*; *Protocollum capitulis Labacensis 1650*; *Buchheimovo obvestilo kongregaciji o sporu s kapitljem 1651*. Celoten spor glede jurisdikcije med škofom in kapitljem bi bilo vredno obdelati v posebni študiji.

<sup>48</sup> »A tal che non potendo in una diocese essere 2. ordinarii in solidum senza pericolo di monstrosità, voglio sperare che la Sacra Congregazione conditrice di queste constitutioni deciderà a favore del vescovo manutenendum in sibi competentibus de iure communi, col limitare et spiegare le cose da loro citate in quanto sono contrarie alla revocatione del detto concilio et papa Pio IV. cum jurisdictione solutiva territorii non nisi a papa constituatur.«

<sup>49</sup> »Quod commendatam mihi functionem visitationis per memetipsum ita sum executus, ut mox anno 1657 omnes Styriaces parochias et curatas ecclesias numero 31 sacramenti confirmationis et coetera visitationis munia exercendo, charitate, qua potui, licet corpore infirmus, pauperum ecclesiarum sumptibus parcendo, percurrerim, et deinde annis sequentibus etiam per Carniolam et Carinthiam visitationem proseguendo, iuxta benignam apostolici visitatoris Sixti Carcani dominicani episcopi germanicensis et suffraganei Gurcensis etc. concessionem intra triennium totaliter absolverim. Et Romae detentus 1656 meis ad hoc specialiter deputatis officialibus pro subsequente triennio idem facere delegarim.«

pičenski škof Frančišek Maksimilijan Vaccano,<sup>50</sup> ki si ne samo nepostavno kumulira beneficije, ampak si lasti celo škofovo župnijo sv. Kancijana v Kranju. Krsta in poroke ne dovoli deliti v zasebnih hišah. Škof z veseljem ugotavlja, da ljudje nimajo več strahu pred bolniškim maziljenjem, za katerega sedaj celo prosijo kot pomoč v bolezni. Svetih redov ne deli »ad titulum patrimonii aut perpetui beneficii«, ampak v skladu s koncilom »ad litteras obligationis faciendae provisionis«. Bratovščine in kongregacije lepo delujejo.<sup>51</sup>

Cerkev in samostan klaris sta v glavnem končana. Ko se bodo osušili zidovi, se bodo mogle redovnice vseliti v novi samostan. Že v zadnji relaciji je škof poročal, da je samostan klaris na ozemlju župnije sv. Petra in zato dolžan plačevati tej župniji »9 julios« letno. Škof posreduje kongregaciji prošnjo redovnic, da bi smele namesto teh letnih dajatev izplačati enkratno vsoto v višini 100 skudov.

Bosonogi avguštinci so leta 1651 želeli prevzeti najprej župnijo sv. Petra, nato cerkev sv. Krištofa, potem so v istem predmetju kupili zemljišče. Sezidali so že polovico novega samostana, ki ima trenutno 14 celic. Pod streho pa je tudi že njihova cerkev sv. Jožefa. V zadnjem času so prišli v spor z avguštinci eremiti zaradi bratovščine za mrtve, ki so jo sicer ustanovili bosonogi avguštinci, eremiti pa si jo laste zase. Buchheim meni, da bi vodstvo te bratovščine vsekakor prepustili bosonogim avguštincem, ker eremiti že tako vodijo bratovščino rožnega venca in bratovščino večnega rožnega venca za umirajoče.

Da bi mogel lažje obnoviti stolnico, je želel z dovoljenjem sv. sedeža prenesti tja neko ustanovo iz cerkve sv. Petra vendar so se temu uprli dediči, zato ni upanja, da bi mogli kaj doseči.

---

<sup>50</sup> »Franciscus Maximilianus Vacanus de Sampass vel de S. Pass, ex Archidiacono Reifnicensis, anno 1640 vicarius generalis Labacensis, anno 1646 episcopus Petinensis, et Sacrae Majestatis Consiliarius. Anno 1650 suffraganeus Labacensis simul, et anno 1657 retento episcopatu praepositus Labacensis ac per 12 annos continous provinciae deputatus et supremi capitanei locum tenens, anno 1663 episcopus Tergestinus. Obiit 16 augusti 1672. Habuit, quando erat episcopus tergestinus adhuc beneficium in ecclesia cathedralis Labacensis. Eius officiator erat canonicus Billicos, qui stipendium expressum non habuit, sed considit laborem suum aliquot sommio vini recognoscendum (ita in protocollum visitationis episcopi Rabbata de anno 1663 in visitatione ecclesiae cathedralis ad altare SS. Trinitatis).« Prim.: ŠAL/Kanoniki; Vacanova korespondenca v ŠAL/Škofje, fasc. 3 (pri Buchheimu); glej tudi: Hierarchia catholica, vol. IV., 277, 330, 379, 381.

<sup>51</sup> »Cultus divinus per fraternitates Sanctissimi Sacramenti, Sanctissimi Rosarii, Rosarii perpetui pro Agonizantibus, congregationis patrum Societatis Jesu et coetera devotionis exercitia cum divina gratia continuat et sua suscipit incrementa.«

Predpisanih dajatev (synodaticum)<sup>52</sup> ne plačujejo župnije sv. Kancijana v Kranju, v Radovljici, Sv. Nikolaja, sv. Ruperta, sv. Margarete, sv. Martina, sv. Janeza Krstnika blizu Beljaka in sv. Jerneja. Gospodarske zadeve v teh župnijah vodijo laiki. Škof se boji, da jih bodo začeli posnemati tudi drugi, zato prosi kongregacijo za posredovanje bodisi z interdiktom ali odvzemom župnijskih pravic.

V zadnjem času je bil ukinjen frančiškanski beneficij v cesarski bolnici in v grajski kapeli, v stiski pa je tudi za štipendije za vikarja in vodjo petja v stolnici. Večina beneficijev je namreč v rokah laikov, tako da škof nima nobene možnosti razpolagati z njimi. Vsekakor pa upa, da bo cesarska kamera napako popravila in obnovila ukinjene beneficije.

Glede ustanovitve semenišča je naredil v skladu z navodilom kongregacije. Dajatve revnega klera je nadomestil z 2% obrestmi iz svojih letnih dohodkov, to pa nanese letno 300 florinov. Toda ta vsota komaj zadošča za vzdrževanje rektorja. Zato škof prosi papeža, naj posreduje pri cesarju, da bi smel za semenišče porabiti t. i. cesarsko bolnico. V njej je bil prvotno samostan avguštinskih kanonikov, ki so bili razpuščeni zaradi herezije. Poslopje je takrat nadvojvoda namenil za vojaško bolnico, vendar je danes prazna. Glede vizitacij bolnišnic nima težav, pač pa mu ljubljanski in kranjski meščani kratijo pravico do letnega dohodka iz njihovih bolnic. Problem obravnava svetno sodišče, vendar upa, da se bodo pobotali.

Službo penitenciarija suplira kanonik in mestni župnik Jakob Stoper, ki je dober moralist. Kandidate za ostalih pet prebend prezentira cesar. Morda bi mogel papež prek nuncija posredovati pri cesarju, da bi prvo izpraznjeno prebendo namenili za teološko.

Civilna sodišča še vedno kličejo klerike na odgovornost ne samo v zadevah nepremičnine, ampak tudi glede denarnih zadev, glede žalitve časti, kršitve jurisdikcije, v upnih zadevah in podobno. Ta praksa se vedno bolj utrjuje, ker je priziv na sodišče oglejskega patriarha v avstrijskih deželah prepovedan, arhidiakoni pa imajo zelo omejeno oblast. Poleg tega nimajo cerkveni sodniki nobenega sredstva, da bi mogli svoje razsodbe tudi izvesti. Kleru je sicer strogo zabičal, naj se v cerkvenih zadevah obrača na cerkveno sodišče in naj laičnim sodnikom ne dovoli kršiti cerkveno imuniteto, vendar za zdaj še brez vidnega uspeha.

Glede spora s kapitljem, o katerem je poročal v zadnji relaciji, ima dodati samo to, da po smrti prošta Marka Dolinerja ni več možno suplirati pontifikalij brez ordinarija. Svoji relaciji pa prilaga kopijo celotnega popisa spora s kapitljem in prosi papeža za posredovanje.

<sup>52</sup> Synodaticum — dajatve (davek, davščina) laikov neke župnije za vzdrževanje te župnije.

Tej relaciji je dodan še *kratek povzetek* v italijanščini, ki ga je verjetno sestavil tajnik kongregacije. V njem najprej opozarja na zgodovino benediktinskega samostana v Gornjem gradu. Do Friderika III. je v tem samostanu redno živelo devet do deset patrov. Zaradi turške nevarnosti so se hoteli umakniti na bolj varen kraj, zato je papež Sikst IV. leta 1473 samostan sekulariziral in ga dal v roke svetni duhovščini. Sedanji škof želi štiri semeniščnike iz Gornjega grada prestaviti v Ljubljano, kjer bi imeli več možnosti za napredovanje v znanju, obenem pa bi bili zaradi pomanjkanja kanonikov v pomoč v koru. V Gornjem gradu bi ostali župnik, dva duhovnika in klerik organist.

Zadnja Buchheimova *relacija za leto 1662* ni uvrščena v arhiv kongregacije.<sup>53</sup> Med ostalimi dokumenti v tem fondu se je ohranil le prepis k relaciji z datumom aprila 1662, v njem Buchheim zagotavlja, da bo spoštoval dekrete apostolske vizitacije,<sup>54</sup> če bodo tudi kanoniki spoštovali te dekrete.

Pač pa se nam je ohranil v kapiteljskem arhivu v Ljubljani osnutek te relacije.<sup>55</sup> V tem osnutku manjka splošni zgodovinski prikaz škofije ter ustaljene formule relacije, ki so navadno pri dokončni redakciji relacije.

Na prvem mestu Buchheim poudarja, češ da se mu ne zdi primerno, da bi z interdiktom prisilil nepokorne župljane k rednemu plačevanju dolžnih dajatev (synodaticum). S tem bi namreč trpeli verniki veliko duhovno škodo, cerkev pa bi bila oropana miloščine, ki je nujno potrebna za njeno vzdrževanje. Bolj primerno se mu zdi, da bi v prejšnji relaciji imenovanim župnijam odvzeli status župnije in jih tako prisilili, da se uklonijo.

V svojem odgovoru dne 1. aprila 1662 prefekt kongregacije Julius Sachtetus<sup>56</sup> namreč škofu naroča, naj se glede synodatica drži predpisov kanonskega prava.<sup>57</sup>

Problema glede skromnega števila beneficije še ni zadovoljivo rešil, meni pa, da bi mogli odpraviti nekaj laičnih beneficijev in jih dodeliti redovnikom, da bi se laže vzdrževali.

Za semenišče je bilo pridobljeno poslopje nekdanje cesarske bolnice. Prav tako se je posrečilo ustanoviti teološko prebendo iz kanonikata, ki ga sicer prezentira cesar.

Buchheim obširno poroča o nesoglasjih, ki so nastala, ker mu uprava bolnišnic v Kranju in Ljubljani krati letne dohodke. O teh je poleg kongregacije obvestil tudi nuncijski na Dunaju.

<sup>53</sup> ASV/Congr. Concil., Relationes ad Limina, Labacensis.

<sup>54</sup> Gre za decreta Visitationis Apostolicae Ecclesiae ac Dioecesis Labacensis a fratre Sixto Carcano episcopo Germanicense, Visitatore apostolico peracte anno 1621.

<sup>55</sup> KAL, fasc. 57/65.

Pri podelitvi redov zelo pazi, da imajo novi duhovniki zagotovljeno redno vzdrževanje. Pri tem naleti včasih na težavo, ker tridentinski koncil (sess. 22, cap. 2) dovoljuje škofu, da sme iz pomembnega vzroka odložiti ordinacijo največ za šest mesecev.<sup>58</sup> Na sploh je tudi že v prejšnjih relacijah škofa Buchheima opaziti njegovo veliko skrb, da bi svojim duhovnikom zagotovil dostojno vzdrževanje. Bolj kot pri njegovih prednikih je pri njem vidno, da so mu redne škofijske sinode v Ljubljani in Gornjem gradu ter vizitacije, ki jih je skorajda vse opravil osebno, omogočile temeljito se seznaniti s škofijo, svojimi duhovniki in njihovimi problemi.

Klarise so se pogodile z župnijo sv. Petra za enkratno odkupnino namesto letnih dajatev. Versko življenje je zelo poživljeno zaradi delovanja vrste bratovščin: avguštinski eremiti vodijo bratovščino sv. rožnega venca in bratovščino večnega rožnega venca za umirajoče, frančiškani bratovščino sv. Antona Padovanskega, jezuiti kongregaciji za študente (Marije vnebovzete) in za meščane (Brezmadežnega spočetja Marijinega) ter bratovščino za umirajoče, zaradi katere so prišli v spor z eremiti. Bosonogi avguštinci vodijo bratovščino za umrle. Buchheim meni, da te bratovščine v škofiji zadoščajo in jih ne bi kazalo množiti. Samostan bosonogih avguštincev je dokončan. Pod streho pa je tudi že njihova cerkev sv. Jožefa. Dokaj podrobno tudi opisuje spor glede jurisdikcije na blejskem otoku z brixenškim škofom.

Kar je bilo rečeno o Hrenovih relacijah,<sup>59</sup> velja enako seveda tudi za relacije škofov Scarlichija in Buchheima. Podrobnejšo analizo in natančnejšo sodbo o njih bo mogoče dati šele po natančnem študiju škofijskih protokolov, vizitacijskih poročil, poročil posameznih nuncijev ter skrbni analizi, kako sta delovali škofijska in redovna duhovščina na področju ljubljanske škofije.

**Povzetek: France Martin Dolinar, Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima.**

Relacije škofov v Rim o stanju njihovih škofij nam nudijo vrsto dragocenega gradiva pri oblikovanju zgodovinske podobe posameznih škofij. Pričujoči sestavek podaja podobo ljubljanske škofije, kot se nam kaže v relacijah škofov Rinalda Scarlichija (1630—1640) in Otona Friderika grofa Buchheima (1641—1664).

<sup>56</sup> Hierarchia cattolica, vol. IV., 20, 38, 184, 197.

<sup>57</sup> KAL, fasc. 57/63.

<sup>58</sup> Prim. tudi Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Band IV./2, Freiburg 1975, 36.

<sup>59</sup> France M. Dolinar, Visitationes ad Limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie, v: Bogoslovni vestnik, 39 (1979) 215.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar: Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten der Bischöfe Rinaldo Scarlichi und Otto Friderick Graf von Buchheim.**

Die Romberichte der Bischöfe über den Stand ihrer Diözesen bieten uns oft sehr wertvolles Material für die historische Darstellung der einzelnen Diözesen. Der vorliegende Beitrag schildert das Bild der Laibacher Diözese so, wie sie in den Romberichten der Bischöfe Rinaldo Scarlichi (1630—1640) und Otto Friderick Graf von Buchheim (1641—1664) beschrieben wird.

**Résumé: France Martin Dolinar, La situation du diocèse de Ljubljana d'après les relations »ad limina« des évêques Rinaldo Scarlichi et Otto Friderick von Buchheim**

Les rapports que évêques envoient à Rome sur l'état de leur diocèse est une source précieuse pour leur connaissance. L'article présente la situation du diocèse de Ljubljana, telle qu'elle apparait dans les rapports de Mgr R. Scarlichi (1630—1640) et de Mgr Otto Friderick von Buchheim (1641—1664).

## Osnove idealističnega pojmovanja svobode

Če upoštevamo, da je še vedno razširjeno mnenje, da je bil G. W. F. Hegel samo nazadnjaški poluradni filozof, v dobi, ko je pruska monarhija hotela obnoviti nekdanjo absolutistično obliko vladanja iz časa pred francosko revolucijo in napoleonskimi vojnami, se lahko komu zazdi čudno, da se mudimo pri temu vrhunskem predstavniku nemškega idealizma in iščemo njegovo pojmovanje svobode. Še bolj pa je na prvi pogled presenetljiva njegova trditev iz leta 1817, kjer pravi, da lahko filozofijo — pri tem misli predvsem na svoj lastni filozofski sistem — pojmujejo kot vedo o svobodi<sup>1</sup>. Vendar pa je res, da je Heglov filozofski poskus v svojem jedru ne samo misel o svobodi, pri čemer bi bil predmet te misli — svoboda namreč — nekaj zunaj nje, temveč začetek in konec osvobojenja. Hegel je filozof svobode, in to povsem namenoma. Drugo vprašanje pa je, če se z njegovim pojmovanjem svobode lahko strinjamo ali zadovoljimo. Toda preden zavzamemo stališče, moramo njegovo misel o svobodi dojeti in razumeti.

Znano je, da je Hegel izredno temen in težek mislec. Dobršen del težavnosti njegove misli prihaja od težavnosti vprašanj, ki jih obravnava, in od velike ambicioznosti njegovega filozofskega načrta, ki jo bomo dojeli, ko bomo razumeli nekaj njegovih izhodišč. Nemalo težav pa prihaja od njegovega sloga. Tega se je zavedal, zato je večkrat svoja prvotna besedila popravljaj. Tako imamo dve različni izdaji prvega dela njegove Logike in tri različne izdaje Enciklopedije filozofskih znanosti, kjer so predvsem med prvo in drugo izredno velike razlike v obsegu besedila in sloga, četudi se misel sama ni bistveno spremenila. Pač pa je treba poudariti, da je Hegel vse nekaj drugega kot od življenja odmaknjeni mislec, ki bi gojil filozofsko spekulacijo zaradi nje same. V mladosti ni čutil do abstraktne filozofske spekulacije nobenega veselja. Pač pa je zelo globoko dojemal prelomnost in usodnost svojega časa. Začutil je, da se je s francosko revolucijo začelo

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1817, § 5 Anm.



novo svetovnozgodovinsko obdobje; čeprav je bil zaradi terorja, v katerem se je ta revolucija končala, nad njo globoko razočaran, tako da je pozneje odklanjal vsako revolucionarnost in prevratništvo kot obliko boja za ustreznejše družbene in politične razmere, pa ni nikoli nehal občudovati francosko revolucijo in biti zavzet za ideal svobode, ki so ga revolucionarji zagovarjali. Hegel je stal in je hotel stati sredi življenja v vseh njegovih razsežnostih. Njegov prvi življenjepisec in najboljši poznavalec K. Rosenkranz gre celo tako daleč, da trdi, da se je, že enainštiridesetleten, tudi poročil iz teh nagibov. Znan je tudi Heglov izrek, da je najboljša jutranja molitev branje jutranjega časopisa. Že ko je bival v Bernu (1794—97), je preštudiral klasike angleške nacionalne ekonomije, tako da je pozneje njihove izsledke vnesel v svojo teorijo in analizo meščanske in občanske družbe. V filozofsko govorico je vnesel izrazje iz vsakdanjega življenja, kar do takrat ni bilo v navadi. Skratka, njegova filozofska spekulacija je kljub svoji abstraktnosti, težavnosti in navidezni življenjski odmaknjenosti v resnici namenjena konkretnemu življenju in njegovemu oblikovanju v skladu z novim časom. Danes je popolnoma nevzdržna trditev, ki jo beremo še v Vorländerjevi Zgodovini filozofije: »Podprt od oblastnikov in obdan s številnimi učenci se je sončil v lesku svojega rastočega slovesa in postal neka vrsta filozofskega diktatorja Nemčije, njegova filozofija filozofije takratnega časa, njegov sistem pa znanstveno domovje duha pruske reakcije.«<sup>2</sup> Te obtožbe so stare dobrih stodvajset let. Tako je namreč označeval Hegla že leta 1857 R. Haym,<sup>3</sup> ki je bil sredi preteklega stoletja »eden najbolj znanih liberalnih filozofov.«<sup>4</sup> A tudi on ni izviren. Po mnenju K. Löwitha<sup>5</sup> je R. Haym samo dal akademsko obliko tisti kritiki Hegla, ki so jo veliko bolj korenito povedali že mladi heglavci L. Feuerbach, A. Ruge in K. Marx. Vendar je prav Haymova zasluga, da se je za dobrih sto let — do študij E. Weila<sup>6</sup> in J. Ritterja<sup>7</sup> — ukoreninilo prepričanje, da je bil Hegel poluradni ali celo uradni filozof — in torej ideolog — pruske reakcije.<sup>8</sup> Vendar pa je vsa

<sup>2</sup> K. Vorländer, Zgodovina filozofije III/1, Ljubljana 1977, 73.

<sup>3</sup> Prim. R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, 357. K. Vorländer — oziroma prirejevalec njegovega dela — povzema te očitke dobesedno, čeprav jih ne navaja.

<sup>4</sup> D. McLellan, Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974, 11.

<sup>5</sup> Prim. K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart<sup>2</sup> 1950, 72—73.

<sup>6</sup> Prim. E. Weil, Hegel et l'Etat, Paris<sup>4</sup> 1974.

<sup>7</sup> Prim. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Köln — Opladen, 1954.

<sup>8</sup> Tako srečujemo Haymove očitke, čeprav z določenimi popravki na primer v: W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1927, 47, pa tudi v: F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert III, Freiburg<sup>3</sup> 1954, 18—19. Schnabel poudarja sicer, da so bile osnove Heglove politične filozofije položene veliko prej, kot pa je bila ustanovljena berlinska univerza, na katero je Hegla poklical leta 1818 minister Altenstein. Vendar ugotavlja, da ni bila nobena misel tako pripravna kot Heglova, da je podpirala državne razloge proti zasebnim in je odvrčala ljudi od zahteve po suverenosti ljudstva.

zadeva malo manj preprosta. Že R. Haym opozarja na dvoumnost Heglove politične filozofije in vsega njegovega idealizma<sup>9</sup>. In če je res, kot pravi H. Schneider v svoji oceni nekakšne Heglove apologije, ki jo je napisal J. d'Hondt, da ne kaže pobijati stare legende o Heglu, nazadnjaku in konservativcu, z novo legendo o Heglu preganjancu zaradi svojih naprednih misli<sup>11</sup>, je vendar dovolj zgovorno to, da je po sorazmerni uveljavitvi Hegla v Berlinu tedaj, ko je bil na pruskem prestolu Friedrich Wilhelm III., državni kancler knez von Hardenberg in minister za kult in šolstvo von Altenstein, se pravi v obdobju določenega liberalizma in naprednosti, z nastopom Friedricha Wilhelma IV. in Heglovo smrtjo leta 1831, heglovstvo prišlo v nemilost in je novi monarh poklical v Berlin osivelega Schellinga, da bi pobijal heglovske misli, ki so se zdele pruski reakciji nevarne.

### *Od Fenomenologije duha k Logiki*

Vse to nas torej opozarja, da ne kaže sprejemati ustaljenih podob o Heglu, temveč se je treba z njegovo mislijo neposredno seznaniti. Vendar ne mislim v tem sestavku obravnavati Heglove politične filozofije, ampak se nameravam ustaviti pri njegovi Logiki in podati le nekaj temeljnih heglovskih misli o svobodi.

Ta odločitev je smiselna, ker je Logika najpomembnejše Heglovo delo in zavzema v celotnem sistemu osrednje in osnovno mesto. V tej Logiki se neposredno določa tisti miselni utrip, ki oblikuje nato vsa druga področja, ki se jim posveča Heglova filozofija.

Logiko je Hegel obravnaval dvakrat. Prvič v samostojnem delu, ki ima naslov Znanost logike. Drugič, in neposredno za njim, pa jo je povzel v krajši obliki kot prvega izmed treh glavnih delov svojega osrednjega filozofskega dela, ki mu je dal naslov Enciklopedija filozofskih znanosti v očrtu. Glede na to delo lahko nato določimo mesto ostalih dveh Heglovih spisov, namreč Fenomenologije duha in Filozofije prava. Fenomenologija duha je nekakšen uvod v Heglovo filozofijo. Njen namen je pripeljati filozofa do absolutnega znanja ali vedenja. Filozofija prava pa ni nič drugega kot del Enciklopedije, ki ima v njenem okviru naslov Objektivni duh, v Filozofiji prava pa je razvit bolj na široko kot posebno delo. Objektivni duh ni nič drugega kot človek v različnih oblikah svojega družbenega življenja, kot oseba, kot član družine, občanske družbe in države, torej človek, kot živi v objektivnih okvirih svojega sožitja z drugimi. To so — poleg spisov iz

<sup>9</sup> Prim. R. Haym, nav. delo 368.

<sup>10</sup> J. d'Hondt, Hegel en son temps, Paris 1968.

<sup>11</sup> H. Schneider, poročilo o nemškem prevodu d'Hondtove knjige v: Hegel-Studien

mladosti — edina dela, ki jih je napisal Hegel sam. Drugo so predavanja, kot so jih zapisali njegovi slušatelji. V pričujočem sestavku se torej tudi ne bom ukvarjal s Heglovimi nazori o svobodi v njenih določenih oblikah v družbenem in političnem življenju, temveč se bom omejil na tisto področje Heglovega razmišljanja, kjer se Hegel ukvarja s svobodo, kolikor je ta isto kot sama logičnost ali isto kot misel, ki uspe, po njegovem prepričanju, do konca misliti samo sebe. Vendar to nikakor ne zmanjšuje pomena tega razmišljanja. Nasprotno. Kajti Logika je pri Heglu prostor, kjer se v čisti pojmovnosti odkrivajo nadčasovne, v nekem smislu večne strukture vsega naravnega in družbenega, kulturnega in političnega življenja in celo biti kot take. Zato je lahko zapisal, da je Logika »sistem čistih določil mišljenja«, zaradi tega sta drugi dve veliki filozofski področji, ki z njo sestavljata Enciklopedijo, namreč Filozofija narave in Filozofija duha, samo Logika, kolikor jo uporabljamo in apliciramo na posamičnih področjih, saj je »logika duša, ki ju oživlja«. <sup>12</sup>

Toda, če je to, kar je logično (das Logische) in kar se izraža ter predstavlja v Logiki duša, temelj in celo namen vsega, zahteva po Heglu nekakšno pripravo. Za logičnost, kjer misli misel zgolj samo sebe in s samo seboj tudi biti, mora biti človek očiščen predsodkov in samoniklih predstav o biti in svetu. To očiščenje se sicer lahko zgodi na več načinov, na primer s kritičnim pogledom na zgodovino filozofije ali pa s skeptičnim dvomom nad vsem, kar smo doslej mislili, ter z odločitvijo, da hočemo samo misliti, misliti popolnoma od začetka, <sup>13</sup> vendar obstaja še neka druga pot, Heglova Fenomenologija duha. Tako se Logika začenja tam, kjer se je končala Fenomenologija, se pravi z absolutnim znanjem. To absolutno znanje ni dovršeno, ni popolno znanje. Izraz »absoluten« lahko pomeni pri Heglu kdaj tudi ravno nasprotno od tega, kar navadno mislimo z njim. Absolutno je lahko tisto, kar je zgolj v zametku. Vse je v njem, vendar še ni razvito in določeno. To je zgolj absolutno ali abstraktno, samo v sebi (an sich). <sup>14</sup> Absolutno znanje, s katerim se končuje Fenomenologija, torej ni nobeno dovršeno znanje, ampak je tisto znanje, iz katerega se lahko, s pomočjo Logike, razvije celoten filozofski sistem. Kaj je torej vsebina tega fenomenološkega absolutnega znanja? Zelo revna je, a vendar zelo obetavna. Heglova Fenomenologija duha je nekakšna panorama ali nekakšen inventar, pregled ali

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1930), (Hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler), Hamburg 1969, § 24 Zusatz.

<sup>13</sup> Prim. P.-J. Labarrière, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1979, 47—53.

<sup>14</sup> Prim. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique* (trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk), I/2, Paris 1976, 93, note 20; P.-J. Labarrière, v op. 13 nav. delo 275, note 2.

seznam vseh možnih individualnih in skupinskih oblik ali figur njegovega zadržanja, se pravi razmerja med subjektom in objektom. Prva figura je najbolj elementarna, najbolj preprosta, najbolj osnovna. Gre namreč za čutno zavest in gotovost, da posamična, določena, s čuti dojeta stvar obstaja. Zadnja in najpopolnejša figura pa je figura absolutne religije, ki je v glavnem isto kot krščanstvo, njena vsebina pa je »božji človek, ki umira in vstaja v občestvu verujočih«. Gonilna sila tega romanja skozi vrste figur človekove zavesti o predmetu zunaj nje in zavesti o samem sebi pa je bistvena nedorečenost in nepopolnost teh figur. Nobeni se, po Heglovem mnenju, ne posreči, da bi dokončno in popolno izrazila to, kar želi izraziti človekova zavest o samem sebi. Kot pravi o dialektiki Heglove Fenomenologije duha H.-G. Gadamer: »V Fenomenologiji duha se to napredovanje znanosti uresničuje kot nihanje sem in tja med tem, kar hoče reči naša zavest, in resnično vsebino tega, kar reče. Tako imamo stalno protislovje med tem, kar hočemo reči, in tem, kar smo stvarno rekli; nenehno moramo puščati za seboj to, kar je nezadostno, in poskušati na novo izraziti to, kar hočemo reči. Takšna je metoda napredovanja, s pomočjo katere doseže Fenomenologija svoj cilj in pride do spoznanja, da je znanje v tem, kjer ni več razlike med tem, kar hočemo reči ali menimo, in tem, kar je.«<sup>15</sup> To spoznanje je vsebina absolutnega znanja, s katerim se končuje Fenomenologija duha. To pa se pravi, da ni nepremostljive razlike med subjektom in objektom, med misljo in bitjo, da ti dve nista v svojem še neodkritem jedru drugega kot eno in isto.

Pri tem spoznanju se začne logika. Nasprotje med zavestjo in njenim predmetom je postavljeno pred vprašaj. Zavest je osvobodjena sužnosti ali podrejenosti predmetu, kakor je tudi predmet osvobojen svoje omejenosti, ali bolje, razmejenosti glede na zavest. »Čista znanost predpostavlja torej osvoboditev glede na nasprotje zavesti.«<sup>16</sup> V Heglovi terminologiji pomeni namreč zavest vedno zavest o predmetu, ki ga ima za nekaj drugega od sebe, sebi nasprotnega. Zato tudi pravi Hegel, da je absolutno znanje sprava, »sprava zavesti in zavesti o sebi«,<sup>17</sup> sprava med subjektom, kolikor se zaveda samega sebe, in subjektom, kolikor se zaveda drugih stvari, torej sprava med subjektom in objektom, med osebkom in predmetom.

Tako se zgodi nekakšna »absolutna«, se pravi začetna in virtualna svoboda že na začetku Logike oziroma na koncu Fenomenologije. To je osvobojenje od nasprotja med subjektom in objektom, kot tudi osvobojenje od nasprotja med svobodo in nujnostjo. Nujnost je namreč podrejenost

---

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, Signification de la »Logique« de Hegel, Archives de philosophie 33 (1970), 686.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik (Hrsg. G. Lasson), I, Hamburg 1934, 30.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, 553.

objektu. Človek ne more misliti o svetu, kar bi se mu zahotelo, ampak je podrejen objektivnosti in jo mora priznati. Tako dolgo, dokler misli, da ga predmeti njegovega spoznanja določajo od zunaj in od zunaj nanj vplivajo, se počuti nesvoboden. Ves smisel Heglovega idealizma in svobode, ki jo misli prinesiti, pa je v tem, da hoče dokazati, kako misel in njen predmet nista dve korenito različni stvarnosti, ampak v svojem jedru eno in isto. Ko torej misel misli biti, se ne odtuja sebi, zapušča same sebe sebi, se ne podreja nobeni tujosti ali tuji, korenito drugačni sili, ampak sestopa v svoje lastne globine, uresničuje istost misli in biti. Zato tudi nujnost ni nasprotje svobode, ampak samo pot k njej. Pot v svobodo vodi samo prek nujnosti. Sedaj torej lahko prodrobneje opredelimo nekaj bistvenih Heglovih pojmov, ki jih bomo uporabljali v tej razpravi.

### *Svoboda, neskončnost, mišljenje*

Heglov pojem svobode se navezuje na Aristotelovega. Ta govori o svobodnem človeku, ko govori o razliki med sužnjem in svobodnim. »Svobodnega imenujemo tistega, ki je sam sebi cilj in ne biva za nikogar drugega«. <sup>18</sup> Tudi za Hegla je bistveno v svobodi to, da tisti, ki je svoboden, biva pri sebi, da ni izročen v nobenem pogledu nobeni tujosti. Tako dolgo, dokler je misel pojmovala svoj predmet kot nekaj bistveno različnega od sebe, kot nekaj, kar ji je stalo kot tuje nasproti, po Heglu ni bila svobodna. Zato je tudi trdil, da je absolutno znanje že osvobojenje. Pripadati popolnoma samemu sebi pomeni ne biti odvisen od nikogar. Aristotelova opredelitev svobode v družbenem in političnem pomenu postane pri Heglu ontološka, metafizična. Biti svoboden se pravi biti pri sebi.

S pojmom svobode je najtesneje povezan tudi Heglov pojem neskončnosti. Znano je, da razlikuje med nepravo ali slabo in pravo neskončnostjo. Neprava neskončnost je seštevanje ali dodajanje v nedogled. Zakaj neprava? Zato, ker je to linearno dodajanje členov, ti pa ostanejo še vedno temeljito ločeni drug od drugega. Drug drugemu so tako ali drugače tujci, drug z drugim so omejeni. Prava neskončnost je tam, kjer ni več omejenosti s čim drugim. Zato nobeno bitje, ki mu stoji nasproti kaj korenito in dokončno drugačnega ali različnega, ne more biti neskončno. Tako se tudi neskončnost ne more nikoli postavljati nasproti končnim bitjem, saj bi s tem sama postala končna; s končnim bitjem, ki bi mu stala nasproti, bi bila omejena in prenehala bi biti neskončna.

Kot je razvidno, je Heglov idealizem usmerjen v uresničenje popolne identičnosti s samim seboj. To je filozofija *istosti*. Njegovo pojmovanje svo-

<sup>18</sup> Aristoteles, *Metaph A 2* 982 b 25.

bode, ki izključuje vsako trpnost in odvisnost od katere koli drugačnosti, kolikor je le-ta tudi tujost, je samo posledica najbolj splošnega Heglovega načela in zahtevka po istosti. V njej vidi skrivnostno vsebino vsake prave religije, človeške narave same in vsake misli, ki zasluži to ime. »Istost je v svoji resnici . . . vzvišeno določilo naše religiozne zavesti in tudi vsake druge misli ter zavesti na splošno«. <sup>19</sup> Kolikor naj človek postane svoboden in biva sam pri sebi, uresničuje to zahtevo po zadnji istosti vsega kar je.

Razumljivo je torej, da Hegel strogo nasprotuje vsaki sledi dualističnega mišljenja. Po njegovem je dualizem na delu povsod tam, kjer postavljamo stvari tako, kot da bi bile med seboj temeljito in dokončno različne. Če jih skušamo nato združiti, je to po njegovem jalovo in brezuspešno početje. Združitev in poenotenje nista mogoča, če stvari že niso do vsega začetka, v samem svojem počelu in jedru že eno. » . . . v vsakem dualističnem sistemu . . . se da spoznati njegova značilna in temeljna pomanjkljivost, ki je v nedoslednosti, in ta je v tem, da se hoče združiti to, kar je bilo trenutek poprej razglašeno za obstoječe samo po sebi, torej za takšno, da se *ne more dati združiti*«. <sup>20</sup> Če enost in istost biti in misli torej ni izvorna, če logično in ontološko ni pred dvojnostjo ali množtenostjo, množičnostjo bitij, je ni več mogoče vzpostaviti.

Istost je torej globlja in bolj osnovna kot drugačnost in različnost, istost gre pred njima in ju prežema. Prvenstvo ima ona, ne pa različnost. To enost in to istost si prizadeva odkriti v lastnih globinah Heglova misel; in ker morata biti subjekt in objekt, misel in bit v svojem izvoru in svojem temelju isto, če hočemo, da bodo vse druge združitve misli in njenega predmeta, se pravi vsako spoznanje, možne, je ta ontološka temeljna enost, ki jo razodeva Heglova Logika, osnova in podlaga vseh drugih združitve in povezav na vseh področjih biti. To uvideti in to hoteti uresničiti pa je po Heglu začetek in bistvo *idealizma*. <sup>21</sup> Če bi se bitja končala v svoji končnosti, če bi ne bila drugega kot končna, bi bila drugo drugemu tako nasprotna, da bi bila ta različnost nepremagljiva, ne dala bi se preseči. Toda biti drug drugemu nasproten, biti mu tujec, biti tujec ne samo soljudem, ampak tudi naravi in vsemu, kar mislimo in hočemo na splošno, pomeni biti z njimi omejen, pomeni nemoč vzpostaviti tisto bivanje pri sebi, ki je bistveno za Heglovo pojmovanje svobode. Radikalni dualizem in misel, ki bi to sprejela, bi storila svobodo nemogočo. Zato si Hegel nenehno prizadeva pokazati, da je vsako končno bitje samo »idealno«, to v njegovi terminologiji pomeni, da ne biva dokončno v sebi, ampak je trenutek, ki ga je mogoče

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 115 Zusatz.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 60 Anm.

<sup>21</sup> Prim. G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 359 Anm.

preseči in povzeti v višji združitvi, v celoti vseh. Po njegovem je to hotenje značilno za vsako pristno misel, za vsako pravo filozofijo, zato je tudi vsaka prava filozofija po njegovem idealizem. Vsaka prava filozofija mora odreči končnosti kot taki, končnosti vseh bitij, njeno dokončnost. Pokazati mora, da končnost ni zadnja in niti ne najgloblja resničnost ali stvarnost bitij. V tem je po njegovem filozofija podobna religiji, kajti ta tudi ne prizna, da bi končnost bila zadnja, absolutna in večna značilnost. Zato tudi pravi, da nasprotje med idealistično in realistično filozofijo nima nobenega pravega pomena. »Filozofija, ki bi prisojala končnemu bitju (Dasein) kot takemu resnično, zadnjo in absolutno bit, ne bi zaslužila imena filozofija.«<sup>22</sup> Vsaka resnična, prava filozofija je torej po Heglovem prepričanju idealistična. Pri tem pa je treba upoštevati, kaj Hegel meni s pojmom idealizma. To nikakor ni ime za subjektivizem ali celo solipsizem. Ko govori o Kantu in Fichteju, ju imenuje subjektivistična idealista in noče imeti nič skupnega z njima. Bistveno za idealizem in potemtakem za vsako pravo filozofijo je po Heglu priznanje neke neskončnosti, ki kot takšna nima nič sebi nasprotnega in omejevalnega. To je vse. »Stavek, da je to, kar je *končno*, *idealno*, je *idealizem*. Idealizem filozofije ni v ničemer drugem kot v tem, da ne prizna, da bi bilo končno bitje resnično. Vsaka filozofija je po svojem bistvu idealizem ali pa ga vsaj ima započelo. Edino vprašanje, ki še ostane, je samo, koliko izpelje to do konca.«<sup>23</sup> To seveda nikakor ne more pomeniti, da Hegel odreja končnim bitjem resničnost in stvarnost. Če pravi, da končno bitje ne more biti resnično, hoče samo reči, da končnost ni zadnja resničnost tega bitja. Kajti izraz *resnica in* resnično ima pri Heglu spet svojevrsten pomen. Po Heglu ni resnica nikoli v goli neporednosti, ampak v tistem, kar je še globlje od kake resničnosti. Resnica kakega logičnega momenta je vedno v njegovem naslednjem momentu. Zadnja resnica je v celoti vseh momentov in v njenem nenehnem gibanju, v njenem dialektičnem samogibanju. Hegel torej hoče samo reči, da je bistvo idealizma in s tem vsake filozofije, da se zaveda, da končnost kot taka ni tisto zadnje, kar smemo in moramo reči o končnih bitjih, ampak je treba iskati še neko neskončnost, ki se izraža in pojavlja samo preko gibljivosti in odprtosti te končnosti in nikoli ter v nobenem pogledu mimo nje. Videli pa smo že tudi, da je ta neskočnost, ki jo odkriva filozofija, bistvena za svobodo. Za neskončnost in za svobodo je bistveno, da nima ničesar nasproti sebi, ničesar, ob kar bi zadevala kot ob svojo tujost, tako da bi se tej tujosti morala podrežati, ona bi pa preprečevala čisto in popolno bivanje pri sebi.

---

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, v op. 16 nav. delo I, 145.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, prav tam.

Z odklanjanjem sleherne drugačnosti, kolikor si to drugačnost predstavljamo kot nepremagljivo, se Hegel korenito razlikuje od I. Kanta. Lahko celo rečemo, da je Königsberškega profesorja zelo cenil, vendar pa pomeni misel pisca Kritike čistega uma glavno tarčo Heglove kritike. V Kantovi misli je videl tipičen primer dualizma. Res je sicer, da je ta v marsičem veliki Heglov predhodnik, obenem pa je tudi res, da se proti nobeni misli ni Hegel tako vneto boril kot proti kantovstvu. Iz že doslej povedanega nam je to lahko razumeti. I. Kant je priznaval nepremagljivo dvojnost pojavov in stvari same po sebi. Spoznati moremo samo prve, druga, namreč stvar takšna, kot je sama po sebi, pa nam je bistveno nedostopna. Tako je postavil med njima korenito različnost, izkopal je prepad, ki ga ni bilo več mogoče premostiti. To pa je v bistvu prepad med subjektom in objektom, med mislijo in bitjo. Zadnji predmet naše misli in bit sta se zatekla v Kantovi filozofiji v nedostopna področja stvari same po sebi.

Druga pomanjkljivost, ki jo vidi Hegel v Kantovem transcendentalnem idealizmu, ki ga on sam imenuje subjektivnega ali subjektivističnega, pa je razkol med čutnim in umskim spoznanjem. Miselne kategorije so po Kantu zgolj prazni vzorci, po katerih povezujemo to, kar dojamemo s čuti. Brez čutnega spoznanja, brez tega, kar dojamemo s svojimi čuti in z njimi preverimo, je po Kantovem nauku naša misel nebogljenjena. To se še posebej kaže, ko gre za tako imenovane tri transcendentalne ideje, namreč za naše pojme Boga, duše in sveta, za teološko, psihološko in kozmološko transcendentalno idejo. Te so po Kantu zgolj regulativna, usmerjevalna načela. Ker je razvidno, da ne moremo imeti o Bogu, o duši in o svetu kot vseobsegajoči celoti nobenega izkustva, tudi ne moremo imeti nobenega pravega in objektivnega, teoretičnega spoznanja.

Temu nasproti pa Hegel poudarja temeljno enost misli in biti ali subjekta, in objekta, tako da ni več nobene stvari same po sebi, ki bi bila radikalno onstran. Nobenega onstranstva ni več, kajti tudi neskončnost, ki je takobistven pojem za Heglovo, idealistično pojmovanje filozofije, ni nikjer onstran. Kajti če bi bila neskončnost kje onstran, bi se postavljala nasproti končnosti. To bi pa pomenilo, da jo končnost omejuje in torej sploh ni neskončnost, saj je omejena neskončnost protisloven pojem kot okrogel kvadrat. In ta neskončnost je dostopna človeški misli, misli kot taki, se pravi umu, ki ga Hegel razlikuje od razuma. Neskončnost, ki se javlja v misli in v umu po Heglu, »ni kakšna preprosta onstranost onstran končnega, temveč vsebuje končnost v sebi samem kot ukinjeno«.<sup>24</sup> Zato ta neskončnost tudi ne more biti kakšno bivanje onstran teh bitij in misli, ampak je po Heglu sam um in sama misel. Ni res, pravi Hegel, da neskončnosti ni mogoče

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 45 Zusatz.



dojeti,<sup>25</sup> kot trdi Kant. Res pa je, da ne more biti predmet našega spoznanja tako, kot so druga končna bitja predmet naše misli in se od nje razlikujejo. Če bi to bilo res, bi bila neskočnost eno samo bitje poleg drugih in z njimi omejena. Mišljenje sámo je neskončno. Neskončno pa je zato, ker je samo ono sposobno imeti takšen odnos do drugačnosti, da ga drugačnost ne ogroža. Mišljenje misli svoj predmet, hkrati pa ostaja pri sebi. Tako je nasprotno od zgolj končnega bitja. »Končnost je v tem, da ima nekaj razmerje do svoje drugačnosti, ta pa je njegovo zanikanje in se predstavlja kot njegova meja.«<sup>26</sup> Miselna določila so zato seveda končna, saj identičnost ali istost ni isto kot drugačnost in ti dve se med seboj izključujeta, vsaj tako dolgo, dokler nista povzeti in preseženi z nečim novim in globljim. Vendar pa je mišljenje kot tako po Heglu neskončno, kajti ostaja ves čas pri sebi, tudi ko misli bitja v njihovi neposredni drugačnosti in navidezni neodvisnosti in samostojnosti, samostatnosti. »Končna je misel samo toliko, kolikor se drži omejenih določil, ki zanjo veljajo kot nekaj zadnjega. Nasprotno pa neskončna ali spekulativna misel tudi določa, toda v določanju in omejevanju ona kot povračilo ukinja to pomanjkljivost.«<sup>27</sup>

Kot edina za nas dostopna neskončnost je potemtakem mišljenje tudi svobodno, je uresničevanje svobode. Tako je mišljenje prvi prostor svobode, najbolj čist in najbolj prozoren sam sebi. S tem nikakor ni rečeno, da Hegel omejuje svobodo zgolj na svobodo mišljenja, svobodo, kot jo pozna mišljenje, čeprav sta neskončno, spekulativno mišljenje in svoboda eno in isto. Vendar pa ostane mišljenje nekakšen prototip ali pravzor, pa tudi osnova in učinkujoči dejavnik osvobojenja. Začetek svobode je v mišljenju. »V mišljenju sem *jaz svoboden*, ker nisem v drugem, ampak ker ostajam absolutno pri sebi in je predmet, ki je zame, bistvo, v nerazdeljeni enosti moja bit zame; moje gibanje v pojmih je gibanje v meni samem«,<sup>28</sup> pravi Hegel že v Fenomenologiji duha.

Mišljenje je tisto, ki stori, da tujost drugih bitij izgine. Ko druga bitja niso več tuja, nima misel nasproti sebi več ničesar radikalno drugega, nič ji ne stoji nasproti kot nasprotno, v vseh predmetih same sebe je pri sebi, je doma, je celo popolnoma pri sebi. Zato Heglova filozofija ni veda o svobodi, ta filozofija, kolikor razodeva globine mišljenja in stori, da mišljenje bolje spozna samo sebe in da popolnoma v vsej zavesti uresniči istost biti in mišljenja, je sama svoboda, je osvobojenje.

<sup>25</sup> Prim. G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 9 Anm.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 28 Zusatz.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, prav tam.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, v op. 17 nav. delo 152.

Z vsem tem dosedanjim razmišljanjem pa še vedno nismo prišli do tiste točke, ki je za Heglovo misel najbolj bistvena. Svoboda kot bivanje pri sebi ni pravzaprav nobeno Heglovo odkritje. Njegov strah pred drugačnostjo drugih bitij ni nič izjemnega. Pojmovanje neskončnosti kot tiste resničnosti, ki ji ne more stati nič drugega in tujega nasproti, je stara in tradicionalna filozofska misel. Nauk, da je enost globlja in osnovnejša kot drugačnost in mnoštvenost bitij, je poznala vsa klasična metafizika, saj sodi enost med transcendentalne lastnosti bitja. Bistveno za Hegla pa je, da odklanja vsako neposredno bivanje pri sebi.

Navadno si predstavljamo svobodo kot izključujoče nasprotje nujnosti, med katerima ni mogoča nobena sprava, tako da je treba izbrati v obliki disjunktivnega stavka: ali nujnost ali svoboda. Svobodo pojmuje kot nekakšno čisto nepogojenost, območje, kjer ni ničesar vnaprej danega in svobodno dejanje — vsaj v določenem pogledu — kot stvarjenje iz nič. Med človekovo notranjost, med njegov jaz, in zunanji svet, svet določil in zakonov, ki jih ta jaz mora spoštovati, postavljamo nekakšno deželo brez gospodarja, »no man's land«, puščavo, ali vesolje, ki nima ničesar in kjer je treba vse postaviti iz nič. Zunanji svet doživljamo kot prostor določenosti in s tem nesvobode, notranji svet pa imamo za prostor nedoločenosti, skoraj samovolje, zato prostor svobode. Ta svoboda je po Kantu bistvena sestavina oziroma jedro človeške osebe, to je njeno dostojanstvo in iz nje prihaja njena absolutna vrednota.

Proti tej delitvi na nujnost in svobodo, na notranjost in zunanost, nastopa Heglova idealistična filozofija. V istem smislu nastopa proti spinozističnemu pojmovanju substance ali samostati, po kateri bi substancialnost bila nekakšna notranjost, pritiče pa zunanost in ta notranjost se ne bi dala nikoli povnanjiti. Po Heglu ni nobene notranjosti brez zunanosti in nobene zunanosti brez notranjosti. Zunanost ni drugega kot način, kako biva notranjost in notranjost ni drugega kot način biti zunanost. Kolikor je kaj notranje, toliko je tudi zunanje. In obratno.

Kot je razvidno iz povedanega, tudi istost ali identičnost, ki jo Hegel tako poudarja, ni po njem golo nasprotje drugačnosti. Hegel nasprotuje temu, kar imenuje abstraktna identičnost. To je identičnost neposredne enakosti s samim seboj. To je neposrednost, kot se izraža na primer v stavku Jaz = Jaz, jaz sem jaz. Ta identičnost je abstraktna, ker je neposredna in osami bitje iz njegove sredine, sredi katere bitje obstaja. To je identičnost, ki ne pozna nobenega razmerja z drugim, ampak ostaja sama v sebi in je povsem jalova in mrtva. Taka identičnost je posledica ločevanja bitij in je zadeva

razuma. *Razum* ločuje in ugotavlja razlike, identificira bitja, ne zna jih pa nato povezati v višjo celoto. Ne more prerasti mej in ločnic, ki jih postavlja med bitja. Razum je po Heglu tista naša spoznanjska dejavnost, ki se uveljavlja predvsem v znanostih in vsakdanjem umevanju in spoznavanju, njena značilnost pa je, da zna stvari razločevati, da jih identificira ter jih uvršča v kategorije in vrste. Vendar pa bitja in njihova določila nekako fiksira, ustaljuje in jih dela za nepremične, toge resničnosti, brez prave in globlje zveze med njimi. Povezovanja je zmožen le *um* v spekulaciji.

Pri tem je treba upoštevati, da je Hegel sicer zelo kritičen do postopkov, ki so značilni za razum, vendar pa nikakor ne odpravlja in ne nadomešča razuma. Brez razuma bi tudi *uma* ne bilo. Razum je nujna in stalna človeška duhovna dejavnost, ki je *um* ne odpravlja, saj jo preveč potrebuje. Le da razum ni tisto zadnje, pri čemer se smemo ustaviti, ampak se mora odpreti nekomu, ki je večji od njega, to je *umu*, se pravi spekulaciji, ki izhaja iz »absolutnega znanja« o enosti *uma* in biti, subjekta in objekta in je torej že prerasla najbolj osnovno in najbolj razširjeno, najbolj splošno delitev in ločitev, ločitev med subjektom in objektom, med mislijo in bitjo. Pri tem pa ostane, da te enosti ni mogoče ustrezno spoznati in priznati, če najprej ne ločimo in ne znamo razločevati med enim in drugim. Tako je razum nekaj nepogrešljivega. »Dejavnost ločevanja je moč in delo *razuma*, te najbolj presenetljive in največje zmožnosti, oziroma in še bolje, absolutne zmožnosti . . . Duh pride do svoje resnice samo pod pogojem, da najde sam sebe v absolutni raztrganosti. Ta zmožnost je duh zato, ker ni podoben tisti pozitivnosti, ki se od negativnosti odvrta (. . .), vendar je duh ta zmožnost samo, ko zna gledati negativnemu v obraz in ko zna prebivati pri njem.«<sup>29</sup> To je nekakšna hvalnica razumu, čeprav ne manjka mest, kjer Hegel očita prav temu razumu to, da ne zna iti prek ločevanja in trganja, prek dejstva, da tako bitja osami in oddaljuje drugo od drugega, da jih izolira in fiksira.

Ko torej Hegel govori o identičnosti ali istosti in ko jo postavlja na častno mesto filozofskih in splošnih miselnih načel, misli na drugo istost in enost, kot bi mislil, če bi njegov nazor bil monističen, v smislu kakšnega Parmenidovega enega bitja. Istost v spekulativnem pomenu besede ne izključuje različnosti ali neistosti, ampak jo celo predpostavlja. To je takó res, da Heglova spekulacija odpravlja in prerašča vsako neposredno istost, tudi tisto, ki določa bivanje človeške osebe. Nič ni samó neposredno, brez drugih ali mimo njih, isto ali enako s samim seboj. A tako kot *um* predpostavlja razum, tako ta istost, ki jo Hegel imenuje konkretna, predpostavlja abstraktno istost in različnost, ki je njena posledica. Abstraktno iste stvari se med seboj razlikujejo in ločujejo. Konkretna istost prerašča tako abstrakt-

---

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, v op. 17 nav. delo 29—30.

no istost kot različnost, njuna enost je. Konkretno to pomeni, da jaz na primer nisem nikoli neposredno, mimo drugih bitij ali brez njih, identičen sam s seboj, ampak samo prek njih, tako da preraščam *njihovo* drugačnost in jo spreminjam v *svojo* drugačnost.

Ta temeljna Heglova misel je povzeta v izrazu o istosti istosti in neistosti ali različnosti. To je po njegovem »prva, najbolj čista, se pravi najbolj abstraktna opredelitev absolutnega«. <sup>30</sup> Vsa filozofska Heglova ambicija je vsebovana v tem stavku. Združiti v enost istost in različnost, a takó, da ne bo zaradi tega trpela ne ena in ne druga. <sup>31</sup> Hegel sploh ne razveljavlja klasičnega načela istosti in različnosti, načela neprotislovnosti, po katerem nobena stvar, nobeno bitje ne more hkrati in v istem pogledu biti in ne biti. Vendar misli, da je mogoče biti pojmovati tako, da bo to načelo, ki bi ga on imenoval načelo abstraktne istosti, ohranjeno, vendar pa tudi prerašče- no — a ne odpravljeno — v neki višji istosti. V bistvu gre samo za to, da se drugačnost bitij ohrani, ukine se pa njihova tujost. Gre za to, da misel, ki misli predmete, ki ostanejo različni od nje, najde na koncu vendar vedno le samo sebe in so predmeti *njena* drugačnost, se pravi njeno povnanjenje. Povnanjenje se sprevrže v odtujitev šele takrat, ko drugačnost postane tujost in stopi istosti nasproti kot od nje neodvisna, druga istost, ki prvo omejuje. Če bi misel bila tako omejena z istostjo drugih bitij, predmetov same sebe, če bi se vse dogajalo v alternativah abstraktne istosti in drugačnosti ali različnosti kot tujosti, bi misel ne mogla biti neomejena in neskončna, bi ne

---

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, v op. 16 nav. delo I, 59.

<sup>31</sup> Pristaši dialektike, predvsem marksistične, včasih nasprotujejo zahtevam po neprotislovnosti, po logični pravilnosti sklepanja, po tem, kar imenujejo formalno-logična pravilnost mišljenja in dokazovanja. Zato bi na primer od Marxa ne bi smeli zahtevati, da bi bil vedno miselno dosleden in logično neoporečen. Pri tem se mi zdi potrebno poudariti dve stvari: Prvič, kdor odklanja absolutnost formalne, se pravi klasične logike, mora sprejeti neko drugo logičnost. Ta druga pa je spekulativna. To je storil Hegel. Kdor misli, da sme grešiti proti formalni logiki, bi moral priznati, da lahko obstaja spekulativna logika, se pravi, da priznava idealistična Heglova izhodišča. Če tega ne stori in se ima celo za materialista, postaja njegovo omalovaževanje formalne logike nesmiselno. Drugič, Hegel sam ni nikoli omalovaževal formalne logike, tako kot ni, kot smo videli, preziral razuma, čeprav ga ni imel za zadnjega. Um, o katerem govori in ga razlikuje od razuma (um = Vernunft, razum = Verstand), ni nobena posebna duhovna zmožnost, ampak samo posebno védenje razuma. Zato priznavanje uma ne dovoljuje grešiti proti razumu. Enako velja za logiko. Priznavanje in gojenje spekulativne logike ni bilo za Hegla nikoli izgovor, da bi se lahko pregrešil proti formalni, klasični logiki. Hegel ni na primer nikoli trdil, da sta istost in različnost eno in isto, da med njima ni razlike, da je lahko kakšna stvar hkrati in v istem pogledu takšna in drugačna. Če pa je skušal pripeljati istost in različnost do neke višje enosti, je za to ustvaril tudi potrebne osnovne pogoje, določil je posebno področje, kjer bi to lahko veljalo. To je čista misel, ki misli samo sebe kot enako biti sami, onstran delitve na subjekt in objekt. Skratka, idealizem. Se pravi, samo v idealizmu ima lahko zadržano razmerje do absolutnosti formalne logike smisel.

mogla v teh predmetih biti sama pri sebi. Ne bi mogla biti svobodna. Svoboda bi bila nemogoča.

Samo misel zmore uresničiti to temeljno zahtevo po istosti istosti in različnosti. Samo ona najde sebe v drugih. To se lahko zgodi, če sta bit in misel korenito isto, v osnovi isto, če je mišljenje, kolikor je res zvesto samo sebi, isto kot najgloblje ontološko dogajanje. Ta ideal svobode, ki je miselni vzorec, osnova in izvor Marxove mladostne in tudi še zrele kritike religije in odklanjanja vsake prave transcendence, ima torej svoj smisel samo v idealizmu, se pravi v vnaprejšnji zahtevi po radikalni istosti misli in biti ter neskončnosti te misli-biti, kateri ne more stati ničesar nasproti, kar bi imelo kakšno svojo korenito in dokončno samobit. Očitno torej Marxov materializem, vsaj kar zadeva odklanjanje vsake božje korenite drugačnosti — kar vodi tudi v odklanjanje vsake sočloveške korenite drugačnosti ali pluralizma — v teh svojih področjih ni popolnoma zavrgel tistega, česar radikalno nasprotje je hotel biti — idealizma.

Načelo istosti istosti in neistosti ali enosti istosti in drugačnosti kot najbolj čista formulacija življenja absolutnega je tudi najbolj abstraktna, najbolj prozorna formulacija tega, kar je svoboda v Heglovem filozofskem sistemu. Če bi sprejeli ustaljene predstave o svobodi, o svobodi kot neposredni enakosti s samim seboj in v nekakšni neizravnosti z drugimi, o svobodi kot koncentraciji v sebi brez posredništva drugih, bi se to ujemalo s tem, kar Hegel imenuje abstraktna istost. Če bi pa pojmovali svobodo kot golo podrejanje zunanjim nujnostim, kot suženjstvo ali pasivno sprejemanje nujnosti, ki bi v tem ostala tuja in radikalno drugačna stvarnost, bi to pomenilo, da sprejemamo načelo čiste neistosti ali različnosti. *Enost ali istost* istosti in različnosti pa narekuje ukinjanje enostranosti obeh stališč. Svoboda ni v čisti nedotaknjenosti od zunanosti kot tudi ne v podrejenosti zunanji nujnosti, ampak v združitvi obeh. To se zgodi tako, da bitje postane čisto nastajanje, nastajanje pa ni neposredno izhajanje iz počela, ampak vračanje k sebi iz drugačnosti, in sicer tako, da se drugačnost, ki je na prvi pogled tuja, spremeni v *mojo* drugačnost. Ta drugačnost pa je tako zelo moja in jaz tako zelo njen, da me ni drugače kot takó, da se samo vračam k sebi. Ko mišljenje misli svoj predmet, misli samega sebe. Mišljenje ne more misliti samega sebe brez predmetov, ki jih misli. Misel, ki nič ne misli, ni misel. Misliti je mogoče samo tako, da *nekaj* mislimo. Ker pa sta po Heglu mišljenje in bit eno, ostaja misel pri sebi prav takrat, ko gre iz sebe in misli svoj predmet. Pri sebi je mogoče biti po Heglu samo tako, da odhajam iz sebe in se vase vračam. Poudarjam nedovršni, trajni pomen teh glagolov. Nisem rekel, da je treba oditi in se vrniti, ampak je treba odhajati in se vračati. To je heglovsko, kajti biti ni, bit je nič, kar je, je nastajanje (Werden). Tako tudi svoboda ni v zadržanosti in v ostajanju v sebi, ampak

v potapljanju v drugačnost in v vračanju vase, se pravi v spreminjanje tuje drugačnosti v svojo drugačnost. Tako drugačnost še vedno ostane drugačnost, kot tudi razum ostane razum in pravila formalne logike, po kateri se ravna ta razum, ostanejo še naprej v veljavi.<sup>31</sup> Le da niso nekaj objektivno danega in od zunaj vsiljenega, ampak pravila, ki si jih daje misel sama na določeni stopnji svojega razvoja, se pravi na ravni razuma.

Biti v drugem in prav v tem ostajati pri sebi je mogoče samo za mišljenje. Zato je le-to s svojo svojevrstno, spekulativno logičnostjo, osnova in bistveni dejavnik vseh drugih oblik osvobajanja. Prav Logika ima namen pokazati, da nujnost kot področje drugačnosti (kar doživim kot nujno, doživim kot vsiljeno od zunaj, se pravi drugačno in tuje, ne da bi to tujo drugačnost spremenil v svojo) ni nasprotje svobode, med katerima ne bi bilo možne nobene sprave. Nujnost je tista drugačnost, ki v smislu načela o istosti istosti in neistosti kot neistost lahko postane na višji, spekulativni ravni združljiva z istostjo. Tedaj se sprevrže v svobodo, ne da bi pri tem nehala biti drugačnost in neistost. Nujnost izgubi samo videz tujosti in zunanje prisile. Njeno jedro je istost, je svoboda, zato je nujnost pogoj svobode. Kajti tako kot konkretne istosti ali enakosti ni brez abstraktne istosti in drugačnosti ali različnosti, tudi svobode ni brez biti v sebi (Jaz) in brez biti v drugem (Nejaz), se pravi brez nujnosti. Nujnost je potrebna svobodi kot njena stalna odskočna deska.

Na prvi pogled se lahko zdi Heglova spekulacija vrtoglava, in to tudi je. Hoteti združiti v višjo enoto enost in različnost, istost in drugačnost je možno le, če te višje enosti ne pojmujeemo kot stanje, ampak kot gibanje, kot nastajanje, ki nima konca. To gibanje in to nastajanje pa je nastajanje in gibanje mišljenja, enega in istega z bitjo, nadindividualnega in občega. Zato je ta teorija smiselna v tem idealističnem okviru. Ima pa v sebi neko sporočilo, nad katerim se velja vedno znova zamisliti. Mislim na nauk, da svoboda ni v begu pred nujnostjo in povnanjenjem, da prave, pristne enosti in istosti ni v umikanju pred drugačnostjo, ampak v spreminjanju te drugačnosti v mojo drugačnost, da dostopa do neskončnega nimamo mimo končnega, ampak samo prek njega, v spreminjanju tega končnega sveta v živo nastajanje novega. Tako je Heglova domislica, da je najboljša jutranja molitev branje jutranjega časopisa, v popolnem skladju s samim bistvom njegove najvišje filozofske spekulacije. Četudi se na obzorju že nakazuje poznejši Marxov aktivizem, ki po vsej verjetnosti skrajšuje Heglovo naravnost v prakso in v polnost življenja, ni za krščansko misel nikoli odveč, če kdaj prisluhne tem tako imenovanim »idealističnim«, se pravi od sveta odmaknjenim naukom, da se lahko bolje zavaruje pred nevarnostjo, da se zapre sama vase, v zakristijo in v kamrico svojega srca.

**Povzetek: Tone Stres, Oslove idealističnega pojmovanja svobode**

Nekaj temeljnih in izhodiščnih pojmov Heglove teorije o svobodi.

**Zusammenfassung: Tone Stres, Die Grundbegriffe der idealistischen Freiheitsauffassung**

Eine Darstellung der Begriffe, die die Hegelsche Freiheitsauffassung bedingen und möglich machen.

**Résumé: Tone Stres, Les concepts fondamentaux de la conception idéaliste de la liberté**

Quelques concepts de base, sur lesquels Hegel a construit sa conception de la liberté comme l'être-chez-soi dans et par l'autre.

Janez Juhan

## Vera, teologija in znanost

### Uvod

Petnajstega julija 1955 se je zbralo na otoku Mainau ob Bodenskem jezeru osemnajst znanstvenikov, Nobelovih nagrajencev in objavilo svoj manifest: »Z veseljem smo stavili svoja življenja v službo znanosti. Znanost je pot, tako mislimo, k srečnejšemu življenju človeka. S strahom ugotavljamo, da daje prav ta znanost človeku v roke sredstvo, s katerim se bo uničil.«<sup>1</sup> Kasneje je memorandum podpisalo še triintrideset Nobelovih nagrajencev. Njihova izjava izraža zaskrbljujoče stanje znanosti. Če temu dodamo danes še bolj vidne posledice znanstvenotehničnega razvoja: onesnaženje okolja, pomanjkanje surovin itd., potem postane znanstveni razvoj še večja uganka. Znanost pa je po mnenju Weizsäckerja postala »vladajoča religija sedanjega časa.«<sup>2</sup> Müller-Schwefe dodaja: »Vsi opravljamo podnevi in ponoči bogoslužje svoje religije tako, da svoje življenje tehnično oblikujemo. Časopis je naš brevir, zbiranje poročil je podobno molitvi dnevnic in deli naš čas na časovne enote, uporaba prometnih sredstev, vožnja z avtomobilom in stereotipnost vedenja na delovnem mestu kažejo vse poteze dnevnega bogoslužja. Tudi daritev svojega življenja na oltarju občega opravljamo dnevno, da na novo sprejmemo svoje bistvo iz te daritve v službi dela in občega.

Izložbe in stene za reklamo so kakor poslikana platna in slike svetnikov, ki ponazarjajo skrivnost. Celo najbolj osebno življenje, vedenje moža in žene v ljubezenskem objemu, določujejo zakoni, ki jih predpisuje tehnika.«<sup>3</sup> Weizsäcker meni, da sta znanost in tehnika postali danes vera, ki smo se ji podvrgli skoraj nezavestno.<sup>4</sup> Zakaj ta misticizem, zakaj slepa vera v zna-

<sup>1</sup> J. Hemleben, *Das haben wir nicht gewolt*, Stuttgart 1978,7

<sup>2</sup> C. F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1976,3

<sup>3</sup> H. R. Müller-Schwefe, *Technik und Glaube*, Göttingen 1971,9; nav. Grmič-Rajhman, *Vprašanja našega časa*, Tinje 1978,23

<sup>4</sup> N. d., 6 sl.



nost? Ali ne ravno zato, ker je znanost obljubljala rešitev vseh religioznih vprašanj in osvoboditev človeka od vsega odtujevanja. Odtod tudi nasprotje med znanostjo in vero, kajti znanost je napovedala v 19. stl. konec vsaki veri.<sup>5</sup> Odtod tudi znanstveni zanos, uperjen proti vsaki religiji. Značilno pa je, da njegovi pobudniki niso bili toliko znanstveniki kot ideologi, filozofi. Ti napovedujejo začetek znanstvenega stadija, ki je odpravil z vsako metafiziko in religijo in človeka postavil na znanstvene osnove. Tako meni A. Comte, da je za religioznim stadijem mitov nastopil metafizično-filozofski. Danes pa ga je zamenjal pozitivno-znanstveni stadij. Tu je edini kriterij »vpogled v nespremenljivost naravnih zakonov.«<sup>6</sup>

Ta znanstveni zanos je botroval tudi sodobnemu dialektičnemu materializmu, ki se je rodil v tem času, zato ni čudno, če so znotraj enega teh sistemov možne izjave, kot je Gagarinova: »V vesolju nisem srečal Boga.«

### *Temelj konflikta med vero in znanostjo*

Platon slika človekov položaj v svetu s primero o votlini: Človek je priklenjen na verigo v temni votlini. Z ene strani prihaja v votlino svetloba, vendar človeku sije svetloba v hrbet, zato lahko vidi samo sence. Če bi ga osvobodili spon, bi v pravi svetlobi lahko zagledal resnične podobe stvari, tako pa vidi le njihove sence. Celó tako se navadi na sence, da ne more niti v svetlobi več prepoznati stvari, ne ve, kaj je resnično in kaj so prave podobe, ker ima še vedno za resnične odseve stvari. Človekovo spoznanje sveta je po Platonu podobno položaju človeka v votlini, tesno priklenjenega nasproti svetlobi.<sup>7</sup> Človek živi v večji oz. manjši temi. Eden največjih znanstvenikov sedanjega časa, fizik in filozof Carl Friedrich von Weizsäcker, meni, da je ravno priznanje skrivnosti možnost, da se znanost in vera srečata.<sup>8</sup> Če se obe panogi, znanost in pa razodeta religija in njena znanstvena oblika, teologija, znata odpreti skrivnosti, potem bosta odpravili vzrok konflikta.

Konflikt je namreč ravno v postavljanju absolutnih in dokončnih konceptov enega ali drugega sistema. Zaradi tega ni prostora za drugo panogo, ker skuša ena razložiti celotno stvarnost. Zato Weizsäcker meni, da je tudi spor Galileia s Cerkvijo nastal zaradi absolutne moči Cerkve, ki je v tem času skušala z vsemi silami obdržati svojo moč na vseh področjih. Po eni strani, ker je imela sebe za gospodarico položaja, po drugi pa, ker je slutila,

<sup>5</sup> prim. Vorländer, *Zgodovina filozofije* III/1, Ljubljana 1977, 11 sl.

<sup>6</sup> prav tam, 128/129

<sup>7</sup> Platon, *Država*, Ljubljana 1976, 236 sl. (VII. knjiga)

<sup>8</sup> Kolleg, *Wissen für alle*, Zv. 12, Religion — Philosophie, Frankfurt am Main 1973, 52

da bo znanstveni razvoj, ki jim je vedno bolj uhajal iz rok, šel svojo pot, in sicer nevarno pot, kar šele danes dodobra izkušamo. Vendar po njegovem mnenju tudi Cerkev ni zahtevala od Galileia več kakor to, da dokaže tisto, kar je trdil. Zato meni, da ga kljub ostremu ravnanju Cerkve ni treba imeti za mučenca.<sup>9</sup> Ravno v tem sporu Cerkve in Galileia je jasno, da gre v znanosti za upravičeno človekovo težnjo, kako bi obvladal svet. To nalogo je Bog dal človeku z njegovim stvarjenjem. Človek ima s svojim razumom možnost in dolžnost spoznavati in podvreči si svet.<sup>10</sup> To pa je začetek človekovega znanstvenega delovanja. Ker pa je ta naloga po stvarjenskem nauku bistveno povezana z božjim čaščenjem in upiranjem vsakemu čaščenju malikov<sup>11</sup> (tudi znanstvenih), je tu tudi izvor konflikta med vero in znanostjo.

Nerazumevanje, neznanje ali pa ignoriranje pristojnosti, zmožnosti in naloge ene ali druge panoge postavlja nerešljive probleme. Tako stališče pa izvira iz zavesti popolnega obvladovanja lastnega temelja in s tem zanikanje, da je mogoče stvari gledati tudi z drugačnih vidikov. To nas pa vodi zopet nazaj k Platonovi primeri človeka v votlini. Če se človek-znanstvenik in človek-verniki zavedata svojih mej, potem bosta našla tudi skupen jezik.

#### *Kako je zgodovina človekove misli reševala ta konflikt?*

Pri Grkih je bila znanost predvsem prva filozofija oz. metafizika.<sup>12</sup> Seveda so poznali Grki tudi znanost v današnjem smislu, torej fiziko, biologijo itd., vendar ne tako, kakor ju poznamo danes. Grki so bili predvsem misleci. Svet jih je zanimal kot celota, ob tem pa so reševali že tudi »znanstvena vprašanja«, kot jih poznamo danes v pozitivnih znanostih. Ker pa so bila ta vprašanja zelo preprosta, je bila takrat razlika med tem, kar je poznal povprečno izobražen Grk in pa »znanstvenik«, razmeroma majhna. Prvič so bili vsi znanstveniki filozofi, drugič pa so »znanstvena« vprašanja obravnavali predvsem kot razlago sveta. Zato je razumljivo, da je bilo njihovo gledanje na svet bolj celostno, in Platonova primera, ki najbolj zgovorno podaja tipično grško mišljenje<sup>13</sup>, nam jasno pove, da je človek povsod omejen, tako na znanstvenem področju kakor tudi v filozofiji, torej sploh v celotnem pojmovanju stvarnosti doživlja človek njeno skrivnost.<sup>14</sup>

Zato je označba nekaterih grških filozofov kot znanstvenikov vsaj enostranska, če že ne popolnoma napačna. Tudi Demokrit in njegov legendarni prednik Levkip nista podajala kake prirodoznanstvene podobe sveta,

<sup>9</sup> prim. zgoraj n. d. 112 sl.

<sup>10</sup> Gen 1,28

<sup>11</sup> Gen 20,1 — 26

<sup>12</sup> Arist., Met. I (A), 982 a sl.

<sup>13</sup> prim. Uvod k sl. prevodu Države V. Korača, str. 5

<sup>14</sup> F. K. Mayr, Geschichte der Philosophie, I. Antike, Kavelaer 1966, sl. 132

ampak sta odgovarjala predvsem na vprašanje svojih prednikov (Eleatov). S teorijo o atomih sta razložila predvsem bistvo sveta. Zato je zanimivo, da v njunem sistemu matematika in geometrija nista imeli tolikšne veljave kot npr. pri Platonu, ki ga imamo predvsem za idealističnega filozofa. Vendarle so atomisti v tem smislu verjetno večji idealisti kot Platon, ki je bil s svojo teorijo o idejah v marsičem bližje stvarnosti kot Demokrit. Kljub temu pa je dal Demokrit s svojo (predvsem!) filozofsko teorijo o atomih pomembne smernice za moderno fiziko.<sup>15</sup> V tej zvezi je zanimivo, da se moderni fiziki v svojih strogo znanstvenih raziskavah zopet vračajo v grško filozofijo, ko raziskujejo ozadja za nove teorije.<sup>16</sup>

Značilnost grških znanstvenih poskusov je predvsem povezanost »znanstvenih« vprašanj z vprašanji filozofije in s tem tudi povezanost »znanosti« in bogov oz. še natančneje Boga kot temelja vsega človekovega delovanja.<sup>17</sup> Svet je bil za Grka celota. Ni bilo razdeljenosti med »znanstvenim«, filozofskim in »teološkim« spoznanjem. V vsem pa je Grk, kot kaže Platon s svojo primero, dobro vedel naslednje: čeprav ima neko gotovost o stvarnosti (odtod kritika vsakega sofističnega skepticizma<sup>18</sup>), ne more o njej dati dokončnih dogmatističnih sodb, ampak mora človekov logos (beseda, misel) ostati odprt za skrivnost stvarnostnega logosa, tj. temelja sveta, človeka, torej vsega, kar je. To pa obenem pomeni, da je človek v svojem raziskovanju sveta (stvarnosti) odprt za temeljni logos sveta, za Theos — za Boga.<sup>19</sup>

Srednji vek se je v znanosti posvečal predvsem v teo-logiji in tako je Bog predstavljal vrh znanstvenega delovanja. Teologija je postala znanost par excellence, in sicer je ta njena vloga vezana izključno na razodetje.<sup>20</sup> Razumljivo je, da je v srednjeveški verski klimi prevladovala teološka znanost. Položaj se je zaradi vedno večje avtoritete Cerkve žalostno zaostрил, ko je obsodila Galileia; to je dolgo negativno vplivalo na odnos pozitivnih znanosti do vere in teologije.<sup>21</sup> Kljub temu posebno pozni srednji vek nikakor ni bil temno obdobje; »bil je čas visoke kulture, ki je kipela od miselne energije.« Njena slabost je bila predvsem, da ni znala izkoristiti Aristotelove empirične metode za matematično pozitivno razlago. Zaradi tega so po

<sup>15</sup> prav tam, 64 sl., 69 sl. (Demokrit), 126 sl. (Platon); enako: C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976 32 sl.; W. Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1978, 45 sl.

<sup>16</sup> prim. zg. n. d. Heisenberga in Weizsäckerja

<sup>17</sup> Mayr, zg. n. d., 31 sl., 126 sl.; prim. tudi Uvod k slov. prevodu Države V. Korača, str. 26 sl.

<sup>18</sup> Mayr, zg. n. d. 120; prim. Platon, *Theaitet* 170a-171d

<sup>19</sup> Mayr, zg. n. d., 132

<sup>20</sup> H. Fries, *Theologie*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Zv. 2, 644

<sup>21</sup> prim. k temu z. n. d. Kolleg 12, *Religion-Theologie*, 52 sl.

Weizsäckerjevemu mnenju tudi obsodili Galileia, ki je nasproti takratni, predvsem duhovni usmerjenosti poskusil prodor s pomočjo matematično-empiričnih zakonov.<sup>22</sup>

Ta nasprotja so se poglobila z nastopom »znanstvenega stadija«. Njegov začetek predstavljajo različni znanstveniki za Galileiem, angleški empirizem, francoski pozitivizem in (nemški) materializem, ki je odločilno vplival na razvoj dialektičnega materializma. Danes je ostanek tega znanstvenega zanosa ohranil prav dialektični materializem, nekoliko pa tudi nekatere novopozitivistične smeri filozofije, medtem ko zgolj znanstvene panoge kot fizika, biologija, kemija, psihologija vedno bolj poudarjajo omejenost svojega področja. S tem same odpirajo pot veri. Weizsäcker takole meni: »V vsakdanjem srečevanju z znanstveno resnico se polagoma spreminja človekova zavest, ki se prične pri raziskovalcu. Ta sega dalje v dušo vsakega posameznega človeka današnjega časa in mislim, da je to najpomembnejši in najgloblji vpliv znanosti danes. Zavest, ki jo oblikuje znanost, dobiva vedno bolj obliko tkanine, v kateri ima vsako vlakno svoj pomen. Tako je ta zavest podoba same znanosti. Seveda to oblikovanje ni brez nevarnosti, vendar lahko omenimo vsaj tri njene glavne kreposti: Prvič spada k njej zavzetost za iskanje resnice, drugič spoštovanje pred odkritimi dejstvi in tretjič zmožnost, neodločena vprašanja pustiti odprta. Kdor se je naučil, kaj je znanost, ne bo negotov tam, kjer nekaj ve, in ne bo dogmatiziral tam, kjer ničesar ne ve. Znanstveno vzgojo mišljenja prekašajo po strogosti morda edinole še duhovne vaje.«<sup>23</sup>

In ravno znanstveniki sodobne fizike npr. Heisenberg, Weizsäcker, Philberth, pa tudi biologi, npr. Portmann, Bonnè itd., menijo, da je znanost omejena na določeno področje in zato ne moremo zanemariti vprašanj splošne povezave.<sup>24</sup> To pa so vprašanja, ki spadajo v področje vere, ki skuša podati celovito podobo stvarnosti in človeka pripeljati do nekega temelja. S tem se na novo vračamo k bibličnemu pojmovanju sveta, v katerem mora človek sicer obvladovati svet, vendar pa služiti svojemu Stvarniku. To pa je odgovor na temeljno vprašanje našega časa, ki se je porodilo tudi ob padcu znanstvenega zanosa in ob vprašljivosti znanstvenega napredka. Človek se je vrnil k samemu sebi in zopet začel resneje razmišljati o svojem mestu v svetu in s tem seveda tudi o mestu in smislu znanstveno-tehničnega razvoja kot njegove najmočnejše in danes najbolj razširjene zavesti. To pa zahteva ponoven premislek, kot pravi dalje Weizsäcker, kaj pomeni človekova odgovornost

<sup>22</sup> prim. k temu z. n. d. Die Tragweite der Wissenschaft, 107 sl.

<sup>23</sup> V: Zum Weltbild der Metaphysik, 188

<sup>24</sup> prim. W. Heisenberg, Del in celota, Celje 1977, 105 sl.

za soljudi, kajti gre za sočloveka. »Gre za življenje v nas in okoli nas. Gre za to, ali bo življenje še mogoče in bo ostalo mogoče.«<sup>25</sup>

### *Kaj je vera in znanost o veri — teologija?*

Če seveda danes govorimo o veri in verski izkušnji kot »izkušnji milosti«<sup>26</sup>, potem je s tem mišljena krščanska verska izkušnja. Krščanska vera je kot pravi Rahner, v »pravem smislu besede, osebna odločitev.«<sup>27</sup> Ta osebna odločitev je po njegovem mnenju odločitev za krščanstvo. Vseeno je, ali sem to krščanstvo sprejel z rojstvom ali kasneje, nekoč se moram zanj odločiti. In ravno ta odločitev je neka negotovost, ki je krščanstvo nikoli ne more popolnoma odpraviti. Rahner pravi: »Kaj pravzaprav pravi krščanstvo? Nič drugega kot to: Skrivnost ostane vedno skrivnost; ta skrivnost pa se hoče kot neskončna, nedojemljiva, imenovati Bog. Razodeva se kot darujoča bližina v absolutnem samorazodevanju človekovemu duhu v izkušnji njegove končne praznine. Ta pa se ni razodela samo v tem, kar imenujemo milost, ampak tudi v zgodovinski oprijemljivosti v tem, kar imenujemo Bog-Človek.«<sup>28</sup>

Vera je torej človekova osebna odločitev, njegovo prepričanje in odločitev za Boga Jezusa Kristusa. Kot osebna odločitev ne pomeni nobenih posebnih nasprotij znanstvenim zahtevam. Kajti kolikor je vera nekaj osebnega, ne vpliva na strogo znanstveno delovanje, pač pa zadeva človekovo osebno življenje. Vseeno pa ni tako preprosto. Poleg vere kot osebne odločitve pa imamo še objektivno vero, tj. vero kot razodetje. Ta pa je izraz človekovega osebnega prepričanja oz. izraz odnosa človeštva do Boga sploh. Ker gre pri tem pobuda z božje strani, je razodetje božje, ne pa zgolj človeško delo. Teologija je znanstvena podoba razodetja. S tem pa teologija nehote zahteva, da jo znanost uvrsti med svoje panoge. Glede te zahteve teološke znanosti pa si danes teologi sami niso edini. Mnogi odrekajo teologiji znanstveno podobo, s tem torej teologija izpade iz okvira znanstvenega delovanja, za znanost jo imajo samo s pridržkom.<sup>29</sup> Ta pridržek je namreč ravno človekova osebna odločitev, ki nujno sodi k veri kot objektivnemu

<sup>25</sup> V: Zum Weltbild... 193

<sup>26</sup> F. Greiner: Die Menschlichkeit der Offenbarung, Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1978, 599

<sup>27</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Zv. V,11

<sup>28</sup> Schriften V,15

<sup>29</sup> Npr. Rahner, Küng, Schupp itd., prim. k temu »Ali vemo, kaj je naš svet?«, Bogoslovni vestnik 4 (1979), pos. op. 23

skupku resnic. Oboje šele izraža in določa človekov odnos do Boga oz. božji odnos do človeka.

S tem pa je tudi razumljivo, da vera ne more biti zgolj nekaj osebnega, ampak je kot osebna vera po drugi strani tudi ta konkretni zgodovinski odnos, ki ga daje razodetje in s tem verujočega postavlja v določeno konkretno zgodovinsko-religiozno (prav tako kulturno in v določenem obdobju politično/perspektivo. Takó pa postane vera kot osebna odločitev tudi sistematična razlaga sveta kot odgovor na temeljna človekova vprašanja. Pri tem mora seveda razodetje oz. teologija uporabljati izrazna sredstva, kot jih človek tudi na drugih področjih svojega delovanja. Človekova govorica je osnovno sredstvo, s katerim človek obvladuje stvarnost. Tako se tudi s stališča vere približujemo problemu znanosti.

### *Skupne osnove znanstvene in teološke metode*

Po Wittgensteinu je pogovorni jezik osnova človekove komunikacije. Iz te je mogoče delati posebne jezikovne prilike, vendar morajo biti te v skladu z vsakdanjo govorico.<sup>30</sup> Torej mora znanstvena kakor religiozna govorica izhajati iz vsakdanje.<sup>31</sup> Kakšna pa je ta govorica? Danes so si jezikovni filozofi edini, da moramo v govorici paziti na uporabo besed. Uporaba besede določi njen smisel. »Smesel besede ni nekaj, kar je nevidno za besedo, ne kak ‚duh v stroju‘ (kot pravi G. Ryles). Smisel besede je identičen z njeno uporabo.«<sup>32</sup>

V tem okviru ne moremo nadaljevati te obširne in zapletene teme, pač pa iz gornjega povzemam, da mora biti prvič verska govorica izraz splošne, vsakdanje govorice. Drugič pa mora biti verska govorica smiselno utemeljena z uporabnimi besedami. Beseda mora imeti svoj pomen, ki je določen z uporabo. Podobno velja za znanstveno govorico, ki ima svoja specifična določila, vendar ne sme pasti iz okvira vsakdanje govorice. Glede na zgornje ugotovitve, da je znanost danes močno prodrla v življenje, ta zahteva za znanost ne bo težka. Nevarnost znanstvene govorice pa je danes bolj v tem, da je marsikje izgubila pravi smisel, ki ga je določila, in postala zunaj in tudi znotraj znanstvenih okvirov prazna. Uporabnost besed nima več znanstvenega, ampak lažno-znanstveni okvir. S tem pa je znanstvena govorica v marsičem presegla svoje znanstvene okvire. Če znanstvenik npr. trdi, da v njegovem sistemu beseda »smisel« nima nobene uporabne vrednosti, potem mora ostati konsekventen in vsako tako uporabo znotraj svojega

<sup>30</sup> Kutschera, Sprachphilosophie, München 1975, 132 sl.

<sup>31</sup> van Buren, Die Rede von Gott in der Sprache von Welt, Stuttgart 1965, 20 sl.

<sup>32</sup> prav tam, 21; prim. Wittgenstein, Philosophical investigations, § 43

sistema izključiti. Podobno velja za besede »celota«, »prepričanje«, »odločitev« itd.

Če teologija kot znanost o veri prav tako teži za natančno refleksijo svoje govorice, bo tudi ona morala dajati račun o uporabi besed na svojem področju. Pri tem gre za neko znanstveno podobo človekovega odnosa do Boga, kakršen je mogoč ob »zgodovinskem dogodku« Jezusa Kristusa.<sup>33</sup> Smiselnost teološke govorice zahteva po mnenju van Burena, da reflektiramo, tj. določimo naš teološki govor glede na človeški odgovor na božje razodetje. Takó določa kristjanov odnos do Boga Rahner. Pri tem pa moramo seveda upoštevati, da ta teološki govor, kakor so to dobro vedeli še sholastiki,<sup>34</sup> nujno predvideva versko odločitev. Teološka govorica torej ni možna brez osebne odločitve. Zato nikoli nimamo opravka s kakšnim zaključenim sistemom, ampak mora ta sistem vedno upoštevati svobodno človekovo odločitev kakor tudi suverenost Boga. Zaradi tega ostane vsak teološki sistem oz. teološka govorica nedorečena; je dialektični odnos človeka do Boga, kakor to lepo izraža stara zaveza, kjer je Bog svojo vednonavzočnost<sup>35</sup> razodeval v zgodovini. Dinamičnost izraelske govorice (in mišljenja) ni nikoli pozabila te odprtosti.<sup>36</sup>

Znanstvena govorica je zaradi svoje bolj natančne in bolj določene usmerjenosti na predmetni svet veliko bolj določena. Vendar pa se je v zadnjem času posebno v fiziki pokazalo, da je njena govorica in s tem tudi njen sistem bolj odprt in nedoločen, kot pa so menili fiziki do nedavna.

H. Aicheln<sup>37</sup> glede na razvojno pot loči tri obdobja odnosa med znanostjo in teologijo:

Za prvo obdobje je značilna zaprtost cerkvenega nauka do pozitivno znanstvene slike sveta. Po Weizsäckerjevem mnenju je to stališče marsikje še vedno živo.<sup>38</sup>

V drugem okviru imajo teologija in pozitivne znanosti vsak svoje stališče, vsak svoj objekt in nikakor ne morejo priti skupaj. Ta smer zagovarja stališče, da ima teologija svoj jezik, pozitivna znanost pa svojega. Vsaka ima svoje področje, in sicer tako, da pozitivna znanost sega do določenega področja; in ko ne more več razložiti sveta, potem se vključi teologija in ta pove »o svetu dokončno resnico.«

Weizsäcker in Aicheln zagovarjata tretje stališče: Zavedata se, da so teologija kot druge pozitivne znanosti odprte za prihodnost. Teologija

<sup>33</sup> prav tam, 22

<sup>34</sup> M. - D. Chenu, Scholastik, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe, 292 sl.

<sup>35</sup> prim. Ex 3, 1—15

<sup>36</sup> prim. T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1977, 27 sl.

<sup>37</sup> v: Kolleg (z. n. d.) 52 sl.

<sup>38</sup> prav tam, 53

priznava, da ni v posesti večnih resnic. Zato tudi ne izrablja položaja za kakršnokoli vsiljevanje svoje moči. Pozitivne znanosti pa delujejo z »metodičnim ateizmom« kot pravi Rahner, in sicer tako, da nikakor ne vključujejo kakega božjega posega na svoje področje.<sup>39</sup>

Iz teh pozicij je mogoče določiti okvire teološke kakor znanstvene govorice, ne da bi pri tem nastalo nasprotje. Teologija lahko s svojo govorico izraža človekov osebni odnos do Boga v perspektivi Jezusa Kristusa. S tem nikakor ne ovira znanosti pri njenem delu. Znanstveno raziskovanje ima določene meje in, kot ugotavljajo današnji znanstveniki, se njihovo delo neverjetno približuje temu, na kar nas opozarja teologija, da je naša stvarnost odprta in mora postajati vedno bolj odprta za odgovor na božjo govorico človeku. To je pa mogoče samo ob priznanju lastnih omejenih izhodišč, ki nam odpirajo širino božjega obzorja.<sup>40</sup> To pa je odprtost za človekov osebni odgovor božji osebi, ki se mu razodeva v zgodovinski perspektivi Jezusa Kristusa.

### *Vera med teologijo in znanostjo*

Tako lahko zaključimo, da teologija odpira osebni odnos, vendar ga obenem tudi predvideva. Torej ni mogoča nobena teologija brez osebnega odnosa do Boga in tega more teologija tudi vsakokrat »vgraditi« v svoj znanstveni sistem. To pomeni, da je vera kot človekova odločitev, da sprejme stvarnost kot božjo in stopi v odnos do osebnega Boga, nujen pogoj vsake teologije. To pa loči teologijo od znanosti. Torej lahko zaključimo: vera je ločni znak teologije in znanosti.

Vendar tudi znanost danes ni brez vsakršne odločitve oz. brez vsake vere. Zato meni Weizsäcker, da »znanost ne bo razumela človeka, če bo izključevala s svojimi metodami tisto znanje, ki ga vera že dolgo vsebuje. Pač pa jo bo treba razumeti kot del procesa, katerega izvor, bistvo in namen leži na religioznem področju. Znanost je samo del tistega novodobnega gibanja, ki se ne zadovolji s podobami, ampak hoče prodreti korak naprej k stvarem.«<sup>41</sup> Vendarle pa znanost ne more priti popolnoma do stvari, ampak ostane tudi v okvirih omejene človekove govorice, ki ne more nikoli zavreči vseh podob. Če zavže ene, potem sprejme druge.

Šestdesetletnica naše fakultete nalaga teološki znanosti, da še bolj poglobi svojo odprtost in tako odpira človeku pot vere, pot osebne od-

<sup>39</sup> Prav tam, 55

<sup>40</sup> C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild* ... 196 sl.

<sup>41</sup> C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild* ... 198; prim. Heisenberg, *Del in celota* ..., 105 sl.



ločitve za Boga. Vera je prepričanje, da je naša stvarnost kljub svoji omejenosti vendar usmerjena k nekemu temelju, ki je LOGOS našega logosa, ki je, kot pravi Platon, sonce, ki sveti človeškemu prizadevanju v vkljenosti tega sveta. Ravno zaradi krščanske vere človek ni vkljenen v ta svet, ampak ga lahko osvaja in usmerja njegov razvoj k dobremu.

Vera je tako izraz našega krščanskega prepričanja in gotovost človekove poti.<sup>42</sup> Človek ima, kot meni Hare nov pogled (blik) na stvarnost, vse gleda v novi perspektivi, ki mu omogoča osvajati svet (stvarnost) pri tem pa ostati do njega v distanci in se mu ne podvreči. S tem je sveto pismo (in ostalo razodetje) človeku pomoč za odkrivanje stvarnosti, spodbuda k znanstvenemu delu; njegov odnos do Boga, pa moč ostati zvest temu poslanstvu.

**Povzetek: Janez Juhant, Vera, teologija in znanost**

Galilejev spor s Cerkvijo je pustil videz nasprotja med vero in znanostjo. Poglabljala ga je rastoča zavest znanosti in absolutenje razodete vere v teološkem sistemu. Danes obe disciplini odkrivata skupen jezik. V njem je mogoče najti ustrezen izraz za človekovo temeljno odločitev: šele vera odpira pot teologiji in znanosti.

**Zusammenfassung: Janez Juhant, Glaube, Theologie und Wissenschaft**

Galileis Konflikt mit der Kirche hinterliess die Ueberzeugung, daß es keine Uebereinstimmung zwischen Wissenschaft und Glauben geben kann. Den Gegensatz zwischen ihnen vertiefte die selbstbewusste Einstellung der Wissenschaft und die Verfestigung des theologischen Wissens. Heute entdeckt man in beiden Bereichen die Gemeinigkeiten die durch menschliche Glaubensausrichtung erst ermöglicht werden. Der Glaube ist das Ergebnis der gemeinsamen Sprache.

**Résumé: Janez Juhant, La foi, la théologie et la science**

L'affaire Galilée a laissé pour longtemps l'impression de l'incompatibilité entre la science et la foi. Cette impression s'est creusée encore du fait que la science avait une foi de plus en plus vive dans ses possibilités, en même temps que la théologie absolutisait le donné révélé. Aujourd'hui, par contre, la science et la foi commencent par découvrir une langue commune. Elle seule est en mesure de donner une expression adéquate à la décision fondamentale de l'homme. Il apparait de plus en plus que la foi seule ouvre le chemin tant à la théologie qu'à la science.

---

<sup>42</sup> van Buren, z. n. d., 81 sl.

## Teološki poudarki Lukovega evangelija

Luka je napisal najdaljši evangelij<sup>1</sup>, tako da obsega njegov književni opus z Apostolskimi deli kar četrtno nove zaveze. Ker pa sam ni bil apostol in ne eden izmed dvainsedemdeseterih Jezusovih učencev, je bil, razumljivo, pri pisanju evangelija, odvisen od pričevanj drugih<sup>2</sup>. Kdo so to bili, pa izrečno ne pove. Morda so bili tisti, ki jih samo on omenja v evangeliju<sup>3</sup>, npr. Kleopa in njegov sopotnik v Emavs, Zahej, žene, ki so Jezusa spremljale od Galileje sèm (prim. Lk 8, 1—3; 23, 49), Marija Magdalena, Joana, žena Herodovega oskrbnika Husa<sup>4</sup>, Suzana, Marija in njena sestra Marta in ne nazadnje Jezusova mati Marija.<sup>5</sup> Ker pa pravi v predgovoru, da so pred njim

<sup>1</sup> Lukov ima 1149 vrstic, Matejev 1068, Janezov 879 in Markov 661.

<sup>2</sup> Pripovedi v 1. osebi množine, tako imenovane »mi pripovedi« v Apd (prim. 16, 10—17; 20,5—15; 21,1—18; 27,1—28,16) je moral napisati eden izmed osebnih spremljevalcev apostola Pavla na misijonskih potovanjih. Ker teh ni bilo veliko, s precejšno gotovostjo trdimo, da je bil to prav Luka. Ker pa je jezik in slog v »mi-pripovedih« isti kot v drugih delih Apd, kar lahko celo statistično dokažemo (prim. G. Canfora, *Atti degli Apostoli, Il Messaggio della salvezza* 5, Torino 1968, 101—105), je na dlani, da je vsa Apd napisal isti človek. Ker pa se jezik, slog in teologija Apd ujemajo s tretjim sinoptičnim evangelijem, je moral obe knjigi napisati isti človek (prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das NT*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 255).

<sup>3</sup> Prim. F. Zehrer, *Einführung in die synoptischen Evangelien*, Klosterneuburg 1959, 94.

<sup>4</sup> Značilno je, da samo Luka omenja, da so Jezusa med sodnim postopkom pred Pilatom privedli tudi pred Heroda (prim. 23, 8—12).

<sup>5</sup> O tem ali je Luka osebno poznal Marijo ali ne, še vedno ni soglasja med bibličisti. Večina misli, da jo je (O. Bardenhewer, J. Besler, P. Benoit, J. Bonsirven, E. Osty), drugi (F. Gutjahr, M. Meinertz) pa brez prepričljivih dokazov to spodbijajo. Če jo osebno ni poznal, se je mogel vsaj srečati s kristjani, ki so jo osebno poznali, ali s tistimi, ki so o njej kaj zanesivega vedeli. To bi bili lahko jeruzalemski kristjani ali efeški. Z obojimi je Luka lahko prišel v stik. Z jeruzalemskimi, ko je bil pri Pavlu med njegovim ujetništvom v Cezareji (Apd 23,35—27,1), z efeškimi pa kje v Mali Aziji, kjer se je v Troji pridružil Pavlu in šel z njim v Filipe (Apd 16,11 sl.). Edini Luka pravi: »Marija pa je vse te besede ohranila in jih v svojem srcu premišljevala« (2,19.51); to navadno razumemo, da z njimi namiguje na vir, kje je zvedel za skrivnosti Jezusovega otroštva. Končno pa ne moremo mimo dejstva, da je edini Luka ohranil največ Marijinih besed (1,34.38.46b—55; 2,48).

»že mnogi poskusili napisati poročila o dogodkih, ki so se zgodili med nami« (1, 1), sklepamo, da je imel pri pisanju evangelija tudi nekaj, čeprav morda samo v odlomkih zapisanih poročil o Jezusu. Čeprav izrečno ne omenja nobenega napisanega vira, danes na splošno mislimo, da je upo-  
rabljal predvsem Markov evangelij.

Literarna in zgodovinska kritika je dokazala, da je Markov evangelij najstarejši napisan kanonični evangelij.<sup>6</sup> To pa še ne pomeni, da je imel Luka pred seboj že tak Markov evangelij, kakor ga poznamo danes. Natančna primerjava Lukovega evangelija z Markovim samo pokaže, da je Luka poznal izročilo, pa naj bi bilo ustno ali pismeno, ki je navzoče v Markovem evangeliju. Luka je vzel to izročilo za podlago svojega evangelija in po zgledu Markovega evangelija zasnoval svojega<sup>7</sup>.

Trditev velja samo za osrednji del Lukovega evangelija (3, 1 — 19, 27). Od tega je treba odmisлити poročila o Jezusovi mladosti (Lk 1—2), ki jih Marko tako nima, in poročila o Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju (Lk 19, 28—24, 53), kjer se Luka zelo oddaljuje od Marka. Vendar tudi v tem osrednjem delu Luka ni privzel vsega Marka, ampak od skupnih 661 Markovih vrstic le nekaj nad polovico, natančno 350 vrstic, vse drugo pa izpustil. Vse Markovo gradivo je združil v tri močno strnjene enote (3, 1—6, 19; 8, 4—9, 50; 18, 5—24, 11), mednje pa vtkal gradivo, ki ga ima samo on. Od 1169 vrstic je 548 takih, ki jih ima samo on.<sup>8</sup> Luka pa ni razvrstil svoje gradivo prek vsega Marka, ampak ga je strnil v dve enoti<sup>9</sup>, tako imenovano *malo* (6, 20—8, 3) in *veliko vključitev* (9, 51—18, 14) ter obe tako spretno spojil z Markovim evangelijem, da ni porušil njegove časovne in krajevne zapovrstnosti dogodkov.

---

<sup>6</sup> Vsi novejši uvodi v sv. pismo nove zaveze to spričujejo med drugim tudi s tem, da najprej obravnavajo Markov evangelij, npr. W. J. Harrington, *Uvod u Novi Zavjet*, Zagreb 1975; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg <sup>17</sup>1973; A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg-Basel-Wien <sup>6</sup>1973; *Introduction à la Bible II knjiga*, Pariz 1976 itd. Vendar ne gre Marku absolutna prioriteta, temveč samo relativna. Kolikor bi podmena, da je bil Matejev evangelij izvirno napisan v aramejščini (hebrejščini?), postala dejstvo, je Matejev evangelij zanesljivo nastal pred Markovim, kajti Jezusova blagovest so sprva oznanjali v aramejščini, ne v grščini, kanonični evangeliji pa so napisani v grščini.

<sup>7</sup> Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 256.

<sup>8</sup> Od sinoptikov ima Luka največ samosvojega gradiva. Luka ima 548 samosvojih vrstic, Matej okrog 330, Marko pa komaj 30.

<sup>9</sup> Nekaj samo Lukovega gradiva je razmeščenega tudi med snovjo, ki jo je privzel iz Markovega evangelija, npr. Lk 3,23—4,13; 4,16—30; 5,1—11; 19,1—27; 22,14—18. 24—38; 23,6—16.27—31,39—43. Včasih so to le dvojna poročila (dublete), ko Luka nekoliko drugače pripoveduje isto stvar kot Marko, npr., ko Jezus pokliče prve učence (prim. Mr 1,16—20 z Lk 5,1—11); včasih pa tipična Lukova poročila, zlasti v pasijonu (prim. 22,24—38).

Lukova naslonitev na Marka pa ima globlje osnove. Biblična znanost je dokazala, da je Markov evangelij najstarejši zapis praapostolske pridige. Vse, kar danes beremo v kanoničnih evangelijih, so prvi blagovestniki domala dve generaciji ustno oznanjevali. Evangeliji so bili napisani proti koncu prve ali celo druge krščanske generacije, torej trideset do šestdeset let pozneje, kot so potekali dogodki, o katerih poročajo. Pri ustnem oznanjevanju so zelo pazili, da se ni kaj popačilo. Jezusove besede so evangelisti večinoma enako zapisali, čeprav se niso poznali med seboj in so jih zapisali v grščini in ne v aramejščini, kakor so bile povedane. Medtem ko se v podrobnem pripovedovanju dogodkov evangelisti večkrat razhajajo, se v navajanju Jezusovih besedi presenetljivo ujemajo. Ko evangelisti opisujejo ozdravljenje obsedenega v Geraški deželi, si niso edini ne glede kraja, kjer se je to zgodilo (Matej pravi, da se je čudež zgodil v Gadari, Marko in Luka pa v Gerasi) ne v številu obsedenih (po Mateju sta bila dva, po Marku in Luku eden) ne v diagnozi bolezni, vendar vsi enako navajajo Jezusove besede (prim. Mt 8, 28—34; Mr 5, 1—20) Lk 8, 26—39). Iz tega vidimo, kako vestno so prvi oznanjevalci sporočali Jezusove besede. Ker so večinoma govorili nepismenim ljudem, so morali tudi vse tako povedati, da so si ljudje čimveč zapomnili. Izoblikoval se je ustni slog in praapostolska pridiga je dobila v desetletjih precej ustaljeno govorno obliko.

Prvi tvorci praapostolske pridige so bili gotovo dvanajsteri, med njimi zlasti Peter. Luka je ohranil v Apostolskih delih pet Petrovih govorov: na binkošti (2,14—40), po ozdravljenju hromega (3,12—26), dva obrambna govora pred sinedrijem (4,8—12; 5,29—32) in govor po krstu stotnika Kornelija (10,34—43), za katere lahko rečemo, da so okrajšani zapis praapostolske pridige. Najdaljši in v oznanjevalnem pogledu najbolj značilen je govor po krstu stotnika Kornelija. Peter (in z njim vred tudi drugi) je najbrž vselej oznanjal prav te resnice o Jezusu. V tem govoru je na kratko povedano vse, kar je Jezus bil. Govor je utegnil biti daljši, vendar vsebuje v zapisani obliki vse bistvene resnice o Jezusu.

Natančna razčlenitev Petrovega govora nas prepriča, da evangeliji v bistvu niso nič drugega kot naprej razvita in v posameznostih močno razčlenjena praapostolska pridiga. Praapostolska pridiga je dejansko zarodek evangelijev. Že primerjava časovnega razpona praapostolske pridige z evangeliji nas o tem prepriča. Praapostolska pridiga začenja odrešenjsko sporočilo z nastopom Janeza Krstnika in ga zaključuje z Jezusovim vnebohodom. V ta časovni razpon sodi Jezusovo delovanje. Najstarejša pridiga se ni začela z oznanjevanjem Jezusovega rojstva, ampak z njegovim nastopom v javnosti. Jezus pa je nastopil v javnosti, ko ga je Janez krstil v reki Jordanu. Praapostolska pridiga omenja Janeza samo zaradi Jezusovega krsta, kajti Janez in vse njegovo delovanja sodita še v staro zavezo: »Postava in

preroki so do Janeza« (Lk 16,16a). Ker pa je s krstom Jezus stopil v javnost in nato začel oznanjati evangelij, je krst mejnik v odrešenjski zgodovini: »Od tedaj se oznanja božje kraljestvo« (Lk 16,16b).

V časovni razpon praapostolske pridige je zajet najstarejši, Markov evangelij. Marko ne začne evangelija z Jezusovim otroštvom kot Matej in Luka ne z uvodom v evangelij (prologom) kot Janez, ampak z nastopom Janeza Krstnika (1,1—8), na katerega tesno navezuje Jezusov krst in ga zaključuje z vnebohodom (16,19). Marko nam predstavlja odraslega Jezusa in po zelo preprostem, a sila doživetem pripovedovanju njegovega življenja končuje evangelij z zadnjim odrešenjskim dogodkom, vnebohodom. V tem pogledu je Marko veren zapis praapostolske pridige.

Njej je močno podoben tudi po vsebini. Peter se je v govorih redno skliceval na Jezusove čudeže (prim. Apd 2,22; 3,16; 4,10; 10,38). Z njimi je hotel ljudi prepričati o Jezusovem božanstvu, »zakaj Bog sam ga je mazilil s Svetim Duhom, da je delil dobrote in ozdravljaj vse, ki so bili obsedeni po hudem duhu« (prim. Apd 10,38). Izmed evangelijev vsebuje ravno Markov največ čudežev. Čeprav je njegov evangelij najkrajši, omenja domala vse Jezusove čudeže<sup>10</sup> in tako kot Peter tudi on dokazuje Jezusovo božanstvo s čudeži.

Tudi v tem, kako Marko opisuje Jezusove čudeže, se kaže njegova tesna naslonitev na praapostolsko pridigo. V njegovem evangeliju zlahka opazimo dve vrsti pripovedi:<sup>11</sup> ene so kratke, brezosebne in zelo shematično oblikovane, kakor da gre za gola poročila, npr. Jezusov krst (1,9—11), hudi duh skuša Jezusa (1,12.13); druge pa so dolge, doživete, dramatične. Marko se popolnoma spremeni in pripoveduje tako doživeto in dramatično, da dogodek kar zaživi pred nami, npr. ozdravljenje obsedenca v Geraški deželi (5,1—20), hromega (2,1—12), krvotočne žene (5,24—34). Ker sam ni bil navzoč, je moral to od nekoga zvedeti. Pripovedovanje pa je tako, da ni mogoče odmisлити očividčevega pričevanja. To je moral biti Peter, ker tako živahno pripovedovanje čutimo zlasti tam, kjer je bil Peter gotovo navzoč (prim. 5,21—43) ali je celo osebno prizadet (14, 30.31.33—37). Peter se je tudi nenehno skliceval na svoje osebno izkustvo z Jezusom kakor tudi na izkustvo tistih, »ki so bili priče vsemu, kar je Jezus storil v judovski deželi in v Jeruzalemu« (prim. Apd 10,39). Ker je Marko popisal Petrova osebna doživetja z Jezusom in je imel Peter v prvi Cerkvi nesporno avtoriteto, je veljal Markov evangelij za zanesljivo pisano pričevanje o Jezusu.

<sup>10</sup> Čeprav obsega Markov evangelij približno 5/8 snovi Matejevega evangelija, navaja Marko razen štirih čudežev (ozdravljenje stotnikovega hlapca, dveh slepih, Petrovo hojo po jezeru in najdbo statera), vse čudeže, ki jih omenja Matej. In približno še enkrat daljši Lukov evangelij ima samo šest čudežev več kot Markov.

<sup>11</sup> Prim. Jean-Claude Barreau, *Die Evangelien sind noch unbekannt*, Graz 1972, 66.

V ozadju Markovega evangelija čutimo pričo, očitveca dogodkov, in ker Luka sam le teh ni doživel, zato se je pri pisanju evangelija oprl na tiste, »ki so bili od začetka očitveci (Peter) in služabniki besede« (1,2). To so bili ljudje, ki so svoja osebna doživetja z Jezusom (očitveci) tudi oznanjali in tako postali tvorci praapostolske pridige.

Ker je Marko popisal Jezusovo delovanje, od krsta do vnebohoda, tako da je sledil Jezusovemu potovanju po Galileji in zunaj nje, je njegov evangelij veljal za Jezusov življenjepis. Dogodki iz Jezusovega življenja so v njem krajevno in časovno precej bolj določeni kot v drugih evangelijih, zato ga je Luka, ki Jezusa osebno ni poznal, sprejel za osnovo svojega evangelija. Sprejel ga je zato, ker je v njem slutil pričo, očitveca odrešenskih dogodkov, zlasti Petra, in ker v njem najbolj odseva praapostolska pridiga, ki je veljala za najbolj pristno oznanjevanje Kristusa. Lukovo odvisnost od Marka oziroma praapostolske pridige ponazarja tale shema:

Ker pa je Luka prevzel samo polovico Markovega evangelija in se tudi v privzetih pripovedih vedno ne ujema z Markom, trdi angleški bibliacist B. H. Streeter in za njim več drugih (de Zwann, F. C. Grant, T. W. Manson), da Marko sploh ne more biti osnova Lukovega evangelija. Njegov nastanek razlagajo drugače. Luka je bil Pavlov sodelavec. Ko je bil Pavel zaprt v Cezareji (Apd 23,35—27,1), je bil Luka ves čas pri njem. Takrat se je srečal z mnogimi, ki so Jezusa osebno poznali. Na podlagi njihovih pripovedovanj je zasnoval svoj evangelij. Samo tako je mogoče razumeti, zakaj je v njegovem evangeliju toliko gradiva, ki ga ima samo on. Ko pa je prišel s Pavlom v Rim (prim. 2 Tim 4,11), se je tam seznanil z Markovim evangelijem in z njim dopolnil svojega. Lukov evangelij sploh ne sloni na Markovem, ampak je kvečjem le tu in tam z Markovim dopolnjen, zato tudi nič ne potrjuje praapostolske pridige. Nastal je čisto drugače, kot smo mislili doslej. Sprva je obstajal tako imenovani »začetni« Lukov evangelij (Protoluka). Sestavljen je bil iz poučnega vira Q in poročil, ki jih najdemo samo v Lukovem evangeliju. Označujemo jih s črko L. Protoluka je Q + L. Ta evangelij se je začel z nastopom Janeza Krstnika (3,1). Hkrati z dostavki iz Markovega evangelija je Luka dodal začetni obliki evangelija še poročila o Jezusovem otroštvu (Lk 1—2) in tako je nastal evangelij, kakršnega poznamo danes.<sup>12</sup>

Izjemno veliko gradiva, ki ga ima samo Luka, res zbuja pozornost. To niso samo poročila o Jezusovem otroštvu (Lk 1—2), mala in velika vključitev (6,20—8,3; 9,51—18,14), ampak tudi čisto nove novice o Jezusovem trpljenju (22,31.32.43.44; 23,8—12.28—31.39—43), vstajenju (24,13—35) in odlomki znotraj Markovih enot (3,23—4,13; 4,16—30; 5,1—11; 19,1—27;

<sup>12</sup> Prim. W. G. Kümmel, n. d., 100 sl.; A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 261 sl.

PRAAPOSTOLSKA PRIDIGA

v Apd  
Nastop  
Janeza Krstnika  
10,37  
Jezusov krst  
10,37

MARKO

Nastop  
Janeza Krstnika  
1,1—8  
Jezusov krst  
1,9—11

DELOVANJE  
v Galileji  
1,14  
3,12

3,13  
6,13  
DELOVANJE  
zunaj Galileje  
6,14  
9,50

JEZUS NA POTI V  
JERUZALEM  
10,1a

10,13  
13,36  
TRPLJENJE  
14,1  
14,47  
VSTAJENJE  
16,1  
16,18  
Vnebohod  
16,19

Vnebohod  
5,31

LUKA

Nastop  
Janeza Krstnika  
3,1—18  
Jezusov krst  
3,21,22

DELOVANJE  
v Galileji  
3,1  
6,19

Mala  
vključitev  
6,20—8,3

8,4  
9,50

JEZUS NA POTI V  
JERUZALEM  
9,50

Velika  
vključitev  
9,51—18,14

18,15  
19,1—27  
21,38  
TRPLJENJE  
22,1  
23,56  
VSTAJENJE  
24,1  
24,49  
Vnebohod  
24,51

22,14—18). O izvoru tega gradiva za zdaj še ni mogoče nič zanesljivega reči.<sup>13</sup> Njegova vsebinska raznolikost kaže na to, da Luka gotovo ni uporabljal en sam vir, nikakor pa ni mogoče trditi, da ni upošteval praapostolske pridige.

Najbolj prepričljiv dokaz za to, da se je opiral na praapostolsko pridigo, je velika vključitev (9, 51—18, 14). To je nedvomno Lukova stvaritev. V njej prikazuje Jezusa na poti v Jeruzalem, kjer bo trpel. Znova in znova poudarja, da je Jezus na poti v Jeruzalem (9, 51; 13, 22.33; 17, 11), kljub temu pa ne moremo dobiti nobene jasne predstave, kod je šel Jezus, kje in kdaj se je vse to dogajalo. Iz njegovega pripovedovanja prej sledi, da mu ni bila poznana niti pot v Jeruzalem niti zapovrstnost dogodkov na tej poti. Vse je zelo nedoločeno. Nasprotno pa so pripovedi, ki jih je prevzel iz Markovega evangelija, precej bolj določene. Ker Luka pri dogodkih ni bil navzoč, so enote, ki so njegova literarna stvaritev, krajevno in časovno nedoločene, z Markovim evangelijem vzporedne pripovedi pa precej določene; to pa samo potrjuje, da je res sprejel Marka za osnovo svojemu evangeliju. Zaradi nedoločenosti prvih in določenosti drugih proučevalci Lukovega evangelija na splošno priznavajo, da je tudi v poročilih o Jezusovem trpljenju Marko okvir Lukovemu pripovedovanju, čeprav se tod Luka najbolj oddaljuje od Marka.<sup>14</sup> V Lukovi naslonitvi na Marka se jasno kaže prepričanje prve Cerkve, da je Marko najbližji, če ne celo identičen z dejansko zapovrstnostjo odrešenjskih dogodkov. Naslonitev na Marka, s tem pa na praapostolsko pridigo, je prva značilnost Lukovega evangelija.

Evangelij je pisal z namenom, da bi z zanesljivim pripovedovanjem tega, »kar se je zgodilo med nami« (prim. 1, 1b) prebudil v Teofilu (in bravcih sploh) »popolno zaupanje v nauk, o katerem je bil poučen« (1, 4). Zato je »vse od začetka natančno (gr. akribos — akribija, znanstvena natančnost) poizvedel« (1, 3) in preveril. Pred njim jih je »že več poskusilo napisati poročila o odrešenjskih dogodkih« (prim. 1, 1a). Luka jih ni odklonil, kakor je Jožef Flavij odklanjal vse, ki so pred njim pisali judovsko zgodovino. Upošteval je svoje predhodnike, vendar ne kogar koli. Zanj je bilo zanesljivo samo pričevanje očitvidcev. Kakor je bil v zbor dvanajsterih lahko sprejet samo »kdo izmed tistih mož«, ki so ves čas hodili z apostoli, dokler je bival Jezus na zemlji, od Janezovega krsta pa do dneva, ko je bil od nas vzet« (prim. Apd 1, 21.22), tako so bili zanesljivi pričevalci evangeljskih dogodkov samo tisti, »ki so jih sami doživeli in jih nato tudi oznanjali«

<sup>13</sup> Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 262.

<sup>14</sup> Židovski učenjak P. Winter in Anglež L. Gaston sta skušala dokazati, da tudi Lukov zapis Jezusovega eshatološkega govora ne sloni na Mr 13, ampak je iz Marka pozneje vnešenih nekaj vrstic v zbirko izročil, ki jo je uporabljal Luka (prim. W. G. Kümmel, n. d., 103).



(prim. 1, 2). Lukov evangelij sloni na pričevanju, zato se ne oprijemamo izmišljenih bajk, če mu verjamemo, ampak sprejemamo to, kar so pričevalci »na lastne oči videli« (prim. 2 Pet 1, 16; 1 Jan 1, 1—3). V tem je velika teološka vrednost Lukovega evangelija.

## JEZUS V LUKOVEM EVANGELIJU

Kakor je Bog neizrekljiv, tako tudi Jezusa, ki je Bog od Boga, Luč od Luči . . . ni mogoče izraziti z eno besedo. Vsak evangelist poudarja v njem nekaj svojega, čeprav vsi vedo, da je Jezus Bog. Medtem ko Matej dokazuje s svojim evangelijem, da je nazareški Jezus res Mesija, ker so se na njem spolnile starozavezne prerokbe<sup>15</sup> in ga Janez predstavi kot božjega Sina, pravi Luka, da je Jezus Prerok in Odrešenik.

### *Jezus je Prerok<sup>16</sup>*

Med sinoptiki ga Luka najbolj pogosto tako imenuje. Jezus se v Lukovem evangeliju sam imenuje prerok (4, 24; 13, 33) oziroma ga tako imenujejo posamezniki (7, 34; 24, 19) in množice (7, 16; 9, 19). Luka različno dokazuje, da je Jezus res prerok in iz njegovega dokazovanja lahko tudi razberemo, v kakšnem pomenu je Jezus prerok.

a) Luka dosledno naobrača podobo preroka Elija na Jezusa, ne pa na Janeza Krstnika, kot delata Matej in Marko.

Vsa mesta, kjer Matej prikazuje Janeza Krstnika pod podobo preroka Elija (prim. 3, 4) ali kjer Jezus izrečno pravi, da je Janez Elija (prim. 11, 12—14; 17, 10—13), Luka izpušča, ker je zanj novi Elija Kristus, ne pa Janez Krstnik. Luka prav tako kot Matej in Marko veliko pripoveduje o Janezu Krstniku. V njegovem evangeliju je celó izročilo o Janezu (prim. 3, 10—14), ki ga ni v Matejevem in Markovem evangeliju, vendar on nikoli ne pravi, da bi bil Janez Elija.

Nekatere čudeže Luka tako opisuje, kakor da bi pri tem mislil na določeno Elijevo delovanje. Takó je med Lukovim obujenjem dečka v Naimu (7,11—17) in Elijevim obujenjem dečka v Sarepti (1 Kr 17,8—24) toliko

<sup>15</sup> Matej poišče za vsak pomembnejši dogodek Jezusovega življenja ustrezno starozavezno prerokbo in jo naobrača na Jezusa. V njegovem evangeliju največkrat naletimo na formulo: »To pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je Gospod napovedal po preroku«. Že v kratkem poročilu o Jezusovem otroštvu (Mt 1—2) je pet starozaveznih citatov s to uvodno formulo, v evangeliju samem pa še dvaindvajset.

<sup>16</sup> Temeljne misli tega sestavka so povzete po predavanjih prof. J. de la Potterieja na PBI v Rimu in so v skriptih: I. de la Potterie, Excerpta exegetica ex Evangelio Sancti Lucae, Romae 1973/74, 17 sl.

stičnih točk, da je Elijev čudež moral vplivati na Lukovo oblikovanje čudeža v Naimu. Literarni stik med dogodkoma spričujejo zlasti naslednji verzi:

»Ko je prišel do mestnih vrat,  
glej, je bila tam vdova,  
ki je nabirala drva« (v. 10)  
»Elija je vzel dečka,  
ga prinesel iz gornje izbe  
v hišo in ga dal njegovi  
materi« (v. 23).  
»Žena je rekla Eliju: ‚Zdaj  
vem, da si božji mož in da je  
Gospodova beseda v tvojih ustih  
resnična‘« (v. 24).  
»Ravno tedaj, ko se je pribli-  
žal mestnim vratom, so nesli  
ven mrliča, edinega sina mate-  
re, ki je bila vdova« (v. 12).  
»Pristopil je in se dotaknil  
nosil . . . Nato je rekel: ‚Mla-  
denič, rečem ti, vstani!‘ Mr-  
tvi se je takoj dvignil . . . in  
dal ga je njegovi materi« (v. 14.  
15).  
»Vse je občel strah in slavili  
so Boga ter govorili: ‚Velik  
prerok je vstal med nami. Bog  
je obiskal svoje ljudstvo!‘«  
(v. 24).

Posebno so pomembne tiste pripovedi, kjer je Elija izrečno omenjen, npr. v Jezusovem nastopnem govoru v nazareški shodnici je Elija omenjen največ zato, da pokaže, kako se bodo v mesijanskem kraljestvu čudeži dogajali tudi med pogani. Jezus je s tem prikrito povedal rojakom, da je poslan v odrešenje vseh ljudi (prim. 4, 25. 26). Ali spremenjenje na gori (9, 28—36). Tu nastopita res Mojzes in Elija. Ker pa Luka pojmuje spremenjenje kot podobo in anticipacijo Jezusovega vnebohoda, ima Elijeva navzočnost drugačen pomen kot pri Mateju in Marku. Kakor je bil Elija vzet v nebo, tako bo tudi Jezus. Tudi zahtevo Jakoba in Janeza, naj pade ogenj z neba in pokonča negostoljubno samarijansko vas (prim. 9, 54), moremo razumeti kot posreden navedek iz Elijevega cikla knjig Kraljev,

kjer Elija res večkrat tako govori (prim. 2 Kr 1, 10—14). In Jezusova izjava, da »nihče, ki položi roko na plug in se ozira nazaj, ni primeren za božje kraljestvo« (9, 62), močno spominja na Elija, ko je poklical Elizeja v preroško službo (1 Kr 19, 20).

Z eno besedo: v Lukovem evangeliju je vse polno reminiscenc iz Elijevega življenja in Luka jih premišljeno naobrača na Jezusa.

b) Luka stalno poudarja, da je bil preroški duh navzoč v Jezusu.

Preroški duh je bil dejaven že v Jezusovi mladosti. Navdajal je tudi vse, ki so bili povezani z Jezusovo mladostjo. Takó je bil Janez že v materinem telesu napolnjen s Svetim Duhom (1,15). Ko je doraščal v moža, »se je tudi krepil v Duhu« (1,80). Zaharija je bil napolnjen s Svetim Duhom, da je prerokoval (prim. 1,67) in Elizabeta je, napolnjena s Svetim Duhom, na ves glas vzkliknila: »Preblažena si ti med ženami in blagoslovljen je sad tvojega telesa!« (1, 41.42). Starček Simeon je po navdihnjenju Svetega Duha prišel prav tedaj v tempelj, ko so starši prinesli Dete Jezusa, da bi zanj opravili vse po običaju postave« (2,27).

V nobenem od teh primerov pa izraz »napolnjen s Svetim Duhom« ne pomeni, da jih je Sveti Duh notranje posvetil. Izraz ima povsod isti pomen. Luka zelo pogosto uporablja glagol »napolniti« (gr. pimplanai) in s tem misli na dar, ki ga Sveti Duh vsakemu podeli osebno. To je dar prerokovanja, ne pa dar svetosti. Sveti Duh tod ne deluje kot posvečevalec, ampak kot početnik prerokovanja. Če je bil Janez Krstnik že v materinem telesu napolnjen s Svetim Duhom, to ne pomeni, da se je rodil brez izvirnega greha in je bil že pred rojstvom v posvečujoči milosti božji, ampak da ga je Bog izbral in postavil za preroka, še preden se je rodil. Samo takó razumemo, zakaj ga Bog ni poklical za preroka, preden je nastopil v javnosti, čeprav je božji klic najbolj pomembno razpoznavno znamenje pravega preroka. Bog nikogar ni dvakrat klical. Ker je bil Janez poklican že v materinem telesu, ni bilo potrebno, da bi ga bil ponovno poklical, ko je nastopil pred Izraelom. Janez je bil že rojen prerok. V tem je podoben Izaiju, Jeremiju in končno tudi Pavlu. Tudi Izaija je bil že v materinem telesu določen za preroka (prim. 49,1) in za Jeremija je rečeno: »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal; preden si prišel iz materinega krila, sem te posvetil« (1,5) in Pavel se zaveda, da je božji sklep močnejši od človeške volje. Ko je sovražil Cerkev, res še ni vedel, »da ga je Bog odločil že od rojstva in ga po svoji milosti poklical« (Gal 1,15). Pred Damaskom je božji sklep zlomil njegovo uporno voljo. Že pred rojstvom določen, je bil sedaj tudi poklican; pri Janezu pa oboje sovpada.

Preroški duh pa je še bolj prihajal do veljave v Jezusovem javnem delovanju.

Prvič se je to pokazalo pri krstu. Takrat je Sveti Duh prišel nadenj (3,22). To pa ne pomeni, da je Sveti Duh Jezusa notranje posvetil, še manj, da bi bil Jezus šele takrat postal božji Sin, ampak ga je mazilil za preroka. Sveti Duh ga je navdal z močjo in tako usposobil za službo oznanjevalca evangelija. Krstno maziljenje s Svetim Duhom ni bilo duhovniško maziljenje, ampak preroško. Po prestanih skušnjavah »se je v moči Duha, ki ga je prejel pri krstu, vrnil v Galilejo« (prim. 4,14) in tam začel oznanjati evangelij. Maziljenje s Svetim Duhom se je tako začelo ostvarjati.

V nazareški shodnici je Jezus razločno dejal, »da ga je Gospodov duh mazilil in poslal, da oznani blagovest ubogim« (4,18). Izraz »Gospodov duh« so Judje na splošno razumeli kot preroški duh. Ta je bil poslej gibalo vsega njegovega delovanja. Jezus je bil poslan za to, da bi pridigal. Svoje poslanstvo vedno povezuje z oznanjevanjem. Bistvo njegovega poslanstva je oznanjevanje. K temu ga priganja Duh in v moči tega Duha spolnjuje svoje poslanstvo. Jezus je tako sam povedal, da je bil maziljen za oznanjevanje. Z njegovim oznanjevanjem je razodetje doseglo višek. Njegovo oznanjevanje se razlikuje od oznanjevanja prerokov v tem, da je uresničilo preroško oznanilo: »Danes se napovedi, ki ste jih pravkar slišali, uresničujejo« (4,21) in vsi so se »čudili besedam milosti, ki so prihajale iz njegovih ust« (4,22). Navadno mislimo, da so bile to zaželene, ljubke ali lepe besede. Vendar je to romantična razlaga Jezusove izjave. »Besede milosti«, ki so prihajale iz Jezusovih ust, so dejansko besede, ki jih je izgovoril v moči Duha, zato so to navdihnjene ali preroške besede. Takšne besede oziroma takšno govorjenje pa je najbolj prepričljivo znamenje, da je res nastopila mesijanska doba. Ker je ljudstvo živelo v pričakovanju (prim. 3,16), jih je Jezusov nastop v shodnici moral razvneti. Ljudstvo je bilo na splošno prepričano, da bo Mesija tisti, nad katerim bo Gospodov duh, in da bo izlitje Duha znamenje mesijanske dobe. Poznalo je, vsaj po vsebini Izaijevo prerokbo: »Glej, moj služabnik, ki ga podpiram, moj izvoljeni, nad katerim imam veselje. Del sem nanj svojega duha, da bo oznanil narodom pravo« (42,1) in se zato ob Jezusovih programatičnih besedah prepričalo, da je res Gospodov duh nad njim. Pričakovanja so izpolnjena. Jezus je zares prerok, ki mora priti na svet (prim. Jan 6,14).

Prav prihod Duha nad Jezusa je za Luka močnejši dokaz, da je Jezus res Mesija, kot Matejevo sklicevanje na uresničenje starozaveznih prerokb. Jezusovo dosledno nastopanje in delovanje v Gospodovem duhu je uresničevanje vseh pričakovanj in naklanjanje mesijanskih dobrin. Jezus je prerok, vendar ne eden izmed starozaveznih; Jezus je uresničevanje prerokov. Jezus je prerok in uresničenje prerokov hkrati. V tem je bistvena značilnost Jezusa Preroka.

Preroški duh se ni kazal samo v Jezusovem oznanjevanju, ampak tudi v njegovem delovanju. Jezus je svoje besede z dejanji potrjeval. Čudež pa ni bil samo ostvaritev izrečene besede, ampak novo vrednotenje njega, ki je te besede izrekel. V čudežih se je preroški duh konkretiziral, zato so ob obujanju dečka v Naimu navzoči nehote vzkliknili: »Velik prerok je vstal med nami« (7,16).

Jezus je obljubil Svetega Duha vsem, ki bodo odprti Bogu: »Če torej vi, ki ste hudobni, znate dajati svojim otrokom dobre darove, koliko bolj bo nebeški Oče obdaril s Svetim Duhom tiste, ki ga prosijo« (11,13). Duh, ki ga Jezus obljublja, bo ljudi naredil za pričevalce razodetih skrivnosti. Z njegovo pomočjo bodo premagovali nasprotovanja. Luka napoveduje bolj jasno kot Matej, »da nas bo Sveti Duh p o u č i l (Matej pravi: »Duh . . . bo g o v o r i l v vas) v tisti uri, kaj je treba reči« (12,12).

Duha je posebno obljubil apostolom. Preden jih je razposlal oznanjat evangelij, jim je obljubil, »da jim bo poslal Duha« (24,49). Obljuba se je izpolnila na binkošti. Takrat se je Duh izlil na vse človeštvo (prim. Apd 2,17). Uresničila se je Joelova prerokba, da bo Bog izlil svojega Duha na vse človeštvo (Joel 3,1). Če spričuje Luka v Apostolskih delih, da je bilo na binkošti vse človeštvo deležno Duha, potem v evangeliju velja to samo za Jezusa. V evangeliju prihaja Duh samo na Jezusa; Jezus ga drugim le obljublja. Luka samo zato tako dosledno omejuje Duha na Jezusa, da s tem kaže, da se je mesijanska doba začela z Jezusom. Jezus je začetnik nove dobe in z binkošti je nova doba dejansko zaživela. Na binkošti je Jezus poslal Duha, ki nas vodi k popolni resnici (prim. Jan 16,13).

Duh, ki ga Luka omenja v evangeliju, ni početnik notranjega posvečenja. Ta Duh ni posvetil Jezusa ne apostolov in ne vernikov, pač pa jim je podelil moč (gr. dynamis), ki jih usposablja za oznanjevanje evangelija. To je preroški duh, ki nas priganja k govorjenju in pričevanju za Jezusa.

### *Jezus je Odrešenik*

Odrešenik ali Zveličar je najbolj značilna Lukova oznaka nazareškega Jezusa. Od sinoptikov ga samo Luka tako imenuje. Janez ga imenuje Zveličar samo v pogovoru s Samarijanko (Jan 4,42). Luka ga tako imenuje že v poročilih o Jezusovem otroštvu: »Marija se raduje v Bogu, svojem Zveličarju« (1,47) in angel naznanja pastirjem, »da se je rodil v Davidovem mestu Zveličar, ki je Kristus Gospod« (2,11).

Seveda pa ne zadošča samo reči: Jezus je Odrešenik, ampak nas predvsem zanima, kakšen Odrešenik je. To pa spoznamo, če premislimo vse

njegovo življenje, ne samo otroštvo, in če hočemo vedeti, kako Luka pojmuje Jezusa Odrešenika, potem moramo poznati njegovo vrednotenje Jezusovega življenja. Luka opisuje istega Jezusa kot drugi evangelisti, zato njegovo misel najhitreje dojamemo, če njegov evangelij primerjamo z drugimi, zlasti z Matejevim in Markovim. Primerjajmo nekaj tistih poročil, kjer se Jezus razodeva kot rešitelj.

Zelo nazoren primer je, kako pomiri vihar na Genezareškem jezeru. Takrat se je Jezus očitno razodel kot rešitelj, vendar je opazna razlika, kako se učenci v stiski obračajo na Jezusa. Pri Mateju pravijo: »Gospod, reši nas! Potapljamo se!« (8,25); Luka izpušča »Gospod« in »reši nas«. Učenci samo rekó: »Učenik, Učenik, potapljamo se!« (8,24). Pri Marku pravi Jair Jezusu: »Pridi in položi roko nanjo, da ozdravi (gr. sothe — se reši)« (5,23). Z besedo »se reši« misli izrazito na telesno ozdravljenje. Luka to izpušča in se pridružuje Mateju in Marku samo v zaključni izjavi: »Tvoja vera te je rešila« (8,48). Vendar se tudi tu razlikuje od njiju. Medtem ko Matej in Marko mislita, da se je krvotočna žena rešila telesne bolezni, Luka predvsem zanima zveza med vero in ozdravljenjem. Njena močna vera je bila vzrok ozdravljenja. Ker je bila duhovno zdrava, imela je močno vero, je tudi telesno ozdravela. Vera je imela pri ozdravljenju odločilno vlogo.

Ker Luka nikoli ne uporablja besede »rešiti se« v smislu telesne nevarnosti, bolezni, smrti, ampak dosledno povezuje rešenje z vero, ima odrešenje pri njem izrazito duhovni pomen. Samo on štirikrat navaja izjavo: »Tvoja vera te je rešila«; dvakrat skupaj z Matejem in Markom (8,48; 18,42) in dvakrat sam (7,50; 17,19). Iz tega vidimo, da on, bolj kot Matej in Marko, poudarja vez med vero in rešenjem, tako da rešenja ni, če vere ni. Vera poraja odrešenje in tudi obratno drži: odrešenje je razumljivo samo v veri. V tem se Luka močno približuje Janezu, ki najbolj razločno pravi, da je vera nujno potrebna za življenje v Bogu, kar je v bistvu odrešenje: »Jaz sem vstajenje in življenje: kdor v e r u j e , bo živel, tudi če umrje« (11,25).

Luka pojmuje odrešenje duhovno. Jezus je res obsedenca v Geraški deželi rešil hudobnega duha (8, 26—39). Samo v tem primeru imenuje Luka ozdravljenje rešenje, vendar tu ne gre za čisto telesno ozdravljenje, ampak za duhovno. Jezus je obsedenca rešil hudičeve duhovne oblasti. Očitno grešnico pa sploh ni telesno ozdravil, ampak ji je samo odpustil grehe (7,48). Njeno ozdravljenje je bilo v odpuščanju grehov. Jezusovo odrešenje je odpuščanje grehov. Jezus uresničuje napovedi Janeza Krstnika. On je le »naznanil odrešenje, ki bo v odpuščanju grehov« (1,77), Jezus pa odrešenje uresničuje. Jezus nas je odrešil največjega zla, greha, in njegovih posledic, smrti in pogubljenja.

Odrešenje pa ni samo v odpuščanju grehov. Kaj se dejansko zgodi z odpuščanjem grehov, pojasnjuje Lukovo pojmovanje odrešenja. Kako se je izvršilo odrešenje?

V središču Lukovega pojmovanja odrešenja ni križ, ampak prej to, kar je sledilo križu, to je vstajenje in vnebohod. Luka zelo redko omenja Jezusovo spravno daritev na križu. V tem se očitno razlikuje od Pavla<sup>17</sup>, ki nenehno poudarja, da je Jezusova smrt sprava za naše grehe (Rimlj 6,10; 1 Kor 15,3; Hebr 2,9 itd.). Jezusove izjave, »da bo dal svoje življenje v odkupnino za mnoge«, sploh ne omenja. Ohranila sta jo samo Matej (20,28) in Marko (10,45). O vrednosti Kristusove krvi govori samo v zvezi z evharistijo (22,20). Luka pojmuje Jezusovo smrt bolj kot prehod v slavo in poveličanje. Po smrti je Jezus prešel v življenje. »Mar ni bilo potrebno, da je Jezus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (24,26). Takoj za križem omenja slavo. Pri križu se ne ustavlja. Križ je bil za Jezusa prehod v življenje, in sicer v tako življenje, »da smrt nad njim več ne gospoduje« (Rimlj 6,9). Zato tudi odrešenje, ki se nam naklanja, ni samo v odpuščanju grehov. Z odpuščanjem se grehov res znebimo, toda duša sedaj ni samo razbremenjena, ampak je napolnjena z božjim življenjem. Odrešenje je tudi za človeka p r e h o d iz smrti v življenje. Greh je smrt duše. Z odpuščanjem se duša greha ne le znebi, ampak duhovno zaživi. Odrešenje je življenje v Bogu.

Kristus nam prinaša resnično odrešenje. Odrešil nas je izvora vsega slabega, greha in nas spravil z Bogom, Stvarnikom življenja. To je bil glavni namen njegovega prihoda na svet: »Sin človekov je namreč prišel iskat in rešit, kar je izgubljeno« (19,10). Odrešenje je osrednja téma Lukovega evangelija. Ker se je odrešenje izpolnilo v Jezusu, bi mogli ves evangelij povzeti v besedo: Jezus je Zveličar človeštva<sup>18</sup>.

### *Jezus je središče časa*

Če je Kristus središče časa, pomeni, da se čas deli v čas pred Kristusom in čas po njem. To spričujemo zlasti s štetjem let. Štejemo jih po Kristusovem rojstvu. Čeprav imajo druga verstva svoje štetje let, se v mednarodnem življenju vsi ravnajo po krščanski eri. Tako je Kristus navzoč tudi tam, kjer ga še ne priznajo, in tam, kjer ga nočejo priznati. Toda Kristusovo središčnost mi presojamo teološko.

Kristus je središče odrešenjske zgodovine.

<sup>17</sup> S. Schulz, Die Stunde der Botschaft, Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg 1967, 236.

<sup>18</sup> Prim. M.—J. Lagrange, Évangile de Luc, Introd., str. 3; navaja I. de la Potterie, n. d., 29.

Če s Kristusovega središča opazujemo odrešenjsko zgodovino, potem ima ta tri obdobja: v čas Izraela, čas Jezusa in čas Cerkve. Takšna delitev je lahko zelo zapeljiva. Če jo razumemo samo kot zaporedje treh dob, lahko kaj hitro podležemo zmoti, ki jo je učil Joahim iz Flore. Tri obdobja zgodovine so posledica zapovrstnega razodevanja treh božjih oseb: stara zaveza je čas Boga Očeta, vmesni čas med staro in novo zavezo je čas Boga Sina in obdobje Cerkve je čas tretje božje osebe Svetega Duha<sup>19</sup>. Toda Lukovo pojmovanje odrešenjske zgodovine povsem ovrača takšno delitev.

Luka je bil prvi, ki je teološko presojal Jezusov čas. Pobuda za njegovo razmišljanje je bilo življenje in delovanje Cerkve. V njenem delovanju se je očitno kazala moč Svetega Duha. Njeno delovanje ima svoj začetek. To so binkošti. Vendar so te samó uresničenje Jezusovih obljub. Začetek Cerkve je pravzaprav tam, kjer se je Duh, ki v njej sedaj tako učitno deluje, prvič razodel. To je bilo pri Jezusovem krstu (3,21.22). Takrat je prišel isti Duh nanj, ki sedaj deluje v Cerkvi. Ta Duh je začel najprej delovati v Jezusu. Prvič se je njegovo delovanje pokazalo ob Jezusovem nastopu v nazareški shodnici (4,16—28). Takrat je Jezus »oznanil leto božjega usmiljenja« (4,19). Odrešenje se je začelo z razodevanjem Duha, nadaljevalo se je v Jezusovem javnem delovanju in se še vedno nadaljuje v Cerkvi. Luka je edini novozavezni pisatelj, ki govori o dvojnem začetku mesijanskega kraljestva: prvi začetek je Jezusov krst, drugi pa binkošti. Medtem ko Matej in Marko poznata samo en začetek, Jezusov krst in njegov nastop v javnosti, pozna Luka dvojnega. Po Mateju in Marku je Jezus tisti, ki ločuje in hkrati povezuje staro zavezo z novo, po Luku pa je Duh, ki je prišel v Jezusa najgloblja vez med Izraelom in Cerkvijo. Cerkev je novi, duhovni Izrael. Vsi govorniki v Apostolskih delih, od Štefana (7,2—53) do Pavla (zlasti je pomemben njegov govor v Antiohiji Pizidski, prim. Apd 13,16b—41), naglašajo, da isti Duh deluje v Cerkvi, kot je deloval v Izraelu: »Trdovratni in neobrezani na srcih in ušesih pa se vedno upirajo Svetemu Duhu; kakor vaši očetje, tako tudi vi« (prim. Apd 7,51).

Duh je bil dejaven v vsem Jezusovem življenju. Včasih je njegovo delovanje táko hkratno z Jezusovim, da komaj vemo, kdo pravzaprav deluje, Jezus ali Duh. Takó Jezus obljublja svojim Svetega Duha, ki jih bo poučil v tisti uri, kaj je treba reči (prim. 12,12); pozneje pa pravi, da jim bo on sam dal zgovornost in modrost, kateri noben nasprotnik ne bo mogel kljubovati ali ugovarjati (21,15). Med Jezusom in Duhom je najtesnejša vez. V Jezusovem delovanju je navzoč Duh, v delovanju Cerkve pa čutimo navzočnost poveličanega Jezusa Kristusa<sup>20</sup>. V Cerkvi se uresničujejo besede, s

<sup>19</sup> Prim. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 205.

<sup>20</sup> Prim. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1977, 10 sl.



katerimi je Marko sklenil evangelij: »Gospod pa je z njimi sodeloval in s čudeži njihove besede potrjeval« (16,20).

Kaj hoče Luka s tem povedati? Predvsem to, da nista dva časa, ampak je samo en sam, čeprav ima dvojni začetek. Duh je notranja vez obeh časov. Ko presoja Jezusov čas z vidika druge ali morda celo tretje krščanske generacije, to ni preteklost, ampak začetek časa, ki traja; zato opisovati Jezusovo delovanje ni življenjepis, ampak v sedanost prestavljena Jezusova dejavnost. Moremo govoriti o Jezusovem času in času Cerkve, vendar ju ne smemo razumeti kot dobi, ki sta sledili druga drugi, ampak kot dobo, ki ima dvojni začetek.

O tem se še bolj prepričamo, če upoštevamo Lukovo pojmovanje božjega načrta. Vse, kar se je zgodilo z Jezusom, je samó uresničenje večnega božjega sklepa. Bog je od vekomaj sklenil svet odrešiti. To se je zgodilo v določenem času, zato so vsi, ki so tako ali drugače sodelovali pri Jezusovi smrti, dejansko sodelovali pri uresničenju večnega božjega sklepa. Izvršili so samo, »kar sta tvoja roka in tvoj sklep že vnaprej določila« (Apd 4,28). Po Lukovem pripovedovanju Jezus ni bil obsojen na smrt, ker bi bil govoril zoper tempelj in s tem kršil judovsko postavo, kakor pravita Matej in Marko (prim. Mt 26,57—68; Mr 14,53—65), ampak zato, ker se je tako moralo zgoditi. Jezus se je vse življenje zavedal tega božjega sklepa. Že dvanajstletni pravi staršem: »Kaj sta me iskala? Ali nista vedela, da m o r a m biti v tem, kar je mojega Očeta?« (2,49). Trikrat je dejal, »da bo m o r a l veliko trpeti. Starešine ljudstva, veliki duhovniki in pismouki ga bodo zavrgli in ubili, toda tretji dan bo vstal« (9,22; 17,25; 24,7) in učenca na poti v Emavs vpraša: »Mar ni bilo p o t r e b n o, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (24,26). Gre za drugačno pojmovanje Jezusove smrti, kot jo pojmujeta Matej in Marko. Jezusova smrt je uresničenje božjega sklepa, kajti le takó se je »vse dopolnilo, kar je bilo pisano o njem v Mojzesovi postavi, prerokih in psalmih« (prim. 24,44). V tej luči je treba tudi Judovo izdajstvo drugače presojati. Luka razkriva globlji teološki razlog njegovega izdajstva. Izdajstvo je bilo vnaprej napovedano, takó kot vstajenje, ni bil pa napovedan izdajalec. Ta je bil svoboden in ni bil prisiljen Jezusa izdati, kot ni bila Marija prisiljena postati božja Mati ali Jezus postati Odrešenik človeštva. Ker pa je bilo izdajstvo predvideno, utegne biti njegova krivda manjša, vsekakor pa ostaja tudi v tej perspektivi skrivnost.

Kar je bilo od vekomaj predvideno, se mora uresničiti. Za uresničenje tega jamči Duh. Ker je bilo predvideno odrešenje vseh ljudi in se to odrešenje uresničuje v Cerkvi, mora ta obstajati. Krščanstvo je nepremagljivo, ker je uresničevanje božjega odrešenjskega načrta.

Luka je teolog. On razglablja tudi o vzrokih odrešenja. Božji odrešenijski načrt se je uresničil; uresničenje v preteklosti pa je opomin, da se uresniči tudi v sedanjosti, zato tako pogosto ponavlja časovni prislov danes: »Napovedi, ki ste jih slišali, se danes uresničujejo« (4,21). Zaheju pravi Jezus: »Danes moram v tvoji hiši ostati« in »danes je prišla rešitev tej hiši« (19,5.9); razbojniku na križu pa: »Danes boš z menoj v raju« (23,43). Ta danes ni datum, ampak je to zveličavni danes. Kdor odrešenja danes ne sprejme, ga morda ne bo nikoli. To bi pa bilo usodno. V tem je dinamičnost Lukovega teološkega sporočila.

*Francè Rozman*

**Povzetek: Francè Rozman, teološki poudarki Lukovega evangelija**

Luka je teolog odrešenijske zgodovine. Ker sam ni bil priča evangeljskih dogodkov, se je pri pisanju evangelija oprl na najstarejši zapis praapostolske pridige, Markov evangelij, in s tem podprl zanesljivost krščanskega razodetja.

Jezusa opisuje Luka kot tistega, ki je nastopal v moči Duha. Navzočnost božjega Duha v njem je zanj močnejši dokaz, da je Jezus Mesija, kot sklicevanje na uresničenje starozaveznih prerokb. Jezus je Prerok in uresničenje prerokb hkrati.

Isti Duh, ki deluje v Cerkvi, je prišel nad Jezusa in se razodeval v njegovem javnem delovanju. Ta Duh je notranja vez med Jezusom in Cerkvijo, zato nista dve odrešenijski obdobji, ampak eno. Kristus je začetnik odrešenja, ki se ustvarja v Cerkvi.

**Zusammenfassung: Francè Rozman, Theologische Akzente des Lucasevangeliums**

Lucas ist Theologe der Heilsgeschichte. Er selbst war kein Augenzeuge der evangelischen Geschehnisse. Sein Evangelium schreibend hat er darum das Marcus-evangelium, diese erste Niederschrift der urapostolischen Predigt zur Grundlage angenommen. Damit hat er die Zuverlässlichkeit der christlichen Offenbarung unterstützt.

Nach Lucas ist die Anwesenheit des Geistes Gottes in Jesus ein stärkerer Beweis, dass er Messias ist, als die Verwirklichung der alttestamentlichen Prophezeiungen.

Derselbe Geist, der in der Kirche wirksam ist, ist auf Jesus herabgestiegen und offenbarte sich in seiner öffentlichen Tätigkeit. Dieser Geist ist das innere Band zwischen Jesus und der Kirche. Darum gibt es nicht zwei sondern nur eine Heilszeit. Christus ist Urheber des Heils, das in der Kirche verwirklicht wird.

**Résumé: Francè Rozman, Les idées maitresses de l'Évangile de Luc**

Saint Luc est le théologien de l'histoire du salut. N'étant pas lui-même témoin oculaire de événements rapportés, il s'appuie, dans son récit, sur le document le plus ancien de l'annonce apostolique, c'est-à-dire, sur l'Évangile de Saint Marc. Luc décrit Jésus comme celui qui agit par la force de l'Esprit. La puissance de l'Esprit, à l'oeuvre dans la vie de Jésus, est pour Luc une preuve éclatante du caractère messianique du Christ. Jésus est le Prophète du moment qu'il accomplit les prophéties. Le même Esprit qui est descendu sur Jésus et s'est manifesté dans son ministère public, agit à présent dans l'Église. Cet Esprit est le lien intérieur entre Jésus et l'Église. C'est lui qui crée l'unité de l'histoire du salut. Le Christ est le sommet de la rédemption qui se continue dans l'Église.

*Stanko Ojnik*

## Pravni položaj Cerkve v Sloveniji

*Značilnosti v okviru predvojne Jugoslavije*

Jugoslavija je ob nastanku 1918. leta podedovala najrazličnejše pravne sisteme. Posamezni narodi in narodnosti so imele različne veroizpovedi pa tudi različno urejene odnose med Cerkvijo in državo. V Srbiji in Črni gori je bilo pravoslavje državna religija, v Sloveniji in Hrvatski je imela dokaj privilegiran značaj katoliška Cerkev. Posebno pester je bil položaj v Bosni in Hercegovini, medtem ko se je nad Makedonijo razprostirala srbska zakonodaja.

Ob popisu prebivalstva 31. januarja 1921 je bilo v Jugoslaviji pravoslavnih 46,6 % katoličanov 39,4 % muslimanov 11 %, evageličanov 1,8 %, judov 0,5 %, grko-katolikov 0,4 % in ostalih 0,2 %.

Na Vidov dan 28. junija 1921 je bila sprejeta ustava kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki je v 12. členu urejala verske zadeve. O tem členu so razpravljali na devetem rednem zasedanju ustavodajne skupščine dne 31. januarja 1921. Poudarjene so bile tri vodilne ideje: načelo verske svobode za posameznike in organizacije, javnopravnost in pooblaščenost verskih skupnosti, načelo enakopravnosti verskih skupnosti.

1. V prvo skupino določb sodi načelo svobode vere in vesti. Nihče ni dolžan svoje vere javno izpovedati, prav tako ni nihče primoran sodelovati pri verskih opravilih in svečanostnih obredih razen ob državnih praznikih in svečanostih in tedaj, kadar določajo zakoni za osebe v varstveni in vojaški službi.

Državljske in politične pravice so neodvisne od veroizpovedi. Povedano je, da se nihče ne more sklicevati na verske predpise, ki bi nasprotovali državljskim in vojaškim dolžnostim.

2. Zaradi verske različnosti prebivalstva je bilo poudarjeno načelo paritete med veroizpovedmi. Že uredba o ministrstvu ver z dne 31. julija 1919

določa, da naj to ministrstvo zajamči: »dosledno izvedbo načela ravnopravnosti vseh z zakonom priznanih veroizpovedi v kraljestvu«. <sup>1</sup>

Vidovdanska ustava govori o »usvojenih« veroizpovedih; to pomeni, da se »usvajajo tiste vere, ki so v katerem koli delu kraljevine že pridobile zakonito priznanje« (čl.12,1).

S tem so potrjena vsa državna priznanja, ki so jih veroizpovedi pridobile na katerem koli ozemlju in od katere koli državne oblasti. Z ustavo so bile priznane naslednje veroizpovedi: pravoslavna, katoliška obeh obredov, evangelijska augsburškega in helvetskega obreda, muslimanska, starokatoliška, hebrejska sefardijskega in eškenaskega obreda. Pozneje sta bili priznani še evangelijska reformirana bratska cerkev in adventisti. <sup>2</sup>

Glede nepriznanih veroizpovedi ustava nima neposrednih določil, vendar jamči svobodo vesti in verovanja ter daje državljanom pravico združevanja, zborovanja in dogovarjanja (čl.13). Po zakonu o društvih, shodih in posvetih se verniki nepriznanih veroizpovedih lahko organizirajo v verska društva, da zadovoljijo verske potrebe, seveda pod pogojem, da ne nasprotujejo družbenemu redu in javni morali. Versko delovanje nepriznanih veroizpovedi se presoja pod vidikom društvenega delovanja. Zakon sicer pravi, da pod te odredbe ne spadajo procesije, »cerkveni« shodi in sprevodi (§ 35,1). Iz besede »cerkveni« bi lahko sledilo, da je to pravica samo za priznane veroizpovedi, ker se samo te imenujejo cerkve. <sup>3</sup>

Podrejenost nepriznanih veroizpovedi splošnemu društvenemu pravu kaže pravi smisel ustavni določbi, da smejo priznane veroizpovedi svojo versko dejavnost javno opravljati, to pa ne pomeni le javnega priznanja verskega prepričanja. Priznane verske skupnosti lahko javno obhajajo bogoslužje, kakor ga določajo njihove tradicije, pri tem pa niso vezane ne posredno in ne neposredno na državna dovoljenja.

3. Določenim verskim skupnostim je priznan značaj privilegiranih javno-pravnih družb, ki so uživale posebno zaščito države. Profesor Kušej pravi: »Ustava in praksa kažeta, da je država interesirana na povoljnem razvoju poedinih priznanih veroizpovedi, ki naj bi kot javnopravne združbe pomagale državi utrjevati njene temelje s pomočjo svoje moralne avtoritete. Zato se celo poslužuje verskih funkcionarjev pri izvrševanju določenih poslov, ki spadajo v njeno pristojnost, kot npr. vodstvo javnih matic ali sprejemanje privolitvene izjave za sklenitev zakona s strani nupturientov tudi z učinkom za državno območje.« <sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. Troicki, Verska politika kralja Ujedinitelja, Letopis matice Srbske 1935, 343.

<sup>2</sup> I. Kostić, Komentar ustava, Beograd 1934, 38.

<sup>3</sup> G. Kušej, O razmerju med državo in veroizpovedmi po jugoslovanski verski zakonodaji, Zbornik znanstvenih razprav pravne fakultete XIII, Ljubljana 1937, 90—91.

<sup>4</sup> G. Kušej, o. c., 88.

Priznanim verskim skupnostim je bila kot javnopravnim družbam v določenih primerih dana na voljo državna oblast (*brachium saeculare*). Takó so te skupnosti posredno ali celo neposredno odločale o uporabi državne oblasti. Zato je razumljivo, da je država odločala, kateri skupnosti bo priznala tak privilegiran pravni status. Ustava določa, da se verski skupnosti priznanje ali odtegnitev priznanja podeli ali odvzame samo z zakonom.

Verskim skupnostim je zajamčeno samostojno urejanje notranjih zadev ter upravljanje ustanov in fondov v mejah zakona (čl.12,3). V mejah zakona pomeni, da država določa meje in vsebino samostojnemu urejanju notranjih zadev pa tudi upravljanju ustanov in fondov. G. Kušej navaja za to dva razloga: država je suverena urejevalka družbenega življenja, zato je poklicana, da razmeji področje v versko tako mešani državi, drugi razlog pa je v tem, da sme edino država razpolagati s prisilno oblastjo in delegirati, kdo in kdaj jo sme uporabljati.<sup>5</sup> Pojem notranjih verskih zadev je zelo neopredeljen. Ustava ne daje določnejših vsebinskih smernic, pač pa le omejitev, da se ob kršitvah zakonskih predpisov nihče ne sme sklicevati na verske motive. Varuje se pravno načelo moderne države o enakosti in enakopravnosti vseh državljanov.

Priznane vere smejo vzdrževati zveze s svojimi vrhovnimi predstojniki zunaj države, kolikor to zahtevajo verski predpisi posameznih religij.

Zadnji odstavek ustave je dobil ime *Kanzelparagraph*. Ustanova je iz časa kulturnega boja v Nemčiji. Imenuje se tudi *Lex Lutzeana*, in sicer po bavarskem kulturnem ministru, ki je predlagal sloviti § 130 nemškega kazenskega zakonika. Ta odstavek prepoveduje verskim predstavnikom izrabljati v strankarske namene duhovno oblast pri bogoslužju, z verskimi spisi ali kako drugače. To je prvi primer v Evropi, da je kakšna država sprejela tak predpis v ustavo.

Vidovdanska ustava je bila odpravljena s kraljevim manifestom 6. januarja 1929. Dne 3. septembra 1931 smo dobili oktroirano ustavo, ki prinaša iste določbe v 11. členu. Izpopolnjen je samo *Kanzelparagraph* z naslednjim besedilom: »Prav tako ni nikomur dovoljeno vršiti v molilnicah ali ob verskih shodih in manifestacijah vobče, kakršnokoli politično agitacijo.« Prepoved je splošna, prepoveduje vsakomur, ne le cerkvenim oblastnikom, kakršnokoli politično agitacijo v cerkvah ali ob verskih shodih in manifestacijah.

#### *Nekatere izvršne določbe*

Niti k 12. členu vidovdanske ustave niti k 11. členu oktroirane ustave ni bil izdan interkonfesionalni zakon. Izdali so samo zakone o posameznih

<sup>5</sup> G. Kušej, o. c., 85.

verskih skupnostih. To so zelo kratki predpisi, ki dajejo pooblastila za tako imenovane »ustave« posameznih cerkva, v katerih naj bi bila opredeljena podrobna organizacija posameznih verskih skupnosti. »Ustave« so izdelali najvišji organi verskih skupnosti, predložiti so jih morali pravosodnemu ministru, ta pa jih je pregledal in predložil kralju v uzakonitev.

Razmerja s katoliško Cerkvijo niso mogli urediti po teh zakonih, ampak je bil za to potreben konkordat. Preden si bomo ogledali vsebino konkordata, naj podamo še nekaj značilnih določil iz kazenskega zakonika.

Verski mir je bila kazensko zaščitena dobrina: »Kdor javno preklinja Boga ali vero, priznано z zakonom, ali javno smeši obrede ali običaje bogoslužja, se kaznuje z zaporom do enega leta« (§ 162).

»Kdor oskruni ali izpostavi posmehu ali preziranju ikone ali druge svetniške slike ali kipe ali druge stvari, ki so namenjene službi božji, v času, ko služijo te stvari za rabo po svoji namembi, se kaznuje z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 dinarjev.« (§ 163).

Predstavniki priznanih ver uživajo zaščito kot uradne osebe in se žalitev tudi kvalificirano kaznuje (§ 302). Zloraba položaja pa je tudi obteževalna okoliščina pri deliktu (§ 275, § 395).

Omaloževanje ali žalitev vere je bila sankcionirana tudi z zakonom o tisku: »Kdor s tiskom zlonamerno omalovažuje ali žali eno priznanih ver, se kaznuje z zaporom do treh mesecev.« (§ 1.50). Prav tako uživajo tudi predstavniki priznanih ver zaščito kot uradne osebe (čl. 54) po istem zakonu.

Od 1929 do 1936 so izšli naslednji verski zakoni: O srbski pravoslavni cerkvi, o židovski verski skupnosti, muslimanski, evangeljsko krščanski in o reformirani krščanski cerkvi kraljevine Jugoslavije. V vsebinskem pogledu so zelo podobni avstrijskemu zakonu o zunanjih zadevah katoliške Cerkve z dne 7. maja 1874.

### *Konkordat*

Konkordat je bil podpisan 25. julija 1935. Papež Pij XI. je pooblastil za podpis državnega tajnika Evgenija Pacellija, v jugoslovanskem imenu pa je podpisal protokol pravosodni minister in varuh pečata dr. Auer. Parafirani konkordat pa ni bil ratificiran, ker so beograjski pravoslavni krogi sprožili pravo sistematično gonjo.<sup>6</sup> Očitani so mu, da je protiustaven in krši načelo verske enakopravnosti. Zanimivo je, da je pooblaščen pravosodni minister dr. Auer, preden je odšel na podpis v Rim, obiskal srbskega patriarha in ga po nalogu ministrskega predsednika obvestil o svoji nalogi in tudi sveti sinod je dobro poznal vsebino konkordata. Patriarh ga je objel,

<sup>6</sup> Glasnik Srbske Patriaršije 32/33, 7. jan. 1937.

poljubil in mu dal svoj blagoslov z željo, da bi pomembno državljansko delo z uspehom končal.<sup>7</sup> Konkordat je moral biti sam po sebi dober, saj so se še 1936 leta v parlamentu prepirali, kdo ima zanj večje zasluge »ali je poslužilo kao izgovor i povod za besmučnu političku borbu, koja je povedena protiv mene i moje vlade.«<sup>8</sup>

Prvi člen priznava katoliški Cerkvi v Jugoslaviji vso pravico svobodno in javno vršiti svoje poslanstvo. Stiki med verniki, duhovniki, škofi in svetim sedežem so v verskih zadevah povsem svobodni (čl.6). Škofje morajo biti jugoslovanski državljani. Pred imenovanjem škofov bo sveti sedež vprašal jugoslovansko vlado, če nima kakih ugovorov politične narave zoper kandidata. Ako v tridesetih dneh ni odgovora, sme sveta stolica razglasiti imenovanje (čl. 3). Pred prevzemom dolžnosti morajo škofje priseči vladarju zvestobo (čl. 4). Ordinarijem je zagotovljena pravica izvrševati cerkveno jurisdikcijo, kakor jo določa kanonsko pravo (čl. 7).

Duhovniki so kot državni uslužbenci pod posebnim varstvom države. Zagotovljena je poklicna tajnost in zaščita duhovniške in redovniške obleke. Duhovniki, ki so v aktivni dušnopastirski službi, ne smejo pripadati političnim strankam ali delovati v njihovo korist (čl. 8). V primeru kazenske tožbe proti duhovnikom bo civilna oblast obvestila ordinarija ter ga seznanila s postopkom in tožbo. Ako bo duhovna oseba klicana pred sodišče, bo tudi Cerkev uvedla postopek v skladu s kanonskimi predpisi (čl. 13).

Cerkvenim oblastem je zagotovljena državna pomoč za izvrševanje cerkvenih ukazov, odlokov in razzodb, ki so izdane v skladu s tem konkordatom (čl. 15).

Katoliški Cerkvi in vsem njenim, po kanonskem pravu ustanovljenim osebam se prizna pravna oseba. Pravne osebe zastopajo zakoniti cerkveni prestojniki (čl. 14).

Cerkvenim ustanovam je zagotovljena pravica pridobivati in imeti ter upravljati premoženja in nepremičnine. Imetje in ustanove ostanejo v lasti katoliške Cerkve tudi v primeru, če bi prebivalci prestopili v drugo vero (čl. 17). Za zemljišča, odvzeta Cerkvi po agrarni reformi, bo ta dobila primerno odškodnino (čl. 22). Poleg rednih cerkvenih dohodkov iz lastnega premoženja, iz taks in pristojbin ter prostovoljnih darov bo Cerkev prejemala stalno državno podporo. Če škofje sodijo, da je potrebno, se lahko davkom in taksam pribijejo še posebne doklade za cerkvene potrebe (čl. 17). Vlada zagotavlja letno podporo v istem sorazmerju, kakor jo dobivajo druge veroizpovedi (čl. 18).

<sup>7</sup> M. Stojadinović, Ni rat ni pakt, Buenos Aires 1963, 521.

<sup>8</sup> M. Stojadinović, o. c., 522.

Zgradbe, namenjene bogoslužju, učnim in dobroteljnim ustanovam, ustanove, hiše in dvorišča, ki služijo škofom, duhovnikom ali redovom, so proste javnih dajatev. Uradno dopisovanje in vrednostna pisma cerkvenih oblasti in ustanov so prosta poštnine in brzozajvnih taks (čl. 19).

Čeprav parlament ni ratificiral konkordata, je politika države do verskih skupnosti potekala v teh okvirih vse do razpada stare Jugoslavije 1941. leta.

### *Katoliška cerkev v SR Sloveniji*

Pred vojno je imela katoliška Cerkev privilegiran položaj. Bila je javno-pravna družba in je imela velikanski vpliv na politična dogajanja, prebivalci so bili v veliki večini katoličani. Večinska politična stranka (SLS) je bila pod vplivom ali celo pod kontrolo klera. Dolga stoletja je bila Cerkev steber slovenstva.

Komunistična stranka je bila prepovedana in je delovala v ilegali. Bila je odlično pripravljena za vodenje upora in vstaje proti okupatorju. Njen politični realizem se je pokazal že na ustanovnem kongresu slovenske Komunistične partije na Čebinah 1937, ko so se zavzeli za mobilizacijo katoliških množic za skupne socialne in vsenarodne interese slovenskega človeka. To je bila zasnova za ustanovitev Osvobodilne fronte slovenskega naroda, ki je začela oboroženo vstajo proti okupatorjem. Odlično organizirana in v ilegali prekaljena Partija je kmalu prevzela vodilno vlogo v splošnem ljudskem uporu, medtem ko so meščanski politiki samo oportunistično čakali na zmago zaveznikov in v svojem protikomunističnem nastrojenju bojkotirali Osvobodilno fronto in se vedno bolj odkrito pogrezali v kvizlinške kolaborante.

Nova država je nastajala pod neposrednim vodstvom Komunistične partije. Njena politika je odločilno vplivala na nove odnose med Cerkvijo in državo. Prišlo je do nove družbene ureditve in nove zakonodaje.

### *Ustava FLRJ*

Na sedmen zasedanju ustavodajnega odbora zvezne skupščine so razpravljali o 25. členu prihodnje ustave, ki se glasi:

Državljanom je zajamčena svoboda vesti in svoboda veroizpovedi.

Cerkev je ločena od države.

Verske skupnosti so svobodne v izvrševanju svojih verskih dejavnosti in pri izvrševanju verskih obredov.

Prepovedana je zloraba cerkve in vere v politične namene in obstoj političnih organizacij na verski osnovi.

Država lahko materialno podpira verske skupnosti.



Poslanec E. Kocbek predlaga v interesu zdravega razvoja javnega življenja, da bi ne bilo nobenih sumičenj, naj se besedilo dopolni takole: »državljanom je zajamčena svoboda vesti, svoboda in spoštovanje veroizpovedi.« To bi po njegovem bilo potrebno zaradi odprave strahu, da bi kdo koga izsiljeval ali žalil verska čustva.<sup>9</sup>

M. Carević predlaga, da se naj v tem členu poudari, da pripadnost ali nepripadnost k verski skupnosti ne more škodovati državljanom pri državljskih pravicah.<sup>10</sup>

Minister za konstituito E. Kardelj zavrača predlog E. Kocbeka, ker je govor o popolni enakopravnosti državljanov, poleg tega pa misli, da bi bil to premočan poudarek, ker bi lahko »spoštovanje veroizpovedi« prišlo v nasprotje s svobodo in bi se moglo razumeti kot obveznost do cerkve, kar bi lahko omejevalo versko svobodo. Zavrača tudi predlog M. Carevića kot nepotreben, ker govorimo o enakopravnosti državljanov in je po ustavi in zakonih vsaka verska mržnja kazniva in prepovedana.<sup>11</sup>

Na desetem rednem zasedanju ustavodajne skupščine so v tretjem odstavku po besedah verske skupnosti dodali, »katerih nauki niso v nasprotju z ustavo.« Dopolnitev je hotela preprečiti nastanek političnih strank na verski osnovi oziroma v okviru verskih skupnosti in da razne sekte ne bi motile dela priznanih verskih skupnosti (Stenografske beležke, 780—781). Dodan je tudi stavek: »Verske šole za pripravo duhovnikov so svobodne, toda pod splošnim nadzorstvom države.« S tem so hoteli dati ustavno zagotovilo šolam za vzgojo duhovnikov.<sup>12</sup>

V prvem odstavku 25. člena je zagotovljena svoboda vesti in veroizpovedi. Ne gre samo za svobodo kulta, ampak za svoboščine in načela, ki jih je sprejela naša država kot članica UNO. Za realizacijo teh načel jamči tudi 21. člen, ki pravi, da so vsi državljani enaki pred zakonom ne glede na vero. Prepovedan in protiustaven je vsak poskus, s katerim bi se državljanom dajale pravice in privilegiji, prepovedano pa je tudi propagirati versko mržnjo ali razdor.

Drugo pomembno načelo je ustavna ločitev Cerkve od države. Glede na predvojno ustavo je to velika novost. Prej so imele priznane verske skupnosti status javnopравnih združb. Verska svoboda je zagotovljena v mejah ustavnih določb.

Tretja značilnost je prepoved zlorabe vere v politične namene ter prepoved političnih organizacij na verski podlagi.

<sup>9</sup> Stenografske beležke, 616 v NUK.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Sten. bel., 616—617.

<sup>12</sup> Sten. bel., 781.

Zadnji člen predvideva možnost materialne podpore verskim skupnostim. To ne pomeni pravice zahtevati tako podporo. Ta pomoč je popolnoma odvisna od dobrohotnosti države.

Poznejše ustave teh načel niso spremenile.

Dne 7. aprila 1963 je bila sprejeta nova ustava SFRJ.<sup>13</sup> Gornje določbe so le nekoliko modificirane. Prvi odstavek, ki razglša svobodo veroizpovedi, pravi, da je veroizpoved človekova privatna zadeva. Razumljivo je, da se privatizacija vere lahko zelo različno razlaga.

Zadnji člen poudarja pravico lastninske pravice do nepremičnin.

V novi ustavi je posebej poudarjen federalistični značaj. Vsaka republika naj izda svoje zakone in predpise v skladu s samoupravnimi načeli, ki se vedno bolj uveljavljajo.

Sedanja zvezna ustava je bila sprejeta 21. februarja 1974, slovenska pa 28. februarja istega leta. Vsebinsko prinašata iste določbe, kot smo jih že omenili, vendar z veliko demokratizacijo kompetenc.

### *Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti*

Za realizacijo ustavnih določb je bilo potrebno izdati podrobnejše predpise. Zvezna narodna skupščina je 22. maja 1953 izglasovala zakon o pravnem položaju verskih skupnosti<sup>14</sup>. Zakon ima 24 členov. 1—12 čl. so splošne določbe, 13—17 člen prinaša določbe glede opravljanja verskih obredov, 18—20 člen o verskem pouku in 20—24 člen končne določbe.

Profesor Jovanović pravi, da je namen tega zakona »na osnovi delitve Cerkve od države zagotoviti popolno svobodo ustanavljanja verskih skupnosti, popolno enakost verskih skupnosti, popolno svobodo verskih obredov in popolno svobodo državljanov, da pripadajo ali ne pripadajo kakšni verski skupnosti.«<sup>15</sup>

### *Zakon o spremembah in dopolnitvah ZOPPVŠ*

Zakon o spremembah in dopolnitvah ima 10 členov<sup>16</sup>. V glavnem spreminja terminologijo v skladu z novo ustavo in pa kompetence upravnih organov.

Za izvajanje zakonskih predpisov skrbi občinski ljudski odbor, kot kompetentni upravni organ sprejema prijave javnih shodov in daje do-

<sup>13</sup> Ur. l. 14-209/63.

<sup>14</sup> Ur. l. FLRJ 22/53.

<sup>15</sup> J. Jovanović, *Ustavno pravo FNR Jugoslavije i komparativno II*<sup>2</sup>, Zagreb 1956, 77.

<sup>16</sup> Ur. l. SFRJ 10-168/65.

voljenja za nabiranje prispevkov zunaj prostorov, določenih za verske obrede. Poleg izvršnega upravnega organa, ki je občina, pa imamo še verske komisije; te so posvetovalni organ za koordinacijo med državo in verskimi skupnostmi.

### *Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji*

Ker je kompetenca v urejanju naše materije prešla iz federacije na republiko, smo dobili v Sloveniji 26. maja 1976 novi zakon o pravnem položaju verskih skupnosti.<sup>17</sup>

»Na podlagi politične ocene, da ni nobenih razlogov za kakršno koli spremembo odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi, je bilo izdelano novo besedilo republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Ta niti ne razširja niti ne oži ustavnih načel o verskih svoboščinah pri nas, ampak s svojimi določili le bolj natančno postavlja meje med verskim in neverskim delovanjem verskih skupnosti torej med tistim, kar je po ustavi dovoljeno ter tistim, kar po ustavi ni dovoljeno.

Večina rešitev in določb v republiškem zakonu je prevzetih iz nekdanjega temeljnega zakona. Nekatere med njimi so samo izrazno in tehnično izboljšane ter predvsem usklajene s sicer uveljavljenimi s splošnimi pravnimi kategorijami. Nekatere določbe, ki niso več družbeno pomembne in zaradi tega tudi niso potrebne, so bile opuščene. V zakonu pa je tudi nekaj novitet, od katerih sta najbolj pomembni določba, ki govori o tem, da je v okviru verskih skupnosti ali njihovih organov prepovedano organizirati in opravljati dejavnosti, ki jih ustava ali zakon opredeljujeta kot dejavnost splošnega oziroma dejavnost posebnega družbenega pomena, ter podrobnejša opredelitev in razlikovanje stopenj družbene škodljivosti prekrškov zoper posamezne določbe tega zakona. Med posebnosti novega zakona pa lahko štejemo določbe, po katerih so gojenci šol za vzgojo duhovnikov glede ugodnosti zdravstvenega varstva, otroškega dodatka, socialnega varstva, pokojnin in ugodnosti v javnem prometu izenačeni z osebami, ki se šolajo . . . Pri tem pojmuje ločitev Cerkve od države na način, ki ne pomeni ločitve Cerkve in družbe, še manj pa delitev državljanov na neverne in verne.«<sup>18</sup>

### *Uresničevanje pravnih predpisov*

Iz same zakonodaje ne bo lahko spoznati dejansko stanje odnosov med Cerkvijo in državo. Prof. Z. Roter je v svoji marksistični analizi v knjigi

<sup>17</sup> Ur. l. SRS 15-794-796/76.

<sup>18</sup> Spremnna beseda k zakonu, Izdalo SDD, Ljubljana 1976.

Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji, Ljubljana 1976, izdelal shemo sekundarnih faktorjev, ki vplivajo na odnose med verskimi skupnostmi in državo pri nas, to so: državna politika do Cerkev, cerkvena politika do države in partijska politika do religije.

### 1. Državna politika do Cerkev

Po vojni je država oblikovala nov normativni in vrednostni sistem in se angažirala, da bi državljani spoštovali nove norme in vrednostne standarde. Gre za ukrepe zveznih in republiških organov, okrajnih in občinskih, ki ustvarjajo družbeno ozračje v določenem časovnem obdobju. Mislimo na določene stereotipe o religiji v zavesti vodilnih družbenih skupin v državnem in administrativnem aparatu, ki pogojuje naklonjeno ali sovražno stališče do Cerkev. Socialistično naravnana družba, ki je ustvarjala nove vrednote in nov normativni sistem, je bila v začetku izrazito etatistična, v poznejšem razvoju pa samoupravna. Našteli bomo nekaj vrednot stalnic.

a) Ločitev Cerkev od države. Odpravljena je bila legitimna vloga Cerkev v političnem življenju in državnih organizmih. »Država v celoti izvaja oblast na svojem področju in ne poverja izvrševanja kakršnih koli delov te oblasti cerkvenim združenjem.«<sup>19</sup> Odtegnitev Cerkev od oblasti in politike ne pomeni izločitev vernikov iz politične dejavnosti.<sup>20</sup>

b) Ločitev šole od Cerkev. Laična šola je edina šola v državi. So pa dovoljene šole za vzgojo duhovnikov. Verska vzgoja se prenese v sistem bogoslužja in katehizacije v cerkvene prostore.

c) Svoboda vesti in veroizpovedi. Verovanje nima javnega pomena in posledic. Takó načelno; toda to načelo se le mukoma uveljavlja. »Samo eno vprašanje ni zasebna zadeva, in sicer vprašanje zlorabe verskih čustev naših ljudi v politične namene, namreč antisocialistične namene. To vprašanje je dejansko tudi pripeljalo do spora med katoliško cerkvijo in državo v Jugoslaviji.«<sup>21</sup>

d) Enakopravnost vseh veroizpovedi. Pred vojno so bili pravoslavje, katolicizem in muslimani (v razmerju: 46—39—12 % celotnega prebivalstva) v izrazito privilegiranem položaju. Ostale veroizpovedi so bile pravno podrejene ali pa celo brezpravne.

e) Urejeni odnosi z verskimi skupnostmi. »Zmeraj smo govorili, da želimo najti z vsemi cerkvami neki modus vivendi, da bodo odnosi med cerkvijo in državo znosni, in da mora vsaka cerkev, pravoslavna, musli-

<sup>19</sup> J. Stefanović *Odnosi između crkve i države*, Zagreb 1953, 62.

<sup>20</sup> B. Kidrič, *Zbrano delo II*, Ljubljana 1959, 427—428.

<sup>21</sup> E. Kardelj, *Problemi socialistične graditve II*, Ljubljana 1956, 351.

manska, katoliška ali katera si bodi, predvsem upoštevati, da je v državi, kakršna je Jugoslavija, in da mora imeti pred očmi korist naše skupnosti, to je države.«<sup>22</sup> »Med borbo nam je bila seveda stalno pred očmi vodilna misel, da ima vprašanje religije neizpodbiten pomen za naše ljudstvo in da se to vprašanje kakor tudi vprašanje cerkve in odnosov cerkve do države ne more rešiti z dekretom, ker so takšne rešitve vedno doživele neuspeh in škodile skupnosti, obči ljudski stvari.«<sup>23</sup> »Ne glede na sovražno delovanje nekaterih verskih skupnosti med ljudsko revolucijo pa je državno vodstvo v želji, da bi se odnosi med njimi postavili na osnovo, ki danes ustreza načelom svobode vesti in veroizpovedi, takoj po osvoboditvi vzpostavilo odnošaje z vsemi verskimi skupnostmi, ki so to hotele . . .<sup>24</sup> Omenjeni avtor našteva naslednje tipe državne politike:

aa) Administrativni tip državne politike

Državni organi trajno administrativno ukrepajo v prepričanju, da je mogoče vsa vprašanja reševati enostransko z administrativnimi ukrepi. Značilen je pri tem birokratski pogled na družbo. Poseben odtonek take politike izhaja iz prepričanja, da je vera apriori družbeno škodljiv pojav, ki ga je treba z administrativnimi ukrepi čimprej odstraniti.

bb) Pragmatični tip državne politike

Gre za željo spremeniti vero in Cerkev v sredstvo za uresničevanje določenih bolj ali manj kratkoročnih družbenih ciljev. Pri tem naj državni organi uporabljajo različne metode in sredstva od privilegiranja do ostrega zatiranja. Pri depolitizaciji Cerkve mislijo le na protidržavno politiko, prosocialistična angažiranost pa po takem naziranju ne pomeni kršitve načela ločitve Cerkve od države.

cc) Kooperativni tip državne politike

Državni in družbeni organi so vezani na ravnanje, ki temelji na demokratično sprejetih ustavnih in zakonskih načelih. Upošteva se, da odnosi med Cerkvijo in državo niso statični in za vselej določeni, ampak pomenijo dinamičen družbeni proces. Splošne ukrepe in odločitve sprejemajo takó, da povabijo k pripravi odlokov tudi predstavnike vernikov in Cerkve in odločitve organov ne sprejemajo enostransko za vsako ceno. Nadalje se državni organi s svojim delovanjem izogibajo sporom in konfliktom; nastale spore pa rešujejo z dogovarjanjem, če je to le mogoče.

Težnja k kooperativnosti je vidna zlasti na mednarodnem področju. Država izhaja iz spoznanja, da sveti sedež ni samo subjekt mednarodnega prava, ampak delujoč subjekt v mednarodni politiki. »Vlada SFRJ zelo ceni

<sup>22</sup> J. B. Tito, Borba za socialistično demokracijo VI, Ljubljana 1956, 194.

<sup>23</sup> J. B. Tito, Graditev nove Jugoslavije I, Ljubljana 1948, 30.

<sup>24</sup> Cit. po Z. Roter, o c. 180.

prizadevanje papeža Pavla VI. in svete stolice za ohranitev miru, zavzemanje za to, da bi spoštovali neodvisnost in svobodno odločitev vsake dežele, kakor tudi za pomoč deželam v razvoju . . . Rad bi poudaril naše zadovoljstvo spričo interesov in upoštevanja, ki ga kaže Sveta stolica do ciljev, za katere se bojujejo neuvrščene države.«<sup>25</sup> Seveda pa je kooperativnost na notranjem področju bolj omejena in manj stabilna. Tukaj je neprestano odprt prostor, ker se vedno srečujeta dve suvereni oblasti, kjer je potrebno dogovarjanje, poravnavanje in sprava.

dd) Nasprotovalni tip državne politike

Nasprotovanje se kaže v zavlačevanju reševanja različnih, na ustavi in zakonih utemeljenih zahtev, prošenj in predlogov. Fakultativne zadeve ne rešujejo v korist Cerkve. Poudarjajo zgolj negativne strani vere in nastaja ozračje nezaupanja.

Vsi ti tipi so bili navzoči, vendar lahko rečemo, da je po podpisu protokola med Vatikanom in SFRJ leta 1966 in po obnovitvi diplomatskih odnosov 1970 naravnost k kooperativnemu tipu državne politike zelo jasno razvidna.

## 2. *Cerkvena politika do države*

Tudi glede cerkvene politike do države bi po vojni lahko našli več tipov ali zadržanj.

a) Protikomunistični tip cerkvene politike

Značilnost tega je popolnoma odklonilno stališče do narodnoosvobodilne borbe in nove države, ki se identificira z brezbožnim komunizmom. Socialno politična osnova je okrožnica Pija XI. *Divini redemptoris*: »Komunizem . . . je v svojem bistvu zločest . . . nauk komunizma, poln zmot in prevar, v nasprotju z božjim razodetjem in naravnim razumom . . . ruši temelje družbe, razdira družbeni red, ki ne pozna ne početka in narave ne pravega smotra držav . . . zanikuje pravice, dostojanstvo in svobodo človeške osebe.« (t. 14). Ta antikomunizem izhaja iz prepričanja, da se krščanski koncept družbene ureditve in komunistična zasnova družbe popolnoma izključujeta, zato se je treba z vsemi sredstvi boriti proti njemu. Izključuje kakršno koli obliko sodelovanja s komunisti in ukazuje neizprosno, tudi političen boj.

Milejša oblika je bojeviti katolicizem; tu je antikomunizem zakrit v gesla in razlage o preganjanju vere in Cerkve in napada celotni koncept družbene ureditve. Antikomunizem je vidnejši v dobi narodnoosvobodilne borbe, bojeviti katolicizem pa ob nastajanju nove države in družbene ureditve. Naj navedem pastirsko pismo jugoslovanskih škofov iz leta 1945:

---

<sup>25</sup> Izjava M. Tepavca, Delo 26. avgusta 1970.

»Katoliški škofje v Jugoslaviji kot učitelji resnice in predstavniki naše vere odločno obsojamo materialističnega duha, od katerega človeštvo ne more pričakovati nič dobrega. Prav tako obsojamo vse ideologije in socialne sisteme, ki niso utemeljeni na verskih načelih krščanskega razodetja, temveč na plitvih materialističnih temeljih, to se pravi na filozofskem ateizmu . . . Zaradi tega zahtevamo — in ne bomo nikoli popustili — popolno svobodo katoliškega tiska, popolno svobodo za katoliške šole, popolno svobodo verskega pouka v vseh razredih osnovnih in srednjih šol, popolno svobodo za katoliško dostojanstvo in osebnost ter neodtuljive pravice, popolno spoštovanje krščanske poroke, vrnitev vsega zaplenjenega premoženja in ustanov. Le s temi pogoji je mogoče rešiti položaj v naši deželi in uresničiti notranji mir.«

b) Politika pasivnega odpora

Ločitev Cerkve od države se zavrača. Zahtevajo katoliške šole. Država sme zahtevati od državljanov samo to, kar je v skladu s cerkvenimi zakoni. Država mora spoštovati cerkveni zakon.

Ker materializem nima istih koncepcij duhovnih vrednot, kakor jih ima krščansvo, zato nikoli ne more privedi do ljubezni, hvaležnosti, pravičnosti, marveč le do strašnega despotizma.

Krščanski starši imajo pravico glede krščanskega nauka svojih otrok, laična vzgoja pa izključuje religijo, ki je osnova vsake vzgoje.

Cerkev zahteva popolna pravico izdajati časopise, tednike in revije in v njih kritizirati napake družbe.

Cerkev zahteva izključno pristojnost za urejanje bistvenih stvari krščanskega zakona. Poudarja se neodtuljiva pravica do zasebne lastnine. Razlastitev cerkvenega imetja pomeni kršitev naravnega prava. Kdor pri tem pomaga, ga zadenejo najhujše cerkvene kazni (kan. 2334). Politiko pasivnega odpora bi lahko strnili v stavek: vzdržati se vsega, kar bi lahko utrjevalo novo družbeno ureditev.

c) Politika prilagajanja socialistični državi in družbeni ureditvi

Za to je značilen spremenjen odnos cerkvene hierarhije do ustavnega in zakonskega reda v družbeni skupnosti SFRJ. Prilagajanju novi stvarnosti pa ni povod kratkoročni utilitarizem, ampak koncilski in pokoncilski odloki, ki pomenijo prilagoditev cerkvene politike sodobnim razmeram.

Memorandum jugoslovanskih škofov iz leta 1960 pravi: »Z ustavo je zagotovljena svoboda vere in vesti za vse državljane, zakon o pravnem položaju verskih skupnosti pa v podrobnosti konkretizira in precizira te ustavne določbe. V teh zakonskih določilih je in nucleo vse potrebno za razvoj odnosov med Cerkvijo in državo v skladu z načelom svobodna Cerkev v

svobodni državi. Potrebno pa bi bilo te zakonske določbe v teoriji široko-srčno interpretirati, v praksi pa blagohotno aplicirati.«<sup>26</sup>

Katoliška Cerkev izhaja iz spoznanja realnosti socialistične družbe. »Ni dvoma, da so katoličani pri nas že doslej kakor ostali državljani delovali za splošen razvoj svoje domovine. Upamo pa, da bo to delovanje po podpisu protokola in vzpostavitvi odnosov zvezne vlade s sveto stolico postalo še očitneje in z večjo življensko organičnostjo.«<sup>27</sup>

»S protokolom je položen soliden temelj za sožitje ali koeksistenco cerkve in države v socialistični družbi.«<sup>28</sup>

»Menim, da ima protokol . . . velik, pravzaprav zgodovinski pomen. Lahko bi pomenil novo dobo za Cerkev pri nas, morda tudi v svetu, glede odnosa do marksizma, na katerem je osnovano družbeno javno življenje pri nas in v drugih državah s podobno družbeno ureditvijo. Mnenje tistih med nami, ki se vsestransko in studiozno ukvarjajo s problematiko sodobnega sveta, je, da gre celoten svet nepovratno v smeri socialistične ureditve.«<sup>29</sup>

Sprejema se ločitev Cerkve od države. »Cerkev danes ne ugovarja, da so njeni duhovniki pred zakonom izenačeni z drugimi državljani. Cerkev ni za privilegiran ali celo dominanten značaj v družbi, to še celo ne v plu-listični družbi, kakor je danes naša.«<sup>30</sup> »Cerkev ne išče nobenih posebnih privilegijev in nima nikakršnih želja po gospodovanju, ne želi se uveljaviti z nikakršnimi silami ali manevri, marveč želi s svoje strani prispevati k rasti svobode in vedno<sup>31</sup> boljših humanih in družbenih odnosov med vsemi državljani te države.« »Danes mora cerkev živeti od miloščine vernikov, kakor je živel sv. Pavel. Odreči se mora vseh posesti, ki prinašajo sadove kapitalistično. Vsaka plača, ki bi jo škofje, duhovniki ali redovniki prejeli od katerekoli države . . . bi zmanjševala svobodo Cerkva v pogovorih s to državo in spoštovanje Cerkve med ljudstvom . . . Zaman se bomo imenovali ‚Cerkev siromakov‘, če se ne odrečemo odvečnih posesti in plač, ki jih imamo ali nam jih ponujajo.«<sup>32</sup>

Poudarja se nujnost eksistence in delovanja Cerkve tudi v socialistični družbi. »Naše stanovsko delo vzgaja dobre državljane in upamo, da zaslu-žimo priznanje, da opravljamo družbeno koristno delo.«<sup>33</sup> »Poleg tega menimo, da bo k tej prihodnji ureditvi prispevala potreben delež ne samo Cerkev s svojim socialnim naukom, marveč tudi marksistični socialno-eko-

<sup>26</sup> Št. 96-BK-60 zdne 23. septembra 1960.

<sup>27</sup> F. kard. Šeper, Glas koncila 22, z dne 21. I. 1967.

<sup>28</sup> J. Pogačnik, Družina 12, z dne 15. I. 1967.

<sup>29</sup> F. Franić, Crva u svijetu 6, Split 1966.

<sup>30</sup> J. Pogačnik ibd.

<sup>31</sup> F. Šeper, ibd.

<sup>32</sup> F. Franić, ibd.

<sup>33</sup> J. Pogačnik, ibd.



nomski nauk in praksa, očiščena določenih skrajnih stališč, zlasti na kulturnem področju . . . Prav vsakdanja praksa bo morala dokazati, koliko je točen in resničen socialnoekonomski nauk marksizma in koliko je tudi krščanstvo s svojim naukom potrebno pri graditvi družbenega in ekonomskega življenja na tem svetu.«<sup>34</sup>

Cerkev se ne odreka določenemu poseganju v politiko. »Katoliška Cerkev je v beograjskem protokolu sprejela obstoječo zakonodajo Jugoslavije kot izhodiščno točko. To pa vsekakor predvideva možnost zakonodajnega razvoja v verskih vprašanjih, da ne bi zaostala za razvojem stvarnosti in pomenila anahronizem.«<sup>35</sup> »Pravne norme nam ne morejo zagotoviti ‚mirnega‘ življenja, ker se življenje neprestano razvija in prinaša vedno nova situacije, polne tveganja, ki jih stari predpisi in stari ‚sporazumi‘ niso mogli predvideti. In zato so pravne norme iz naše ustave in zakonov pa iz protokola . . . neprestano pod pritiskom dnevne prakse, in s to prakso doživljajo svoj bolj ali manj težki, bolj ali manj dolgi razvoj. V prihodnosti bo več težav, kakor si jih obetamo, razvoj bo daljši, kot pričakujemo, toda s protokolom je katoliška Cerkev pokazala, da verjame v možnost tega razvoja.«<sup>36</sup> . . . v juridični stvarnosti in v stvarnosti jugoslovanskega življenja je že določen prostor svobode, za katerega pa si mora Cerkev prizadevati, da bi bil kolikor mogoče širok. Cerkev ne more biti zadovoljna vse dotlej, dokler takega prostora ni dosegla. Priznali pa smo, da obstaja prostor, ki dopušča spodobno življenje, čeprav z nekaterimi problemi, prav zato smo pokazali voljo, da se dialog nadaljuje, in ustvarili nekatere instrumente, med katerimi so tudi diplomatski odnosi . . . Naravno je, da je, kolikor je ta prostor večji, toliko večje razumevanje državne oblasti za plemenitost in koristnost ciljev, lastnih Cerkvi, in toliko je spoštovanje teh ciljev v nekem smislu hkrati tudi želja za sodelovanje v nekih mejah. Kolikor večji je ta prostor, toliko so očitno tudi boljši odnosi ali pa je celo večja možnost, da se dosežejo odlični odnosi; kolikor pa država zožuje ta prostor ali pa če kaže, da ljudje, ki Cerkev ustvarjajo, težijo, da stopijo iz svojega kroga, da bi stopili v tisti krog, ki pripada državi, tedaj očitno prihaja do spopadov . . .«<sup>37</sup>

Glede življenskega prostora, ki ga Cerkev pri nas zahteva, naj omenimo naslednje:

1. Vzdrževanje, obnavljanje in razširjanje bogoslužnih objektov in gradnjo novih cerkva v novih urbanih naseljih. »Želimo još opozoriti na poteškoče koje u nekim krajevima vernici imaju s dobijanjem dozvole za gradnju

<sup>34</sup> F. Franić, ibd.

<sup>35</sup> F. Šeper, ibd.

<sup>36</sup> F. Franić, ibd.

<sup>37</sup> A. Csaroli, AKSA 21, z dne 29. avgusta 1970.

<sup>38</sup> Pastirsko pismo, tč. 7, z dne 11. september 1973.

verskih objekata. U poslednje se vreme čak događa da se neka več dana pozitivna rešenja povlače a obećana se ne daju . . . Logika prava na vjersku slobodu povlači za sobom pravo na dobivanje dozvola za gradnju i otvaranje vjerskih prostorija.«<sup>38</sup>

2. Već svobode v sredstvih javnega obveščanja. »Mi ne želimo privilegijev za naš tisk, marveč samo enakopravnost z ostalim tiskom glede možnosti tiskanja in razpečavanja . . . Pričakujemo, da nam bo sčasoma dana možnost, da se bo naš glas slišal tudi prek drugih sredstev za informacije, npr. prek radia.«<sup>39</sup>

3. Večjo svobodo pri socialnem delu. »Vedno bolj moramo naše župnije . . . organizirati tako, da ne bodo le liturgične skupnosti, marveč skupnosti ljubezni in dobrodelnosti . . . cerkvena skupnost lahko pomaga blažiti trpljenja posameznikov in družin ter daje organizirano pomoč ob elementarnih in drugih nesrečah.«<sup>40</sup>

4. Večji prostor pri vzgoji in šolstvu. »V okviru ustavno zagotovljenega načela verske svobode spada tudi svoboda verske vzgoje otrok tistih roditeljev, ki to žele . . . Kakor želijo državljani, ki so po svojem prepričanju ateisti, imeti pravico, da vzgajajo svoje otroke po svojem prepričanju, tako želijo tudi verniki imeti pravico, da dajo svojim otrokom tako vzgojo, kot to odgovarja njihovemu prepričanju . . . Zato kot državljani verniki ne moremo sprejeti vzgoje, ki bi izrecno služila ateizaciji otrok vernih staršev s posiljevanjem ateizma med šolskim poukom. Ako bi bil namen šole ateizacija družbe, bi morali nujno sklepati, da je ateizem državna ‚vera‘ in da ima tako privilegije, ki jih nima nobena druga vera . . . Govoriti o znanstveni šoli je povsem nekaj drugega od govorjenja, da mora biti v službi ateizacije.«<sup>41</sup> Težkega vprašanja o vernem učitelju tukaj ne moremo obravnavati.

### 3. Partijska politika do vere in Cerkve

Zveza komunistov ima v ustavi jasno opredeljeno vodilno vlogo kot za družbeni razvoj odgovorna družbena sila.<sup>42</sup> Vendar pa ne moremo reči, da je partija reducirala državo, politični sistem na svoje golo sredstvo za doseganje svojih ozkih ciljev.<sup>43</sup>

»Našo samoupravno socialistično družbo usmerja Zveza komunistov, ki v svojih vrstah dosledno uveljavlja ateistični marksistični svetovni nazor in je prepričana, da more biti samo ateistični marksizem zelena podlaga za

<sup>39</sup> F. Šeper. ibd.

<sup>40</sup> F. Šeper, ibd.

<sup>41</sup> Škofovsko pismo, tč. 6, z dne 11. septembra 1973.

<sup>42</sup> Ustava SRS, Temeljna načela 20—30.

<sup>43</sup> Z. Roter, o. c., 223.

prihodnji razvoj naše socialistične družbe. Pri tem pa se poraja vrsta problemov, kako uskladiti to stališče s polno enakopravnostjo tistih članov, ki se zavzemajo za samoupravni socialistični razvoj naše družbe in sprejemajo v glavnem marksistično analizo družbenih odnosov, odklanjajo pa ateistično izhodišče, ker so pač prepričani teisti in verniki.«<sup>44</sup>

Jugoslovanska partijska politika ima gotovo svoje posebnosti. Programska načela pravijo: »Marksizem kot svetovni nazor in idejna osnova praktične dejavnosti komunistov je nezdružljiv s kakršnimi že koli religioznimi prepričanji. Zato pripadnost k ZKJ ne dopušča nikakršnega religioznega verovanja. Ko se komunisti borijo z idejnimi sredstvi zoper vsakršne predsodke in se pri tem opirajo na dognanja prirodnih in družbenih ved, spoštujejo hrati pravico državljanov Jugoslavije, da pripadajo ali ne pripadajo h kateri od verskih skupnosti . . . in . . . ne trpijo nikakršnih posledic v svojih družbenih in političnih pravicah.«<sup>45</sup>

V globalni partijski politiki pa imamo zopet celo skalo odtenkov.

Prosvetiteljsko — racionalistični tip partijske politike sloni na dogmi, da je religijo mogoče pregnati iz življenja in zavesti ljudi z dobro organizirano ateistično propagando.

Administrativni tip meni, da so administrativna sredstva državnih organov glavno in najučinkovitejše sredstvo v konfrontaciji z vero in verskimi skupnostmi. Osnova takega prepričanje je, da je religija zabloda in slepilo in je katoliška Cerkev a priori politično reakcionarna.

Stihijsko-ekonomistični tip partijske politike izhaja iz pričakovanja, da bo religija sama od sebe odmirala sorazmerno z razvojem proizvodjalnih sil. Do takrat pa je treba sklepati kompromise.

Politično-kooperativni tip meni, da obstajajo mnoge stične točke med socialističnim gibanjem in krščanstvom, stične točke, na osnovi katerih naj se gradijo vse možne oblike političnega sodelovanja pri graditvi socialno pravičnega družbenega reda in je sploh ne zanima vprašanje, kdaj bo konec religije.

Marksistično-ateistični tip partijske politike ni niti politika interveniranja niti preproste sprave. »Marksistični ateist raziskuje socialne in druge pogoje osvobajanja človeka in je vedno aktiven. To je pot stalnega osvobajanja, ustvarjanja nesakralnih pogojev človečnosti, ki se ustvarjajo z delovanjem samih ljudi kot ustvarjalcev svoje človečnosti.«<sup>46</sup>

Pri nas imamo zastopane vse tipe partijske politike, ki vplivajo na usklajevanje prakse in programskih načel v neprestanem interakcijskem

<sup>44</sup> F. Perko, Razčiščevanje odnosov med vernimi in nevernimi, Znamenje 2, 1973, 97.

<sup>45</sup> Program ZKJ, Ljubljana 1958, 246.

<sup>46</sup> E. Čimić, Religija i crkva u socializmu, Zagreb 1970, 91—92.

procesu. Ker iz vodilne družbene vloge ZKJ kot ustavne kategorije izhaja, da komunisti zavzemajo vodilna mesta na družbeni in državni lestvici, zato lahko rečemo, da je praktično vedenje komunistov pomemben element v naši politiki do vere in Cerkve.

Razvijanje družbenega samoupravljanja in podružabljenja politike lahko veliko vpliva na depolitizacijo religije in pa na dereligizacijo države. V novejšem času so zelo vidne težnje vključevati vse ljudi, tudi verne, k aktivnemu sodelovanju v izgradnji samoupravnih socialističnih odnosov.

Na 8. seji CK ZKJ je Branko Mikulić 18. oktobra 1979 med drugim povedal tudi tole: »Posamezne organizacije in organi zveze komunistov delujejo po starem. To se med drugim kaže v naslanjanju teh organov in organizacij na državne in druge izvršne poslovodne organe, ne pa na delavski razred, na delavne ljudi in občane. Nadalje se vedejo do SZDL, sindikata, ZSM in drugih družbeno-političnih in družbenih organizacij, kot da so to preproste transmisije partije, in sicer tako, da o vseh vprašanjih na partijskih sestankih sprejemajo ‚trdna in natančna stališča‘, ne pa navodila in sklepe za idejnopolično aktivnost in demokratično razpravo, za enakopraven dialog in konkretno dogovarjanje komunistov in vseh drugih delovnih ljudi in občanov, organiziranih v družbenopolitičnih organizacijah samoupravnih skupnosti.

V takšnih okoliščinah se ponekod prebijajo in vsiljujejo sektaška stališča še o drugih vprašanjih, tako da se na primer kot splošno veljavni kriterij za izvolitev koga . . . postavlja pogoj, da je ta človek član ZK . . . Opozoril bi tudi na potrebo, da se v vse te dejavnosti še bolj vključijo in v njih angažirajo patriotično opredeljeni duhovniki, takšnih pa je večina . . . Tudi kriterij o moralno-politični neoporečnosti je ponekod dobil absurdne birokratske razsežnosti in ga zlorablajo tako, da je to v nekaterih primerih že protiustavno. Po mnenju nosilcev te logike so moralno neoporečni samo tisti, ki imajo partijske knjižice . . . Nasprotno, KPJ (ZKJ) je brezmejno zaupala vsem domoljubnim ljudem ne glede na njihova ideološka prepričanja in druge razloge, zaradi katerih niso postali člani partije . . . Res da je v višjih oblikah združevanja in družbene organizacije večina delegatov v skupščinah, svetih in izvršnih organih članov Zveze komunistov. V skupščinah občin je na primer 74 odstotkov članov, v skupščinah republik in pokrajin 93,5 in v skupščini SFRJ 99,3 odstotka. Med posameznimi poslovnimi organi v temeljnih organizacijah združenega dela je skoraj 83 odstotkov članov ZKJ.«

V tem ambientu se razvijajo odnosi med Cerkvijo in državo. Lahko bi rekli, da gre za neko kompromisno obdobje. Formalno je to povedano tudi v protokolu med Vatikanom in SFRJ. »Vlada SFRJ — ostajaje pri zahtevah, katere je s svoje strani podala v zvezi s popolno ureditvijo odnosov med katoliško Cerkvijo in SFRJ — je sprejela na znanje izjave o stališčih svete

stolice . . . Sveta stolica — ostajaje pri zahtevah, katere je s svoje strani med razgovori podala v zvezi s popolno ureditvijo odnosov med katoliško cerkvijo in SFRJ — je sprejela na znanje o stališčih vlade SFRJ.«

#### **Povzetek: Stanko Ojnik, Pravni položaj Cerkve v Sloveniji**

V predvojni Jugoslaviji so imele posamezne vere različne pravne položaje. Nekaterim veroizpovedim so priznali privilegiran javnopravni značaj. Priznane verske skupnosti so razpolagale tudi s svetno oblastjo.

Po vojni najdemo povsem nova načela za urejanje odnosov med državo in verskimi skupnostmi, in sicer: ločitev Cerkve od države, enakopravnost vseh veroizpovedi, iščejo modus vivendi v okviru nove ustavnosti in zakonitosti.

Na novo zakonodajo in njeno uresničitev so veliko vplivali tako imenovani »drugotni dejavniki«, ki jih lahko strnemo v tri skupine: državna politika do Cerkve, cerkvena politika do države in pa partijska politika do religije.

#### **Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Der Rechtszustand der Kirche in Slowenien**

Vor dem Krieg befanden sich einzelne Konfessionen in Jugoslawien in verschiedenen Rechtszuständen. Einigen war der öffentlich-rechtliche Charakter anerkannt. Anerkannte Konfessionen konnten auch die weltliche Macht herbeiziehen.

Nach dem Krieg findet man für die Regelung der Beziehungen zwischen dem Staat und den Konfessionen ganz neue Grundsätze, und zwar: Scheidung der Kirche von dem Staat, Gleichberechtigung aller Konfessionen, Suchen eines Modus vivendi im Rahmen der neuen Verfassung und Gesetzlichkeit.

Auf die neue Gesetzgebung und deren Verwirklichung haben sehr grossen Einfluss die sogenannten »sekundären Faktoren« ausgeübt; man kann sie in drei Gruppen zusammenfassen: Staatspolitik zur Kirche, Kirchenpolitik zum Staat und Parteipolitik zur Religion.

#### **Résumé: Stanko Ojnik, Le statut juridique de l'Eglise en Slovénie**

Dans la Yougoslavie d'avant-guerre les confessions religieuses n'avaient pas toutes le même statut juridique, certaines étant privilégiées par rapport à d'autres. Celles qui étaient reconnues par l'Etat jouissaient de pouvoirs à effets civils. Après la guerre des principes nouveaux ont été imposés, notamment le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'égalité de droit de toutes les confessions religieuses, la recherche d'un modus vivendi dans le cadre de la nouvelle Constitution et de la légalité socialiste. Dans la naissance de la nouvelle législation et dans le mode de son application ont joué un rôle considérable ce qu'on peut appeler les «facteurs secondaires», que l'on peut grouper en trois points: la politique de l'Etat envers l'Eglise, l'attitude de l'Eglise envers l'Etat, la politique du PC envers la religion.

Ivan Pojavnik

## Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (II. del)

### 3. EVNOMIJEV TEOLOŠKI RACIONALIZEM

#### a) Evmomijansko razumarstvo in apostolsko izročilo

Svetopisemska knjiga Sodnikov pripoveduje o možeh iz Benjaminovega rodu, ki so s fračo metali kamne za las natanko (Sodn 20, 16), strašno natančni pa so bili v spolnjevanju postave, saj so zapadli sodomskim grehom. Ti Benjaminovci so simbol gnostikov v Cerkvi. Tako meni Gregor iz Nise. Racionalistični evnomijanci — govori dalje Gregor — so *ostroidni ozko-vidneži*, ki skušajo z izstrelki svojega vrtečega se duha do pike natančno zadeti nedoumljive resničnosti, ki so nad človeško naravo. V resnici so silno ostroumni kratkovidneži (maloumneži), ker zametajo daljnovidni, veleumni vid vere, s katero oko duše umeva presežne večne resničnosti. Evmomijanci »seveda vidijo tisto, kar je nezaobsegljivo [akatalepton], prezrejo pa, kar je zaobsegljivo. Zatrjujejo ne samo, da vidijo njega, ki ga noben človek ni videl in niti videti ne more (1 Tim 6, 16), temveč ga celo merijo. Vere ne gledajo z očesom duše, ki je edino sorazmerno [sýmmetron] z našim doumevanjem. Pred njo dajejo prednost spoznavanju iz razmislekov«<sup>1</sup>.

Ko človeška duša prekorači meje vida vere in z umovanjem prestopi svojo dojemalno zmogljivost v zrenju vsepresežnih božjih resničnosti, tedaj se čez vse meje njena duhovna daljnovidnost zožuje v razumarsko kratkovidnost: razumarsko postaja »vsevidna«, medtem ko prehaja v duhovno slepoto. V tem duhovnem spoznavnem limitnem procesu se večnostno duhovno umevanje duše približuje nič, sorazmerno s tem pa čez vse meje

<sup>1</sup> Eun. 3: GN 2, 242, 19—25. GN je okrajšava za kritično izdajo del Gregorja iz Nise: Gregorii Nysseni opera edenda curavit W. Jäger, Leiden 1959 sl. Dajati prednost spoznanju iz razmislekov pomeni tole: prenesti težišče duha iz vere na razumsko področje in torej malikovati razum. Na to misli Gregor, ki nikakor ne taji potrebnosti razumskega spoznanja Boga in razodetja. Nadaljnje uporabljanje takšnega izražanja v članku je treba razumeti v tem pomenu.

narašča njeno razumarsko obkroževalno (diskurzivno) spoznavanje, ki pa dosega le zgodovinsko, pojavno razsežnost razodetja, to je njegovo lupino ali površino. Zato je tedaj, ko racionalist meni, da dosega največje spoznanje o Bogu in razodetju (maximum), dejansko njegovo spoznanje najmanjše (minimum). Gnostika Evnomija primerja Gregor iz Nise nočni ptici, kateri vid otopi ob nastopu dneva, ostro pa vidi v temi noči, ko blodi okoli vedno istih stvari.

Evnomijanci gledajo k brezbožnosti s tisočeriimi očmi, s tisočeriimi razumarskimi »mikroskopskimi okularji«: oko njih duha gleda skozi tisočere razumarske miselne lupine (motne »leče«), s katerimi se je ovilo pri snovanju blodenj. Z mižanjem enovitega očesa duha so namreč izgubili veleumni, nepojmljivo daljnovidni (»teleskopski«) vid vere. Zaradi majhnodušnosti (mikropsychía) se pri razlagi sv. pisma omejijo na črko, na gramatično »mikroskopiranje« (gramatikè mikrología) in slovnično tehnologijo (technología) ter na dlakocepsko seciranje besed v skladu z običajnim človeškim pomenom. Evnomij zaradi popačenega duhovnega vida vidi v razodetju stvari, ki jih ni; predaja se takó umski hipnozi in se z ustvarjalno domišljavostjo vdaja različnim prividom in slepilom. Bojuje se potem tu in tam celo zoper sence, ki jih je bil poprej izoblikoval. Evnomij ima svojo zablodelo domišljijo za bolj verodostojno od vere vsega zemeljskega kroga v Kristusovo božanstvo. V svoji bistrovidni slepoti do resnice meni, da vidi nekaj, česar drugi ne vidijo<sup>2</sup>.

Natančno prizadevanje za krepostno življenje, ki naj bi bilo predhodna stopnja teologije, se evnomijancem ne zdi smiselno. Človeški naravi je pač treba pustiti prosto pot in ni treba nasprotovati sladostrastnostim. Zato oni odpravljajo strmo pot, po kateri se mora kristjan vzpenjati pri mističnem uvajanju v božje skrivnosti. Odpravljajo namreč askezo in mistiko. Gregor obtožuje evnomijance epikureizma. Tega seveda evnomijanci skušajo uvesti v poapostolsko Cerkev, a prihajajo v spor z zvestimi predstavniki te Cerkve, kakršen je bil npr. škof Bazilij, veliki redovni ustanovitelj, gojitelj asketskega in mističnega življenja. »Poslušalci naj sami presodijo, kje je resnica: ali pri Baziliju, ki je zase in za svoje bližnje uzakonjal zmernost, spodobnost in popolno čistost duše in telesa z najnatančnejšo zdržnostjo, ali pri Evnomiju, ki veleva ne delati težav naravi, saj ta pač napreduje s telesnimi nagoni, k čemur se ji zdi, in tudi ne nasprotovati sladostrastnostim niti se ne

<sup>2</sup> Prim. Eun. 1—2: GN 1, 45; 258. O kratkounnosti in o tisočeriimi očeh prim. Eun. 2: GN 1, 230; 232—233; Eun. 3: GN 2, 200. O precejjanju komarja in prepuščanju velbloda, prim. Eun. 1: GN 1, 58. O duhovni hipnozi in o Evnomijevi sanjski filozofiji prim. Eun. 1: GN 1, 102—103; Eun. 3: GN 2, 84, 85; 251 (predstava dirjajočega voza v sanjah ni voz, ki bi dejansko obstajal).

natančno ukvarjati s takšnim življenjem? Takšne reči kajpak ne povzročajo škode duši, ker človeku zadostuje za popolnost le kriva vera«<sup>3</sup>.

Evnomijanci razvrednotijo pomen krsta, mističnih simbolov in obredov ter celo samega Kristusovega križa. Škof Evnomij je zaradi vnetega urjenja v razumarski fračarski balistiki nehal celo maševati. S svojo filozofsko gnostično metodo se Evnomij bojuje zoper resnice, ki so vsebovane v apostolski razlagi razodetja. Odpravlja krščanske dogme in namesto njih uvaja v Cerkev svoje lastne dogme (adogmatična metoda je protislovna sama v sebi), ker skuša helenizirati razodetje (Hellenismós). S tem da taji Kristusovo božanstvo, pravzaprav na dogmatičnem področju vzpostavlja načelo »polne anarhije in demokratične avtonomije«<sup>4</sup>.

Evnomij se igračka z resničnostjo Kristusovega učlovečenja in s smešnimi sofizmi odpravlja sveti strah pred božjimi skrivnostmi. Evnomij z namenom, da bi heleniziral krščanstvo, opušča razodeta imena, ‚Oče, Sin in Sveti Duh‘, kot da bi bili evangelisti nepoučeni o skrivnosti sv. Trojice, ki so jo izrazili s temi imeni. Pravzaprav naj bi bil nepoučen Kristus sam, ki je razodel to najvišjo in glavno skrivnost krščanske vere. Evnomijanci menijo, da se s svojimi mislimi povzpnejo nad božjega Sina in ga presežejo. Evnomij z logističnimi »stroji« (mechanémata), z izdelki dialektike zavaja na krivo pot preproste vernike. Gregor iz Nise pa zatrjuje: kdor svoje besede povišuje nad Kristusove besede je antikrist<sup>5</sup>.

Krščanska vera, ki so jo apostoli oznanili poganskim narodom, ni izdelek človeških mislecev, ni izum največjih filozofov, temveč razodetje, ki jim ga je podarila učlovečena večna Modrost. Skrivnosti te vere neskončno človeške filozofije (tudi grško filozofijo), zato te ne morejo biti kriterij za sprejemanje in razlago verskih skrivnosti. »Krščanska vera, ki so jo na Gospodov ukaz učenci oznanjali vsem narodom, ni od ljudi in ni nastala po ljudeh, ampak izhaja od samega našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki je Logos, Življenje, Luč, Resnica in Bog in Modrost in vse, kar je po naravi. On ‚se je prikazal na zemlji in je občeval z ljudmi‘ (Bar 3, 38), da bi ljudje nič več ne ostali s svojimi mnenji pri domnevah o Bitju in si iz nekih podmen, porojenih iz približkov, ustvarili dogmo. V prepričanju, da se je Bog resnično prikazal v telesu (1 Tim 3, 16), verujemo: *edino tista je prava skrivnost pobožnosti,*

<sup>3</sup> Eun 1: GN 1, 55, 26—56, 9. Prim. tudi Eun. 1: GN 1, 40; Eun. 3: GN 2, 105 do 106. Evnomij je, kot se zdi (vsaj implicite), zagovarjal kasnejše Lutrovo načelo ‚sola fides‘. Toda pri Abrahamovih otrocih (kristjanih), uči Gregor iz Nise, je potrebna vera skupaj z deli, kar se uresničuje po delovanju Svetega Duha (Rimlj 8, 14) (Eun. 3: GN 2, 42).

<sup>4</sup> Eun. 3: GN 2, 108, 11—12. Prim. tudi Eun. 1—2: GN 1, 76; 376; Eun. 3: GN 2, 121.

<sup>5</sup> Prim. Eun. 3: GN 2, 245; 288. Prim. tudi Eun. 3: GN 2, 151; 285—286; 85 (mechanémata); Eun. 1: GN 1, 74.



ki nam jo je izročil Logos in Bog, ki je sam govoril apostolom. Pouk starejšega pisma, postave namreč, prerokov in modrostnih spisov, v zrcalu skrivnostno o presežni naravi sprejemamo kot pričevanje Resnice, ki se je razodela nam. Pobožno sprejemamo pomen teh rekov, kakor soglašajo z vero, ki jo je izročil Gospod vsega. To vero, kakršno smo jo sprejeli, varujemo čisto in nedotaknjeno od besede do besede in že majhno sprevačanje izročениh besed je za nas skrajno bogokletje in brezbožnost.<sup>6</sup>

Razodeta krščanska vera je edino prava vera. Ne vsebuje nikakršnih človeških podmen in zablod, približnih ali verjetnih dognanj, ker je čisto in nezmotno razodetje Boga samega, učlovečenega Logosa. Apostolska vera ne pozna ne večanja ne manjšanja ne spremembe. Če bi se ta vera spremenila, potem ne bi temeljila več na nespremenljivem božjem razodetju, na nespremenljivi večni Besedi. Potemtakem bi bila vključena v obtok menljivih človeških podmen in približnih domnev ter bi bila tuja stalnosti absolutne Resnice. Taka vera bi ne bila več razodetje nespremenljivega neskončnega Boga in večne Luči, temveč razodetje omejenega, spremenljivega človeškega razuma ter v temi nevednosti tipajočih človeških dognanj. Zaslužila bi samo približno pritrditev, pritrditev, ki je pogojena s približnimi časovnimi dognanji, ne pa absolutno pritrditev, ki gre razodevajočemu in govorečemu Bogu.

Gregor podčrtuje vlogo živega apostolskega izročila, s katerim se v katoliški Cerkvi božje razodetje neokrnjeno prenaša iz roda v rod. Za zavrnitev Evnomijeve zmote, da Kristus ni pravi božji Sin, je dovolj že pričevanje apostolskega izročila, katerega se Gregor oklepa: »Meni naj nihče ne izodbija, čes da moram to, kar izpovedujemo, podkrepiti z izdelano argumentacijo. Zadosten dokaz za naš nauk je izročilo, ki prihaja k nam od očetov kakor nekakšna dediščina. To dediščino so prenesli sveti možje, po nasledstvu od apostolov. Ti pa, ki k tej novosti [Evnomijevi zmoti] preobražajo dogme, potrebujejo veliko pomoči od razumskih razlogov, če hočejo priversti k sebi ne le prašnate in lahkovrtljive, ampak tudi resno in trdno misleče ljudi. Dokler pa je njihov nauk neizdelan in nedokazan, kdo neki bi bil tako bedast in poživinjen, da bi mu bil nauk evangelistov, apostolov in mož, ki so za njimi zasvetili v Cerkvah, šibkejši od nedokazanega širokoustenja«<sup>7</sup> Že majhno preobračanje, kaj pomenijo izročene besede in

<sup>6</sup> Ref. Eun.: GN 2, 312, 1—8. 12—319, 9. Izraz ‚eusébeia‘ (pobožnost) ima pri Gregorju različne pomene, lahko pomeni tudi religija, verstvo, pravi nauk, češčenje, kult, prim. J. Ibáñez y F. Mendoza, *Naturaleza de la »eusébeia« en Gregorio de Nisa*, v: Gregor von Nyssa und die Philosophie, *Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden 1976, 261—277.

<sup>7</sup> Eun. 3: GN 2, 84, 24—85, 10. »Mi izpovedujemo, da je Gospodov nauk, s katerim je poučil učence s tem, da jim je izročil skrivnost pobožnosti, temelj in korenina prave in zdrave vere; in verujemo, da nič ni višje in zanesljivejše od tega izročila« (Ep. 5: GN 8, 2, 32, 10—14).

resnice, bi kaj lahko privedlo do hudih zmot, v skrajno brezbožnost. Odklon, ki je majhen na začetku, postaja vse večji na neskončni razdalji, ki vlada med človekom in Bogom, prehaja vse bolj v skrajno brezbožnost.

b) *Judaizacija razodetja ali vzvratna vožnja duha*

Sv. Gregor Nacianški omenja *dve spoznavni plovbi človeškega uma*: prva plovba poteka od čutov do uma, druga pa od uma k Bogu. Prva plovba je značilna za čutno razumsko spoznanje, za diskurzivni razum, s katerim se vključimo (sinhroniziramo) v vrteči se čutni svet. Druga plovba pa je značilna za vero, s katero se um dviga v nadvesolje, končno k vsepresežnemu Bogu.

Pri čutnih zaznavah in spoznanjih ljudje niso v dvomih o spoznanem predmetu (vidim npr., da je to drevo, ono pa gora) in vsi se strinjajo glede izsledkov naravoslovnih ved. Pri iskanju in razlaganju nadčutnih resničnosti pa nastajajo med njimi razlike, ker ljudje ubirajo različne poti pri iskanju umnobotnega veselja in poslednje Resničnosti. »Narava bitij je razdeljena na dvoje: na umnobotno in čutno resničnost. Vsem ljudem je na voljo skupno spoznanje o pojavnih stvareh po priročnem čutnem spoznavanju: čutna določitev o predmetu ne dopušča nobene dvoumnosti. Ker pri zrenju umnobotne narave ta presega čutno zaznavo, se s približujočim doumevanjem iztezamo k resničnostim, ki se izmikajo čutenju. Gibljemo se eni drugače od drugih k iskanemu predmetu. In v skladu z doumetjem, ki ga je vsakdo dosegel o predmetu, izraža pač to, kar umeva, kakorkoli. Pri tem si najbolj prizadevamo, da bi se s pomeni besed približali veličini doumetij. Večkrat prav uresničimo to prizadevanje: doumetje ne zgreši iskanega predmeta in glas ravnočrtno izraža umetje z ustrezno razlago [hermeneia]. Lahko pa se zgodi, da oboje ali pa eno od obeh ne uspe: bodisi dojemalno umevanje bodisi razlagalna zmožnost stečeta mimo resničnosti. Samó spoznane čutne stvari torej zaznamujemo z imenskimi nazivi. Resničnosti pa, ki so nad spoznanjem, ni mogoče zaobjeti z označevalnimi imeni. Kako naj bi nekdo označil nepoznano? Ker zanje ne najdemo nobenega sonaravnega izraza, smo prisiljeni z različnimi imeni, kakorkoli je pač mogoče, razkriti svoja doumevanja o božanstvu.«<sup>8</sup>

Teološka hermenevtika mora upoštevati tole: o Bogu je težko nekaj spoznati, a še težje je podati o tem spoznanju pravilno razlago. Ko skušamo razlagati nadvesoljske, večne resničnosti, o katerih govori božje razodetje, se spuščamo na nevarno plovbo. Za to plovbo, če ne končamo s kakšno zablodo v spoznavnem brodolomu, velja dvoje:

<sup>8</sup> Eun. 2: GN 1, 393, 17—22. 29—394, 12. 27—395, 5.

1. naša doumetja v veri so vedno ožja od resničnosti;
2. pojmovne (pojmi) in besedne razlage (besede), ki izražajo ta doumetja, so vedno ožja od doumetij.

Nadvesoljske resničnosti so nepojmljive (nadpojmljive) resničnosti in skrivnosti, ki so nepristopne in nedosegljive za človeške razumske misli. Sv. pismo govori o teh resničnostih in o Bogu z običajnimi človeškimi pojmi in jih takó antropomorfno podaja na naši človeški ravni. Za pravilno umevanje teh antropomorfnih razumskih pojmov, ki smo si jih oblikovali na podlagi čutnega spoznanja, ne zadošča razumsko spoznanje, ni dovolj obtekovalni razum, pač pa je potrebno *nadpojmovno in nadrazumsko živo soočanje z večnimi resničnostmi v veri, ki dopolnjuje in presega naše nezdatne antropomorfne pojmovne predstave o neskončnih božjih skrivnostih.*

Pri razlagi razodetja se v Cerkvi porajajo tudi razne krive vere. Zgodi se, da se razlagalec s krivo razumsko podmeno (ali s krivim pojmovanjem enega ali več pojmov) o Bogu ali o božjih skrivnostih, krivo požene s premikom uma (z umevanjem v drugi spoznavni plovbi) in se ukrivi v samosvoje blodenje, v lastni razumarški, zemljo obkrožujoči (geoorbitalni) tir. Tako se je iz prave vere iztiril tudi Evnomij s svojimi sateliti: »Ali ne bi bilo za vse bolj zanesljivo, da bi upoštevali nasvet modrosti: ‚Ne išči, kar je zate pregloboko‘ (Sir 3, 21), temveč si spokojnostjo ohrani *preprosti zaklad vere neokrnjen?* Toda odkar so nični ljudje začeli kratko in malo slepomiselno korakati po nedoumljivih resničnostih in z dogmami potrjevati izmišljotine svojega ničevega napihovanja, od takrat je na seznamu veliko bojnikov zoper resnico. Med njimi so evnomijanci, dogmatisti zmote, ki božanstvo tirajo v nekakšno omejenost. Skoraj očitno malikujejo svojo podmeno o vsebinskem pomenu izraza ‚nerojen‘, s tem da jo pobožanstvijo.«<sup>9</sup>

Bog in božje skrivnosti nimajo razsežnosti, so nezaobsežne (neskončne), zato se jim ni mogoče približevati (jih doumevati) z obtekovalnim razumom, ki z obkroževanjem zaobjema predmete. Um z obkroževalnim razumevanjem (s pomočjo diskurzivnega razuma) spoznava razodete božje skrivnosti na čutni, razumski (horizontalni) ravni in to je njegova neobhodno potrebna prva spoznavna plovba. Za njo pride na vrsto druga spoznavna plovba uma: um z osnove obkroževalnih spoznanj (pojmov, misli, trditev) vertikalno (in nediskurzivno) odrine z vero proti večnim resničnostim (se jim približuje ali jih doumeva z vero). Kolikor pa je um še v razumarstvu (in to je več ali manj pri vsakem kristjanu, ki še nima popolnoma prečiščenih čutov in duha), tj., kolikor se je nepravilno izravnal z obtekovalnim razumom na

---

<sup>9</sup> Eun. 2: GN 1, 255, 22—256, 6. Evnomijanci skrčijo Nerazsežnega na parameter svojega razsežnega pojmovanja (tòn áposon tēi heautōn hypolépsei paramétrésantes) (Eun. 1: GN 1, 105) in potem s to miselno metriko gradijo pozemeljske miselne sisteme, zgradbe (»hišice iz peska«).

njegove obvoznice (in s tem obenem padel v počutnost), potem mora opraviti naslednji vzpon: um (in ne razum!) mora s svojim obvoznim razumarskim razumevanjem prehajati proti nič (njegov razumarski horizontalni, prečni obvoz izginja) in tedaj se v veri vedno bolj vzravna, navpično dviga iz pozemeljskega kroženja (georotacije). Šele tedaj zapuša diskurzivno hojo po »trdnih tleh« duhovne georotacijske oble, zapuša »trdna tla« čutnega spoznanja (presega prvo spoznavno plovbo) in se dviga v nerazsežno (brezmejno) obzorje večnih božjih resničnosti.

Če pa se ves duh popolnoma opredeli za določeno razumsko razsežnost razodetja in se zažene vanjo, tedaj preide v razumarstvo in si z zemljolaznimi mislimi nabira pozemeljsko modrost, izublja pa preprosti, celoten zaklad vere. Odmika se od preprostega in celotnega obzorja večnega božjega kraljestva ter se po »znanstvenih« razumarskih tirih spuša v časovno pogojeno podzemeljsko kroženje (georotacijo), sestopa na »trdna tla« zgolj razsežnega, izmerljivega, otipljivega, »znanstvenega« spoznanja. *Razumarsko spoznavanje Boga in božjega razodetja je potemtakem vzvratna vožnja duha*, duha namreč, ki daje prednost razumu pred vero v umevanju večnih nadvesoljskih resničnosti. S tem se druga plovba uma podredi njegovi prvi spoznavni plovbi. Um z vzvratno »prestavo« (preobratom) vključi vse svoje pogonske moči za pogon prve spoznavne plovbe, namesto da bi z nadaljnjo drugo spoznavno plovbo dopolnil prvo. Tako se preobrnjeni um s svojim razumom postavi nad razodetje (vero) in nad Boga ter ju začne spoznavati kot nekaj, kar naj bi bilo *pod* njim.

Z vzvratno spoznavno vožnjo uma se množi človekovo razumarsko spoznanje razodetja in nastaja *lažna gnoza* ali lažna znanost, ki hoče s svojimi spoznanji nadomestiti razodete resnice. Um se sorazmerno z naraščanjem svojih razumarskih vrtljajev oddaljuje od nezaobsegeljive božje narave in v njej vsebovanih brezbrežnih skrivnosti ter se spuša zmeraj bolj v razvidno, zgolj sebevidno razumarsko področje. Kadar je torej duh v svojem razumarskem obvozu pri raziskovanju razodetja na višku, tedaj je vera pri razumarju na točki nič. Ko so razumarske obvozne znanosti o razodetju najbolj razvite, tedaj sta pri lažnih znanstvenikih vera in življenje po veri najmanj razvita, ker je prišlo do tega, kar Gregor iz Nise in drugi cerkveni očetje imenujejo judaizacija razodetja.

Judaizacija razodetja in krščanstva sploh je vzvratna, razumarska georotacijska (z zemljo vrtljiva, z zemljo krožeča, zemljokrožna, pozemeljska) vožnja duha v umevanju razodetja oziroma resnic krščanske vere. Judaizacija razodetja je črkorazumarsko umevanje razodetja v duhovnem egocentričnem in geocentričnem sistemu. Duh se pri svojem umevanju razodetja omejuje (ustavlja) na črko sv. pisma, na horizontalno, čutno, zgodovinsko razsežnost razodetja, zanemarja pa vertikalno, večnostno, modrostno, božjo

vseobsežno razsežnost razodetja. Črka sv. pisma je telo ali zavesa sv. pisma, za katero se skriva duh ali božji pomen navdihnjenih besed ali zgodovinskih pripovedi.

Prečni drog Kristusovega križa označuje črko sv. pisma, katere so se v svoji razlagi oklenili Judje in so tako zdrknili v pozemeljsko razumevanje postave. Zgodovinska pripoved o Jozuetovem boju z Amalečani v puščavi ponazoruje tole duhovno resnico: ljudstvo, ki izhaja iz egiptovskega suženjstva (iz duhovne georotacijske sfere), duhovno premaguje pozemeljsko (georotacijsko) razumevanje sv. pisma in si pridobiva nebeško umevanje, če je njegov pogled uperjen v skrivnost Kristusovega križa. Podoba skrivnosti Kristusovega križa je Mojzes, ki moli z dvignjenimi rokami: »Če ljudstvo gleda dvignjene zakonodajalčeve roke, zmaguje nad sovragovo bojno vrsto, če pa jih vidi povešene, ji podlega. Izteganje Mojzesovih rok kvišku pomeni vzvišeno duhovno umevanje postave; njih povešenost k zemlji pa pomeni nižinsko, zemljolazno eksegezo in izvajanje postave v dobesebnem pomenu. Mojzesu so roke postale težke in duhovnik jih privzdigne. Pomaga mu pri tem sovrstnik. Resnično duhovništvo zaradi tega, ker je z njim božji Logos, ponovno dviga v višavo dejanja postave, ki so zaradi teže judaističnega umevanja omahnila na zemljo. S kamnom podpre postavu, ki se je bila zgrudila na tla: s ponovnim vstajenjem naj bi s podobo razprostrtih rok kazala gledalcem svoj cilj. Res je, globoki vidci zrejo v postavi povsod skrivnost križa. Zato pravi evangelij, da ,ne bo prešel ne en jota ne ena črtica postave' (Mt 5, 18). Evangelij s temi besedami označuje navpično in prečno črto, iz katerih je sestavljen lik križa«. <sup>10</sup>

Po navpičnem drogu križa je mogoče pozemeljsko razumevanje razodetja vzravnati in povišati k nebeškemu umevanju. To je storil učlovečeni Logos. Kristus daje kristjanom Svetega Duha, ki jim nad golo črko sv. pisma odpira večnostna obzorja božjih skrivnosti: »Kristjan ni učenec črke, ampak Duha. ,Črka', pravi apostol, ,mori, Duh pa oživlja'« (2 Kor 3, 6). <sup>11</sup>

<sup>10</sup> Moys. 2, 149—151: SC 1, 200. Prim. o judaizaciji razodetja pri Evnomiju Eun. 1: GN 1, 103 sl.

<sup>11</sup> Eun. 2: GN 1, 283, 5—6. Očetje Evnomijeve herezije so farizeji, prim. Eun. 1: GN 1, 58. Pomoč Svetega Duha je potrebna za pravilno, večnostno, modrostno umevanje ne le stare, ampak tudi nove zaveze, drugače podležemo pod udarci pretanjenega črkorazumarskega farizejstva. Za sprejemanje delovanja Svetega Duha pa je potrebna naša notranja spreobrnitev po križu k poveličanemu Gospodu: »Sveti pisatelji so navdihnjeni z močjo Duha, možje, ki jih Bog nosi. Zato je rečeno, da je vse pismo navdihnjen Bog, in je pouk zaradi božjega navdihnjenja. Če se odvzame telesno zagrijalo besede, je po velikem Pavlu in besedi evangelija ostalo to: Gospod, življenje in duh. Pavel pravi: obrniti se iz črke k duhu pomeni dojemati Gospoda, ki je oživljaljoč duh in ne ubijajoče suženjstvo. Evangelij oznanja vzvišeno resnico: ,Besede, ki jih govorim, so duh in življenje' (Jan 6, 64), seveda brez telesnega zastora« (Eun. 3: GN 2, 165, 11—22).

Kontinuum je brezkončno deljiv. Po zanemarjenju in izgubi vere človeški um absolutizira zmožnost svojega obkroževalnega razuma. Premika se, lahko tudi z mikavnimi in napetimi dirkami, zgolj po časovno-razsežnih razmikih in oblikuje *brezkončna razumarska zaporedja (vrste) novih spoznanj in odkritij* — »brezkončne rodovnike« (1 Tim 1, 4). Preprosto vero in preproste resnice vere nadomešča z brezkončnimi razumarskimi približevalnimi (limitnimi), v resnici pa z oddaljevalnimi spoznavalnimi procesi. Z zapletenimi rodovniki novih in novih razumarskih odkritij se pospešeno odmika od preprostega zaklada vere božjega razodetja in prehaja v brezkončno deljive ter vedno bolj razumarske specializirane znanosti. Tega zaklada in nerazsežnih (nezaobsegljivih, neskončnih) resnic vere nikdar več ne doseže. Kako neki naj bi z razsežnim, razmikalnim in razdvojevalnim spoznanjem dvotekalnega razuma dosegel nerazsežne, večne, neskončne božje skrivnosti?<sup>12</sup>

Če bi ljudje sprejeli Evnomijevo tezo, da je Kristus ustvarjeni Bog, potem bi morali po božje častiti tudi ostalo stvarstvo. Ta Evnomijeva zabloda bi zanje postala prvi člen razumarskega zaporedja zablod, ki bi se verižno nizale ena na drugo: »Ko bodo ljudje začeli verovati, da ni ena sama narava vredna božjega češčenja, tedaj se bodo s pojmovanji usmerili k različnim božanstvom in podmena o božanstvu bo napredovala po stvarstvu, ne da bi se kje ustavila. To, kar so v stvarstvu najprej imeli za božanstvo, bo postalo izhodišče za enako pojmovanje pri naslednji stopnji, in to pri naslednji. Po vseh členih tega zaporedja se bo tako zabloda prenesla in bo prešla od prve zmote po vmesnih stopnjah prav do skrajnih zmot.«<sup>13</sup>

Razvoj brezkončnih razumarskih spoznavnih zaporedij rodi brezkončna zaporedja praznih besed. Zato Evnomij krščanstvo spreminja v leporečno retoriko in izumetničeno besedovanje, skratka, v prazno dialektično besedičenje (dialektikè mataiología).

»Natančno spoznanje o kvantiteti si pridobimo s številom.«<sup>14</sup> V teologiji, ki zaide v racionalizem, naraščajo številna zaporedja obrobnih, površinskih, mimobežnih, začasnih odkritij na račun izgubljanja stalnega duhovnega, nebeškega jedra, nespremenljive podstati večnih skrivnosti. Racionalizem je razosredotočevalen proces, v katerem duh, ki se zapira v svoje vrteče razumevanje, prehaja od jedra razodetja (vere) k lupini. *Pogonska sila racional-*

<sup>12</sup> Vzpenjajoča se teologija zbližuje, strnjuje, osredotoča in povezuje med seboj razna duhovna področja v preprosto enoto. Nasprotno pa je za spuščajočo se (dekadentno) teologijo značilno postopno drobljenje raznih področij, njih odmikanje od središča, medsebojno razhajanje in osamosvajanje.

<sup>13</sup> Eun. 3: GN 2, 108, 13—21.

<sup>14</sup> Eun. 2: GN 1, 351, 29—30. O dialektičnem besedičenju prim. Eun. 1—2: GN 1, 26—27; 312—313; 165 (lep slog). Krščanstvo v črkoukarski Evnomijevi teologiji izgubi svojo mistično (skrivnostno) veličastnost, prim. Eun. 2: GN 1, 296.

*lizma je sredobežna sila napuha, zaradi katere se um, vrteč se okoli sebe, oddaljuje od vere in od neskončnega ter večnega Boga, osredotoča pa se vase in v svoje zgolj obkrožujoče (diskurzivno), zgolj časovno pogojeno razumevanje razodetja. Ravnočrtno teocentrično gibanje uma preide torej pri racionalistu v egocentrično vrtenje.*

Sad zagnanega in neutrudnega izvotljevanja večnih skrivnosti razodetja je nepregledna množica plev. Na račun izgubljanja makroskopskih, veličastnih obzorij večnostno-nebeških uvidov kratkovidni razumarji ostrijo v nedogled »mikroskopska« obzorja človeških pojmovanj. S tem pa subjektivno neznansko pomanjšujejo večne resničnosti, obenem pe neznansko povečujejo svoje zmotne poglede in misli.

### c) Duh in razum

Z razumarskim vrtenjem v georotacijskih (pozemeljskih, zemljokrožnih) nižavah plete um zamotane miselne ovojnice. Medtem ko se odmika od večnega in neskončnega Boga in nadvesoljskega jedra razodetja, dela vedno bolj od središča oddaljene idejne obvoznice, Evnomij ne opazi, kako se v teološkem poplitvenju vrti zmeraj okoli samega sebe (períauton). Tudi ne spozna, da je *egocentrično vrtenje* njegovega duha vir vseh zablod, generator dvoumnosti, vzrok za geocentrično zakrivljenost in geocentrično ukrivitev njegovega duhovnega obzorja. Za to spoznanje seveda ni dovolj diskurzivno mišljenje, ki se odvija znotraj časovno-prostorskega območja in je torej že vnaprej podvrženo časovno-prostorski ukrivljenosti te sfere. Evnomij svoje domnevne sprehode po božjem bistvu in po božjih skrivnostih opravičuje, ko se sklicuje na Aristotelovo »tehnologijo«, na uporabo razumske silogistične logike. Vendar ne uvidi, kako so njegovi silogizmi splet sofizmov in paraligizmov, sklop verjetnostnih, navideznih sklepanj.

Znotrajsvetna razumska silogistična logika (ravninska »evklidska geometrija«) je preslabotna, da bi z njo mogel razum prodirati in se vzpenjati k nadvesoljskim resničnostim in k neskončno vzvišenim božjim skrivnostim vere. Zato pa meseni duh tedaj, ko s silogističnimi sklepanji o teh skrivnostih diskurzivno *naravnost* izpeljuje zaključke, kakor to delamo pri izvajanju sklepov iz razvidnih premis pri znotrajsvetnih danosti, ne izide iz znotrajsvetnega duhovnega prostora, ki *ni raven*, marveč časovno-prostorsko (diskurzivno!) zakrivljen. Toda »prva narava je nad vsako časovno mislijo in vsak dojemalni pojem ostaja pod njo«. <sup>15</sup> Prva narava je torej tudi nad

<sup>15</sup> Eun. 1: GN 1, 128, 13—15. O Evnomijevi uporabi Aristotelove tehnologije, prim. Eun. 1—2: GN 1, 37; Eun. 3: GN 2, 309—311; 162. Verjetnostni silogizmi (o božjih skrivnostih) so strup pomešan z medom (Eun. 2: GN 1, 242). Z verjetnostnimi silogizmi (paralogizmi in tudi sofizmi) Evnomij z nekako miselno »kemijo« (pharmakeia tou lógou) sestavi (sintetizira) kup razumarskega gnoja, ki ga vsuje v poslušalčevo srce (Eun. 1—2: GN 1, 125; 390).

vsakim zgolj diskurzivnim sklepanjem mesenega duha, s katerim le ta ne doseže božjih skrivnosti, ampak sestavlja paralogizme.

Znotrajsvetni duhovni prostor, prostor, kjer poteka diskurzivno mišljenje in sklepanje mesenih ljudi, ni raven, temveč vase zakrivljen. A to je opazno samo z večnostnega božjega stališča. Ker so božje skrivnosti neskončno vzvišene nad ta duhovni prostor, je vsaka zgolj diskurzivna logična tehnika (»tehnologija«) mesenega človeka obsojena na neuspeh: *mesenega človeka ne bo izpeljala iz naglo se vrteče duhovne georotacijske sfere*. Tukaj torej odpove analogija razuma in njegova ravninska diskurzivna logika (ravninska »evklidska geometrija«).<sup>16</sup> Daljnovidneži kmalu odkrijejo, da se evnomijanci s silogizmi ne sprehajajo po božjem bistvu in višavah božjih skrivnosti, marveč se s smešnimi otročjimi miselnimi meritvami igračkajo na zemlji: »Evnomijanci se takó maloumno [mikrorepôs] in nemogoče izničujejo v nemogočih početjih. Nedoumljivo božjo naravo kakor z nekakšno otroško palico skrčijo in zaprejo v nekaj zlogov izraza ‚nerojen‘ in to mimoumno zagovarjajo. Menijo, da je Bog tolikšen in takšen, da ga more z enim izrazom zaobseči človeška misel. Delajo se lepe, češ da posnemajo glasove svetih, vendar se ne sramujejo povzdigovati se nadnje. Česar ni moč dokazati, da bi kdaj izjavil kdo od blaženih mož — njih določena beseda je zapisana v sv. knjigah — glede tega oni, kakor pravi apostol, ‚ne razumejo, kar govore, in ne, kar trdijo‘ (1 Tim 1, 7). A bahajo se, da oni to vedo ter da so tudi drugim vodniki v vednosti. Zato zatrjujejo, da so dojeli: edinorojeni Bog ni res to, kar se o njem govori. To namreč vелеva nujnost silogizmov«.<sup>17</sup>

S čutnim spoznavanjem spoznavamo vidno vesolje in iz njega po analogiji sklepamo na obstoj Boga in na njegove pridevke. Božje bistvo samo v sebi pa je nespoznatno in ostane našemu razumskemu spoznanju nedojemljivo. S čutnim spoznanjem spoznavamo majhno vesolje svojega telesa in iz njegove zgradbe ter delovanja, spoznavamo obstoj razumne duše in njene značilnosti. Toda to, kar je v njej duhovno in brez lika (noetòn kai aeidés) se izmika čutnemu razumevanju.<sup>18</sup> Bistvo človeške duše je torej nespoznatno in ostane nedojemljivo našemu razumskemu spoznanju. Gregor iz Nise imenuje bistvo človeške duše hegemonik (tò hegemonikón), duh (pneuma), um (noûs) ali srce.

<sup>16</sup> Naj navedem podoben primer: zemljemerci so tisočletja uporabljali ravninsko evklidsko geometrijo, vendar niso odkrili, da je zemlja okrogla in njen prostor zakrivljen. Njihove meritve so bile z zemeljskega stališča strašno natančne in ravnočrtne. Astronavtu, ki bi te zemljemerce in njih meritve opazoval z višine 500 km nad zemljo, bi se zdele te meritve smešno ravnočrtne. Videl bi namreč očitno zakrivljenost zemeljske oble. Koliko bolj bi spoznal njih zakrivljenost, če bi jih opazoval s sosednjih planetov, zvezd, meglenic . . .

<sup>17</sup> Eun. 2: GN 1, 250, 28—251, 14.

<sup>18</sup> Prim. Anim.: PG 46, 28 B—C.



Evnomijanci se bahajo, da se s svojim razumom sprehajajo po božjem bistvu. Toda niti ne vedo, da ne poznajo bistva svojega duha in ne stanja, v katerem ta je. »Apostol pravi: ‚Kdo je spoznal Gospodovega duha [noûs]‘ (Rimlj 11, 34)? Jaz pa pristavim: Kdo je doumel svojega duha [noûs]? Naj povedo tisti, ki božjo naravo zapirajo v krog svojega dojemanja, če so doumeli sebe? Naj povedo, ali so spoznali naravo svojega uma? Bog pravi: ‚Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti‘ (Gen 1, 26). Če podobi prav nič ne manjka, kar umevamo pri vzorni podobi, potem je to prava podoba. Kolikor v nečem odstopa od podobnosti z izvirkom, v tistem ni podoba. Ena izmed značilnosti božje narave je nezaobsegljivost njenega bistva [tò akatálepton tes ousías]. Po vsej nujnosti je zato podoba tudi v tem posnetek izvirnika. Če bi doumeli naravo podobe, izvirk pa bi ostal nad doumetjem, potem bi nasprotujoči si značilnosti pokazali, da je podoba zgrešena. Zato se našemu spoznanju [gnôsis] izmika narava našega uma, ki je narejen po Stvarnikovi podobi. Um je v tem natančno podoben Presežnemu: za njegovo nezaobsegljivo naravo je značilna nespoznatnost«. <sup>19</sup>

Bistvo človeške duše, kolikor je podoba neskončne božje narave, je nedoumljivo in nepristopno zgolj diskurzivnemu spoznavanju. Razum se s svojim diskurzivnim (obtekovalnim) razumevanjem ne le da ne more približati Bogu (božjemu bistvu), temveč se ne more približati niti bistvu svojega duha ali uma. *Razumu je torej um, duh ali bistvo duše nepristopno in nepribližljivo.* Nobena diskurzivna (obkrožujoča) misel ne more zaobseči človeškega duha, zato noben človek ne more z obtekovalnim razumskim spoznavanjem spoznati svojega duha (prodreti v bistvo svoje osebe), ki je nedoumljiva in nepojmljiva skrivnost. Z razumarskim načinom spoznavanja se človek vedno bolj oddaljuje od samega sebe, od duha, od svojega bistva, se seli iz svojega osebne središča na obrobje. Takó daleč zaide od samega sebe, da potem niti več ne spozna, kaj pravzaprav trdi in sklepa. Judaizacija v spoznavanju Boga in razodetja ima pri človeku posledico judaizacijo v spoznavanju samega sebe. Racionalizem ubije v človeku pravo, večnostno, modrostno, skrivnostno spoznanje o Bogu in pravo, večnostno, modrostno, skrivnostno spoznanje o samem sebi. Kljub vsem brezkončnim zaporedjem obrobnih razumarskih spoznav ostaja človek v bistvu nevednež o skrivnosti Boga, o skrivnosti samega sebe in o svojem položaju pred večnim in neskončnim Bogom.

---

<sup>19</sup> Opif, 11: PG 44, 153 D-156 B. »Temu pač, ki hoče videti sam sebe, ni lahko uzreti samega sebe, če nam kakšen izum ne omogoči nemogočega. Kakor je narava izdelala telesne oči, da gledajo vse drugo, a ostanejo sebi nevidne, enako preiskuje duša vse ostalo, razpravlja o stvareh zunaj sebe in jih zasleduje, a ji je nemogoče videti sebe« (Mort.: GN 9, 40, 23—41, 5).

Hegemonik je duša duše ali duh duše, je zenica očesa duše. Gregor, podobno kot drugi cerkveni očetje, zagovarja trihotomizem: človek je iz duha, duše in telesa (prim. tudi 1 Tes 5, 23). Velikanska bitna razlika obstoji med dušo in telesom (in vendar sta zaradi bitne združitve duša in telo enota), tako vlada tudi velikanska bitna razlika med duhom in dušo (in vendar sta zaradi bitne zedinitve duh in duša enota). Ločitev duše od telesa povzroči smrt telesa, tako ločitev duha od večnega Boga povzroči smrt duha. Duh se loči od večne Modrosti in od večnoveljavnega modrostnega načina spoznavanja. Smrt duha povzroči razkroj duha, ki se v času ostvarja z brezkončnimi razumarskimi spoznavnimi zaporedji.

Duh je najvišji del duše, s katerim se ta odpira k večnemu in neskončnemu Bogu in ga tudi spoznava v drugi spoznavni plovbi: »Ko duša gleda k svoji vzorni podobi, tedaj natančno v globini zre sama sebe.«<sup>20</sup> Duša spoznava sama sebe in svojo duhovno naravo šele in samo v ogledalu neskončne božje narave. To njeno zrcalno spoznavanje v veri je nadrazumsko, nadpojmovno, nediskurzivno ali intuitivno. Le z opazovalnic te druge spoznavne plovbe je mogel duh Gregorja iz Nise uzreti razumarska blodenja Evnomijevega duha in njegovih satelitov. Le ti so utonili v posvetnem, časovno pogojenem vrtincu takratne helenizacije in judaizacije krščanstva. V novem veku smo zaradi vpliva racionalizma skoraj pozabili na razlikovanje med umom in razumom, zato bi lahko kdo izvajanja Gregorja iz Nise imel za napad na človeški razum. Toda Gregor nikakor ne zameta razuma (prva spoznavna plovba uma, čutno spoznanje), temveč razumarstvo, pri katerem druga spoznavna plovba uma utone v minljivem krožnem teku prve spoznavne plovbe.

Razumarji so seveda počutni ljudje: pri njih je duh s čelno pozornostjo obrnen k čutnosti (k črki), hrbtno pozornost pa posveča živemu in neskončnemu Bogu. Pri razumarjih je duh zasužnjen razumu, razum pa čutnosti (telesu): duh daje prvenstvo razumu, razum pa čutnosti (duh je pod razumom, razum pod čutnostjo). Taki ljudje »so razum zasužnjili naravnim nagonom, s pomočjo uma se hlapčevsko prilizujejo temu, kar je sladko čutom. Kaj takega pa se ne dogaja pri popolnejših ljudeh. Pri njih je vodnik um, ki z razumom in ne s strastjo, izbira koristno, [telesna] narava pa gre za vodnikom.«<sup>21</sup>

Pri duhovnih ljudeh um posveča čelno pozornost živemu in neskončnemu Bogu, hrbtno pozornost pa razumu in čutnosti (telesa). Um je pod Bogom,

<sup>20</sup> Mort.: GN 9, 41, 17—19.

<sup>21</sup> Opif. 14: PG 44, 176 A. Prim. tudi o prav in narobe obrnjenih zrcalih duha in telesa Opif. 12: PG 44, 161 C-164 D. O čutnem spoznanju kot hrbtnem vodniku duha pri spoznavanju nevidnih resničnosti prim. Eccl. 1: GN 5, 284—285. V razpravi uporabljam pojma ‚duh‘ in ‚um‘ v pomenu, ki jima ga je dajal Gregor iz Nise.

a nad razumom, razum je pod umom, a nad čutnostjo. Prva spoznavna plovba (razumsko časno spoznanje, analogija razuma), ki se končuje v hrbtu uma, pripravlja umu osnovo (impulz), od katere mora odriniti z drugo spoznavno plovbo (spoznavanje v veri, analogija vere) v čelni smeri k nevidni in večni Modrosti, k stalnim, večnim resničnostim. Um tako ne nazaduje z vzvratno spoznavno vožnjo, ampak napreduje s čelno vožnjo v brezmejno božje kraljestvo, v katerega uvaja tudi svoje telo. Z gledišča večnostnih višav druge spoznavne plovbe potem um presoja tudi svojo prvo, čutno spoznavno plovbo, ki poteka v časnih nižavah vrtečega se sveta.

Čutno spoznanje, kot je bilo rečeno zgoraj, ne povzroča ljudem težav in dvomnosti. Težave se začno z drugo spoznavno plovbo, z nadrazumskim, nadčutnim ali nadvesoljskim spoznavanjem, s katerim skuša um stopiti v stik z nedoumljivimi, večnimi božjimi skrivnostmi in hoče o njih podati neko duhovno razlago na razumski ravni. Velike težave so pri prehodu uma iz prve v drugo spoznavno plovbo (ali um res preide v drugo spoznavno plovbo in z umevanjem ne zgreši iskanega predmeta). Še večje težave nastopijo pri razlagi druge spoznavne plovbe duha na razumski ravni, na ravni njegove prve spoznavne plovbe, težave torej pri prehodu (»prevodu«) druge v prvo spoznavno plovbo, s čimer se ukvarja razlagalna (hermenevtična) zmožnost duše. Lahko se zgodi, kot je bilo rečeno zgoraj, da um pogreši v obeh primerih, pri obeh prehodih. Glede prvega prehoda velja: dovolj je, da um ne nadaljuje prve spoznavne plovbe na večnostni in modrostni ravni, dovolj je, da um preobrne (prebrat se zgodi nepojmljivo, nadrazumsko, ker je um nepojmljiv) svojo čelno pozornost k razumu (k čutnemu spoznavanju ali k neki razumski spoznavi), že pokaže hrbet živemu, neskončnemu in večnemu Bogu in se že zapira v končno (zaobsegljivo) obzorje svojega diskurzivnega razumevanja in tone v mimobežni tek sveta. Tako razumsko spoznavanje uma prehaja v razumarstvo. Racionalizem je bil in ostane nepojmljivo zahrbtna in nevarna duhovna bolezen.

#### **Povzetek: Ivan Pojavnik, Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (II. del)**

Razumarsko spoznavanje Boga in božjega razodetja, kakršnega zagovarja Evnomij, je vzvratna vožnja človeškega duha, duha, ki daje razumu prednost pred vero v umevanju večnih božjih skrivnosti. Judaizacija razodetja oblikuje brezkončna spoznavna zaporedja razumarskih obrobni odkritij v nižavah duhovne georotacije. Razumskemu obtekovalnemu spoznavanju je bistvo človeške duše (um, duh) nepristopno, nepribližljivo in nedoumljivo. Pri teološkem racionalistu druga spoznavna plovba uma (spoznavanje z vero) utone v obzorju prve spoznavne plovbe uma (razumsko spoznanje) in tako se razumar oropa večnostnega, nadvesoljskega, modrostnega, skrivnostnega spoznavanja neskončnega Boga in samega sebe.

**Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa (II. Teil)**

Eine Rückwärtsfahrt des menschlichen Geistes bedeutet rationalistische Erkenntnis Gottes und Offenbarung, des Geistes, der im Begreifen der ewigen Geheimnisse Gottes die Vernunft bevorzugt. Das zeigt sich eigentlich beim eunomianischen theologischen Rationalismus. Aus der Judaisierung der Offenbarung stammen unendliche Erkenntnisreihen von der rationalistischen peripherischen Entdeckungen in der Niederungen der geistigen Georotation. Der diskursiven rationalen Erkenntnis ist das Wesen der menschlichen Seele (der Geist) unnahbar, unzugänglich und unfassbar. Beim theologischen Rationalist sinkt die zweite Erkenntnisfahrt des Geistes (die Erkenntnis im Glauben) in der ersten Erkenntnisfahrt des Geistes (die rationale Erkenntnis) unter und so beraubt sich der Rationalist der ewigen, überkosmischen, weisheitlichen, geheimnisvollen Erkenntnis des unendlichen Gottes und sich selbst.

**Résumé: Ivan Pojavnik, La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse (II<sup>e</sup> partie)**

Le voyage en arrière de l'esprit humain signifie une connaissance rationaliste de Dieu et de la révélation, de l'esprit qui donne à la raison et non à la foi la priorité dans l'intelligence des mystères éternels divins. En cela s'exprime le caractère du rationalisme théologique d'Eunomius. Pour la connaissance discursive l'essence de l'âme humaine (l'esprit) est inaccessible et incompréhensible. Chez un rationaliste théologien la seconde navigation cognitive de l'esprit (la connaissance dans la foi) se réduit à la première navigation cognitive de l'esprit (la connaissance rationnelle). C'est pourquoi le rationaliste perd la connaissance éternelle, super-cosmique, sapientielle, mystérieuse du Dieu infini et de soi-même.

## Redovniška skupnost v luči vere

Za današnjo dobo je značilno, da zelo naglašča občestveni vidik človeka in s tem v zvezi vrednost pristnih medosebnih odnosov.\* Med drugim tudi zato, ker marsikje prav teh manjka zaradi sedanjega načina življenja, ki človeka razoseblja. Vse današnje bazične skupnosti nastajajo več ali manj iz domotožja po živi evangeljski skupnosti, bratski skupnosti. Veliko vrednost skupnega življenja vedno znova odkrivajo tudi mnogi duhovniki. Zato iščejo, kako bi zaživel kot skupnost.

V središču zanimanja 2. vatikanskega koncila je bila Cerkev, božje ljudstvo. Torej skupnost. Mar ni s tem povedano, da moramo tudi mi v svojem prizadevanju za prenovo redovniškega življenja v središče postaviti prav svoje skupnosti? Saj so tudi te v Cerkvi, del Cerkve, Cerkev.

O skupnem redovniškem življenju je zelo lepo spregovoril 2. vatikanski koncil v 15. členu odloka o sodobni obnovi redovniškega življenja. Znani kanadski dominikanski teolog in ekspert na koncilu Tillard pravi o tem členu: »Ta 15. člen se nam zdi, da je eden glavnih stebrov celotnega odloka, eno od mest, kjer pride najbolj do veljave duh koncila in kjer začutimo najbolj živo bistveno cerkvenostno razsežnost redovniškega življenja . . . Teh nekaj vrstic spada brez vsakega dvoma med najlepše in najbolj evangeljske vsega koncila.«<sup>1</sup> Nekoliko dalje pravi isti avtor: Sedanje besedilo »so brez dvoma najlepše vrstice, kar nam jih je posredoval koncil o redovnem življenju«.<sup>2</sup>

Prvi odstavek 15. člena se glasi: »Skupno življenje se vztrajno izraža v molitvi in edinosti duha (Apd 2,42) po zgledu prve Cerkve, v kateri je bila množica teh, ki so verovali, enega srca in enega duha. (Apd 4,32). Hrani

---

\* Sestavek je nekoliko spremenjeno predavanje na redovniškem dnevu v Ljubljani 26. septembra 1979.

<sup>1</sup> J. M. R. Tillard, *Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse*, v: Vatican II, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1967, 147.

<sup>2</sup> J. M. R. Tillard, n. d., 153.

naj ga evangelijski nauk, sveto bogoslužje in posebno evharistija. Redovniki naj kot Kristusovi udje v bratskem spoštovanju drug drugemu prujejo (Rimlj 12,10) in drug drugega bremena prenašajo (Gal 6,2). Kajti po božji ljubezni, ki je v srce izlita po Svetem Duhu (Rimlj 5,5), je v skupnosti kot v pravi družini, zbrani v Gospodovem imenu, on sam navzoč (Mt 18,20). Ljubezen pa je spolnitev postave (Rimlj 13,10) in vez popolnosti (Kol 3,14) in po njej vemo, da smo prešli iz smrti v življenje (1 Jan 3,14). Bratska edinost celo razodeva Kristusov prihod (Jan 13,35; 17,21), iz nje izvira velika apostolska moč.«

Drugi vatikanski koncil uči, da Cerkev »obstoji iz božje in človeške sestavine«. »Oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost« (C 8,1). To velja za vesoljno in krajevno Cerkev. Tudi pri redovniški skupnosti ni drugače. Ko bomo na posvet o krščanski bratski (sestrski) skupnosti poklicali novo zavezo in bomo nato v luči vere posebej govorili o redovniški skupnosti, ne bomo pozabili, da gre za božji in človeški element, ki sestavlja celoto. V tem je Cerkev in v zvezi z njo tudi redovniška skupnost nekoliko podobna Kristusu, ki združuje v sebi božjo in človeško naravo. Pri tem seveda ne bomo pozabili, da gre za osebno (hipostatično) zedinjenje samo pri Kristusu.

Prapodoba vsake cerkvene in zato tudi redovniške skupnosti je Presveta Trojica, to neskončno občestvo božje ljubezni. Pozorni bomo zato na posebnost božje osebe, ki imajo v redovniški skupnosti posebno vlogo. Pri tem ne bomo pozabili, da je naše govorjenje o Bogu le analogno, približno, in so pri božjem delovanju navzven dejavne vse tri božje osebe.

Razprava se bo omejila le na skupnost samo v sebi. O apostolski dejavnosti skupnosti bi bila potrebna druga razprava.

## *1. Novozavezna bratska skupnost*

### 1. Kristus kot glava bratske skupnosti

Kristus je med svojim javnim delovanjem na zemlji zbiral ljudi okrog sebe v skupnost. Najbolj tesno so bili z njim in zato tudi med seboj povezani apostoli. Drugo, mnogo širšo in ne tako stalno skupino so sestavljali drugi učenci, ki sta jih pritegnili Kristusova preroška beseda in dejavnost, zlasti njegova edinstvena osebnost. Pred Kristusovo smrtjo in vstajenjem niti skupnost apostolov niti širši krog njegovih učencev še nista imela pravega temelja za trajno bratsko skupnost, ki bi kljubovala vsem viharjem. Kristus je moral biti prej povišan na križ in nato na Očetovo desnico. Z njegovo velikonočno skrivnostjo se je začelo izpolnjevati, kar je napovedal:

»Jaz bom, ko bom z zemlje povišan, vse pritegnil k sebi« (Jan 12,32). S tem da je Kristus ljudi odrešil, je bil postavljen odločilni temelj, da vse pritegne k sebi. Pa ne samo to. Kristus je ljudi ne samo pritegnil k sebi, ampak je tudi postavil temelj za povezanost človeštva v bratsko skupnost. S Kristusovo velikonočno skrivnostjo je bila ustanovljena njegova Cerkev. Razglašena pa je bila ob prihodu Svetega Duha na binkoštni praznik. »In pridružilo se je tisti dan okoli tri tisoč duš« (Apd 2,41).

S sv. Pavlom in sv. Janezom moramo priznati, da cerkveno bratsko skupnost (gr. koinonia) ne uresničujemo predvsem mi ljudje s svojimi močmi. Ta stvarnost je že uresničena v Kristusu in po njem. Jezus je s svojim križem v sebi že uresničil edinost, ki jo je v človeštvu porušil greh. V njem je uresničena nova zaveza med Bogom in vsem človeštvom. Uresničil je edinost ljudi z Očetom in edinost ljudi med seboj (prim. Ef 2,14—18). Njegov Sveti Duh to skrivnost bratstva razširja med ljudmi. Ljudje se morajo v to bratstvo stalno vključevati. Ko se človek s poslušanjem božje besede, s spreobrnjenjem in prejemom uvedbenih zakramentov krsta, birme in evharistije vključi in vedno globlje vključuje v Kristusovo odrešenje, se vključi in vedno globlje vključuje v to občestvo in bratstvo. Postane Očetov posinovljenec, ud Cerkve, Kristusov brat ali sestra, brat ali sestra svetih.

Redovniško življenje hoče nadaljevati bistvene poteze bratske skupnosti prvih kristjanov, posebej jeruzalemske skupnosti.<sup>3</sup> Pogosto je ta evangeljski ideal vplival na skupno redovniško življenje.

Po mnenju razlagalcev podajajo *Apostolska dela* nekoliko idealizirano sliko življenja prve krščanske skupnosti. Bilo je več *popustljivosti*, kakor kažejo nekateri odlomki. Premoženje so dajali v skupnost popolnoma prostovoljno, in sicer le nekateri. Vendar so kljub temu verniki svoje premoženje imeli za skupno v tem pomenu, da ga je mogel uporabljati, kdor je bil v potrebi. Ni pa šlo za pravni prenos lastništva.

Pri Luku, ki je pisatelj 3. evangelija in Apostolskih del, je sploh močno naglašena povezava: pustiti vse — okleniti se Kristusa (Lk 5,11.28; 14,33; 18,18—30). Hkrati kaže ta evangelist veliko zanimanje za uboge in za miloščino zanje. Apd 4,35). Kristusa se ni mogoče okleniti z vsem srcem, če ni človek resnično svoboden, če se čimbolj ne odtrga od navezanosti na materialne dobrine. Le takó je po Apostolskih delih mogoče biti vernik (Apd 2,44; 4,32). Biti pripravljen dati vsem potrebnim na voljo svoje dobrine je prva stopnja, da se je nato mogoče okleniti Kristusa in tako postati vernik. Torej ne gre samo za negativno odpoved imetju. *Materialne dobrine postanejo v službi božjemu kraljestvu orodje za človeško solidarnost.*

<sup>3</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, v: NRTh 101 (1969) 916—955.

Skupnost dobrin sicer ni izvorno krščanska, saj je bil to že ideal humanistov takratnega in prejšnjih časov. Izraze, kot »edinost duš«, »postati ena duša« poznata že Aristotel in Cicero. Platon pozna prijateljstva, pri katerih gre celo za delitev materialnih dobrin, ko vse postane vsem skupno. Pitagora je skušal takó živeti s svojimi učenci. Ti in podobni primeri kažejo na neko težnjo v človeški naravi po takšnem življenju. Človek je po svojem bistvu občestveno bitje.<sup>4</sup>

Vendar gre v krščanstvu za novo, zadnjo utemeljitev v veri, za nov odnos do materialnih dobrin in do ljudi. V ospredju je *Jezus Kristus in brezpogojna odločitev zanj*. Sv. Pavel je zapisal: »Saj poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, kako je zaradi vas postal ubog, dasi je bil bogat, da bi po njegovem uboštvu vi obogateli« (2 Kor 8,9). V tem se kaže božja radodarnost, ki se je razodela v daru Kristusa samega, ki nas je obogatil. Evangeljska skupnost temelji na sprejemu Kristusa z vero, svoj zunanji izraz pa dobi med drugim tudi v kroženju materialnih dobrin. Poglejmo nekaj značilnih mest v Apostolskih delih:

»Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha; tudi ni nihče govoril, da je kaj tega, kar je imel, njegovo, ampak jim je bilo vse skupno« (Apd 4,32). »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah . . . Vsi pa, kateri so vero sprejeli, so vsi skupaj imeli vse skupno; posestva in premoženje so prodajali in jih razdeljevali med vse, kolikor je kdo potreboval. Vsak dan so enodušno prihajali v tempelj, po hišah lomili kruh in uživali jed z veselim in preprostim srcem« (Apd 2,42—46). »Bili so vsi skupaj v Salomonovem stebreniku« (Apd 5,12).

Gre za izraze, ki pomenijo enodušnost in solidarnost. Izraz »enega srca in duha« kaže na popolno edinost v mišljenju in življenju. Skupna uporaba materialnih dobrin je nekaj drugotnega glede na duhovno občestvo. Notranja edinost src je temeljni izraz vere v Jezusa Kristusa, na zunaj pa se različno izraža. Skupnost, ki jo opisujejo Apostolska dela in Pavlova nabirka za jeruzalemsko cerkev (2 Kor 8—9), sta le dva najbolj znana vidna izraza tega.

Barnabovo pismo, ki je nastalo v 1. polovici 2. stoletja, pravi: »Vse imej skupno z bližnjim in ne govori, da je tvoja last; če ste namreč enotni v neminljivih rečeh, koliko bolj v minljivih?«<sup>5</sup>

Pravo predstavo, kakšna naj bo krščanska bratska skupnost, dobimo iz Jezusove prilike o vinski trti in mladikah (Jan 15,1—8). Krščanska bratska skupnost je možna le v živi povezanosti z Jezusom. Brez zveze s Kristusom

<sup>4</sup> Prim. J. Dupont, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, v: *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 503—519; isti, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, v: *NRTh 101* (1969) 897—915.

<sup>5</sup> Barnabovo pismo 19,8; slov. prevod Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 62.



kristjani tudi med seboj ne moremo biti povezani v občestvo, kakor mladike ne morejo biti povezane med seboj, če niso povezane s trto.

Podobno velja za nauk sv. Pavla o Kristusovem skrivnostnem telesu: Kristus je glava, mi smo udje tega telesa. Le če bomo v živi povezanosti s Kristusom glavo, bomo v bratski skupnosti med seboj. Brez Kristusa ni krščanskega bratskega občestva.

## 2. Sveti Duh kot duša bratske skupnosti

Skupen sprejem Jezusa Kristusa z vero vodi do notranje enote, ker smo vsi kristjani prejeli njegovega Duha. Prejeli smo »prvine Duha« (Rimlj 8,23). »zastavo Duha« (2 Kor 1,22), bili smo »zaznamovani z obljubljenim Svetim Duhom, ki je ara za našo dediščino« (Ef 1,13—14). Tega Duha smo prejeli pri uvedbenih zakramentih kot skupno dobrino. Povezuje nas s Kristusom in med seboj. Takó smo po izražanju apostola Janeza »združeni z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom« (1 Jan 1,3).

Svetopisemska grška beseda za bratsko skupnost »*koinonia*« pomeni deleženje vseh pri popolnoma nevidni stvarnosti, ki prihaja od Svetega Duha. Samo on uresničuje in oblikuje posebno skupnost teh, ki v veri in zakramentih sprejemajo Kristusa.

Evangeljska in zato tudi redovniška skupnost, kakor si jo želi Bog, je tam, kjer so zaznatni sadovi Svetega Duha: »Ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost« (Gal 5,22). Mir in veselje ob skupnem bivanju sta znamenje navzočnosti božjega kraljestva. Gre tudi za veselje ob čisto vsakdanjem življenju. »Bratstvo brez veselja je bratstvo, ki umira,« pravi teolog Tillard.<sup>6</sup> V taki skupnosti je nujno poskrbeti za ozračje bratske ljubezni, miru in veselja, ki premaga navzkrižja in napetosti.

Glavni dar Svetega Duha, najbolj pomembna njegova karizma, je *ljubezen*. Sv. Pavel piše: »Dopolnite moje veselje s tem, da boste istih misli in boste imeli isto ljubezen; da boste enega duha in enega mišljenja« (Elp 2,2). »Bodite med seboj ene misli« (Rimlj 12,16). Ljubezen je značilna dejavnost Boga: »Bog je ljubezen in, kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jan 4,16). Ostati v bratski ljubezni zato pomeni ostati v Bogu: »Ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in je njegova ljubezen v nas popolna« (1 Jan 4,12). Božje narave smo deležni v tisti meri, v kateri prejemamo in izvršujemo dar ljubezni.

Evangeljsko bratsko skupnost je Kristus plačal s svojo krvjo. Tudi od vernika zahteva ob pomoči Svetega Duha trdega napora v odnosu do drugega; temu se mora človek stalno odpirati in se odpovedovati sebičnosti. Le

<sup>6</sup> J. M. R. Tillard, *La communauté religieuse*, v: NRTh 105 (1973) 174.

takó padajo pregrade, da »ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske« in da so vsi »eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). Bratska skupnost se ne gradi drugače kakor z deležnostjo kristjanov pri Kristusovem križu.

Z bratsko skupnostjo in s Svetim Duhom kot dušo te skupnosti je nujno povezana *molitev*. Apostolska dela navajajo enodušno vztrajanje prvih kristjanov v molitvi (Apd 1,14; 2,46; 4,24; 5,12), ki je bistvena prvina bratske skupnosti.

Bratska skupnost v moči Svetega Duha uresničuje medsebojno *odpuščanje in spravo*. To velja še posebej pred daritvijo (Mt 5,23—24) in molitvijo, saj je to jamstvo, da bo Bog prošnjo uslišal (Mt 18,19). Krščanska bratska skupnost se je v moči Svetega Duha posebno odlično uresničevala pri *evharistiji*. Bratska skupnost je namreč bistveno evharistična (Apd 2,42.46).

### 3. Oče kot prvi vir in zadnji namen bratske skupnosti

Velikonočna skrivnost razodeva, da je Bog občestvo ljubezni. Središče tega občestva je Oče. Bratska skupnost ljudi v Kristusu izvira iz trinitarične skupnosti v Bogu. Kristusovo poslanstvo ni samo v tem, da nas spravi za medsebojno bratstvo in občestvo z Bogom, ampak da izžareva v človeško skupnost občestveno božje življenje. Kristus mora bratstvo ljudi vključiti v trinitarično občestvo med Očetom in Sinom ter Svetim Duhom. Verniki tako postanemo sinovi v Sinu.

V skladu z Janezovo teologijo gre za to, »da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me poslal ti« (Jan 17,21). V krščanskem bratstvu se kaže občestvo Očeta in Sina in Svetega Duha. To bratstvo je zakrament ljubezni troedinega Boga.<sup>7</sup>

Vse dobro končno prihaja iz prvega vira, ki je Oče. To velja tudi za krščansko bratsko skupnost, ki jo je Kristus s svojo velikonočno skrivnostjo v sebi že uresničil. Da bo uresničena tudi v nas, se moramo vključiti vanj. Oče je tudi zadnji namen bratske skupnosti. Sv. Pavel piše: Ko bo Kristusu »vse podvrženo, tedaj se bo tudi sam Sin podvrgel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28).

### II. Redovniška skupnost kot bratska skupnost

Kar je bilo doslej rečeno, velja za vso Cerkev, še posebej pa za vsako redovniško skupnost, saj spada v skupino vernikov, ki hočejo v polnejši meri uresničiti bratsko občestvo.

<sup>7</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *La communauté religieuse*, v: NRTh 104 (1972) 488—510.

## 1. Presveta Trojica kot vir, vzor in cilj redovniške skupnosti

Redovniška skupnost ni le bivanje pod isto streho. Vez, ki združuje redovniško skupnost, ni človeško prijateljstvo, ampak želja, da bi živeli v vsej polnosti krščansko bratstvo. V skupnost nas navsezadnje združuje troedini Bog sam. Življenje naših redovnih skupnosti naj bi bilo vsaj rahel odsev občestvenega življenja v Bogu. Od vseh skupnosti je redovniška po svoji objektivni naravi najbolj naravnana na Boga, najbolj povezana z vero. S tem seveda še ni rečeno, da to velja za posamezne redovnike in redovniške skupnosti tudi v subjektivnem smislu. Gre za poseben stil življenja, ki teži k bratskemu občestvu in k posebni povezanosti z Bogom.

V redovniškem življenju imamo še bolj temeljno odločitev, kot je odločitev za ubožstvo, pokorščino, čistost, bratsko skupnost, molitev in askezo. Tista temeljna odločitev rodi vse druge: To je *odločitev za Boga*. Le Bog more napolniti in umiriti človeško srce. Le on nam je zares potreben. Zato se more človek le zaradi njega odtrgati od sicer dobrih ustvarjenih dobrin, ki srce najbolj vežejo nase in v katerih človeštvo stalno išče svoje veselje. Sem spada denar in iskanje udobja, zmožnost urediti si svoje življenje po svojih zamislih, ljubezen med moškim in žensko. Redovnik se zaradi Boga temu svobodno odpove, da bi bolj radikalno v redovniški skupnosti živel po svoji veri v Boga, ki je več od vseh ustvarjenih vrednot.

a) Kristus kot glava in glavni predstojnik redovniške skupnosti

Redovniška skupnost je Cerkev v malem. Zato lahko tudi zanjo uporabimo svetopisemski podobi o glavi in telesu ter o trti in mladikah. Glava, trta, voditelj redovniške skupnosti je poveljani Kristus. Predstojnik je njegov vidni namestnik. Do istega sklepa pridemo, če upoštevamo, da je redovniška skupnost skupnost Jezusovih učencev.

1. *Kako pride do redovniške skupnosti?* Prvi klic k skupnemu življenju je klic po božji besedi in uvedbenih zakramentih krstu, birmi in evharistiji. Stopili smo v Cerkev, bratsko skupnost. Redovniška karizma, ki nas spodbuja, da bi iz božje besede in uvedbenih zakramentov še bolj globoko zaživel, nas je usmerila v čisto določeno redovniško ustanovo. Kristusov klic in njegov Sveti Duh sta tako ljudi z različnimi temperamenti in značaji, sposobnostmi, krepostmi in napakami združila v eno bratsko skupnost.

Velik pomen za redovniško skupnost imajo redovne *zaobljube*. Ne samo, da so odličen način hoje za deviškimi, ubogimi in do smrti na križu pokornim Kristusom. Življenje po njih večinoma omogoča, da je redovniška bratska skupnost sploh mogoča. Težko si je zamisliti redovniško bratsko skupnost brez življenja v posvečeni redovniški čistosti. Redovno ubožstvo nam omogoča, da med nami krožijo duhovne in materialne dobrine in so izraz enega srca in enega duha. Brez tega kroženja redovniška bratska skup-

nost ni možna. Redovna pokorščina, ki je med drugim skupno iskanje božje volje, omogoča redovni družini, da živi skladno z božjim načrtom. Brez njega bi bila le človeška ustanova. Dosledno življenje vse skupnosti po redovnih zaobljubah zelo utrjuje bratsko skupnost.

2. *Kako se redovniška skupnost uresničuje in pogloblja?* Vsak ve, da je redovniška skupnost lahko bolj ali manj bratska. Zveza s Kristusom in med seboj more biti bolj ali manj tesna. Po nauku koncila je Cerkev »skupnost vere, upanja in ljubezni« (C 8,1). To mora biti predvsem tudi redovna družina.

Odločilno mesto v redovniški bratski skupnost ima *božja beseda*. V redovni družini poveljani Kristus sam oznanja svojo besedo, najbolj pri liturgiji, zlasti pri mašni daritvi. Koncil pravi glede skupnega življenja: »Hrani naj ga evangelijski nauk, sveto bogoslužje in posebno evharistija« (R 15,1).

*Evharistična daritev* je »vir in vrhunec vsega cerkvenega bogočastja in celotnega krščanskega življenja« (ES 3 e). Zato je tudi vir in vrhunec redovniške bratske skupnosti. Danes teologi govorijo o Cerkvi kot o evharistiji.<sup>8</sup> Cerkev je po tem pojmovanju odrešenjsko dogajanje, ki se uresničuje v krajevni evharistiji. Tako bi v nekem smislu mogli reči, da je redovniška skupnost odrešenjsko dogajanje, ki se uresničuje predvsem v vsakodnevem obhajanju evharistične skrivnosti, pa naj ji rečemo konventna maša ali pa kako drugače. Redovniška skupnost se oblikuje, raste in se pogloblja predvsem pri vsakodnevem obhajanju evharistije. Tu se najtesneje povezuje s Kristusom in med seboj, zlasti s sv. obhajilom. Že sv. Pavel je zapisal: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10,17). Evharistična skrivnost je Jezus in on gradi redovniško skupnost. Iz sv. evharistije namreč »kakor iz studenca priteka v nas milost« (B 10,2).

Velik pomen za redovno skupnost ima *skupna molitev*, zlasti liturgična. Tu ima posebno mesto *molitveno bogoslužje*. Za skupnost, ki zbrana v Jezusovem imenu moli, še posebej velja Jezusovo zagotovilo: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18,20).

Redovniška skupnost se uresničuje in pogloblja, ko *skupaj išče božjo voljo (na kapitljih ipd.) s skupnim načrtovanjem svojega dela in s skupnim delom*. Prav tako ob *skupni mizi*, ki že po naravi povezuje udeležence med seboj. Bila naj bi predokus nebeške gostije. Tudi ne bi smeli pozabiti na povezovalno vrednost *skupnega razvedrila in oddiha*. Pomembno je, da vse to uresničujemo tako, da je vedno med nami Jezus. Le tako pride v polnosti

---

<sup>8</sup> Prim. A. Mazzoleni, *La Chiesa e l'eucaristia*, v: *L'eucaristia nella riflessione teologica oggi*, Udine 1971, 115—148.

do veljave njegova vloga voditelja bratske skupnosti. Njegova obljuba: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta« se tako v redovni skupnosti trajno uresničuje.

3. *Kakšno vlogo ima v redovniški skupnosti predstojnik?* V skupnosti morajo vsi iskati Kristusovo voljo. Predstojnik še posebej, sicer ni njegov predstavnik. Takó je predstojnik prvi, ki uboga. Predstojnik s posameznim članom ali z vso skupnostjo išče božjo voljo. Oba, vsi ubogajo Kristusa. Če vlada med predstojnikom in posameznim članom ali vso skupnostjo nadnaravna medsebojna ljubezen, je med njimi navzoč Kristus. On, ki je luč sveta, luč narodov, luč Cerkve in vsake evangeljske skupnosti, razsvetljuje predstojnika in skupnost, da spozna kaj je božja volja. Predstojnik (skupnost) tako lahko pravilno odloča. Če odločitev ni sad skupnega iskanja v medsebojni božji ljubezni, ni več tolikšne gotovosti, da gre res za božjo voljo.

Vsekakor je predstojnik bolj kakor kateri koli drug član v službi skupnosti. Od njega je precej odvisno, ali bodo v skupnosti vladali bratski odnosi ali ne. Seveda je pa tudi predstojnik brez moči, če vsa skupnost z njim ne sodeluje.

b) Sveti Duh kot duša redovniške skupnosti

Po izražanju cerkvenih očetov ima Sveti Duh v Cerkvi podobno vlogo kakor duša v telesu. Gre za podobo, ki jo lahko v nekem smislu uporabimo tudi za redovniško skupnost. Sveti Duh je njena duša.

Sveti Duh je *posvečevalec*. Res so k svetosti poklicani vsi kristjani, toda na poseben način so k njej poklicani vsi redovniki, in sicer kot posamezniki in kot skupnosti. Za 5. poglavjem dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki govori o poklicanosti vseh kristjanov k svetosti v Cerkvi, govori 6. poglavje o redovnikih. S tem je povedano, da splošna poklicanost kristjanov k svetosti zadeva nje še na poseben način.

Svetost je bistveno v *ljubezni* do Boga (»Ljubi Gospoda, svojega Boga«) in do bližnjega (»Ljubi svojega bližnjega«), pa tudi do sebe (»kakor sam sebe«). Sveti Duh je ljubezen. Zato moremo reči, da je intenzivnost njegove navzočnosti prvenstveno odvisna od jakosti božje ljubezni, ki vlada v redovniški skupnosti. Prizadevanje za ljubezen do Boga in za medsebojno ljubezen je prvenstvena naloga redovniške skupnosti.

Sveti Duh nagiblje redovno družino, da bi izpolnjevala Jezusovo zapoved. »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj. Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan 13,34—35).

Visoka pesem ljubezni, ki jo je zapisal sv. Pavel v prvem pismu Korinčanom (1 Kor 13), velja še posebno za vsako redovniško skupnost. Apostol ima tu ljubezen za največjo karizmo Svetega Duha. Brez nje tudi govorjenje

človeških in angelskih jezikov ter druge karizme nič ne veljajo (1 Kor 13,1—3).

S krepostjo in karizmo ljubezni je povezana *edinost*. Naše skupnosti bodo »enega srca in duha« (Apd 4,32), če bodo v medsebojni ljubezni. Edinost, ki je velik dar Svetega Duha, pa ni isto kakor enotnost, uniformiranost. Sveti Duh ni le počelo edinosti, marveč tudi *različnosti*, boljše: edinosti v različnosti. Posameznikom deli različne karizme (1 Kor 12,4—6,11), ki napravijo, da so posamezniki, če so karizmam zvesti, v službi vse skupnosti. Tako ima v skupnosti vsak svojo nalogo.

c) Oče kot prvi vir in zadnji cilj redovniške skupnosti

Vse dobro končno izvira od Očeta po Kristusu v Svetem Duhu. Redovniška skupnost je Očetov dar Cerkvi in človeštvu. Je *romarska skupnost*, ker je na poti k poslednjemu cilju, to je k Očetu; pa tudi zato, ker po poti vsega človeškega hodi od manj popolnega k bolj popolnemu. Sprijazniti se mora s tem, da ni samo sveta skupnost, ampak tudi *skupnost grešnikov*, ki stalno potrebujejo božjega odpuščanja in očiščevanja.

Vsak greh, ki ga napravijo posamezni člani skupnosti, je usmerjen proti skupnosti, škodi vsej skupnosti. Še posebej to velja za grehe proti ljubezni do bližnjega, saj naravnost rušijo bratsko skupnost. Tu je pomemben *zakrament sprave*, v njem se spravimo z Bogom, pa tudi s svojimi brati ali sestrami. Potrebno je medsebojno odpuščanje; to naj se primerno pokaže tudi na zunaj. Zato mora redovniška skupnost neprestano moliti: »Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.«

## 2. Pomen in namen redovniške skupnosti

a) Nekatera enostranska pojmovanja

1. Precej razširjeno je mnenje, da je redovniška skupnost *le sredstvo za posvečenje posameznikov*. V skupnost smo stopili zato, da bi se posvetili. Skupnost vsakemu posamezniku omogoča vse tisto, kar mu je potrebno, da se posveti. Bratska skupnost pomaga posameznikom, da čimbolj razvijejo svoj osebni poklic.

To pojmovanje ni napačno, saj je prizadevanje za svetost in s tem za čimbolj popolno razvitje svojega osebnega poklica naloga vseh kristjanov in še posebej redovnikov. K temu odlično pomaga prav skupno življenje. Vendar je skupno življenje mnogo več kakor le sredstvo za osebno posvečenje posameznikov.

2. Nekateri se sklicujejo na sv. pismo: »Nikogar ni, ki bi zaradi mene in zaradi evangelija zapustil hišo ali brate ali sestre ali mater ali očeta ali otroke ali njive in bi ne prejel stokrat toliko: Zdaj v tem življenju hiš in

bratov in sester in mater in otrok in njiv, — (četudi) sredi preganjanja —, v prihodnjem veku pa večno življenje» (Mr 10,29—30). Na podlagi tega mesta in sorodnega mesta pri Luku (Lk 18,29—30) pravijo nekateri, da redovniška skupnost *predvsem daje bogato nadomestilo* za tisto, kar smo v svetu zapustili.

Vsekakor moramo upoštevati semitski način mišljenja in izražanja, zato ne smemo jemati Jezusovih besed matematično. Kar je kdo v svetu zapustil, prejme v redovniški skupnosti na višji ravni. Ko stopimo v redovniško skupnost in se odpovemo svoji družini, smo na višji ravni prejeli veliko bratov ali sester. S tem da smo se odpovedali svojemu premoženju, sadovom svojega dela, smo v redovniški skupnosti deležni sadov dela vseh članov redovne družine.

Vendar ni ta vidik redovne skupnosti najbolj pomemben, čeprav je res, da redovnik od skupnosti prejema več, kakor vlaga vanjo. Čim več daje in čim manj računa, kaj bo prejemal, tem več dobiva. Je pa takšno gledanje na redovniško skupnost, ki izključuje druge, bolj pomembne vidike, zelo enostransko in sebično. Kristusu moramo reči svoj »da« brezpogojno, ne da bi pričakovali nadomestila za svojo odpoved že v tem življenju. Ne stopimo v redovniško skupnost, da bi bili materialno preskrbljeni, ampak za to, da bi bili popolnoma nenavezani na materialne dobrine in bi bili navezani le na Boga in njegovo voljo. Kristus je naš edini zaklad. On sam nam zadostuje.

3. Ponekod opažamo težnjo, da bi skupnost poleg redovniškega načina življenja privzela še *laiškega*, in sicer v želji, da bi se prilagodila današnjemu svetu. V svoje skupnosti bi hoteli uvesti udobnosti in prijetnosti, ki jih uživajo družine v svetu, rešeni pa so njihovih skrbi, npr. za vzgojo otrok, materialno preskrbo družine.

Vendar redovna skupnost ne more in ne sme v tem smislu tekrovati s svetom. Ne more in ne sme združevati dveh različnih poklicev, različnih karizem, redovniške karizme in karizme za družinsko življenje v svetu. Neka prilagoditev današnjemu svetu je sicer potrebna, a ne v takšnem smislu. Redovna skupnost, ki bi hotela živeti, kakor žive laiki v svetu, bi ne razumela svojega poslanstva.

4. Večkrat na redovno skupnost gledajo *le kot na sredstvo za apostolat*. Vse bi hoteli izrabiti v tem smislu, tudi zaobljube. Skupaj smo samo za to, da bi bolj uspešno neposredno apostolsko delovali.

Redovniška skupnost mora biti v službi Cerkve, ne pa zaprta sama vase, saj spada h krajevni Cerkvi in je v njeni službi. Vendar je treba upoštevati različno poklicanost in različne oblike služenja Cerkvi. Redovniška skupnost ni zbor enakih apostolov, ki jih je mogoče poslati kamor koli, kakor se

pokažejo potrebe. Skupnost mora živeti v zvestobi svojemu poklicu, svojim nalogam. Takó Cerkvi najbolj služi.<sup>9</sup>

b) Bolj celostno pojmovanje

V vsakem od naštetih, sicer enostranskih gledanj na redovniško skupnost je nekaj resnice. Odklanjamó le tretje pojmovanje. Vendar tudi združitev vseh gledanj še ne daje prave podobe, kaj pomeni redovniška skupnost. Za vsa navedena gledanja je redovna skupnost le sredstvo, to pa je vsekakor premalo. Vidimo, da so ta pojmovanja predvsem sad človeškega razmišljanja in teženj. Vendar ni dovolj, da se sprašujemo, kaj žele v redovniški skupnosti najti ljudje; odločilno je, kakšno nalogo ima redovna skupnost v božjem načrtu. Zato je treba upoštevati, kakšno mesto daje redovni skupnosti karizma ustanove.

1. Redovna skupnost s svojim življenjem oznanja in mora oznanjati, kakšna naj bo Kristusova Cerkev. Redovniška skupnost je namreč učinkovito *znamenje, da je Cerkev sveta*. Če je Cerkev prežeta z dejavno ljubeznijo do Boga in bližnjega, oznanja, da je že sveta. Po nauku 2. vatikanskega koncila more in mora redovniško življenje po evangeljskih svetih »vse ude Cerkve učinkovito pritegovati k vnetemu izpolnjevanju dolžnosti krščanskega poklica« (C 44,3).

2. Redovniška skupnost s svojim življenjem izpoveduje in mora izpovedovati, da ima *povsod prvo mesto Bog*. Kot skupnost zelo učinkovito oznanja svojo vero v Boga in pričuje zanj sredi vedno bolj razkristjanjenega sveta. Bog je dovolj velik, da je in mora biti vsaka redovna skupnost kot skupnost pred vsem drugim prvenstveno nanj naravnana in z njim povezana. Pri današnji redovniški prenovi se takšno gledanje na skupnost vedno bolj uveljavlja. Skladno pa je tudi s krščanskim izročilom.<sup>10</sup>

3. Redovniška skupnost, ki živi v medsebojni ljubezni in edinosti, je učinkovito *znamenje Kristusove navzočnosti v svetu*. Poveljčani Kristus, ki je v skupnosti navzoč, na vse človeštvo odrešensko deluje.

4. Redovniška bratska skupnost je učinkovito *znamenje božje ljubezni do ljudi*. Očetova ljubezen do ljudi se je najbolj pokazala na Kristusu (Jan 3,16). Kristus je zakrament Očetove ljubezni. Redovna skupnost pa mora biti zakrament Kristusove ljubezni. Kakor je Kristus presenečal s svojo ljubeznijo, tako mora tudi redovniška skupnost.

5. Redovniška skupnost s svojim življenjem oznanja, da je bolj *pomembna od človeške dejavnosti božja milost*, božji dar, delovanje troedinega

<sup>9</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *I religiosi nel cuore della Chiesa*, prevod iz francoščine (Les religieux au coeur de l'Eglise, Montréal 1967), Brescia 1968, 87—95.

<sup>10</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *La communauté religieuse*, v: NRT 104 (1972) 516, op. 76, kjer avtor našteva nekaj primerov: sv. Pahomija, sv. Gregorja iz Nise, sv. Hieronima.



Boga. V današnjem svetu, ki misli, da ima vrednost le tisto, kar naredi s svojimi rokami in zamisli s svojo glavo, je to pričevanje še posebno dragoceno.

6. Nadalje redovniška skupnost pričuje, da *pravo bratstvo prihaja od Boga* in je odsev občestva med tremi božjimi osebami. S tem oznanja, da človek ne more biti človeku brat iz svojih moči. V stalni nevarnosti je, da bi mu postal volk, kot zgovorno potrjuje zgodovina vseh časov.

7. Po redovniški skupnosti, ki živi iz evangelija, je v Cerkvi in svetu *navzoč Kristusov mir*. Sv. Pavel in sv. Janez ga zelo naglašata. Za Pavla je mir najlepši sad Kristusovega križa: »Zakaj on je naš mir, ki je oba dela združil v eno in je ločilno steno med njima, sovraštvo, podrl« (Ef 2,14). V Janezovem evangeliju zagotavlja Jezus: Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; a ne, kakor ga daje svet, vam ga dam jaz. Vaše srce naj se ne vznemirja in se ne plaši« (Jan 14,27). Redovniška skupnost mora imeti v sebi ta Kristusov mir v čimvečji polnosti.<sup>11</sup> Tako bo oaza miru sredi sodobnega nemira.

8. Bratsko življenje v redovni skupnosti vnaprej naznanja in začetno uresničuje *življenje v nebeški bratski in sestrski skupnosti*. »Božje ljudstvo namreč nima tukaj stalnega mesta, temveč išče prihodnjega. Redovniški stan, ki svoje pripadnike bolj osvobaja od zemeljskih skrbi, pa vsem vernikom tudi bolje razodeva nebeške dobrine, že na tem svetu prisotne; bolje tudi pričuje za novo in večno življenje, pridobljeno s Kristusovim odrešenjem in bolje vnaprej naznanja prihodnje vstajenje in slavo nebeškega kraljestva« (C 44,3).

### Sklep

Redovniško življenje ima prihodnost, če bomo posamezniki zaživel kot skupnost, kakor jo hoče Bog. Spoznanje o pomenu redovniške skupnosti, ki je na koncilu pognalo najlepši cvet v 15. členu odloka o sodobni obnovi redovniškega življenja, bo za člane skupnosti, Cerkev in svet stalno rodilo svoj sad, če bomo ob pomoči božje milosti v luči tega spoznanja tudi živeli. Malo bomo napravili, če se bomo zagnali vsak v svojo dejavnost, svoje skupnosti pa bomo zanemarili. Veliko bomo storili, če bomo najprej začeli graditi svoje skupnosti. Vsa naša dejavnost bo nato rasla iz skupnosti. Do veljave bo prišel povečani Kristus in njegov Sveti Duh. Kristusova navzočnost in dejavnost nas morata vedno znova navdajati z upanjem.

#### **Povzetek: Anton Nadrah OCist, Redovniška skupnost v luči vere**

Prvi del razprave govori o novozavezni bratski skupnosti, in jo prikaže v trinitarčni luči. Drugi del na podlagi sv. pisma in teološkega razmišljanja raziskuje, kakšno

<sup>11</sup> Prim. J. M. R. Tillard, I religiosi nel cuore della Chiesa, 101—106.

vlogo ima Sveta Trojica v redovniški skupnosti. Nato spregovori o pomenu redovniške skupnosti za člane same, za krajevno in vesoljno Cerkev ter za ves svet. Pri tem gleda na redovniško življenje predvsem kot na odrešenijsko znamenje.

**Zusammenfassung: Anton Nadrah, Ordensgemeinschaft im Glaubenslicht**

Im ersten Teil der Abhandlung wird die neutestamentliche Brüdergemeinschaft im Lichte der Hl. Dreifaltigkeit vorgeseht. Im zweiten Teil wird aufgrund der Bibel und des theologischen Erwägens erforscht welche Rolle in einer Ordensgemeinschaft der Hl. Dreifaltigkeit zugehört. Endlich spricht die Abhandlung von der Bedeutung der Ordensgemeinschaft für die Mitglieder selbst, für die Orts- und Universal-Kirche und für die ganze Welt. Dabei betrachtet sie das Ordensleben hauptsächlich als Heilszeichen.

**Résumé: Anton Nadrah OCist, La communauté religieuse à la lumière de la foi**

Dans la première partie l'Auteur présente la première communauté chrétienne dans l'optique trinitaire. Dans la deuxième partie il essaie de définir le rôle de la Sainte Trinité dans la communauté religieuse, à partir de l'Écriture et à l'aide de la réflexion théologique. Finalement il s'étend sur la signification de la communauté pour les religieux eux-mêmes, pour l'Église locale et universelle, ainsi que pour la société en général. L'Auteur regarde la communauté religieuse surtout comme un signe du salut.

*Stanko Janežič*

## Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti

Eno izmed znamenj današnjega časa je vse večje enotenje človeške družbe. Pred stoletji in še pred desetletji se ljudje raznih celin, kultur, narodnosti, ver in nazorov skoroda poznali niso, danes pa takoj zvemo, kaj se dogaja na drugem koncu sveta, nič se več ne da skriti, luč vesoljnega medčloveškega poznanstva je posijala do vsakega mesta in vasi, vse bolj se vsi čutimo odgovorne drug za drugega, iz dneva v dan iščemo nove možnosti medsebojnega sodelovanja, vse bolj postajamo ena sama velika vsečloveška skupnost.

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor zato v izjavi o verski svobodi pravilno ugotavlja: »Očitno je, da vsi narodi vedno bolj postajajo enota; da se ljudje različne kulture in vere povezujejo med seboj s tesnejšimi odnosi; končno da narašča zavest osebne odgovornosti vsakogar« (VS 15).

V izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev isti koncil to teženje po vse večji medčloveški edinosti teološko takole utemeljuje: »Vsi narodi so namreč ena skupnost, izvirajo iz istega vira, ker je Bog določil vsemu človeškemu rodu, da prebiva po vsej zemlji; vsi imajo tudi isti končni smoter, Boga, čigar previdnost, izkazovanje dobrot in zveličavni načrti se raztezajo na vse ljudi« (N 1).

Podobno se izraža 2. vatikanski koncil tudi na več drugih mestih. Koncilski očetje so se kot predstavniki Cerkve čutili odgovorne za prihodnost človeštva in so hoteli osvetliti vlogo, ki jo ima Cerkev v človeški družbi, obenem pa že nakazati smernice, ki bi se jih naj držali katoliški kristjani pri uresničevanju tega svojega poslanstva.

Krščanstvo bi naj dejansko bilo temelj človeške skupnosti. Skušajmo o tem razmisliti nekoliko podrobneje.

## *Kristusovo veselo oznanilo*

Začetnik krščanstva Kristus je prišel na svet, da bi ljudem razglasil evanĝelij, veselo oznanilo o dobrem nebeškem Očetu, o navzočnosti božjega kraljestva, o vesoljnem človeškem bratstvu, in da bi s svojo smrtjo in vstajenjem človeštvu prinesel odrešenje od greha, smrti in vsega hudega. Ustanovil je Cerkev, da bi v zaporedju časov vsem ljudem posredovala veselo oznanilo in odrešenje, jih povezovala med seboj in z Bogom ter jim pomagala doseči zadnji cilj: polnost življenja v večnosti.

Čeprav je Kristus oznanjal evanĝelij le majhnemu številu učencev, čeprav so doživeli dobrost njegovih čudežnih del, posebej še njegovo smrt in vstajenje, le redki posamezniki njegove dežele in njegovega časa, vendar je imel vedno pred očmi vesoljno človeštvo.

Zato je napravil svoje apostole za »ribiče ljudi« (prim. Mt 4,19). Zato jim je ob slovesu naročil, naj učijo in krščujejo vse narode (prim. Mt 28,19). Zato je hotel, da bi bili njegovi učenci »sol zemlje« in »luč sveta« (Mt 5,13. 14). Zato je učil moliti: »Oče naš . . . Daj nam danes naš vsakdanji kruh; in odpusti nam naše dolge . . .« (Mt 6,9—12).

Na svet je prišel, kot sam zatrjuje, da bi »dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20,28), to je za vse. Po njem, božji Besedi, je vse nastalo. Ljudem je prinesel luč in življenje. Vsem, ki ga sprejmejo, daje pravico, da postanejo božji otroci (prim. Jan 1,1—12). On sam je »luč sveta« (Jan 8,12), »pot in resnica in življenje« (Jan 14,6). »Zakaj Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3,16). Kristus je »dobri pastir«, ki da svoje življenje za svoje ovce. Ima »še druge ovce«, »ki niso iz tega hleva«. Tudi nje mora pritegniti k sebi. Poslušale bodo njegov glas in »bo ena čreda, en pastir« (Jan 10,14—16). Umreti mora prav zato, »da bi zbral razkropljene božje otroke« (Jan 11,52), to je ljudi vsega sveta. Za vse, ki bodo vanj verovali, moli, da bi bili vsi eno v njem in njegovem Očetu (prim. Jan 17,20—22).

Kristus je resnično utemeljitelj vesoljne človeške skupnosti, ki bi živela v medsebojnem miru in slogi, v usklajeni edinosti in ljubezni, v bratskem prizadevanju za premagovanje trpljenja in skupni napredek ter v veselem pričakovanju končnega dopolnjenja v večnosti.

### *Vogelni kamni evanĝelske skupnosti*

Kateri so tisti vogelni kamni, ki jih je postavil Kristus, da bi mogla na njih zrasti trdna človeška skupnost?

Prvi vogelni kamen je *enakost* vseh ljudi. Vsi smo božji otroci, ustvarjeni po božji podobi, zato vredni spoštovanja. Vsem Kristus prinaša od-

rešenje. Za vse velja Kristusova beseda: »Kdorkoli spolni voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, on mi je brat in sestra in mati« (Mt 12,50). Ni več Juda, tudi ne Grka,« razlaga enakost v Kristusu sv. Pavel; »ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28—29; prim. tudi Kol 3,11).

Drugi vogelni kamen je *pravičnost*. Brez nje je vsaka duhovna stavba trhla in se prej ali slej podre. Kristus ni prišel razvezovat postavo, temveč je prišel, da jo dopolni (prim. Mt 5,17). Odločno je učil: »Ako vaša pravičnost ne bo obilnejša ko pismoukov in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5,20). Blagroval je tiste, ki hrepene po pravici in zanjo trpijo: »Blagor lačnim in žejnim pravice... Blagor njim, ki so zaradi pravice preganjani« (Mt 5,6.10).

Toda Kristusova zahteva po pravičnosti je nujno povezana z njegovo novo zapovedjo *ljubezni*, ki ne pozna nobenih mejá. To je Kristusova dopolnitev stare postave. »Slišali ste,« uči Kristus, »da je bilo rečeno: ‚Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika.‘ Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo in obrekujejo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih; zakaj on velewa svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,43—45). Na drugem mestu Jezus naroča: »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi med seboj ljubite. Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan 13,34—35). Ljubezen je najodličnejši vogelni kamen evangeljske skupnosti. Vsi drugi se končno lahko strnejo vanj.

Prava ljubezen je tista, ki ne obstaja v besedah, temveč se kaže v dejanjih. Ljubezen je ustvarjalna in predvsem seje mir, prinaša slogo, gradi edinost. In to je četrti vogelni kamen Kristusove evangeljske skupnosti: *miroljubnost*. »Blagor miroljubnim,« (Mt 5,9), zatrjuje Kristus, blagor tistim, ki nesebično, kot božji odposlanci, delajo za mir. Ker je človek nagnjen k sebičnosti in zdraham, je delo za mir in spravo eno najpomembnejših poslanstev vseh, ki hočejo ljudem dobro, posebej pa še tistih, ki jih hrani Kristusov evangeljski duh.

Ko je Kristus zavrnil skušnjavca, je dejal: »Pisano je: ‚Naj ne živi človek samo od kruha, ampak od vsake božje besede‘« (Lk 4,4). Peti vogelni kamen evangeljske skupnosti je težnja po duhovni hrani, iskanje *resnice*, do katere mora biti vsakemu odprta pot. Kristus je sam o sebi pred sodnikom Pilatom zatrdil: »Jaz sem za to rojen in sem za to prišel na svet, da spričam resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas« (Jan 18,37). Vse, s katerimi se je Kristus srečeval, je vabil, naj bi sprejeli vero vanj. Tistim, ki so že vanj verovali, pa je govoril: »Če boste v mojem nauku vztrajali,

boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8,31—32).

Resnična *svoboda* je šesti vogelni kamen evangeljske skupnosti. Ustvarjeni smo za svobodo, ne za suženjstvo. Kristus se je zato učlovečil, šel v smrt na križu in tretji dan vstal, da bi nam ljudem prinesel svobodo, da bi nas odrešil greha in nas povedel v svobodo večnega življenja. »Vsakdo, ki dela greh, je suženj greha,« je zatrjeval. »Ako vas torej Sin osvobodi, boste zares svobodni« (Jan 8,34.36). Polnost te svobode predstavlja »svoboda poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8,21) v večnosti.

*Upanje v večno življenje* in tudi že sedanje, zemeljsko udeležanje pri tem življenju bi lahko imenovali sedmi vogelni kamen Kristusove evangeljske skupnosti. O tem življenju Kristus govori na več mestih: »Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje in ne pride v sodbo, ampak je prestopil iz smrti v življenje« (Jan 5,24). — »Jaz sem kruh življenja. Kdor pride k meni, ne bo lačen, in kdor veruje vame, ne bo nikoli žejen . . . To je namreč volja mojega Očeta, da bi vsakdo, ki Sina vidi in vanj veruje, imel večno življenje; in jaz ga bom obudil poslednji dan« (Jan 6,35.40). — »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10,10). — »Jaz sem vstajenje in življenje. Kdor veruje v mene, bo živel, tudi če umrje« (Jan 11,25). Prav upanje na to polnost življenja v večnosti in delno doživljanje tega življenja tukaj na zemlji razsvetljuje celotno bivanje vseh, ki sestavljajo Kristusovo evangeljsko skupnost, zato do neke mere določuje in usmerja vse njihovo hotenje in delovanje.

In še en vogelni kamen evangeljske skupnosti bi lahko omenili. To je *odprtost za navdihe Svetega Duha* in sodelovanje z njimi. »Tolažnik« in »Duh resnice«, ki ga bo po Kristusovi napovedi poslal apostolom in drugim njegovim učencem Oče v Kristusovem imenu, jih »bo učil vsega in spomnil vsega«, kar jim je on, Kristus, razodel (prim. Jan 14,16—17.25—26). Zdaj bi še ne mogli vsega nositi, pravi Kristus. »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16,12—13).

To je osem vogelnih kamnov Kristusove evangeljske skupnosti. Ob njih stoje drugi vidni podporniki urejene družbe, kakor jih je podal Kristus v skladu s potrebami časa in prostora. Toda ti notranji, na prvi pogled nevidni vogelni kamni so temeljnega pomena. Brez njih ni krščanstva. Predvsem na teh kamnih stoji Cerkev in le v povezavi z njimi more krščanstvo dati svoj delež pri graditvi vsečloveške skupnosti.

### *Smernice 2. vatikanskega koncila*

Drugi vatikanski koncil, ki si je zadal nalogo, da na podlagi evangelija prenovi in posodobi katoliško Cerkev, je o človeški skupnosti in vlogi

Cerkve v njej razpravljajal predvsem v dogmatični konstituciji o Cerkvi in v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu.

Koncilski očetje so izpovedali, da »je Cerkev v Kristusu nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1), da je »za ves človeški rod najmočnejša kal edinstvi, upanja in rešitve . . . Določena, da se razširi po vsej zemlji, vstopa v človeško zgodovino, vendar pa obenem presega čase in meje narodov . . . Krepi jo moč božje milosti . . . in po delovanju Svetega Duha ne neha sebe prenavljati, dokler ne pride po križu do luči, katera ne pozna zatona« (C 9).

»Vsi ljudje so poklicani, da pripadajo novemu božjemu ljudstvu,« kot kar najbolj primerno naslavlja Cerkev dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki kar celo drugo poglavje obravnava pod tem naslovom. »Vsi po svetu razkropljeni verniki so v Svetem Duhu z drugimi povezani v občestvo« (C 13). Katoliška Cerkev teži, da bi dosegla popolnejšo edinost z drugimi kristjani in da bi se nekako srečala s pripadniki nekrščanskih verstev ter vsemi, ki si prizadevajo, »da bi prav živeli« (prim. C 15—16). »Tako Cerkev hkrati moli in dela, da bi ves svet v polnosti prešel v božje ljudstvo, v Gospodovo telo in v tempelj Svetega Duha« (C 17).

Koncil je tukaj, pa tudi v drugih dokumentih, posebno v odloku o ekumenizmu in izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev, poln spoštljivosti do nekatoliških krščanskih Cerkva, nekrščanskih verstev in vseh ljudi dobre volje. S širokim razumevanjem odobrava vse, kar najde dobrega pri njih.

Tu je tudi že močno navzoče prepričanje, ki so ga koncilski očetje izrazili v izjavi o verski svobodi: da »pravica do verske svobode resnično temelji v samem dostojanstvu človeške osebe« (VS 2) in da te pravice ne sme kršiti noben posameznik in nobena skupnost, tudi Cerkev ne, pa naj je prežeta še s tako misijonarsko gorečnostjo.

Pomembni so naglasi, ki jih dogmatična konstitucija o Cerkvi daje v razpravljanju o ureditvi Cerkve zbornemu vodstvu in služenju (prim. C 22, 24, 27, 29, 32) ter odgovorni vlogi laikov, ki »imajo po posebnem poklicu nalogo iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo.« Bog jih kliče, »da bi z izvrševanjem svoje lastne naloge in ob vodstvu evangeljskega duha kakor kvas od znotraj prispevali k posvečenju sveta in da bi na ta način predvsem s pričevanjem svojega življenja in z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim« (C 31).

Konstitucija jasno poudarja, »da so vsi kristjani, naj bodo kateregakoli stanu ali reda, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni. S to svetostjo pa tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (C 40).

Svojo popolnost bo Cerkev dosegla »šele v nebeški slavi, ko bo prišel čas prenovitve vsega« (C 48). Tam bo tudi povezanost, ki že zdaj obstaja med živimi in umrlimi, dosegla svoj brezkončen višek (prim. C 51).

Na ta višek pa kristjani ne smejo čakati v pasivni brezdelnosti, temveč se morajo z vso zavzetostjo aktivno vključevati v delo za vse večji napredek človeške družbe. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu daje glede tega celo vrsto spodbud, napotkov in daljnovidnih smernic. Cerkev se namreč, kot izjavljajo koncilski očetje, »čuti resnično in na notranji način povezano z vsem človeškim rodом in njegovo zgodovino« (CS 1). Zato želi sodelovati v prizadevanju »za rešitev človeške osebe in za prenovо človeške družbe«, za vzpostavitev »vesoljnega bratstva« (CS 3).

Ko pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu govori о dostojanstvu človeške osebe, о človekovi družbeni naravnosti in njegovi dejavnosti, pribija: »Več je človek vreden po tem, kar jе, kakor pa po tem, kar ima. Prav tako je vse tisto, kar ljudje store za dosego večje pravičnosti, obsežnejšega bratstva in bolj človeškega reda v družbenih odnosih, več vredno kakor tehnični napredek . . . Zato je vodilo vse človeške dejavnosti to, da v skladu z božjim načrtom in božjo voljo ustreza resnični blaginji človeškega rodu in da omogoča človeku kot posamezniku ali kot članu družbe neokrnjeno gojitev in spolnitev njegove poklicanosti« (CS 35).

Cerkev hoče, po besedah konstitucije, človeški družbi, od katere tudi sama mnogo prejema (prim. CS 44), predvsem pomagati, ko gradi medčloveško edinost: »Cerkev priznava vse, karkoli je v današnjem družbenem dinamizmu dobrega, zlasti razvoj v smeri edinosti, proces zdrave socializacije ter združevanja na državljanski in gospodarski ravni. Pospeševanje edinosti je namreč v soglasju z najbolj notranjim poslanstvom Cerkve . . . Ker razen tega po svojem poslanstvu in svoji naravi ni vezana na nobeno posebno oblikо človeške kulture ali politični, gospodarski in socialni red, zato more Cerkev zaradi te svoje univerzalnosti biti kar najtesnejša vez med različnimi človeškimi skupnostmi in narodi« (CS 42).

Pri tem Cerkev nima in nikdar ne sme imeti kakih političnih teženj. »Ko Cerkev pomaga svetu in od njega mnogo prejema,« naglašа konstitucija, »teži edinole za tem, da bi prišlo božje kraljestvo in da bi se uresničilo odrešenje vsega človeškega rodu. Vse dobro, kar ga more božje ljudstvo v času svojega zemeljskega potovanja izkazati družini človeštva, pa priteka iz dejstva, da je Cerkev ,vesoljni zakrament odrešenja' (C 48), ki razodeva in hkrati uresničuje skrivnost božje ljubezni do človeka« (CS 45).

Pastoralna konstitucija о Cerkvi v sedanjem svetu posebej opozarja na nekatera najbolj pereča vprašanja sodobnega človeštva, za katera se čuti Cerkev poklicana, da jih pomaga reševati. To je predvsem vprašanje zakona in družine, te temeljne celice človeške družbe in prve »šole za bogati-



tev človečnosti« (CS 52). To je dalje vprašanje kulturnega napredka, do katerega imajo pravico vsi ljudje (prim. CS 60), saj se je mogoče »do prave in popolne človečnosti povzpeti samo po kulturi, to je z gojitvijo in razvijanjem naravnih dobrin in vrednot« (CS 53). »Sredi raznih protislovij,« poudarja konstitucija, »se mora človeška kultura danes razvijati tako, da bo v pravem redu izoblikovala človeško osebnost v njeni celotnosti in da bo ljudem pomagala pri nalogah, h katerih spolnjevanju so poklicani vsi, posebno pa še kristjani, bratsko povezani v eni sami človeški družini« (CS 56).

Cerkev bi po svojih močeh rada pomagala tudi pri reševanju sodobnih gospodarsko-socialnih problemov. Tudi tu mora biti v ospredju »dostojanstvo človeške osebe« in »blagor vse družbe«. Proti »zgolj pridobitniškemu duhu« si je treba odločno prizadevati za ublažitev in odpravo socialne neenakosti, razsipavajočega preobilja in moči odločanja na eni strani ter morečega pomanjkanja in ponižujoče nemoči na drugi strani (prim. CS 63—66). »Bog je zemljo z vsem, kar vsebuje, določil za uporabo vsem ljudem in narodom, tako da morajo ustvarjene dobrine v pravem sorazmerju pritekati v roke vseh; pri tem naj bo pravičnost vodnica, ljubezen pa njena spremljevalka« (CS 69).

Konstitucija govori tudi o političnih vprašanjih in o pomenu sodelovanja vseh v javnem življenju za čimbolj pravičen javni red. Kristjani bi naj bili »drugim svetel zgled, kako dela za rast skupne blaginje človek, ki ga obvezuje vest, da izpolnjuje svojo dolžnost. Naj tudi z dejanji pokažejo, kako je mogoče uskladiti oblast s svobodo, osebno pobudo s povezanostjo in zahtevami vsega družbenega telesa, potrebno enotnost s koristno raznoličnostjo« (CS 75). Posebno pa bi naj kristjani v povezanosti z vsemi ljudmi dobre volje vneto delovali za resničen mir v svetu, za razumevanje in sodelovanje med narodi, za graditev vesoljne človeške skupnosti (prim. CS 78,88—90).

V sklepu konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu koncilski očetje še enkrat kakor že v predgovoru povedo, da žele s svojimi pojasnili in spodbudami »pomagati vsem ljudem našega časa, pa naj verujejo v Boga ali naj ga ne priznavajo izrecno« (CS 91), ter povabijo vse k medsebojnemu dialogu, najprej pa katoličane: »Saj je to, kar vernike družijo, močnejše od tistega, kar jih razdvaja: bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem« (CS 92). K medsebojnemu pogovoru in sodelovanju pa so povabljeni tudi kristjani ter vsi verujoči in neverujoči. »Ker je Bog Oče počelo in cilj nas vseh, smo vsi poklicani k temu, da bi si bili bratje. Zato vsi, ki smo deležni iste človeške in božje poklicanosti, moremo in moramo brez nasilja in brez zahrbtnosti misli sodelovati pri graditvi sveta v pravem miru« (CS 92).

## *Klici prihodnosti*

Najlepše zamisli in načrte je navadno najteže uresničiti. Pot do velikih ciljev je najpogosteje zelo strma in ovinkasta.

Krščanstvo je v svoji dvatisočletni zgodovini v mnogočem preobrazilo človeško družbo. Posebno evropskim narodom je vtisnilo neizbrisen pečat. Postavilo je nove temelje civilizacije, kulture, duhovnosti. Toda zahajalo je tudi na stranske poti. Posebno v nekaterih obdobjih je v stvarnosti zgodovinskih dogajanj močno otemnel evangeljski blesk njegovega oznanila. Kakor da je na nekaterih področjih povsem odpovedalo. Zgodilo se je celo, da so krščanstvu nasprotni tokovi začeli uresničevati njegove neizpolnjene zamisli in naloge.

Krščanstvo ni vezano na noben družbeni sistem. Če se je v zgodovini kdaj preveč povežalo s kakim slojem, posebno tistim, ki je imel krmilo v rokah in krono na glavi, pod ključem pa polne zakladnice, mu je to bolj škodilo kakor koristilo.

Krščanstvo mora razpoznavati znamenja časov in sprejemati družbeno stvarnost, vendar mora zmeraj stati na temeljih, ki jih je zanj postavil Kristus. Namenjeno je ljudem vseh časov in pokrajin, vsem ljudstvom se mora znati približati, najbolj pa vsem ubogim, ponižanim, trpečim. Če se mora s kom kdaj solidarizirati, se mora najprej s temi, saj bi Kristusova Cerkev morala biti predvsem Cerkev ubogih.

Kakšne naloge ima krščanstvo v bližnji prihodnosti glede na svetovno skupnost človeštva? Katere so tiste temeljne razsežnosti, ki jih mora oznanjati in uresničevati, če hoče prinašati dobro posameznikom, narodnim skupnostim in celotnemu človeštvu? Kakšna je tista specifična pomoč, ki jo naj prispeva krščanstvo za resnični napredek človeštva?

Ob vsem povedanem bom odgovor strnil v tri točke.

Krščanstvo je najprej poklicano, da v zvestobi do evangelija človeku prihodnosti z jasno zavzetostjo razglaša in približuje *navpično razsežnost življenja*, ne da bi pri tem zametalo ali omalovaževalo njegovo vodoravno dimenzijo. Le vera v Boga in večnostna usmerjenost v polnosti osmislijuje človeštvo in mu vsak dan znova prižiga upanje, ki ne ugasne. Krščanstvo bi naj bilo prepričljiv nosilec tega upanja, ki ga najlepše pooseblja Kristus, križani in vstali Odrešenik sveta. Posebno ob velikem trpljenju, nenadnih tragedijah in svetovnih pretresih bi naj krščanstvo znalo usmeriti oči vseh h Kristusu, po njem pa k skupnemu nebeškemu Očetu.

Krščanstvo bi naj dalje ob vsej evangeljski razčlenjenosti zapovedi in blagrov oznanjalo ljudem prihodnosti vsestransko *prvenstvo ljubezni*. Tiste ljubezni, ki zna potrpeti in odpuščati, ki nenehoma seje duha sprave, ki zna tudi čez prepade zidati mostove, ki je čudežna ustvarjalka bratske edinosti. Prav v žaru te ljubezni je prostor za življenjski pluralizem

narodov, kultur, nazorov, za kar najbolj mnogolične poti do istega cilja, za iskren dialog (pri nas posebno z marksizmom), za vsekrščansko in vsečloveško sodelovanje.

Krščanstvo bi naj bilo končno *kvass človeštva*. S svojo evangeljsko plemenitostjo bi naj skušalo vsak dan znova prekvasiti vesoljno testo človeštva, in to predvsem prek majhnih skupnosti, v vsakdanjosti življenja. Nenehoma bi naj klicalo k prenovi, posameznike, družine, manjša in večja občestva. Krščanstvo bi naj bilo hkrati *vest človeštva* na vseh področjih človeške dejavnosti. Toda ne vest, ki grozi, mori in tlači, temveč vest, ki spodbuja, krepi rast, prinaša veselje in vodi do končnega cilja: do vse bolj dobrega človeka, do vse bolj humane človeške družbe.

O takšni in podobni vlogi krščanstva so razmišljali in pisali mnogi krščanski misleci in teologi.

Naj kot primer navedem najprej nekaj misli velikega vizionarja našega stoletja Teilharda de Chardina (1881—1955) iz njegove knjige *Pojav človeka*:

»Človeštvo. To je prva oblika, na katero se je oprl Človek v trenutku, ko ga je prebudila zamisel Napredka in mu je bilo treba gotovost posameznikove smrti uskladiti z upanjem v brezmejno prihodnost, upanjem, ki je postalo neločljiv del njega samega. Človeštvo: sprva nejasna bitnost, bolj po izkustvu kot po pameti, kjer se megleni občutki vse večje rasti povezujejo s potrebo po vesoljnem bratstvu« (*Pojav človeka*, Celje 1978, 200).

»Edino ljubezen, ki je zmožna zgrabiti in skleniti bitja v najglobljem, kar premorejo, še ostaja tista edina sila, ki lahko, kot kažejo vsakodnevne izkušnje, združuje bitja in jih kot bitja dopolnjuje« (r. t., 218).

»Na Zemlji ne bo pravega napredka vse dotlej . . . dokler se na vrhuncu Duha ne vzpostavi prvenstvo in zmaga Osebnega. Če pa se ta trenutek ozremo po celotnem površju Noosfere, kaj ni ravno Krščanstvo *Edini miselni* tok, ki je dovolj drzen in napreden, da se praktično in učinkovito spoprime s Svetom ter ga zajame v eni sami celoviti in do neskončnosti izpopolnljivi kretnji, kjer se vera in upanje dopolni v ljubezni? V tej kretnji, kjer se lahko v istem življenskem dejanju izmirita Vse in Oseba, mu na moderni Zemlji ni primere, v tem je popolnoma *Sámo*. Edinole v njem se lahko upognemo tako, da ne le služimo, pač pa tudi ljubimo to strahovito gibanje, ki nas plovi« (r. t., 247).

Slovenski psiholog dr. Anton Trstenjak pa v svoji knjigi *Krščanstvo in kultura* prihaja do takihle ugotovitev:

»Človeštvo je sodelavec ob božjih čudežih, je božji partner ne samo v delih tehnike in civilizacije, marveč predvsem tudi v delih dobrote, ki zna čudovito pomnožitev dobrin v naravi pravično porazdeliti . . . Poslanstvo krščanstva v poenotenju, na usodni poti v univerzalnost človeštva, je prav v

blagovesti te božje dobrote, katere priče naj bi bili njeni nosilci ‚do konca sveta‘. Toda dokler ta dobrota ne bo v ljudeh ‚meso postala‘, dokler je ne bo dvignil evangeljski kvas ljubezni, tako dolgo ne bodo ‚nerazviti‘ doživeli čudovitega pomnoženja kruha, tako dolgo človeštvo ne bo moglo obhajati skupne agape, pojedine ljubezni... v pravo enoto se bo človeštvo zraslo le iz ljudi s celovitostjo in polnostjo osebnostne kulture, v kateri se nam je razodela ‚dobrotljivost in ljudomilost‘ učlovečene Besede« (Krščanstvo in kultura, Tinje 1975, 197—198).

### *Sklep*

Naj sklenem to razmišljanje o krščanstvu kot temelju človeške skupnosti s pozivom, da smo k uresničevanju Kristusovega evangeljskega krščanstva in graditvi vse bolj enotne vsečloveške bratske skupnosti poklicani vsi, ki imamo dve najčastnejši imeni: človek in kristjan.

Tudi mi bi naj, vsak v svojem okolju, v čim večji medsebojni povezanosti prižigali luči onstranstva, toda z dogmami trdno na zemlji, z očmi pa zazrti v svoje sestre in brate, posebno tiste, ki so najbolj prizadeti in najbolj potrebujejo našo ljubezensko službo. Ko smo oprti na Kristusa, bi naj zares bili tudi mi kvas človeštva.

K taki naravnosti naj nas spodbujajo sklepne besede koncilске konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu:

»Kristjani, ki se spominjajo Gospodovih besed: ‚Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj‘ (Jan 13,35), ne morejo ničesar bolj goreče želeli, kakor to, da bi vedno bolj velikodušno in bolj uspešno služili ljudem sedanjega sveta. Zvesto se oklepajoč evangelija in iz njega zajemajoč moči, združeni z vsemi, ki ljubijo pravico in jo goje, so prevzeli ogromno nalogo, ki jo je treba izvršiti na tem svetu, in o kateri bodo morali dati račun Njemu, ki bo poslednji dan sodil vse ljudi. Ne pojdejo vsi, ki pravijo ‚Gospod, Gospod‘, v nebeško kraljestvo, marveč tisti, ki izvršujejo Očetovo voljo (prim. Mt 7,21) in ki s krepko roko prijemajo za delo. Oče namreč hoče, da v slehernem človeku prepoznamo brata Kristusa in ga resnično ljubimo tako v besedi kakor v dejanju, da s tem pričujemo za Resnico in delamo na to, da bi skupaj z nami tudi drugi uživali skrivnost ljubezni nebeškega Očeta« (CS 93).

#### **Povzetek: Stanko Janežič, Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti**

Krščanstvo ima kot nosilec Kristusovega odrešenja nalogo, da na podlagi evangelija in po smernicah 2. vatikanskega koncila človeštvu prihodnosti razglaša vero v Boga in večnostno razsežnost življenja, ki ga najlepše predstavlja Kristus, edino upanje sveta. Krščanstvo naj vselej izpričuje prvenstvo ljubezni, ki je najtrdnjši temelj

vesoljne bratske edinosti. Krščanstvo bi naj bilo kvas človeštva in njegova vest. S svojim klicem k prenovi in plemenitosti bi naj vodilo k velikemu cilju: do vse bolj humane človeške skupnosti in vesoljnega poveličanja.

**Zusammenfassung: Stanko Janežič, Christentum als Grundlage der Menschengemeinschaft**

Das Christentum hat als Vermittler der Erlösung durch Christus die Aufgabe, den Glauben in Gott und die Ewigkeitsdimension des Lebens zu verkünden. Es sollte immer für den Vorrang der Liebe, diese stärkste Grundlage der allgemeinen brüderlichen Einigkeit, Zeugnis ablegen. Es sollte Sauer Teig und Gewissen der Menschheit sein. Es sollte zur immer mehr humanen Menschengemeinschaft und zur allgemeinen Verherrlichung führen.

**Résumé: Stanko Janežič, Le Christianisme comme fondement de la communauté humaine**

En tant que porteur du salut du Christ le Christianisme a la tâche d'annoncer à l'humanité de demain la foi en Dieu et la vie éternelle apportée par le Christ, seul espoir du monde. A chaque moment il devrait témoigner pour le primat de l'amour, seule base sûre pour une société humaine fraternelle. Il devrait être le levain et la conscience morale de l'humanité.

## Apostolska konstitucija papeža Janeza Pavla II. „Sapientia Christina“ o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah

Po dolgoletnem delu in prav tako dolgem pričakovanju je 25. maja 1979 objavljena nova apostolska konstitucija SAPIENTIA CHRISTIANA o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah. Konstitucija ima datum 15. aprila 1979, ko jo je na veliko noč potrdil papež Janez Pavel II. Kongregacija za katoliški pouk pa je konstituciji prispevala še ORDINATIONES (Pravilnik), ki imajo datum 29. aprila 1979, to je god sv. Katarine Sienske, cerkvene učiteljice. Uradno besedilo je v latinščini prinesel Osservatore Romano dne 25.—26. maja 1979 (No 119, str. 1—5). Istega dne je bila konstitucija predstavljena javnosti.

Z izidom nove konstitucije je prenehala veljati apostolska konstitucija Pija XI. DEUS SCIENTIARUM DOMINUS, izdana na binkošti, 24. maja 1931 (AAS 23/1931/241—262). Obe konstituciji loči torej natanko sedem-inštirideset let. Kazno je, da je v tem času svet doživel toliko sprememb, ki nujno terjajo tudi posodobitev teološkega in cerkvenega študija na sploh.

### *I. Pot do nove konstitucije*

Temeljno usmeritev za prenovu cerkvenega študija je vsekakor dal 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor. V izjavi o krščanski vzgoji je med drugim opredelil razliko med tako imenovanimi ‚katoliškimi‘ in ‚cerkvenimi‘ šolami (fakultetami, univerzami) ter začrtal njihove naloge. Prve se ukvarjajo z znanostjo na splošno, upoštevajoč njim lastno znanstveno metodo in svobodo v raziskovanju; vse preveva in oživlja evangeljski duh svobode in ljubezni ter je tako krščanska miselnost pričujoča v svetu. Takó naj bo razvidno, kako vera in razum težita k isti resnici (prim. KV 8,10). Druge pa imajo namen poglobljati različna področja bogoslovnih in z njimi povezanih strok, tako »da bo razumevanje svetega razodetja vedno bolj popolno, dediščina krščanske modrosti (. . .) bolj in bolj jasna, razgovor z ločenimi brati in nekristjani vedno bolj živ . . .« (KV 11).

Odlok o duhovniški vzgoji prinaša načrt glede prenove teološkega študija. Glavne smernice tega načrta so: med filozofskimi in teološkimi predmeti naj bo večja povezanost; sveto pismo naj bo kakor duša vse teologije, na njem pa naj zlasti gradita dogmatična in moralna teologija; cerkvena zgodovina in cerkveno pravo naj upoštevatata skrivnost Cerkve; vsi teološki predmeti pa naj bodo tesno povezani z bogoslužjem. Nič manj niso pomembne tiste teološke stroke in z njimi povezane antropološke vede (sociologija, psihologija, pedagogika), ki naj študenta usposobijo za dialog z vsemi ljudmi, tudi drugače mislečimi ali drugače verujočimi; usposobijo naj ga za službo oznanjevalca, delivca zakramentov in služabnika vsem. Pri tem delu naj sodelujejo tudi izkušeni dušni pastirji, bodisi med študijem bodisi med počitnicami (prim. DV 13—18 ter 19—21). Po teološkem študiju pa je treba skrbeti za nadaljnje spopolnjevanje (DV 22). Podobne misli in zahteve ponavlja tudi Odlok o službi in življenju duhovnikov, ki posebej omenja razne oblike za nadaljnje izpopolnjevanje (tečaje, kongrese, središča za dušnopastirski študij, knjižnice ipd.; prim. D 19), prav tako Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi (prim. Š 16).

Kongregacija za semenišča in cerkvene šole (tako se je še tedaj imenovala) je oktobra 1966 poslala vsem cerkvenim univerzam in fakultetam vprašalnik z naslednjimi vprašanji: ureditev cerkvenih fakultet in študijski red, o akademskih naslovih — zlasti o doktoratu, odnos cerkvenih fakultet — zlasti teološke — do svetnih fakultet, odnos med teološko in filozofsko fakulteto, odnos med tako imenovanim 'institucionalnim' študijem (v navadnih semeniščih, op. pisca) in študijem za akademske stopnje. Odgovore, zbrane v štirih zvezkih, je preštudirala posebna komisija izvedencev ter pripravila načrt, ki je šel v razpravo med širši krog izvedencev. Hkrati so cerkvene univerze in fakultete dobile navodilo, naj izberejo delegata na nacionalni ravni, ki jih bo zastopal na kongresu za preureditev cerkvenega šolstva. Kongres je bil v Rimu (od 20. do 30. novembra 1967), zagrebško in ljubljansko teološko fakulteto pa je zastopal Jordan Kuničič iz Zagreba. Delegati in izvedenci so bili razdeljeni v štiri komisije: za temeljna izhodišča nove konstitucije, za splošna pravila, za osebe, oblast in ekonomske zadeve ter za študijski red in druga vprašanja. Naloge posameznih komisij pa so bile: preštudirati predloge cerkvenega zbora, univerz in fakultet ter predlagati glede sprememb dosedanje konstitucije 'Deus scientiarum Dominus'. Predlogi so šli še v javno razpravo. Sklepni dokument *Conventus constitutionis »Deus scientiarum Dominus« recognoscendae* je Kongregacija 4. decembra 1967 poslala na cerkvene univerze in fakultete s prošnjo, naj v razmeroma kratkem času (do 15. januarja 1968) zadevo preštudirajo in pošljejo svoje pripombe. Posebna komisija izvedencev je predloge pregledala, Kongregacija pa je na seji 23. aprila 1968 besedilo sprejela. Papež Pavel VI.

je 16. maja besedilo potrdil, nato je 20. maja 1968 Kongregacija za katoliški pouk izdala *Normae quaedam ad constitutionem apostolicam »Deus scientiarum Dominus« de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, Typis Polyglottiis Vaticanis 1968 (72 strani).

Na temelju dokumenta ‚Normae quaedam‘ so morale vse cerkvene univerze in fakultete preurediti svoje Statute in Pravilnike (do 1. septembra 1969) ter jih poslati na Kongregacijo v odobritev ‚ad experimentum‘. ‚Normae quaedam‘ posebej naročajo, naj pri prenavljanju cerkvenega študija zlasti upoštevajo naslednja načela: smernice, ki jih je dal zadnji koncil, zakonito svobodo znanstvenega raziskovanja in učenja, sodelovanja vseh v življenju univerze oziroma fakultete ter medsebojno sodelovanje cerkvenih šol in njihov odnos do svetnih fakultet.

Narava dokumenta ‚Normae quaedam‘ je izražena že v naslovu, zato je razumljivo, da je delo za novo konstitucijo s tem šele dobilo nov zagon in dobivalo vedno jasnejšo podobo. Vedno bolj je postajalo jasno, da je nemogoče dati v tako raznovrstnem in stalno se spreminjajočem svetu konstitucijo tipa ‚Deus scientiarum Dominus‘. Izkušnje, ki so si jih nabirale posamezne univerze in fakultete, so dozorevale, nova vprašanja, ki so se pojavljala ob že prenovljenem študiju, pa so terjala nove rešitve. Ko je Kongregacija najprej potrdila Statute in Pravilnike posameznih univerz in fakultet, je delo nadaljevala s tem, da je ponovno razposlala vsem univerzam in fakultetam vprašalno polo glede nekaterih pomembnejših vprašanj. Predloge, zbrane v štirih zajetnih zvezkih z naslovom »Praeparatio novae legis academiae Ecclesiae de studiis ecclesiasticis, Volumen I—IV Responsum universitatum et facultatum autonomarum studiorum ecclesiasticorum«, Romae 1976, 1036 strani, je poslala vsem 125. cerkvenim univerzam in fakultetam z nalogo, naj to preštudirajo. Jeseni istega leta je kongregacija sklicala (drugi) kongres za prenavo cerkvenega študija. Kongres je bil v Rimu od 23. novembra do 3. decembra 1976, na njem pa so poleg članov kongregacije in izvedencev sodelovali tudi delegati vseh 125 cerkvenih univerz in fakultet; ljubljansko fakulteto je tokrat zastopal Rafko Valenčič, zagrebško pa Marijan Valković. Seveda je bilo nemogoče pričakovati, da bodo že na kongresu izdelali novo konstitucijo o cerkvenem študiju. Delo je nadaljevala kongregacija in njeni izvedenci. Leta 1977 (31. oktobra) je kongregacija poslala osnutek novega zakona o cerkvenem študiju *Schema novae legis academiae de studiis ecclesiasticis* s prošnjo, naj delegati sporoče konkretne popravke ali dopolnila. Delo se je tako pomikalo h kraju. Pričakovati je bilo, da bo sredi leta 1978 nova konstitucija končno zagledala luč sveta. Toda vse se je zavleklo za deset mesecev.

Papež Pavel VI. je novo konstitucijo že podpisal in določen je bil 15. avgust 1978 (praznik Marijinega vnebovzeta), ko naj bi konstitucija izšla.



Medtem je Pavel VI. 6. avgusta istega leta umrl. Tudi njegovega naslednika Janeza Pavla I. je smrt prehitela 28. septembra 1978, čeprav je bil že določen 8. december (praznik Marijinega brezmadežnega spočetja) za dan, ko bi razglasili novo konstitucijo. Novi Papež, Janez Pavel II., tudi sam član Kongregacije za katoliški pouk, je že prej delo pozorno spremljal. Hotel je osebno vse še enkrat preštudirati in 15. aprila 1979, na veliko noč, je podpisal listino *Constitutio apostolica 'Sapientia christiana' de studiorum universitatibus et facultatibus ecclesiasticis*. Konstituciji so dodane še *Ordinationes Sacrae Congregationis pro institutione catholica ad eandem constitutionem rite exequendam*, ki jih je izdala Kongregacija za katoliški pouk 29. aprila 1979. Oba dokumenta sta bila predstavljena javnosti 25. maja 1979 ter objavljena v AAS 71 (1979) 469—521.

## II. Značilnosti in vsebina nove konstitucije

Nekoliko daljši prikaz o nastajanju nove konstitucije daje dovolj jasno podobo tega, kako je konstitucija nastajala v razpoloženju demokratičnosti, sodelovanja in soodgovornosti. S svojim zgoščenim stilom, širino in jasnostjo daje dovolj trdne smernice, po katerih naj se prenovi cerkveni študij. Kaj je treba razumeti pod besedami 'cerkveni študij', pove konstitucija, ko pravi, da gre pri tem za cerkvene univerze in fakultete, ki jih je kanonično ustanovila ali potrdila Sveta stolica in se ukvarjajo s teološko znanostjo ali z vedami, ki so z njo najtesneje povezane (2). O tako imenovanih 'katoliških' šolah (univerzah, fakultetah) nova konstitucija ne govori.

### 1. Značilnosti konstitucije

a) Duh demokratičnosti, soodgovornosti in sodelovanja, ki je značilen za nastanek konstitucije, mora prežemati vse življenje in delo cerkvenih šol. Potrebno je, da so vsi najprej sprejemljivi, da se uče božje besede, povezani s cerkvenim učiteljstvom ter zvesti smernicam koncila. Zato je prva naloga cerkvenih šol poglobljati spoznanje božjega razodetja in ga posredovati svetu. Evangelizacija, ki jo tako opravljajo cerkvene šole, je njihov apostolat in prispevek k rasti vesoljne in krajevne Cerkve. Uspešnost tega poslanstva pa je odvisna od spoznanja in sprejemanja vsakokratnih oblik življenja in mišljenja določenega naroda in kulture. Nova konstitucija ni mogla in tudi ni hotela predpisati kakšne večno in povsod veljavne določbe. Vendar hoče zaradi edinosti dati nekatera jasna in trdna načela, hkrati pa pustiti dovolj svobode za prilagoditev krajevnim potrebam (prim. Uvod VI). Upoštevati je treba, da cerkvene šole delujejo skoraj v vseh deželah sveta, v zelo različnih razmerah in potrebah. Med njimi je 34

fakultet, ki so priključene državnim univerzam in 47 fakultet, ki imajo status zgolj cerkvenih šol. Samo po sebi je razumljivo, da se prve morajo ozirati tudi na določbe državnih univerz.

b) V preteklosti je Cerkev budno spremljala in spodbujala razvoj znanosti. Najstarejše evropske univerze so nastale na njeno pobudo: v Italiji (Bologna, Rim, Padova, Pisa, Firenze), Franciji (Paris, Toulouse, Grenoble), Angliji (Oxford, Cambridge), Španiji (Salamanca, Valladolid), Nemčiji (Köln, Heidelberg, Leipzig), Avstriji (Dunaj, Gradec), Češki (Praga), Poljski (Krakov) itd. (prim. govor Papeža Janeza Pavla II. pri splošni avdienci 18. julija 1979, v: *La Documentation catholique*, No 1770, 2.—16. septembra 1979, str. 753). Pozneje so vlogo ustanovitelja prevzemale svetne oblasti. Ostala pa je naloga, da Cerkev spremlja razvoj znanosti in kulture ter posreduje evangeljsko sporočilo času, potrebam in kulturnemu okolju primerno. Takó bo življenje prežeto z duhom evangelija (prim. Uvod I). Cerkev veruje, da bo tako kar najbolj pomagala napredku človeštva pa tudi svoji rasti.

c) Cerkvene šole morejo biti uspešne le tedaj, če ustvarjajo in so skupnost (*communitas*). Samo duh soodgovornosti in sodelovanja vseh (profesorjev, študentov, uslužbencev) v vodstvu šole in izpolnjevanju individualnih ter skupnih nalog ustvarja skupnost.

c) Vedno večje zanimanje laikov za teološka in splošno cerkvena vprašanja terja, da so cerkvene šole tudi njim odprte. Seveda pri tem ne gre le za to, da bi zadostili svojim željam, marveč da bi jih cerkvene šole pripravile za prevzem ustreznih nalog, bodisi v Cerkvi bodisi v svetu.

d) Značilnost našega časa je med drugim tudi takó imenovana specializacija v izobrazbi in v dejavnostih. Tudi cerkvene šole se temu ne morejo izogniti. Vendar pa je potrebna najprej dobra podlaga, na kateri je mogoče graditi specializacijo.

e) Posebno skrb je treba posvetiti načrtovanju cerkvenih šol v raznih deželah sveta. Pri tem se je treba izogniti nepotrebnemu množenju šol, pač pa je možna tako imenovana ‚afiliacija‘ ali ‚inkorporacija‘ posameznih šol (semenišč, institutov) cerkvenim šolam. Naloga posameznih škofovskih konferenc, krajevnih škofov, sosednih visokih cerkvenih šol in izvedencev je, da v soglasju s Kongregacijo za katoliški pouk načrtujejo nove cerkvene univerze in fakultete glede na potrebe in možnosti dežele, naroda ali kraja. Tudi sicer mora biti delo cerkvenih šol tesno povezano s škofovskimi konferencami oziroma krajevnimi škofi.

f) Ne samo tam, kjer so cerkvene šole povezane s svetnimi in so del državnih univerz, marveč tudi drugod naj upoštevajo značilnosti krajevnega visokošolskega študija in se mu, kolikor je mogoče, prilagodijo. Samo takó

bodo cerkvene šole ukoreninjene v domače razmere, zato bodo tudi lažje opravljale svoje poslanstvo.

g) Prva naloga cerkvenih šol je znanstveno raziskovanje in poglobljanje božjega razodetja, to pa morajo opravljati v tesni povezanosti in v skladu s cerkvenim učiteljstvom. To jim seveda ne jemlje ‚zakonite svobode v raziskovanju in učenju‘, da so le zveste v učenju, ohranjanju in posredovanju tega, kar je naročil Kristus (prim. Mt 28, 19—20).

## 2. Vsebina konstitucije

Konstitucija ima splošni in posebni del. Prvi obsega naslednja poglavja: narava in namen cerkvenih univerz in fakultet (člen 1—10), akademska skupnost in njeno vodstvo (11—21), profesorji (22—30), študenti (31—35), uslužbenci in pomožno osebje (36—37), študijski red (38—45), akademski naslovi (46—51), učni pripomočki (52—55), ekonomska uprava (56—59) ter načrtovanje in sodelovanje med fakultetami (60—64).

Drugi del govori posebej o teološki (66—74), juridični (75—78) in filozofski fakulteti (79—83) ter o drugih fakultetah na splošno (79—87); na kraju so dodane še prehodne določbe (88—94).

Isto razdelitev imajo tudi ‚Ordinationes‘, ki podrobneje razlagajo ali dopolnjujejo vsebino Konstitucije. Navajam nekatere pomembnejše misli bodisi iz konstitucije bodisi iz ‚Ordinationes‘, ki se nanašajo na teološko fakulteto, saj nas le-ta neposredno najbolj zanima.

a) Ustanavljanje in delovanje cerkvenih univerz in fakultet je utemeljeno v naravi in nalogi Cerkve, da oznanja ljudem Kristusov evangelij. Zato je njihova naloga predvsem oznanjevalna. V ta namen preučujejo in raziskujejo božje razodetje ter usposabljujejo študente za sprejem nalog v Cerkvi. Samo Cerkev ima pravico ustanavljati in potrjevati univerze in fakultete, ki se izključno ukvarjajo s ‚sveto znanostjo‘ ter z vedami, ki so z njo tesno povezane. Samo omenjene ustanove morejo podeljevati akademske stopnje, ki imajo ‚kanonično veljavo‘, te dajejo pravico do opravljanja določenih nalog v Cerkvi (npr. poučevanje v velikih semeniščih, na fakultetah . . .). Univerze in fakultete, ki jih ni ustanovila ali potrdila Kongregacija za katoliški pouk, vendar se ukvarjajo s teološkimi in njimi sorodnimi vedami, morajo posebej prositi za priznanje akademskih stopenj, če naj te imajo tudi kanonično veljavo.

Zaradi pomembnosti nalog, ki jih cerkvene univerze in fakultete opravljajo v Cerkvi, morajo posamezne škofovske konference skrbeti za njihov napredek, dajati pobude za ustanavljanje novih, kjer je potreba.

b) To, da so vsi, ki pripadajo neki univerzi ali fakulteti ‚skupnost‘, terja od njih tudi odgovornost in sodelovanje. Zato morajo biti posebej

določene njihove pravice in dolžnosti. Veliki kancler ne samo predstavlja sveti sedež pred univerzo ali fakulteto oziroma le-to pred svetim sedežem, marveč skrbi za splošen napredek ustanove ter za edinost in povezanost z vesoljno in krajevno Cerkvijo. Nekatere akademske oblasti so personalne (rektor univerze, dekan ali predstojnik fakultete), druge pa kolegialne (razni sveti). Čeprav morata med njima vladati duh in načelo zbornosti, vendar naj ima rektor (dekan, predstojnik) tisto oblast, ki mu pripada za uspešno vodenje ustanove. Posebno skrb je treba posvetiti fakultetam, ki so vključene v cerkvene ali necerkvene univerze ali so tesno povezane s semeniščem; v prvem primeru naj tudi cerkvena fakulteta daje svoj prispevek k skupni blaginji in napredku celotne univerze, v drugem primeru pa naj si obe ustanovi prizadevata za sodelovanje v prid študentom, vendar naj bosta vodstvu in upravi obeh ustanov ločeni.

c) Vsaka fakulteta naj ima dovolj profesorjev, predvsem takih, ki se izključno posvečajo fakultetnemu delu. Pogoji, da je kdo sprejet za fakultetnega profesorja, so: znanstvena izobrazba (doktorat ali enakovreden akademski naslov ali posebne znanstvene zasluge), objava znanstvenih del, pedagoške sposobnosti ter druge osebne lastnosti (pričevanje življenja, čut odgovornosti). Doktorat mora biti iz snovi, katero bo kandidat predaval. Če gre za teološke ali z njimi tesno povezane vede, mora imeti doktorat ali vsaj licenciat kanonično veljavo. Glede nazivov za profesorje je treba upoštevati krajevne razmere (npr. redni, izredni, docenti . . .). Pri napredovanju je treba upoštevati določen časovni presledek, opravljeno znanstveno in pedagoško delo, sposobnost sodelovanja na znanstveni in splošni ravni. Profesorje imenujejo velike kancler, ‚nihil obstat‘ svetega sedeža se odslej zahteva le tedaj, ko je kdo dokončno privzet v fakultetni zbor ali gre za imenovanje na najvišji ‚rang‘. Profesorji, ki predavajo verski ali moralni nauk, so dolžni učiti v polnem soglasju s cerkvenim učiteljstvom; zato morajo opraviti tudi ‚izpoved vere‘. V spornih primerih je treba najprej poskusiti, da bi zadevo uredili osebno ali znotraj fakultete; če to ni mogoče, zadevo uredi veliki kancler oziroma primer sporoči svetemu sedežu.

č) Cerkvene fakultete so odprte vsem, ki imajo ustrezno izobrazbo in jih priporoča njihovo življenje. Pogoji za vpis naj bodo enaki pogojem, ki jih terjajo državne univerze določene dežele. Vsak je lahko vpisan le na eni fakulteti. Poleg rednih študentov, ki si hočejo s študijem pridobiti tudi akademski naslov, so lahko tudi ‚izredni‘ študentje, ki nimajo tega namena. Dolžnost študentov je upoštevati fakultetna pravila in disciplino zlasti glede študijskega reda, obiskovanja predavanj, izpitov. Prav tako je njihova dolžnost in pravica, da bodisi kot posamezniki bodisi kot skupnost sodelujejo v življenju akademske skupnosti in takó prispevajo svoj delež k skupni blaginji fakultete. V spornih zadevah je treba vedno upoštevati pravico

študenta, da se more braniti. Upoštevati pa je treba tudi pravico ustanove, da more izključiti tistega, ki ji povzroča škodo.

d) Uslužbenci imajo dolžnost pomagati akademskim oblastem pri vodstvu in upravi fakultete. Za svojo delo (tajnika, knjižničarja, ekonoma) morajo biti ustrezno pripravljene. Če je potreba, naj ima fakulteta tudi pomožno osebje (hišnika, čuvaja . . .).

e) Vsaka fakulteta mora v svojem študijskem redu upoštevati smernice, ki jih je dal zadnji koncil; upoštevati mora napredek znanosti, lastno znanstveno metodo ter nove učne pripomočke. Posebej je treba upoštevati ‚zakonito svobodo‘ znanstvenega raziskovanja in učenja, ki naj bo vedno tesno povezano s cerkvenim učiteljstvom ter vedno v prid božjemu ljudstvu.

Študijski red na vseh cerkvenih fakultetah obsega tri študijske stopnje: osnovno, specifično in znanstveno-raziskovalno. Prva študijska stopnja traja na teološki fakulteti 5 let (10 semestrov) in obsega poleg filozofske izobrazbe vse teološke predmete ter uvajanje v znanstveno delo. Ob koncu prve študijske stopnje dobi študent prvi akademski naslov — bakalaureat. Druga študijska stopnja traja 2 leti (4 semestre) in obsega predmete oziroma smer, ki si jo je kdo izbral za svojo specializacijo. Sledi drugi akademski naslov — specializirana licenca (magisterij). Tretja študijska stopnja traja določeno dobo, v kateri se kandidat uvaja v znanstveno raziskovalno delo zlasti s pisanjem doktorske disertacije. Ob koncu tretje študijske stopnje dobi kandidat naslov doktorja.

Naloga teološke fakultete pa ni le priprava znanstvenikov, marveč pastoralnih delavcev. Zato morajo vsi, ki hočejo postati duhovniki ali bodo opravljali druge pastoralne službe, vpisati še tako imenovano pastoralno leto po končani prvi stopnji. Ob koncu dobijo posebno diplomu.

Posebej je treba paziti, da je treba vse predmete na določeni fakulteti podajati organsko in med seboj povezano, to pa naj pomaga, da bo vzgoja študentov harmonična. Prav tako je treba dati dovolj poudarka osebnemu študiju pod vodstvom strokovnih profesorjev.

f) Akademske stopnje, ki jih podeljujejo cerkvene fakultete, so: bakalaureat, licenciat in doktorat. Glede na krajevne razmere in navade imajo lahko tudi drugačno ime, da le pomenijo enakovredno študijsko stopnjo. Nihče ne more dobiti akademske stopnje, če ni bil vpisan kot redni študent na kakšni cerkveni fakulteti. Za doseg doktorskega naslova je potrebno napisati delo, ki daje prispevek k razvoju znanosti; kandidat mora delo napisati pod vodstvom strokovnega profesorja, delo mora javno zagovarjati ter ga v celoti ali vsaj delno po predhodni odobritvi ustreznega kolegija objaviti. Doktorski naslov mu daje pravico, da se sme potegovati za fakultetnega profesorja; licenciat pa ga usposablja za predavatelja na visokih cerkvenih šolah ali institutih.

Za posebne zasluge na področju cerkvenih znanosti ali kulture je mogoče podeliti tudi doktorat ‚ad honorem‘, vedno pa v soglasju z velikim kanclerjem, ki mora dobiti ‚nihil obstat‘ s strani Svetega sedeža.

g) Med učnimi pripomočki je na prvem mestu knjižnica ter ustrezno usposobljen knjižničar, ki opravlja svoje delo v tesni povezavi z ustreznim svetom. Knjižnico je potrebno nenehno dopolnjevati bodisi s starejšimi bodisi z novejšimi knjigami, za to pa morajo biti zagotovljena zadostna denarna sredstva. Prav tako je potrebna tudi tako imenovana ‚priročna‘ knjižnica, ki vsebuje temeljne priročnike. Sodelovanje med knjižnicami, zlasti v isti deželi, je osnovni pogoj za uspešno znanstveno delo profesorjev in študentov.

Od drugih pripomočkov so omenjena posebej avdiovizualna sredstva. Ne nazadnje je pomembno, da ima vsaka fakulteta ustrezne učne prostore, laboratorije ipd.

h) Kar zadeva ekonomsko upravo, morajo biti najprej zagotovljena zadostna finančna sredstva bodisi za pravično nagrajevanje profesorjev ter za njihovo zavarovanje bodisi za druge dejavnosti (vzdrževanje, knjižnico). Ekonomsko poslovanje vodi sicer ekonom, vendar imajo pri tem pomembno vlogo tudi dekan oziroma ustrezen svet. Tudi študentje naj s primernimi pristojbinami pomagajo pri vzdrževanju fakultete. Vendar je treba paziti, da ne bi bil zaradi tega kdor koli prikrajšan in ne bi mogel študirati. Zato je treba poskrbeti ustrezne štipendije ipd.

i) Škofovske konference posameznih dežel imajo pomembno nalogo, da presodijo, ali obstajajo potrebe in možnosti za ustanovitev nove cerkvene univerze ali fakultete. Pri tem imajo važno besedo sosedne univerze oziroma fakultete, krajevni ordinarij ter drugi izvedenci. Glede možnosti je treba posebej presoditi, ali je na voljo zadostno število profesorjev in študentov, ali so na voljo ustrezni prostori in učni pripomočki, zlasti knjižnica. V nekaterih primerih pride lahko v poštev tako imenovana ‚afiliacija‘ ali priključitev velikih semenišč ali redovnih visokih šol obstoječim cerkvenim fakultetam. V tem primeru smejo omenjene šole podeljevati akademske naslove. Ustanavljanje novih cerkvenih univerz in fakultet oziroma afiliacija visokih šol je pridržana Kongregaciji za katoliški pouk.

Pomembno je tudi sodelovanje med fakultetami bodisi na ravni izmenjave profesorjev bodisi na ravni skupnega znanstvenega raziskovanja ter posredovanja izsledkov. Priporočljivo je sodelovanje tudi z nekatoliškimi fakultetami.

V ‚Ordinationes‘ je posebej naveden splošni splošni predmetnik študija za vse tri študijske stopnje za teološko, filozofsko in juridično fakulteto. Takó je na prvi študijski stopnji teološke fakultete vsebina študija naslednja: filozofske vede kot podlaga teološkemu študiju, sveto pismo, osnovno bo-

goslovje z ekumenizmom, teologijo nekrščanskih verstev ter ateizem, dogmatika, moralka z duhovno teologijo, pastoralka, liturgika, zgodovina Cerkve s patrologijo in arheologijo ter cerkveno pravo. Na drugi študijski stopnji pridejo v poštev specialni predmeti glede na izbrano specializacijo ter seminarski način dela. Ob koncu prve in druge študijske stopnje naj bo tudi ustrezen splošni izpit ali enakovreden preiskus, s katerim naj študent pokaže, da je prejel ustrezno znanstveno usposobljenost zaključene študijske stopnje.

V dodatku (II) so navedena najrazličnejša področja cerkvenega študija, razen teološkega, filozofskega in juridičnega, ki so obdelani posebej. Prav je, če ta področja vsaj navedemo, saj se iz njih zrcali raznovrstnost in razvejanost obstoječih cerkvenih fakultet oziroma smeri specializacije. Vseh smeri je 27: za arabskoislamske vede, za krščansko arheologijo, za ateizem, za sveto pismo, za katehetiko, za vzhodno bogoslovje, za vzgojne vede, za cerkveno zgodovino, za primerjalno obojno pravo, za klasično in krščansko literaturo, za liturgiko, za mariologijo, za zgodovino srednjega veka, za misiologijo, za moralko, za cerkveno glasbo, za ekumenizem, za orientalistiko, za pedagogiko, za pastoralko, za patristiko, za psihologijo, za verstva in religijski pojav, za katoliško veroslovje, za sociologijo, za duhovnost ter za teologijo redovniškega življenja. Za vse omenjene smeri obstajajo bodisi posebne fakultete ali instituti bodisi ustrezne študijske smeri pri drugih cerkvenih fakultetah.

Med tako imenovanimi ‚prehodnimi določbami‘ naj omenimo naslednje: konstitucija stopi v veljavo v začetku akademskega leta 1980/81. Vse cerkvene univerze in fakultete so dolžne prilagoditi svoje statute apostolski konstituciji ‚Sapientia christiana‘ ter jih do 1. januarja 1981 predložiti v potrditev Kongregaciji za katoliški pouk; ta jih bo potrdila najprej za tri leta ‚ad experimentum‘, potem pa dokončno. Če je cerkvena fakulteta priključena državnim univerzami, je z dovoljenjem Kongregacije mogoče ta čas nekoliko podaljšati. Fakulteta, ki ne bo prilagodila svojega statuta apostolski konstituciji in ga pravočasno predložila v odobritev, zgubi ‚ipso facto‘ pravico podeljevati akademske naslove.

Z izidom nove apostolske konstitucije ‚Sapientia christiana‘ oziroma s časom, ko stopi v veljavo, prenehajo veljati vse določbe dosedanje konstitucije ‚Deus scientiarum Dominus‘ kakor vse posebne pravice, ki so jih imele bodisi fizične bodisi moralne osebe.

### *III. Statuti in pravilniki teološke fakultete v Ljubljani*

Glede na dokumente, ki jih je Cerkev izdala o prenovi študija na cerkvenih univerzah in fakultetah v zadnjem času, je tudi naša teološka fakulteta

izdala oziroma prilagojevala svoje statute in pravilnike. Na kratko bom omenil pomembnejša dogajanja in listine.

Po izidu apostolske konstitucije ‚Deus scientiarum Dominus‘ leta 1931 je leta 1938 izšla brošura ‚Teološka fakulteta‘ (Cerkvena in državna uredba). Po naročilu sveta teološke fakultete v Ljubljani priredil Al. Odar, Ljubljana 1939. Brošura vsebuje ‚uredbo‘ (statut) za obe tedanji katoliški teološki fakulteti v Jugoslaviji, ljubljansko in zagrebško, ki sta bili tedaj tudi državni fakulteti. Brošura prinaša tudi celotno besedilo konstitucije ‚Deus scientiarum Dominus‘ v latinščini.

Ko je z dopisom ‚Sveta za znanost in kulturo‘ dne 4. marca 1952 fakulteta zvedela, da z 31. (!) junijem 1952 preneha biti državna fakulteta (prim. BV 29 (1969) 178), morala pripraviti tudi temu ustrezen pravilnik. Tega je pripravil jurist Vinko Močnik in ima naslov ‚Pravilnik Teološke fakultete LRS v Ljubljani‘ (tipkopis, 9 strani), Ljubljana, 1. avgusta 1952. Kljub naslovu ‚Pravilnik‘ je bil to dejansko statut, po katerem se je fakulteta ravnala skoraj dvajset let.

Prenova cerkvenega študija, kakor jo je zamislil 2. vatikanski cerkveni zbor, si je počasi vendar z gotovostjo utirala pot. Po izidu dokumenta ‚Normae quaedam‘. (20. maja 1968) se je posebna komisija (S. Ojnik, F. Perko in R. Valenčič) lotila dela za novi statut. Sad tega dela je ‚Statutum Facultatis theologiae Labacensis‘, (ad experimentum), Labaci — Ljubljana 1969 (1. avgusta). Statut obsega 50 strani, 99 členov oziroma 6 poglavij: ime in namen fakultete, vodstvo in oblasti, profesorji in njihovi sodelavci, študenti, študijski red in razne določbe. Omembe vredne so naslednje značilnosti statuta: posebna naloga naše fakultete je skrbeti za dialog znotraj Cerkve, pa tudi z drugimi kristjani in nekristjani ter nevernimi; pri vodstvu fakultete je treba upoštevati načelo demokratičnosti, po katerem imajo tudi študentje pravico in dolžnost prispevati k skupnemu blagru fakultete; uvedena je takó imenovana akademska in pastoralna študijska smer (ki je pa nismo niti začeli izvajati, op. pisca) ter neka oblika ‚specializacije‘ v 6. letniku; za licenciat in doktorat je obvezno po eno leto nadaljnjega študija; fakulteta ima pravico ustanavljati razne institute za napredek cerkvenih znanosti ter organizirati razne tečaje, kongrese, študijske tedne ipd.

Kongregacija za katoliški pouk je poslala k omenjenemu statutu svoje pripombe ‚Animadversiones in Statuta‘ (3. decembra 1971, 5 strani). Naj navedem glavne opombe: naloga fakultete naj bo tudi dialog z znanostjo na splošno; veliki kancler ‚predstavlja‘ slovenske ordinarije, ne le ‚dela v njihovem imenu‘; njegova glavna naloga je čuvati pravo vero ter skrbeti, da se bodo določbe Svetega sedeža zvesto izpolnjevale; dekan more opravljati dekansko službo le dve mandatni dobi; njegova naloga je poslati vsaka tri leta poročilo o dejavnosti fakultete Kongregaciji za katoliški pouk;



profesorji naj s sedemdesetim letom prenehajo z aktivno službo; za rednega in izrednega profesorja je potreben ‚nihil obstat‘ Svetega sedeža; za dosego diplome je potreben tudi splošni ustni izpit iz glavnih teoloških ved; latinščina in grščina sta obvezni za dosego licenciata . . .

Ker je omenjeni statut obsegal marsikaj, kar dejansko ni sodilo vanj, in ker se je sčasoma pokazala marsikatera njegova pomanjkljivost in nedorečenost, je izredni fakultetni svet dne 30. junija 1971 na seji v Mariboru sprejel »Osnutek pravilnika k Statutu Teološke fakultete v Ljubljani« (ciklostil, 46 členov, 14 strani, Ljubljana, 25. 6. 1971).

Tako statut kot pravilnik sta doživljala razne spremembe in dopolnila. Junija 1972 je pripravil J. Oražem ‚Načrt predmetnika Teološke fakultete v Ljubljani‘ (ciklostil, 13 strani), izredni fakultetni svet pa je na seji v Mariboru 28. junija 1972 naročil komisiji za statut, naj do jeseni istega leta pripravi prenovljen in dopolnjen Statut in Pravilnik. Komisija je delo dokončala v omenjenem roku, tako da je plenarni fakultetni svet lahko na sejah 27. aprila in 27. junija 1973 o njih razpravljal in ju sprejel. Istega leta sta oba izšla v ciklostilni izdaji: ‚Statuta Facultatis theologiae Labacensis. Redactio emendata‘, Ljubljana-Labaci 1973 (86 členov, 32 strani) ter ‚Pravilnik Teološke fakultete v Ljubljani‘, Ljubljana 1973 (55 členov, 33 strani). Statut je potrdila Kongregacija za katoliški pouk dne 26. februarja 1974 (Prot. 1068/69/14) ter istega dne poslala ‚Ulteriores Animadversiones in Statuta‘ (2 strani). V opombah zahteva, da morajo fakultetni profesorji predavati vsaj tri ure tedensko; za napredovanje profesorjev v višji rang morajo preteči vsaj tri leta od zadnjega napredovanja; akademske stopnje lahko dobijo le redni študentje, tisti, ki so redno obiskovali predavanja . . .

Statut Teološke fakultete iz leta 1973 seveda ni mogel biti dokončen, saj je medtem potekalo delo pri Kongregaciji za katoliški pouk za novo apostolsko konstitucijo (primerjaj prvo poglavje: Pot do nove konstitucije). Na številne dopise omenjene Kongregacije, ki je red demokratično vpraševala za predloge in mnenje v spornih ali važnejših zadevah, je tudi naša fakulteta prispevala svoj delež, prav tako tudi na II. kongresu za prenovno cerkvenega študija.

Pravilnik Teološke fakultete je medtem doživel nekaj manjših sprememb (leta 1976 in 1977), saj je zanj pristojen tako imenovani plenarni fakultetni svet. Omenjeni svet je na seji 27. junija 1979 v Mariboru naročil novi komisiji, naj preuredi sedanji Statut in Pravilnik po smernicah nove apostolske konstitucije ‚Sapientia christiana‘. Novo komisijo sestavljajo: S. Ojnik, F. Oražem, F. Perko, R. Valenčič, zastopnik študentskega društva kot člani ter J. Oražem kot svetovalec. V letu 1980 je treba Statut prenoviti in poslati v potrditev Kongregaciji za katoliški pouk.

*Rafko Valenčič*

## Mariologija ni „sanjarija“

Nekoč sem slišal, kako je nekdo dejal: »Mariologija je sanjarija«. Morda je to rekel bolj za šalo kakor zares. Najbrž bi bil tej trditvi, če bi kdo hotel dobiti zanjo pojasnila, dodal: Mislil sem na takšno mariologijo, ki se je kratko malo odtrgala od bibličnih temeljev, in na takšno marijansko pobožnost, ki nima »za svoj namen Kristusa, vir vse resnice, svetosti in pobožnosti«, marveč »obstaja v neplodnem in kratkotrajnem čustvu ter prazni lahkovernosti«, namesto da bi »izvirala iz prave vere« in nas vodila k »posnemanju Marijinih kreposti«, kakor se izraža 2. vatikanski koncil (C 67). — Vendar se zdi, da je danes tudi med katoličani naraslo število takih, ki jim mariologija in oznanjevanje o Mariji velja, če ne ravno povsem za »sanjarijo«, pa vsaj za nekaj zelo postranskega v teologiji in v verskem življenju kristjanov. Tudi v oznanjevanju je Marija ponekod stopila zelo v ozadje, če ni skoraj utonila v molku. Treba pa je pristaviti dvojje. Najprej se zdi, da je v zadnjem času Marija spet začela dobivati nekoliko več prostora. Drugič, tudi je res potrebno razlikovati med kvantiteto in kvaliteto: lahko je kje o Mariji veliko govorjenja, a brez globlje povezave s središčem krščanskega oznanila in krščanskega življenja, medtem ko je drugje razmeroma malo besed o ponižni »Gospodovi dekli«, a je vse potopljeno v neizrekljivo luč troedinega Boga, ki je tako visoko dvignil »sionsko hčer«, da bi z odrešenjskim učlovečenjem storil »velike reči« vsemu človeškemu rodu.

Da prava mariologija niti malo ni »sanjarija«, marveč govorjenje o Bogu na temelju božje besede, ne pa na osnovi nezanesljive, zgolj človeške domišljije in čustev — da je torej mariologija res »teologija« v strogem pomenu, to se lahko prepričamo npr. ob knjigi kardinala J. Ratzingerja »Die Tochter Zion«, »Sionska hči«. Premišljevanja o marijanski veri Cerkve.<sup>1</sup> Čeprav so v knjigi povzeta le tri Ratzingerjeva predavanja v obliki

---

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, Johannes Verlag (Kriterien 44), Einsiedeln 1977, 83 str.

premišljevanj, ki hočejo podati samo glavne poglede na celoto, brez zahanjanja v kakršnekoli podrobnosti, je vendar pred nami kratka, a zelo izvirna mariologija. Iz nje naj tukaj povzamemo samo nekaj od tistega, kar nam pokaže, kako globoko je mariologija povezana s središčem in jedrom krščanskega verovanja in kako pogled na verske resnice, ki se nanašajo na Marijo, vpliva na razumevanje celotne vsebine Kristusovega razodetja, posebej tudi na pojmovanje Boga (ne Boga filozofov, temveč Boga Jezusa Kristusa), zato pa tudi na človeka v luči odrešenja.

Celotna snov knjige je razdeljena na dve poglavji. V kratkem *1. poglavju* kaže Ratzinger na »*biblično mesto mariologije*«. Ko oriše starozavezne predhodnice in predpodobe device Marije kot od vekomaj izvoljene »sionske hčere«, pristavlja:

»K Bogu, ki je en sam, spada ne sicer boginja, a k njemu, kakršnega se sam zgodovinsko razodeva, spada izvoljena stvar, spada Izrael, spada sionska hči, žena. Izpustiti iz celotne teologije ženo pomeni zanikati stvarjenje in izvoljenje (odrešenjsko zgodovino) in s tem odpraviti razodetje. V Izraelovih ženah, materah, rešiteljicah, v njihovi rodovitni nerodovitnosti se najčisteje in najgloblje izraža to, kar stvar jè; in tudi, kaj je izvoljenje, kaj je ‚Izrael‘ kot ljudstvo. Ker sta izvoljenje in razodetje eno, zato se v tem navsezadnje šele kaže v svoji pravi globini, kdo in kaj je Bog.

Seveda ostane ta črta v stari zavezi prav tako nedokončana in odprta kakor vse druge črte stare zaveze. Svoj dokončni pomen dobi šele v novi zavezi: v Ženi, ki je sama označena kot resnični sveti ostanek, kot prava sionska hči, tista, ki postane v tem Odrešenikova mati, celo božja mati. Sprejem Visoke pesmi v kanon bi bil — mimogrede povedano — nemogoč, če ne bi obstajala ta teologija ljubezni in žene. Gotovo so bile to, če gledamo tekstno, svetne ljubezenske pesmi z močno erotično pobarvanostjo. V kanon so prišle kot dialog Boga z Izraelom in v tem pomenu je takšno berilo vse kaj drugega kakor gola alegorija« (23).

»... Ugotovili smo, da nova zaveza za razlago Marije sega nazaj na starozavezne matere, na teologijo sionske hčere in pač tudi na Evo; in povezuje v enoto te tri črte. Zdaj moramo dostaviti, da cerkvena liturgija to starozavezno teologijo žene, ki je žena nove zaveze, razširi, ko tudi Estero in Judito, ženi-rešiteljici, razumeva marijansko in berila o modrosti nanaša na Marijo. To so v času liturgičnega gibanja in s stališča kristocentrično usmerjene teologije tega stoletja ostro kritizirali. Rekli so, da je te tekste mogoče in dovoljeno razumevati edinole kristološko. Potem ko sem leta in leta odločno pritrjeval temu gledanju, mi zdaj postaja vedno bolj jasno, da to gledanje v resnici ne dojame specifičnosti modrostnih besedil. Sicer je res kristologija sprejela vase bistvene prvine ideje o modrosti, tako da moramo govoriti o kristološki črti v novozaveznem nadaljevanju modrostne misli. Z druge strani pa tukaj zadenemo ob ostanek, ki ga

ni bilo mogoče v celoti vključiti v kristologijo. ‚Modrost‘ je tako v hebrejščini kakor v grščini ženskega spola; in to v jezikovni zavesti starih ni nikakršen prazen slovnični pojav. ‚Sophia‘ stoji kot samostalni ženskega spola na tisti strani stvarnosti, ki ima za svojo predstavnico ženo, ženskost sploh. Sophia pomeni odgovor, ki prihaja iz božjega klica, vsebovanega v stvarjenju in izvolitvi. Sophia izraža ravno to, da obstaja čisti odgovor in da v tem odgovoru najde božja ljubezen svoje nepreklicno prebivališče. Če naj bi vso kompliciranost stanja pravilno ocenili, bi morali seveda še pomisliti, da je tudi beseda za ‚duha‘ v hebrejščini (ne pa v grščini) ženskega spola in je v tem pogledu, prek nauka o duhu, treba slutiti tako rekoč pravzor ženskosti skrivnostno-zastrto že v Bogu. Toda nauk o duhu in nauk o modrosti sta ločeni črti izročila; nauk o modrosti kaže, če ga gledamo s stališča nove zaveze, z ene strani na Sina kot Besedo, v kateri Bog ustvarja, a z druge strani tudi na stvar, na resnični Izrael, ki se posebej lja v ponižni Gospodovi dekli, katere bit je v vsej celoti in do dna izražena z ‚Zgodi se mi po tvoji besedi‘. Sophia kaže na Logos, na Besedo, ki utemeljuje modrost; kaže pa tudi na ženin odgovor, ki sprejme modrost in ji da, da obrodi sad. Izbrisati iz sofiologije marijanskost je isto kakor črtati celotno razsežnost bibličnosti in krščanskosti.

Tako moremo zdaj reči: Podoba Žene je za zgradbo biblične vere nepogrešljiva. Ta podoba izraža realnost stvarstva izraža rodovitnost milosti . . . Tajiti ali odklanjati to, kar je v veri ženskega — konkretno torej: kar je marijanskega — pomeni navsezadnje isto kakor zanikanje stvarstva in izpraznenje [Entwirklichung] milosti. Takšno ravnanje privede do predstave, kakor da vse dela samo Bog, stvarstvo pa da je samo maškerada. A ravno s tem tudi popolnoma zgrešeno pojmuje tistega bibličnega Boga, za katerega je značilno to, da je stvarnik in Bog zaveze. To je Bog, čigar tista kazen, ki je prizadeta ljubljenci, in zavrženje te ljubljence, privede do trpeče ljubezni, privede na križ, to pa očetje niso zastonj razlagali kot ženitovanjsko dogajanje, kot tisto trpljenje, v katerem Bog sprejme nase bolečino nezveste, da bi jo tako v večni ljubezni nepreklicno pritegnil nase.« (24—27).

V 2. poglavju (»Der Marienglaube der Kirche«) je nato govor o tistih *povedkih o Mariji, ki jih ima Cerkev za verske resnice*. Ratzinger zoper vse novejšje pomisleke (ki pa so v mnogočem ponavljanje starih nasprotovanj) odločno brani resnično (ne simbolično) *Jezusovo deviško spočetje v Mariji kot obvezujočo versko resnico*. Tudi tukaj globoko pojasnjuje, kako zelo je to pomembno za pravo podobo Boga, kakršno nam odkriva božje razodetje, ki pa bi jo vase zagledana človeška modrost tako rada prikrojila po svoji kratkovidnosti, o kateri misli, da je daljnovidna. Soodnosno pa gre tudi za pravo podobo človeka.

Kaj je teološki razlog za Marijino devištvo v njenem materinstvu? Najprej — pravi Ratzinger — je tukaj povedek o »božjem delovanju na človeku in v tem povedek o človeku. Jezusovo spočetje in rojstvo pomenita nov poseg [Einsatz] v zgodovino, poseg, ki je več kakor novost, kakršna pripada vsakemu posameznemu človeku. Tukaj Bog sam začinja nanovo. To, kar se tukaj začinja, ima kvaliteto novega stvarjenja; tu gre za Bogu lasten in prav poseben poseg. Tu je zares ‚Adam‘, ki prihaja ‚od Boga‘ (prim. Lk 3,38) še enkrat in v višjem smislu kakor nekoč. Takšno rojstvo se more pripetiti le ‚nerodovitni‘: Kar je obljubljeno pri Izaiju 54,1, to je po Lukovem gledanju postalo v Marijini skrivnosti konkretna resničnost — onemogli, človeško zavrženi in nerodovitni Izrael je obrodil sad. V Jezusu je Bog sredi nerodovitnega in brezupnega človeštva vzpostavil nov začetek, ki ni dosežek človeške zgodovine, marveč dar od zgoraj. Z Jezusom se začne novo učlovečenje [Menschwerdung]. V nasprotju z vsemi izvoljenimi pred njim Jezus ne le prejme Duha, marveč jè tudi v svoji zemeljski eksistenci samo po Duhu in je zato izpolnitev vseh prerokov: pravi prerok. Tako postane Marija, v nerodovitnosti blagoslovljena, znamenje milosti — znamenje za tisto, kar je resnično rodovitno in rešujoče: pripravljena odprtost, ki se preda v last božji volji« (45 sl.).

Tukaj je tudi najgloblji kristološki povedek: »Ker je tukaj otrok v svojem izvoru učinek božjega delovanja, bo do vseh globin ‚svet‘. Ne bo ga Sveti Duh napolnil ‚še v materinem telesu‘ (Lk 1,15), marveč mu bo božji Pneuma v stvariteljsko življenjskem delovanju dal bivanje, zato pa bo dočel njegovo najbolj notranje bistvo in ga napravljaj ‚svetega‘« (47). Tukaj je torej več kakor prerok, tukaj je »Sin«, ker je njegova bit kot taka sad Duha (48).

Iz logike človeškosti in iz logike učlovečenja je to mogoče utemeljiti še globlje. »Če je tukaj Sin res učlovečen [inkarniert], potem sega to dogajanje prav zares do ‚mesa‘ in narobe: ‚Meso‘ sega zato, ker je človek samo eden in celoten, prav do osebnostne sredine Logosa. Učlovečenje pomeni v neodpravljeni bistveni različnosti med Bogom in človekom konkretno življenjsko enoto; udejanja se v Jezusovi človeškosti tako, da celotno njegovo življenje stopa v sinovsko izmenjavanje z Očetom, v mišljenje in bivanje iz Očeta in v naravnosti na Očeta . . . Ali je mogel ta mož, ki je stal v tako enkratnem razmerju do ‚Očeta v nebesih‘, tistega Očeta, od katerega je sam sebe v vsakem pogledu sprejemal, se mu prepuščal, se mu vračal: ali je mogel sam sebe dolgoovati hkrati še nekemu drugemu očetu? Ali je mogel, grobo povedano, imeti dva očeta, kar bi ga človeško prisililo, da bi se za samega sebe moral zahvaljevati dvema očetoma? Ni namreč živel v naši domnevno ‚brezočetovski družbi‘, v kateri se četrta zapoved zdi obledela prav do popolne izginitve in v kateri razmerje med starši in otroki ne

obstaja več na človeško celostnem odnosu skrbništva in spoštljive, privržene ljubezni, marveč je skrčeno na slučajno spolno dejanje, ki otroka v odnosu do staršev ne obvezuje k ničemur bistvenemu . . . Ali ne bi Jezusovo izključno razmerje do njegovega nebeškega Očeta nujno moralo globoko žaliti rokodelca Jožefa, če bi on bil Jezusov telesni oče? In ali je mogel Jezus, ki je vendar ravno zabičeval izpolnjevanje desetih zapovedi (Mr 10,19), prestopati to za vse kulture tako življenjsko važno zapoved? — Zemeljsko brezočetno rojstvo je notranje nujni izvor njega, ki je smel reči ‚moj oče‘ edinole Bogu, njega, ki je bil tudi kot človek od temeljev navzgor Sin, Sin tega Očeta. Jožefov rodovnik, katerega prinašata oba evangelista, kaže na pravni Jezusov položaj v družbi njegovega časa, kaže na Davida in tako na mesijanstvo. Rojstvo iz device pa kaže na sinovstvo, kaže na Očeta in s tem na tisto, kar je bilo za Jezusa neskončno bolj bistveno kakor pa mesijanstvo, kateremu je pripisoval malo vrednosti, vsekakor v takšnem umevanju mesijanstva, s kakršnim se je srečaval med svojimi sodobniki in v njihovi razlagi stare zaveze. Deviško rojstvo je nujni izvor njega, ki je Sin in ki šele v tem daje mesijanskemu upanju trajni in onkraj Izraela kazoči smisel. V tem ‚novem rojstvu‘ (nova nativitas, pravi rimska liturgija), ki hkrati vključuje odpoved zemeljski rodovitnosti, odpoved samorazpolaganju in samonačrtovanju življenja, je Marija kot mati resnično ‚Bogorodica‘, ne pa le organ naključnega telesnega dogajanja. Roditi ‚Sina‘ vključuje oddajo same sebe v nerodovitnost; zdaj postane vidno, zakaj je nerodovitnost pogoj rodovitnosti: skrivnost starozaveznih mater postane v Mariji prozorna. Ta skrivnost dobi svoj smisel v krščanskem devištvu, ki se začinja v Mariji« (48—51).

V časih zdravega verskega življenja je bilo Marijino deviško materinstvo celotnega njenega bitja vedno najdragocenejša posest krščanstva. Z »natus ex Maria Virgine« je bila jasno označena Marijina edinstvena deviškost, ki je v svojem jedru brezpogojna in nerazdeljena odprtost za Boga zaveze (nikakor ne preziranje telesa in zakona); in obenem je bila pokazana razlika Jezusovega rojstva od vsakega drugega. Zadnji čas pa so nastopile tudi med katoličani izjave: »Nauk o deviškem spočetju mi ničesar ne pove«; nato: »Za jedro vere je nepomemben«; dalje: »Kristus bi se prav tako mogel roditi iz povsem normalnega zakona« (a tako je trdil npr. tudi že Fr. Suarez v zač. 17. stoletja); končno: »Jezus je bil spočet (in rojen) kakor vsak drug človek«. To kaže napredujoče izgubljanje čuta za najbolj notranje jedro Cerkve in za njeno poklicanost, naj bi bila z likom »sionske hčere« tudi ona sama »Jagnjetova nevesta«. J. Ratzinger zdaj v opombi (str. 50) obžaluje, da je v svoji knjigi »Einführung in das Christentum« (München 1968) 225 (slov. prevod str. 203) zastopal mnenje, da Jezusovo božje sinovstvo samo po sebi ne izključuje »izvora iz normalnega zakona«.

Abstraktno gledano bi se morda to dalo zagovarjati. Konkretno pa je drugače — in teologija se nanaša na konkretno odrešenijsko zgodovino, ne na abstrakcijo.

Ratzinger pravi: »Deviško rojstvo kot fakt, kot realno dejstvo zgodovine, zadeva ob najhujše spodbijanje in ga danes na veliko opuščajo tudi katoliški teologi: Gre le za duhovni smisel — tako pravijo —; to, kar je biološkega, za teologijo ne more biti pomembno in je treba vrednotiti le kot simbolično izrazno sredstvo. Toda ta izhod, naj se zdi še tako ‚plavzibilen‘, vodi v slepo ulico; izkazuje se, če si ga ogledamo pobliže, za slepilo. Velikopotezno ločevanje ‚biologije‘ in teologije izpušča točno človeka; to ločevanje je na tem mestu protislovje samo v sebi, kajti poglobitna stvar celote je vsebovana vendar ravno v povedku, da je v humanem vsebovana tudi biološko humano in še prav posebej v teohumanem ni *ničesar* zgolj ‚biološkega‘. Potisnjenje vsega telesnega ali spolnega v golo biologijo, govorjenje o ‚samo biološkem‘ je zaradi tega ravno antiteza k temu, kar ima v mislih vera, ki hoče govoriti o duhovnosti [Geistigkeit!] biološkega in o telesnosti duhovnega [des Geistigen] in božjega. Tukaj je mogoče imeti le vse ali nič; poizkus, da bi odpahnili biološkost in obdržali le duhovni destilat, je zanikanje *tistega* duhovnega, za katero gre pri veri v Boga, ki je postal meso.

Odkod pa pravzaprav izvirajo težave? Mislim, da je treba tukaj razlikovati dve ravni: To je najprej raven privršnih problemov, ki so gotovo pomembna vprašanja o zgodovinskih podatkih; vendar pa ta raven na dnu vsebuje nekaj drugorazrednega. Navadno navajajo samo te probleme, s tem pa ta debata ostane navsezanje navidezna bitka. Resnični razlogi — torej druga raven — ne pridejo do izraza« (51 sl.).

Katera pa je tista *druga, za odklanjanje Marijinega deviškega materinstva odločilna raven?*

»Odločnost, s katero danes odklanjajo Jezusovo deviško rojstvo, se ne da razložiti iz zgodovinskih problemov. Pravi nosilni razlog, ki pa potem naloži nase historična vprašanja, tiči nekje drugod: v razliki, ki obstaja med našo podobo sveta [Weltbild] in bibličnim povedkom, in v predstavi, da ta povedek v naravoslovno razloženem svetu ne more najti nobenega prostora . . . A podoba sveta je vedno sinteza, napravljena iz tega, kar vemo, in iz vrednotenj . . . Ravno na tem pa temelji tudi problematika podobe sveta: Vrednotenja, ki se jih naučimo v določenem času in ki so ‚plavzibilna‘, dobijo prek spojitve s tem, kar vemo, gotovost in samoumevnost, kakršne same po sebi nimajo, in to more kdaj postati naravnost zavora zoper boljše spoznanje. To, kar je ‚plavzibilno‘, more voditi na sled resničnega, more pa biti nasprotje resnici.

Kaj je torej s podobo sveta, ki je vnaprej podana in bi nas hotela psihoško prisiliti, naj razglasimo deviško rojstvo [Jungfrauengeburt] za nekaj

nemogočega? Jasno je, da ta vnaprejšnja danost ne sledi iz tega, kar vemo, temveč iz vrednotenja. Deviško rojstvo je sicer tako danes kakor nekoč nekaj neverjetnega, toda nikakor ne nekaj sploh nemogočega; nikakršnega dokaza ni za njegovo nemožnost, in noben resen naravoslovec ne bi trdil kaj takega. Tisto, kar nas tukaj ‚sili‘, da maximum znotrajsvetne neverjetnosti razglasimo za nekaj nemogočega ne le za svet, marveč tudi za Boga, to ravno ni več spoznanje, marveč spojitev vrednotenja z dvema glavnima sestavinama: Ena obstaja v našem tihem karteizianizmu — v tisti stvarstvu sovražni emancipacijski filozofiji, ki bi hotela telo in rojstvo izriniti ven iz humanega in to razglasiti za nekaj zgolj biološkega. Druga obstaja v takšnem pojmovanju Boga in sveta, ki ima zemeljsko delovanje Boga prav do biosa in materije za nekaj neprimerne in bi se od tega hotela odtrgati: Na dnu smo ravno tedaj, ko govorimo o telesnosti in sumničimo dušo, dualisti — to se kaže na tem mestu . . . « (55—57).

»Pravi razlog v vseh razlogih zoper izpovedovanje vere v Marijino devištvo ni na področju historičnih (eksegetičnih) spoznanj, marveč v predpostavkah, ki prihajajo iz podobe o svetu . . . Vzrok za tajitev je vsebovan v podobi sveta, toda posledice tega prizadenejo podobo o Bogu. Prava disputacija se torej ne odvija med historično naivnostjo in historično kritiko, marveč med dvema predstavama o razmerju Boga do njegovega sveta. Kajti v predstavi, da je tisto, kar je za svetno gledanje nekaj povsem neverjetnega, tudi za Boga nemogoče, v taki predstavi tiči tiha domneva, da Bog ne more doseči zemeljske zgodovine in zemeljska zgodovina ne njega; področje Boga se omejuje le na duhovno področje. S tem pa smo dospeli v pogansko filozofijo, kakor jo je z edinstveno doslednostjo izdelal Aristotel; molitev in sploh razmerje do Boga — to je pri Aristotelu razglašeno za ‚ukvarjanje s seboj‘ [Selbstpflege]; če je tako, potem ne more ostati od tega nič drugega.

Če torej zasledujemo predpostavke in posledice celote, potem uvidimo: nikakor ne gre tukaj za nekaj pomembnega. Tu so marveč prizadeta središčna vprašanja: Kdo je bil ta Jezus? Kdo ali kaj je človek? Navsezadnje gre za vprašanje vseh vprašanj: Kdo ali kaj je Bog? Od tega vprašanja pa še vedno v poslednji odločilnosti zavisi vprašanje, kako je s človekom. Tudi za ateistično podobo o človeku je na negativni poti še enkrat vprašanje o Bogu določujoče za vprašanje o človeku. Pričevanje o Jezusovem rojstvu iz device Marije ni kakršenkoli idiličen pobožnostni kotiček [idyllischer Andachtswinkel] v sestavi novozavezne vere; to ni zasebna kapelica dveh evangelistov, ki bi jo končno mogli izpustiti. Gre za vprašanje o Bogu: Ali je Bog nekje globina biti, ki tako rekoč pod vsem pljuska [alles unterspült], a kako pljuska, tega prav ne vemo? Ali pa je Bog delujoči Bog, ki ima silno moč, ki svoje stvarstvo pozna in ljubi, ki je stvarstvu navzoč, v njem deluje, preprečeno deluje, tudi danes? Gre za alternativo: Ali Bog deluje



ali ne deluje? Ali sploh more delovati? Če ne, ali je potem pravzaprav ‚Bog‘? Kaj potem sploh pomeni ‚Bog‘? Vera v Boga, ki je v ‚novi stvaritvi‘ resnično ostal Stvarnik — Creator Spiritus — spada k središču nove zaveze, je prava gibalna moč nove zaveze. Povedek o rojstvu iz device Marije hoče pričati za tole oboje: Bog deluje resnično; realiter, ne le interpretative. In: zemlja daje svoj sad — prav zato, *ker* deluje Bog. ‚Natus ex Maria virgine‘ je v jedru strogo theo-loški povedek: Ta povedek izpričuje Boga, ki svojega stvarstva ni dal iz rok. Na tem temelji upanje, svoboda, mirnost [Gelassenheit] in odgovornost kristjana« (58—60).

Navedli smo le nekaj iz kratkega, a zelo bogatega Ratzingerjevega orisa mariologije. Morda niti nismo vzeli tistih vidikov, ob katerih bi se še jasneje pokazalo, kako prava mariologija prav zares ni »sanjarija«. Posebej tudi ni »sanjarija« v mariologiji in v oznanjevanju o Mariji tisto, kar se nanaša na izpovedovanje vere, da je Marija po delovanju Svetega Duha Jezusa v svojemu telesu deviško spočela. Ta člen vere, če še enkrat navedemo Ratzingerjev izraz, tudi ni le »idiličen kotic«, pridržan kvečjemu zasebni pobožnosti nekaterih ljudi, ki so se odtujili polnokrvnemu življenju in so obenem sprti z »biblično znanostjo in njenimi izsledki«, pa tudi z občutjem »modernega človeka«.

Omenjeni člen (člen je organsko povezan s celotnim organizmom vere — ni le suha »resnica«!) krščanskega verovanja je neločljivo povezan z najbolj notranjim središčem vesele novice »o Jezusu Kristusu, božjem Sinu« (Mr 1,1), z jedrom »božjega evangelija« (prim. Rimlj 1,1), ki je »evangelij našega odrešenja« (prim. Ef 1,13). Če bi se tega člena več ne upali označiti — seveda s prav posebej tenkočutno spoštljivostjo pred neizrekljivo skrivnostjo troedinega Boga in hkrati pred skrivnostjo izvorov človeškega življenja — bi lahko naglo zdrknili v pravo izdajstvo nad evangelijem, ki »ni od ljudi, tudi ne po človeku, temveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu, ki ga je obudil od mrtvih« (Gal 1,1). To bi nič več ne bil »Kristusov evangelij« (prim. Gal 1,7); navsezadnje bi to sploh ne bil »evangelij«. Saj bi ne bil vesela novica o realnem (ne simboličnem!) božjem učlovečenju, o realnem Kristusovem in našem vstajenju, o realnem odrešenju, ki se nanaša na celotnega človeka, tudi na njegovo telo, na njegovo »meso«, na celotno njegovo bitje v vseh razsežnostih in povezavah. Rajni Jean Daniélou je imel pač prav: »Če razglasimo Jezusovo deviško spočetje v Mariji za nekaj zgolj simboličnega, bomo tako rekoč prisiljeni razglasiti tudi Kristusovo vstajenje za simbolično.«

Z izpovedovanjem vere v Jezusovo deviško spočetje se tudi najbolj temeljito znebimo dualističnega gledanja na človeško telo in na materialno stvarstvo sploh. Saj ravno za odklanjanjem verske resnice o deviškem spočetju mnogokrat resnično tiči zakrinski dualizem, kakršen se pogosto skriva

tudi za vsem zunanjim proslavljanjem telesnosti, katerega ozadje je neredko pravzaprav preziranje in poniževanje svetih izvorov človeškega življenja.

Človeškega dostojanstva, h kateremu nujno spada tudi telo, tudi »bios«, »ni mogoče tako primerno zavarovati« z ničemer drugim kakor »s Kristusovim evangelijem, ki je izročен Cerкви«, pravi 2. vatikanski koncil (CS 41,2; prim. 21,3 itd.). S celotnim in realistično (ne simbolično in ideološko!) pojmovanim evangelijem! Z notranjim jedrom evangelija pa je neločljivo povezano tudi neokrnjeno oznanilo o Mariji, ki »je vstopila v zgodovino odrešenja najgloblje in v sebi na neki način povzema in odseva največje verske skrivnosti« (C 65). Zato pa mariologija prav zares ni sanjarija. Pač pa bi bilo sanjarsko in pravzaprav skrajno naivno, če bi kdo hotel »ljudem današnjega časa olajšati sprejem evangelija« s tem, da bi ga prilagodil po kratkovidnih človeških merilih, hoteč »ugajati ljudem« (Gal 1,10), katerim bi pa prav s tem silno škodoval.

*A. Strle*

**J. Bohak — J. Krašovec, Zakaj (ni)sem kristjan,** Mohorjeva družba, Celje 1979, 244 strani.

»Vprašanje ‚Ali veruješ v Boga?‘ se mi zdi slabo zastavljeno, saj nihče ne ve, kdo je Bog. Tomaž Akvinski je zapisal: O Bogu vem pač, kaj ni, kaj pa je, nam ostane povsem neznano.« (V spisu *Peri hermeneias in Summa theologiae*. Vendar ne trdi, da Boga ni mogoče spoznati, ampak da ne spoznamo njegove popolnosti. Zato mnogi razlagajo, da lahko Boga spoznamo samo negativno — v odnosu da tega sveta. op. J. J.)

Tako prvi anketiranec (str. 13) izpričuje svoje stališče do vere in Boga. Človekovo osebno stališče moramo imeti pred očmi, ko beremo dokaj živahno in sodobno sestavljeno delo. Sestavljeno, kajti to je pravo ime za psihološko in sociološko reprezentativno delo, saj gradi na širokem nivoju mnenj in stališč do osnovnega človekovega vprašanja, do njegove optio fundametalis (prim. Blondel) — osnovne odločitve ali pa v smislu Rahnerjevega nadnaravnega eksistenciala. To po pričevanju anketirancev ne vodi nujno vedno do Boga, ampak je lahko vzrok razklanosti ali celo odpora do Boga (str. 108). Predvsem pa je vera brez del trhla in neprepričljiva. Bog danes težko zdrži ob strahotah Stalingrada in drugih grobišč človeške bede in krutosti (str. 142).

Ali pa je Bog vendarle navzoč v dobrih ljudeh? (str. 16 sl.) Najdemo ga v priče-

vanju vernih, ob identifikaciji z ljudmi, ki ga »doživljajo« (str. 24), ob verski vzgoji v domači družini (str. 29). Dogodi se, da se človek vse življenje zaveda in čuti, »kar je zapisal po stari modrosti sveti Pavel, da se v Bogu gibljemo in smo« (str. 32). Ta navzočnost je lahko tako močna, da človek kljubuje vsem viharjem življenja (str. 38 sl.). To zaupanje zmora v vseh življenjskih teminah ohraniti optimizem: »Tako moram na koncu priznati, da sem blazen optimist, optimist, ki je zaradi Upanja realist, ki vidi skupni imenovalec pri pojmi, kot so krščanstvo, marksizem, joga, budizem . . . , nazadnje je Ljubezen, ki vse včlenjuje. Zato sem kristjan.« (str. 55). Tako človeka spremlja krščansko upanje (str. 69), ki ga vodi skozi življenje in mu daje poguma in moči, da ga daruje tudi drugim (str. 73).

Vsa pričevanja pa se rada vračajo na človeško izkustvo. Brez njega ni vere. Morda je človek to izkustvo dosegel v mladosti (str. 73) morda kasneje (str. 83). Lahko se to doživetje izgubi (str. 75) in ga nadomesti drugo, kajti korak med vero in nevero je samo eden (str. 91). Nazadnje pa človek vendarle v vseh preizkušnjah ohrani željo kot vodilo svojega življenja, da je v njem vendarle neka dobrota in ljubezen, četudi ni Boga (str. 110). Lahko ga od tega odvrta »mučne in dolgotrajne veroučne ure« (str. 117). Te obravnavajo lahko celo izmišljene stvari, kajti: Če vas nekaj zanima kot posledica nečesa-vzroka-in če je vzrok za nas nedoumljivo,

si lahko izmislimo tudi boga in vse, kar sodi zraven (Cerkev, maše itd.). Situacija je taka, da se je človek — kot posledica — vprašal po svojem vzroku, ga tudi našel (*Boga in si dovolil spreminjati ga s tem, da si ga po svoje razlaga*,« (str. 112; prim. Tomaževih pet »dokazov« o božjem bivanju v Summa theologiae.)

Prvi del knjige (do str. 118) je pričevanje, ki niza človekove osebne izkušnje, njegove življenske boje (str. 86), ki se lahko končajo tudi z osebno vero (brez Boga, str. 113). Človek je neodgovorjeno vprašanje in novoveški se tega zaveda z vso resnostjo, kajti s tem da se je iz svoje zagledanosti v Boga obrnil nase, je dokazal svojo veličino, pa spoznal tudi svojo bedo (prim. Gen 3,1 sl.). Spoznanje dobrega in zla dvigne človeka v neslutene višine, obenem pa je izvor njegovih najglobljih padcev. Morda nam bodo taka pričevanja omogočila globlji vpogled v današnjega (ne)vernika in nam dala dovolj (psihološke) motivacije za boljše razumevanje sodobnega človeka, ki išče opore, vendar se upira (enemu ali drugemu) sistemu.

Drugi del znanstveno-psihološko dopolnjuje rezultate ankete. Izhodišče je pomembna opomba psihologovega stališča (str. 121—122). Njegovo področje je izkustveno (empirično) raziskovanje. Vendar psihologi kaj radi presegajo te ovire (str. 123 sl.: Freudova in tudi Marxova sociološka razlaga verskega pojava). Bohak na podlagi psiholoških raziskav razčlenjuje, kje so osnove za take zaključke, kjer je vera izhod iz človekove stiske v božjo previdnost (str. 126 sl.), iskanje boljšega sveta, ker človek v tem svetu ne najde primerne uresničenja svoje osebnosti (znano je, da je npr. tudi Platon zaradi tega, ker so obsodili pravičnega Sokrata, sklepal, da mora biti nekje tisti pravični svet, ki daje človeku šele dokončno izpolnitev njegovega teženja po pravičnosti in popolnosti, ker ju v tem svetu ni mogoče najti). Dalje menijo psihologi, da je moralna obveznost tista, ki človeka potiska v religiozno sfero (str.

136 sl.), da je reševanje človekove nesmrtnosti pot do religije. Religija naj bi bila opora morale in družbe (str 140 sl.), zagotovilo človekovega življenja nasproti strahu (str. 143), ki je večni spremljevalec človekove usode.

Na koncu avtor kritično presoja vse te dejavnike v človekovem življenju in končno zaključuje, da je motivacija (vzgib), sicer potrebno in nujno izhodišče verovanja, vendarle ni mogoče zgolj »funkcionalno zaključiti raziskovanja religioznih pojavov« (str. 151).

Zato avtor dopolnjuje ta del z nekaterimi problemi današnjega religioznega izkustva. Nekaj predreligioznega apriornega — vnaprejšnjega) izkustva je pravzaprav v vsakem človeku (str. 154), »lahko ga imenujemo predreligiozno izkustvo«. Samo religiozno izkustvo pa je danes problem, ker današnji človek ne mara »čustvenih« izkustev, po drugi strani pa je iz tovrstnih anket jasno izražena zahteva po takšnem izkustvu. Anketiranci težijo za izkustvom celotnosti, povezanosti sveta in (absolutnega) temelja (str. 154 sl.). To potrjuje raziskava o vplivu Teilhardovih del (str. 157 sl.). Humanistična izobrazba je preoblikovala sodobnega človeka in njegovo izkustvo hoče biti neko intuitivno življenjsko doživetje, ki v človeku izoblikuje (religiozno) držo (str. 162). To je pa mogoče zaslediti že v arhaični sakralnosti (str. 163). Tudi izkustvo klinično mrtvih nam odpira nove neznanke človekovega sveta. Vsa ta opazovanja vodijo psihologe do priznanja »psihološko pristnega upanja« (str. 170).

Iz teh razmeroma kratkih pregledov ugovorov in utemeljitve religioznega izkustva preide avtor na religiozne držbe; območja pristne religioznosti (str. 171). Skladna in psihološko zrela »religiozna drža« mora rasti v ravnotežju med znanjem, čustvom in dejanjem (str. 172). Za tako držo pa je potrebna včlenitev preteklega, premagovanje konfliktov, ki jih danes postavlja pred človeka njegov odnos do religije in iskanje (nove) sinteze. Pri

njej sta odločilna zgled in istenje (z verno osebo). Religije si prav takó ni mogoče zamišljati brez pripadnosti določeni skupini (*zato religija nikoli ni povsem zasebna zadeva*). Skladna rast religiozne drže se lahko »uresničuje le v procesu počasnega spreminjanja osebnosti in družbene biti.« (str. 181)

Tretji del (Krašovec) je dragoceno dopolnilo anketnega in psihološkega rezultata. Versko izkustvo povezuje vse tri dele. Tudi svetopisemski pisatelji doživljajo božjo bližino in oddaljenost (str. 188). Ravno ob tem življenjskem izkustvu božje navzočnosti (ali odsotnosti) je anticipirana (kot primer že vnaprej postavljena: npr. Abraham kot zgled vere) pozitivnost in negativnost človekove življenske drže. V svetopisemskih podobah se zrcali človekova usoda, v njegovem pro ali contra Bogu, zato je lahko za človeka v pravem izkustvenem pomenu sveto pismo razodetje.

Prvo vprašanje je stvarjenje in (danes) njegov odnos do evolucije (str. 190 sl.), miselnost Izraelca (njegovo izkustvo) in miselnost človeka znanstvenega veka.

Zaveza (str. 196 sl.) je za človeka strogih znanstvenih in pravnih (potrošniških daj-dam) odnosov nekaj skoraj nerazumljivega. Vendar tudi danes vemo, da življenje od kristjana zahteva celega človeka. Iz tega vidika je razumljiva izredna-preročna poklicanost nekaterih (str. 202), ki jih Krašovec niza na treh primerih Mojzesa, Jeremija in apostola Pavla.

Temeljno človekovo izkustvo je trpljenje (str. 210) in stara, posebno pa nova zaveza, odgovarjata nanj in prinašata izročilo o vstajenju (str. 216).

To gibanje je tudi v svetem pismu nihanje med vero in nevero (str. 224).

Krašovec zaključuje z odločnim vprašanjem sv. pisma; kaj je z njegovim avtorstvom, ki ga v kratkem okviru zasleduje prek okvirnih vprašanj o inspiraciji (božjem navdihnjenju), milosti in naravi, duhu in črki in zaključuje z napotki za izkustveno branje sv. pisma.

Kljub temu da je delo pisano poljudnoznanstveno, bo razveselilo tudi zahtevnejšega Slovence in tudi strokovnjak bo odkril kak podatke. Glavno značilnost dela vidim v odprti obravnavi vere v spodbudi, naj bralec razmišlja. Morda bo kdo pogrešal zaključnih sodb, tiste jasnosti, ki smo je vajeni ob takih temah iz domače hiše (Cerkve). Vendarle nas morda spodbuja misel fizika C. F. von Weizsäckerja, ki je dejal, da je znanost danes teologiji zopet odkrila skrivnosti. Tako pa danes znanstvenik po mnenju drugega fizika, Nielsa Bohra, ni več tisti, ki vse ve, ampak tisti, ki zna v svojem sistemu (oz. v svojem mišljenju) odstraniti najbolj grobe napake.

Janez Juhant

**Henri Cazelles, A la recherche de Moïse,**  
Les éditions du Cerf, Paris 1979, str. 184.

Profesor Cazelles z Institut catholique v Parizu (njegovo delo je obširno poglavje o Pentatevhu v Uvodu v sveto pismo stare zaveze, Celje 1979, str. 73—191) je že marsikaj napisal o Pentatevhu in še posebej o osrednji osebnosti »Mojzesovih« knjig. Knjiga, ki je pred nami, je poskus nekakšne sinteze avtorjevih dognanj o življenjski poti in duhovnem popotovanju osvoboditelja, zakonodajalca, preroka in zvestega božjega služabnika Mojzesa.

Kot znanstvenik se avtor loteva te težke naloge najprej z veliko razgledanostjo v egiptologiji, ne pozabi tudi na izročila starih Semitov v Kanaanu in Arabiji. Zanima se celo za običaje današnjih beduinov, da bi globlje prodrl v prenekatero uganke, ki nam jih zastavlja svetopisemsko besedilo. Poleg odličnega poznanja svetopisemskega besedila in egiptologije se v knjigi posebno dobro kaže avtorjeva razgledanost po pustinjah, gorah, prelazih in oazah Sinajskega polotoka. Na ovitku piše, da se je avtor napotil po Mojzesovih stopinjah na Sinaj. To neposredno soočenje s pokrajino daje knjigi poseben čar. Dragocena opora za bralca je šest preglednih zemljevidov na koncu knjige. Po-

grešamo pa slikovno gradivo, ki ga blede fotografija na naslovni strani ovitka ne more nadomestiti.

V predgovoru avtor pove, da se bo izogibal »tehničnemu razpravljanju« (str. 11). Res je slog pisanja kar živahen. Tudi kratka razlaga o štirih »virih« Pentatevha v predgovoru naj bi pomagala v sveto-pisemski kritiki manj razgledanemu bralcu brati to delo o Mojzesu (str. 10 sl.). To pa ne pomeni, da avtor zanemarja znanstveno doslednost.

Knjiga ima poleg predgovora še osem poglavij in epilog. Po vrsti obravnava Mojzesovo mladost v Egiptu, njegovo bivanje v Midjanu, izhod iz Egipta, dogodka v zvezi s »sveto goro« in desetimi zapovedmi, razmerje med Mojzesom in Arohom, dogodka okrog Kadeša in prihod na planjave Moaba. Zanimivo je, čeprav nujno prekratko, osmo poglavje, v katerem avtor podaja pregled o Mojzesovem liku v judovskem, muslimanskem in krščanskem izročilu.

Cazelles zelo odločno zastopa mnenje, da je gora desetih zapovedi Serabit, severozahodno od »Mojzesove gore«, kamor navadno postavlja ta dogodek izročilo. Zaradi rudnikov so bili na tem mestu v Mojzesovem času navzoči Egipčani, na vrhu gore so še vidni ostanki templja boginje Hator. Hkrati pa so tam tudi sledovi, da so častili semitsko božanstvo (str. 88—99). Pri tem je posebno zanimivo avtorjevo sklepanje o Mojzesovi dolgotrajni duhovni pripravi na srečanje z Jahvetom. V Mojzesovi veri so se zlivale prvine egiptovske šole, vplivi midjanskega bogočastja in zavest pripadnosti Levijevemu rodu. »Deset besed« ima vzporednice v egiptovskih besedilih, ki so nekak seznam pogojev za vstop v svetišče (str. 95).

Seveda pa avtor ne poskuša določiti tistega, za kar nima podatkov ali pa preveč nasprotujočih si izročil. Tako npr. bolj mimogrede izraža mnenje, da je *jam sūf* (v slovenskem prevodu svetega pisma »Rdeče morje«), ki naj bi ga bili Izraelci prekoračili, najverjetneje vzhodni, tj. Akabski zaliv Rdečega morja (str. 105).

Naša radovednost bi želela več in bolj določnih odgovorov na vprašanja o Mojzesu. Za znanstvenika pa je pomembno, da strogo razlikuje med dognanji in med domnevami, ki so bolj ali manj utemeljene. Tudi v tem delu o Mojzesu so poleg povednih nujno še mnogi vprašalni stavki, saj iskanje še ni končano.

M. Peklaj

**Manfred Brandl, Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen, Steyr (Verlag Wilhelm Ennsthaler) 1974, 144 str. (v: Forschungen zur Geschichte der katholischen Aufklärung, Band I.).**

O spornem področju t. i. jožefinizma je bilo že veliko napisanega. Zaradi različnih izhodišč raziskovalcev tega obdobja pa še vedno ni mogoče združiti njihovega vrednotenja na skupni imenovalc. Pri obdelavi posameznih vprašanj iz preteklosti se zgodovinar skorajda ne more odtegniti vplivu časa, v katerem živi. Tako zgodovinarjevo in teologovo stališče do problemov sodobnega sveta hote ali ne hote vpliva tudi na njegovo vrednotenje tako radikalno prelomnega časa, kot je bil jožefinizem in z njim združeni pojavi. Zato bi bilo najprej potrebno, pravi uvodoma Brandl, napisati zgodovino zgodovinskega jožefinizma, da bi mogli začutiti vse »a priori« tega gradiva in spregledati vse »napredno in kritično« postavljene predsodke in pristranosti pri oblikovanju mnenja (5).

Manfred Brandl je napisal monografijo Marxa Antona Wittole (1736—1797), te najpomembnejše osebnosti avstrijske janzenistično usmerjene publicistike, po pričevanju sodobne publicistike, ne pa na podlagi arhivskega gradiva. Zato svoje delo upravičeno imenuje literarnozgodovinski poizkus.

Wittola je bil brez dvoma eden najbolj vplivnih voditeljev razsvetljenstva v Avstriji. Med študijem na Dunaju se je seznanil z vrsto janzenistično-jožefinistično-razsvetljensko usmerjenih ljudi, ki so nanj odločilno vplivali. Po končani teologiji je

deloval nekaj časa kot dušni pastir na deželi, leta 1774 je bil imenovan za svetovalca dunajske dvorne cenzure in še istega leta za titularnega prošta in župnika v Propstsdorfu pri Dunaju. V svojih številnih spisih, predvsem pa v Wiener Kirchenzeitung, ki jih je izdajal v letih 1785—1790, je Wittola zagovarjal izrazito državno cerkvenstvo jožefinistične smeri. Bil je oster nasprotnik jezuitov in redovnikov nasploh, pobožnosti k Srcu Jezusovemu in romanj. Z vsemi močmi se je zavzemal za versko strpnost. Zelo pa mu je bila pri srcu združitev shizmatične utrechtške male cerkve s katoliško Cerkvijo. Vendar za svoja prizadevanja ni bil deležen razumevanja niti v cerkvenih niti v državnih krogih. Pri tem pa je bil osebno pobožen in brezgrajen duhovnik ter vnet dušni pastir. Iz njegovega bogatega literarnega dela naj omenim le prevod cerkvene zgodovine Flerya ter spise: Kratka zgodovina stare zaveze (1771), Janzenizem (1774), Pisanje nekega avstrijskega župnika o verski strpnosti (1781) ter Najnovejši prispevki k verskemu nauku (1790). Prim. tudi: LTHK, 1938, 10.

Čeprav Brandlovo delo ni obsežno (144 strani žepnega formata), prinaša ne le življenske podatke o Wittoli in njegovem odnosu do janzenizma oziroma jožefinizma, ampak praktično o vseh predstavnikih t. i. avstrijskega janzenizma in jožefinizma, s katerimi je bil Wittola v stiku. Nas Slovence morda še najbolj zanimajo podatki o ljubljanskem škofu Janezu Herbersteinu, njemu je Wittola leta 1783 celo posvetil svoj prevod psalmov. Sploh pa je Wittola o Herbersteinu večkrat zelo pozitivno poročal tudi v Wiener Kirchenzeitung. Wittola je Herbersteina tudi pridobil za njegovo posredovanje v Rimu za Utrechtsko malo cerkev.

Delo je razdeljeno v sedem poglavij: Življenska podoba Wittole, Wittola in janzenizem, Wittola in sodobni cerkveni pisatelji, Wittola in avstrijski episkopat, Wittola in njegovi prijatelji laiki, Wittolovo literarno delovanje, Wittola in problemi njegovega časa, ter povzetek. Prikazu sta

dodana še dodatka: Predstavitev dunajskega nadškofa Migazzija Mésenguyu (1775) in Pritožba dunajske nadškofijske cenzure proti »Neueste Beyträge« Wittole (1791).

Pri analizi gradiva, ki ga je uporabljal Brandl, pa se mi zdi, da je tudi sam podlegel isti skušnjavi, ki jo kritizira pri drugih avtorjih. Wittolo in njegove sodobnike le vse preveč presoja skozi očala današnjega časa. Odreka jim, da bi njihovo prizadevanje izviralo iz iskrene želje po reformi Cerkve (127). Ta ugotovitev se mi zdi pretrda. Tudi pri Wittoli kot pri mnogih njegovih sodobnikih so namreč reformne tendence žive, čeprav jim niso vedno dajali pravi predznak. V tej zvezi se mi zdi dvomljiva tudi trditev, da Wittola in njegovi sodobniki niso nikjer uporabljali izraza »reformni katolicizem«, kot ga je pozneje za njihovo delovanje uporabljal Eduard Winter in za njim Peter Hersche. Menim, da pri teh avtorjih ne gre za izraz sam, ampak za njegovo vsebino, to je za iskreno težnjo po reformi Cerkve, ki so jo vsi živo občutili. Te pa tudi Wittoli in njegovemu krogu ne smemo odrekati, čeprav so jih njihove težnje kdaj pa kdaj speljale na slepi tir ali niso bile vedno v skladu z zdravim razvojem *samo* Kristusove Cerkve. (Isto velja seveda v veliki meri tudi za njihove nasprotnike, čeprav so se skrivali pod krinko zdravega nauka.) Zato se mi zdijo preveč črno-bele sodbe, kot so: Wittola ni nikjer kritiziral posega države na cerkveno področje, ali: vse, kar je rekel Rim, mu je bilo že vnaprej sumljivo, ali: da ni Cerkvi dopuščal nobenih kompetenc več. Res pa je, da zaradi predlog, ki jih je Brandl uporabljal, verjetno ta podoba Wittole ni mogla biti bistveno drugačna. Vsekakor gre za dragocen in zanimiv prispevek k raziskovanju jožefinizma in janzenizma v Avstriji, in to na področju, ki je v zgodovino-pisju te dobe vse premalo izkoriščeno kot dopolnilno gradivo raziskovalne dejavnosti. Tako lahko Brandlovo delo vrednotimo kot dragoceno izhodišče za nadaljnji študij na podlagi virov te izredno zanimive osebnosti.

**Hersche Peter, Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich**, Bern (Verlag Herbert Lang) 1976, 106 strani, žepni format, (v: Quellen zur neueren Geschichte, Heft 33).

V zbirki Quellen zur neueren Geschichte je švicarski zgodovinar Peter Hersche objavil tri zelo zanimiva pastirska pisma avstrijskih škofov, in sicer: Hirtenbrief des Erzbischofs von Wien, Johann Joseph Graf Trautson 1752; Hirtenbrief des Bischofs von Laibach, Johann Karl Graf Herberstein 1782; Hirtenbrief des Erzbischofs von Salzburg, Hieronymus Graf Colloredo 1782.

Odločitev za ta izbor pojasnjuje v kratki spremni besedi (3—5). Element jožefinističnega državnega cerkvenstva, je bil predstavljen v monumentalni izdaji virov (Hersche misli na obsežno publikacijo Ferdinanda Maassa, Der Josephinismus in Österreich v petih knjigah). Zaradi popolnosti in bolj objektivnega presojanja te prelomne dobe avstrijskega katolicizma se mu zdi primerno osvetliti problematiko še z dokumenti predstavnikov t. i. reformnega katolicizma. Pri študiju in vrednotenju jožefinizma so namreč avtorji mnogokrat spregledali, da so pri planiranju in izvedbi jožefinskih reformnih posegov bili cerkveni krogi vsaj tako aktivno udeleženi kot državni funkcionarji, če ne še bolj. Nosilci idej reformnega katolicizma so bili namreč nekateri naprednejši škofje, ki so doumeli, da se času neprimerna oblika baročnega katolicizma brez korenite prenove ne bo mogla več uspešno ustavljati prodoru razsvetljskih idej, radikalno ateistični kritiki religije in konkurenčnemu boju z tradicijo manj obremenjenemu protestantizmu. Njihove ideje so dobile svojo programsko propagandistično obliko v pastirskih pismih, v katerih so ti škofje povzeli vse

ideje razsvetljskega reformnega katolicizma in mu obenem dali teoretično teološko podlago.

Dunajski nadškof Trautson je leta 1752 v svojem kratkem, vendar vsebinsko bogatem in zelo zapaženem pastirskem pismu pozval svoje duhovnike, naj dajejo svojim vernikom v pridigah boljšo versko izobrazbo (9—15).

Višek avstrijske cerkvene reforme in izraz najtesnejšega sodelovanja Cerkve ter države pomeni pastirsko pismo ljubljanskega škofa J. K. Herbersteina (16—44). Pismo je bilo prevedeno v štiri jezike, doživelo je kar devet izdaj in je naletelo v Rimu na ostro reakcijo predvsem zaradi verske tolerance.

Obsežno pismo salzburškega nadškofa Colloreda od 1200-letnici salzburške nadškofijske cerkve (45—102) je usmerjeno proti različnim nepravilnostim, ki so se pojavile v nadškofiji. Od duhovnikov nadškof zahteva boljšo izobrazbo, pismo pa je prepleteno s praktičnimi navodili za bolj primerno in bolj uspešno pastORIZACIJO.

Izbor pastirskih pism je brez dvoma posrečen. Originalni dokumenti nam v prerezu dajejo pregled miselnosti razsvetljsko-janzenistično-jožefinistično usmerjenega dela avstrijskega episkopata, katerega najbolj tipični predstavniki so bili ravno imenovani škofje. Škoda pa je, da P. Hersche, ki je problematiko jožefinizma in njegov duhovni razvoj poglobljeno študiral (prim. njegovo delo Der Spätjanzenismus in Österreich, Wien 1977, ocena BV 39/1979/244—245), ni vsakega pisma opremil z daljšim uvodom, v katerem bi predstavil avtorja pastirskega pisma in duhovno ozračje, v katerem je njegovo pastirsko pismo nastalo.

*France M. Dolinar*







# VSEBINA (SUMMARIUM)

<b>Razprave (Studia)</b>		
Marijan Smolik	3	Liturgika in pastoralka pri Slovencih Liturgik und Pastoraltheologie bei den Slowenen L'enseignement de la liturgie et de la pastorale chez les Slovènes
France Martin Dolinar	26	Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten der Bischöfe Rinaldo Scarlichi und Otto Friderick Graf von Buchheim La situation du diocèse de Ljubljana d'après les relations »ad limina« des évêques Rinaldo Scarlichi et Otto Friderick von Buchheim
Tone Stres	46	Osnove idealističnega pojmovanja svobode Die Grundbegriffe der idealistischen Freiheitsauffassung Les concepts fondamentaux de la conception idéaliste de la liberté
Janez Juhant	62	Vera, teologija in znanost Glaube, Theologie und Wissenschaft La foi, la théologie et la science
Francè Rozman	72	Teološki poudarki Lukovega evangelija Theologische Akzente des Lukasevangeliums Les idées maîtresses de l'évangile de Luc
Stanko Ojnik	89	Pravni položaj Cerkve v Sloveniji Der Rechtszustand der Kirche in Slowenien Le statut juridique de l'Eglise en Slovénie
Ivan Pojavnik	108	Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (II. del) Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa (II. Teil) La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse (II <sup>e</sup> partie)
Anton Nadrah OCist.	123	Redovniška skupnost v luči vere Ordensgemeinschaft im Glaubenslicht La communauté religieuse à la lumière de la foi
Stanko Janežič	137	Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti Christentum als Grundlage der Menschengemeinschaft Le Christianisme comme fondement de la communauté humaine
<b>Pregledi (Miscellanea)</b>	148	Apostolska konstitucija papeža Janeza Pavla II. »Sapientia christiana« o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah (Raško Valenčič)
	160	Mariologija ni »sanjarja« (Anton Strlè)
<b>Ocene (Recensiones)</b>	169	J. Bohak — J. Krašovec, Zakaž (ni)sem kristjan Henri Cazelles, A la recherche de Moïse (Marjan Pekla) Manfred Brandl, Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen (France M. Dolinar)

