



**LETO 40** **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3  
GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980



# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 40

št. 3

LJUBLJANA 1980

# BOGOSLOVNI VESTNIK

Številka 3

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, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

EPHEMERIDES 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.

VELIKEMU KANCLERJU NADŠKOFOU  
DR. POGAČNIKU V SLOVO

(Govor dekana dr. Steinerja na pogrebu nadškofa  
Jožefa Pogačnika dne 28. marca 1980)

Poslavljam se od gospoda nadškofa Jožefa Pogačnika v imenu ustanove, ki jo je imel posebno rad, v imenu Teološke fakultete v Ljubljani. Tej ustanovi je bil sedemnajst let veliki kancler in na njej je nekaj časa predaval cerkveno pravo.

Po Statutu Teološke fakultete je naloga velikega kanclerja, »da čuva pravovernost nauka in skrbi za zvesto izpolnjevanje predpisov Apostolske stolice« na fakulteti (čl. 8,2). To nalogo je metropolit Pogačnik opravljal z veliko obzirnostjo, teološko izvedenostjo in modrostjo. In jo je daleč presegel. Ravno v času njegovega velikega kanclerstva je prišlo na fakulteti do največje menjave profesorskega kadra. Močno si je prizadeval, da bi bil novi kader strokovno čimbolj usposobljen. Našel je poti in sredstva za to, da so kandidati za profesorje študirali na najboljših tujih univerzah. Potem je krepko podpiral profesorski zbor pri gradnji novih fakultetnih prostorov z raznimi posredovanji, z zbiranjem gmotnih sredstev, s spodbudo. Dosegel je dalje, da je precej naših teoloških strokovnjakov postalo članov raznih cerkvenih ustanov v okviru Jugoslavije in tudi vesoljne Cerkve. Stalno je spodbujal k znanstveni uveljavitvi profesorjev in vse fakultete. Za njene zadeve je imel vedno čas, odprto pamet in dobro srce. Njenih uspehov se je veselil in bil nanje ponosen.

Kot vse v Pogačnikovem delu tako je bilo tudi njegovo predavateljsko služenje na naši fakulteti iz-

delano: preišljeno, vsebinsko na visoki ravni, oblikovno dognano.

Ob šestdesetletnici svoje ustanovitve mu je Teološka fakulteta podelila častni doktorat. Kako se ga je vzradostil! Ne zaradi časti, marveč zato, ker mu je ta doktorat pričal, da ima fakulteta njega tudi rada. Čeprav svojih čustev ni imel navade razodevati, je to priznal.

Častnega doktorata si nadškof Pogačnik ni zaslužil samo s svojim dragocenim delom za fakulteto. Podeljen mu je bil tudi zaradi odličnega urejevanja raznih katoliških publikacij, zaradi pomembnih pastoralnih iniciativ v okviru ljubljanske nadškofije, Cerkve na Slovenskem in celo Cerkve v Jugoslaviji, predvsem pa zaradi njegovih teoloških spisov. Napisal je vrsto knjig, ki so opravile nemajhno prenovitveno delo v slovenski pastoračiji, najbolj na katehetskem in liturgičnem področju. Napisal je potem več teoretičnih razprav, ki so na visoki znanstveni ravni, posebno tiste z moralnoteološkega področja. Kongregacija za katoliški pouk je dala izvolitvi nadškofa Pogačnika za častnega doktorja „nihil obstat' z utemeljitvijo, da so njegove »zasluge za gojitev teoloških ved in za razvoj teh ved« na Teološki fakulteti v Ljubljani »zares odlične«.

V imenu profesorjev, študentov in uslužbencev se našemu dragemu velikemu kanclerju prisrčno zahvaljujem za njegovo ljubezen do fakultete in njegovo delo zanj pa za njegov zgled teološkega znanstvenika. Izraz naše zahvale bo tudi evharistična daritev, ki jo bomo opravili v fakultetni kapeli zanj, in razstava, ki bo prikazala njegovo življenje in delo ter vse njegove spise.

Prepričani smo, da bo nadškof Pogačnik nadaljeval delo za svojo fakulteto pri Njem, ki je edini Učenik.

*Tone Stres*

## Nujnost in svoboda v Heglovi logiki

Heglovi učenci se dolgo niso mogli zediniti o bistvu, o jedru učiteljeve filozofije. Eni so videli v Heglovi misli predvsem nekakšno teološko razglabljanje, drugi pa so imeli Hegla za prvenstveno družbenega in političnega misleca. V resnici pa je Heglova misel sistem, sestav, kjer ni dovoljeno nobenega sestavnega dela osamiti, ga iztrgati iz celote in ga postaviti v ospredje. Kljub temu pa je del te filozofije, ki mu gre osrednja pozornost. To je Heglova Logika. Prav zaradi tega je njeno razmerje do drugih sestavnih delov sistema zelo težko opredeliti. Vendar je njeno mesto treba dognati in čim natančneje določiti, kajti od tega je nato odvisno vse nadaljnje umevanje Heglove filozofije. In ker nas predvsem zanima, kaj misli Hegel o svobodi,<sup>1</sup> se bo jedro Heglove misli o svobodi pokazalo že v tem razglabljanju o Logiki, ki je sama tudi jedro vsega Heglovega razmišljanja.

### *Mesto, ki pripada Logiki*

Da zavzema Logika pri Heglu posebno mesto, je moč zaslutiti že iz tega, da je vsa Heglova filozofija osredotočena na mišljenje mišljenja. Hegel meni, da ni njegovo mišljenje nič drugega kot nekakšna predstavitev vseh razsežnosti in vseh funkcij uma, kolikor se le-ta razlikuje od razuma in mišljenja o kakem drugem predmetu, od predmetnega mišljenja, kjer je stvar zunaj mišljenja, ki o njem misli. Tako se predvsem v Logiki predstavi mišljenje samemu sebi. V tem je Hegel mislil, da je pripeljal do vrhunca dolgo zgodovinsko iskanje, dolgo časovno ozaveščanje uma in duha, kar

---

<sup>1</sup> Ta razprava sledi članku Osnove idealističnega pojmovanja svobode, (Bogoslovni Vestnik 40, 1980, 146—61). V njem so že bile prikazane najsplošnejše misli Heglove filozofije svobode, v pričujoči razpravi pa so poglobljene in bolj razčlenjene. Tu se omejujem samo na Heglovo Logiko, računam pa, da je bralec seznanjen s prejšnjim člankom.

vodi in giblje vso zgodovino. Kar se dogaja v vsakdanjem življenju kakor tudi, kar se dogaja v zgodovini in v njenih najodločilnejših trenutkih, ostaja skrito človeškemu umu. Vendar pa je Hegel sodil, da je na začetku 19. stoletja, se pravi v njegovem času, postalo možno, da mišljenje odkrije svoje lastne globine in se tako osvobodi podrejenosti vsemu, kar je veljalo dotlej za objektivno, naravno, tuje ali vsaj neodvisno od duha. Brezčasovne, večne umske strukture vsega, kar doživljamo in kar mislimo, pa se mislijo na svoji prvi ravni, v največji čistosti, neposrednosti in abstraktnosti v Logiki. Tu je mišljenje samemu sebi popolnoma prozorno. Prav zato pa je po Heglu Logika hkrati najlažja in najtežja veda. Najtežja zato, ker je podobna nekakemu mističnemu doživetju. Kot so mistiki in duhovni pisatelji pogosto ponazarjali božjo nedoumljivost in skrivnost, neizrekljivost in temnost z oslepelostjo, ki nastopi zaradi prehude svetlobe in bleščave, tako nekako bi se tudi dalo razumeti, zakaj je Logika, kjer se vendar razkrivajo mišljenju njegove lastne globine v neposredni predstavitvi, najtežja veda. Vendar pa je med mistiki in Heglom kar največja razlika. Za Hegla ni absolutnost nikjer onstran tega sveta in njegovih struktur. Ni nikakšna Kantova »stvar sama po sebi«, ki ostaja bistveno nedostopna. Absolutnost je celo določen logični moment ali člen, o katerem govori Logika na določenem mestu, znotraj logičnega razvoja uresničenosti, ko se le-ta osvobodi vsake transcendence, se pravi vsega, kar bi ji lahko bilo nasprotno, drugo in posebno, se pravi ko uresničenost ne postane nič drugega kot sama in čista umnost. »Navadno si domišljamo, da mora biti absolutnost postavljena daleč onstran, vendar pa je prav ona to, kar je popolnoma navzoče, kar nosimo vedno s seboj kot navzoče in kar uporabljamo, tudi če se tega izrečno ne zavedamo.«<sup>2</sup> Mišljenje, ki ga Hegel opredeljuje tudi kot »občnost, ki v sebi zajame bogastvo posamičnosti«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> E (G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1969) § 24 Zusatz 2.

<sup>3</sup> WdL (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1932) I, 40. Naj samo mimogrede opozorim na izredni pomen, ki ga imajo pri Heglu tri osnovna določila: občnost, posebnost in posamičnost. Najboljši komentar k tem ključnim in temeljnim pojmom najdemo v Temeljnih očrtih filozofije prava §§ 5—7. Tam je dovolj poudarjeno, da je občnost celota, ki obsega vse. Posebnost so posamična določila. Na primer, občnost je mišljenje kot táko, posebnost so pa posebne, določene misli, misli z določeno vsebino. Posamičnost pa je za Hegla združitev prejšnjih dveh. »Vsaka zavest o sebi ve zase kot za občnost, — kot možnost odmisлити vse določeno —, kot posebnost z enim določenim predmetom, vsebino, ciljem. Vendar pa sta ta dva momenta samo abstrakciji; konkretno in pravo (in vse, kar je pravo, je konkretno) je občnost, ki ima za predmet posebnost, ki (namreč ta posebnost, T. S.) pa se je prek svoje refleksije v sebi izenačila z občnostjo. — Ta enost je *posamičnost*, vendar ne kot eno v svoji neposrednosti, kot je posamičnost v predstavi, temveč po svojem pojmu...« PhR (Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, § 7 Anm). Občnost je torej isto kot abstraktna istost celote, posebnost je drugačnost, neistost sestavin te celote, najrazličnejših določil, ki so različna med seboj in od celote, posamičnost pa je istost zgoraj omenjene istosti in neistosti, istost občnosti in posebnosti,



samega sebe nekako razstavi in predstavi, in to je Logika. Ta se razlikuje od drugih filozofskih panog predvsem po tem, da se mišljenje predstavi v njej v popolni čistosti. »... po vsebini se določila mišljenja v Logiki obravnavajo v njih samih in zanje same. — Tako so čiste, konkretne misli, se pravi pojmi... Potemtakem je Logika bistvena *spekulativna filozofija*«. <sup>4</sup>

Prav zaradi te čistosti miselnih določil, ki je značilna tudi za vsebino in ne samo za njihovo obliko, ima Logika do drugih ved čisto svojevrstno razmerje. Vse druge vede se med seboj izključujejo, Logika pa za to, da je Logika, ne izključuje ničesar in tudi ne sme ničesar izključevati. Vse druge vede omogoča ona, zato se z njimi ne more seštevati, ker ni na isti ravni. Njeno razmerje do drugih ved je podobno transcendentalnemu razmerju, vendar samo toliko, kolikor tudi transcendentalne strukture zrenja, shem in kategorij, kot jih našteva in razčlenjuje I. Kant, pogojujejo in omogočajo vsako predmetno spoznanje, same pa — prav zaradi tega — ne morejo biti prav tako predmet istega spoznanja. Ker pa kantovski transcendentalizem ohranja in celo pogloblja prepad med nekakšnimi tostranskimi pojavi, ki jih spoznavamo, in onstransko stvarjo samo po sebi, medtem ko Heglova Logika ukinja vsako takšno onstranskost, je med njima kljub podobnosti kar največja razlika.

Heglova Logika je spekulativna, je metafizična v tem smislu, da nadomešča metafiziko. Hegel očita Kantovemu transcendentalizmu, da je še vedno subjektivističen, se pravi, da govori o subjektivnih pogojih spoznanja, da je njegova logika zgolj fenomenalna, ker nam odkriva, kako spoznavamo fenomene, pojave. Heglova Logika pa ne govori o subjektivnem duhu, temveč o strukturi absolutnega duha, o strukturi stvarnosti kot take. Zato je njegova Logika hkrati tudi že ontologika. V njej ne govorimo samo o *našem* dojemanju in *našem* razumevanju pojavov kot pri Kantu, ampak o bitju. Mišljenje, ki se v Logiki podaja in samega sebe samemu sebi razkriva, je končno že tudi bit sama, ki se razkriva sama sebi. Zato Heglova Logika ni formalna veda, ni veda o formah, o strukturah mišljenja, ampak je že, vsaj po Heglovem prepričanju, veda o vsebini, veda o tem, kar je. Poleg vseh drugih preseganj, ki se dogajajo v Logiki, je v njej presežena tudi ločitev med likom in vsebino, med mišljenjem in tem, kar mislimo, med mišljenjem in samo bitjo. Čisti pojem, ki se misli v Logiki, je tudi že čista bit. Zato je Logika veda, ki ne utemeljuje samo mišljenje in spoznanje, ampak že tudi samo bivanje, že samo bit. Zato pravi Hegel, da »potemtakem

---

se pravi v sebi razčlenjena in povezana celota kot tudi vsak njen moment, kolikor se v njem ta celota zrcali. Posamičnost je torej vsak posameznik kolikor je docela odprt celoti in občosti kakor tudi ta občost sama, kolikor je v sebi iz sebe določena. V njej je tudi prava svoboda in takšen je tudi pojem (prim. PhR § 7).

<sup>4</sup> E § 24.

Logika sovpade za metafiziko.«<sup>4</sup> Vendar gre pravzaprav Logika še dlje. Tudi nekdanja metafizika je ohranjala razliko med mišljenjem in njegovim predmetom. Zato jo ima Hegel za vedo, ki ostaja na ravni razuma, je »samo pogled, ki ga ima razum na predmete uma (die blosse Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände)«<sup>5</sup> Zato Logika ne pozna več predmetov, ampak je predmet sama sebi, mišljenje, ki misli samo sebe in s tem že tudi bit samo.

Tako je Logika najprej *utemeljitev*. A tudi utemeljitev ni iskanje kakega drugega temelja. O takem temelju, ki je različen od tistega, kar utemeljuje, govori sicer tudi Logika v svojem drugem delu, v Nauku o bistvu. A ta temelj je samo pasiven, ne proizvaja samega sebe, ampak samo je in ga odkrijemo od zunaj. V tem smislu govori o tem temelju kot o neki vsebini, ki ni »določena v sebi in zase«, to se pravi, ki ne določa v celoti samega sebe in iz samega sebe, ni dejaven in ne proizvaja samega sebe. Dejavnost v polnem pomenu besede je za Hegla samo tista, ki proizvaja tudi samo sebe. Biti temelj drugega bitja, ne pa biti tudi temelj samega sebe, proizvajati druga bitja, ne pa proizvajati samega sebe, proizvajati druga bitja ločeno ali povsem brez zveze s proizvajanjem samega sebe, je za Hegla še vedno nepopolno.<sup>6</sup> Temelj, ki je Logika, pa je popoln. Zato utemeljuje tudi samo sebe in Fenomenologija, ki bi naj sicer bila »priprava na Vedo«, in »nova, zanimiva in prva filozofska veda«, tako, da bi celo bila del sistema,<sup>7</sup> ni temelj Logike. Če naj bo Logika res popoln temelj, mora biti tudi zadostni temelj same sebe. Če naj bo res istost mišljenja in biti in če naj bo temelj vsega védenja, potem ne more biti nič bolj temeljnega od nje. Če res utemeljuje vse, mora utemeljevati tudi samo sebe.

Zato tudi ima čisto svojevrstno razmerje do drugih ved, tudi do drugih filozofskih ved, se pravi do Filozofije narave in Filozofije duha. Znano je, da si številni razlagalci Hegla belijo glave, kako naj opredelijo razmerje Logike do drugih dveh osnovnih filozofskih področij.<sup>8</sup> Če rečemo, da Logika

<sup>5</sup> E § 27.

<sup>6</sup> Prim. E §§ 121 Anm., Zusatz, 122 Anm.

<sup>7</sup> Prim. J. Hoffmeister, Einleitung des Herausgebers, v: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, XXXVII—XXXVIII.

<sup>8</sup> Na tem mestu ni mogoče do podrobnosti razlagati, kakšno je razmerje med tremi deli sistema, se pravi med Logiko, Filozofijo narave in Filozofijo duha. Protí koncu Logike, v okviru Nauka o pojmu, in sicer o subjektivnem pojmu, se pravi pojmu kot nenehnem pretakanju občosti, posebnosti in posamičnosti, govori Hegel o znanih silogizmih ali sklepanjih, se pravi o raznih načinih, kako povezujemo ta tri temeljna določila in z njimi mislimo stvarnost. Razlagalci si zastavljajo vprašanje, po katerem izmed teh »sklepanj« (Schluß) je treba razlagati Heglovo Enciklopedijo samo. Stvar ima svoj pomen, kolikor je povezana z vprašanjem o mestu Logike v sistemu. Vsekakor pa je treba upoštevati, da Logika ni veda, ki bi jo lahko imel sistem za sabo. Ni samo del sistema, ampak duša, ki oživlja ves sistem, tako da jo na začetku dojamemo abstraktno, na koncu pa nam šele postane jasen njen konkreten pomen in sicer tako, da je ravno ta pomen logičnega, ki se na koncu pokaže v vsej konkretnosti, Ideja, smisel in namen vsega sistema. Logika torej ni samo sredstvo, s katerim boljše

ni ena izmed mnogih filozofskih ved, da se z njimi ne da seštevati, ker sploh ni na njihovi ravni, potem ne bo preveč pretirano, če rečemo, da je njeno razmerje do drugih ved zelo podobno tistemu razmerju, ki smo ga včasih skušali opredeliti med Neskončnim počelom in stvarstvom, ko smo rekli, da prvi »vzrok« ni eden izmed mnogih, da je imanenten in povsod navzoč. Prav ta imanenca, ki je nismo postavljali v nasprotje v transcendenco, je značilna za Heglovo Logiko. Logika sicer ni zgolj imanentna, ker bi potem o njej ne mogli govoriti posebej. Toda to, kar je povsem imanentno, je logičnost, ki se v Logiki izraža v svoji abstraktnosti in čistosti. O tej logičnosti, ki jo podaja Logika, pravi Hegel, da »se predstavlja duhu kot obča resnica in ne kot kakšno *posebno* spoznanje *poleg* druge snovi in drugih stvarnosti, ampak kot bistvo vse te druge vsebine«. <sup>9</sup> Ker je v njej dosežena istost mišljenja in biti, ji ta globina omogoča tudi najširši obseg. Zato je tudi logičnost tista, ki stori, da je dejanskost to, kar je. Pojemovni liki so »*živi duh tega, kar je dejansko,*« tako, da je po Heglu od dejanskosti resnično ali pravo (wahr) samo to, »kar je *resnično v moči teh likov, po njih in v njih*«. <sup>10</sup> Zato logičnost prešinja vse. Vsa stvarnost je po njej dostopna duhu in spoznanju. Vendar njen smisel ni omejen na to, da naredi spoznanje možno in stvarnost spoznatno, ampak ima tudi ontološko vlogo in prav v tem je različna od Kantovega transcendentalizma, ki govori samo o tem, kako je spoznanje možno. Heglova Logika govori o tem, kako je bivanje možno, govori o

spoznavamo naravo in zgodovino duha, ampak se po naslednjih, konkretnih, posebnih spoznanjih vrnemo k Ideji, se pravi k pojmu, kolikor le-ta vsebuje program in protokol svoje lastne konkretne realizacije ali udejanjenja. Kot dobro pravi G. Jarczyk: »Tako je logičnost, ki je hkrati začetek (kot Logika) in rezultat (kot duh) isto kot ta celota, se pravi Veda . . . kar pomeni, da je logičnost, v svojem rezultatu kot rezultatu, ne več samo začetek, se pravi izhodišče neke preme vrste, ampak *počelo*, se pravi hkrati izvor, vsebina in cilj« (Système et liberté dans la Logique de Hegel, inavguralna disertacija, Paris 1978, 359—360). Podobno pravi B. Bourgeois: »Absolutnost je torej absolutno védenje ki svojo absolutnost udejanji, kolikor absolutno (pojemovno) ve samo zase, absolutno védenje kot neskončna posamičnost ki posreduje naravo (svoj obči predmet) in duha (svoj posebni subjekt), in sicer prek logičnosti, ki dopolnjuje svoje bistvo kot pojem absolutne Ideje, ki je tu (qui est là) v *Znanosti Logike*, kjer ima heglavska Enciklopedija svojo dušo . . .« (Présentation, v: G. W. F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques I, La Science de la Logique, texte intégral présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Vrin, Paris 1979, 55). Naj še poudarim, da vsa ta na videz tako čisto abstraktna vprašanja nikakor niso abstraktna. Vse možne kombinacije občosti, posebnosti in posamičnosti imajo svoj konkretni pomen. Kot omenja tudi E. Fleischmann, imajo razne oblike sklepanja čisto konkreten pomen. O zadnjem, najvišjem sklepanju, nujnostnem sklepanju (der Schluß der Notwendigkeit) pravi na primer, sklicujoč se na Hegla samega: »Nujnostno sklepanje povzema potemtakem resnično vprašanje umne stvarnosti: udejanjiti takšen vesoljni red, ki ne bo medsebojna organizacija empiričnih posameznikov (consensus omnium) kot tudi ne avtoritarna vsilitev kakenga občega prava« (La science universelle ou la Logique de Hegel, Plon, Paris 1968, 274—275). Vidimo torej, da stoji za vsakim, še tako abstraktnim Heglovim spraševanjem konkretna problematika svobode v sodobnem svetu.

<sup>9</sup> WdL I, 40.

<sup>10</sup> E § 162 Anm.

pogojih same biti. V njej se izražajo nadčasovne ontološke strukture in te so v njej razporejene po logičnem in ne časovno-pojavnem zaporedju. Zato je to zaporedje tudi nujno. Vendar pa je prav Logika tudi področje in ozračje svobode. Kajti logičnost je po Heglu tudi neskončnost, se pravi neskončnost v značilno hegllovskem pomenu besede. Ker je vse, kolikor v pravem in polnem pomenu besede je, kar je dejansko, pravo in resnično, tudi logično in umno, ne more zunaj logičnega nič biti. Se pravi, da nima Logika, v kateri se logičnost izraža in sama sebi predstavlja, nič drugega nasproti sebi. Nič je ne omejuje ali določa od zunaj. Njena nujnost, se pravi nujnost njenih posamičnih momentov, sledi iz nje same. Pojem ali pojmovnost, umnost, se giblje in napreduje v moči svoje lastne energije.

Hegel sicer noče reči, da je vse, prav takšno, kot je, umno, logično, nujno. Ne zanikuje naključja, čiste prigradnosti, nedoslednosti, iracionalnosti življenja, bivanja in mišljenja konkretnih ljudi. Le da je zanj vse to brez-pomembno. Prav v tej točki je Heglov miselni sestav najbolj vprašljiv. Hegel ne taji, da življenje ni vedno logično in umno, da je veliko nerazumljivega, poljubnega, nerazložljivega in zgolj naključnega. Vendar pa za to nima druge razlage, kot da vse to razglaša za nepomembno, za nepravilo.<sup>11</sup> Enako obravnava tudi vse, kar je zgolj posamično, enkratno, drugačno, kar se ne da povzeti v občost. Toda če je Hegel primoran priznati, da se vse ne da racionalizirati, in če ga zato ne moremo obdolžiti panlogizma,<sup>12</sup> to rahlo in boječe priznanje nima nič opraviti z njegovo teorijo o svobodi. Navadno povezujemo svobodo s prigradnostjo in celo poljubnostjo, včasih celo s popolno nevezanostjo. Prigradnost imamo za zatočišče svobode pred determinizmi logične in racionalne nujnosti. Hegel pa meni prav nasprotno. Če bi prigradnost in iracionalnost imeli nekakšen dejanski vpliv in pomen na duhovno življenje, bi ga ovirali in omejevali. Kajti v tem primeru bi življenje duha imelo spet opraviti z nečemer zunaj uma in tako bi ta zunanjščina uma le-temu onemogočala, da bi bil popolnoma pri sebi, onemogočala bi njegovo neskončnost in s tem tudi njegovo svobodo.

Iz tega pa sledi nekaj še bolj pomembnega. Če je logičnost tako splošna in je veda o njej, se pravi Logika, tako občja, da je ni mogoče imeti samo za posebno vedo poleg drugih ved, brez vpliva nanje, je jasno, da je tudi ni mogoče imeti samo za metodo, za vedo, ki pomaga, da se druge vede ravnaajo znanstveno. Logika je sicer tudi to. V njej se predstavlja in se razlaga to, kar je na delu v vseh drugih vedah, kar je na delu tudi v vsej zgodovini duha in celo v naravi, tako da je tudi narava takšna, da se da duhu spoznati. V tem smislu pravi Hegel, da je Logika »obče oživljajoči

<sup>11</sup> E §§ 12 in Anm., 20 Anm., PhR § 1 Anm.

<sup>12</sup> Prim. E. Fleischmann, v op. 8 nav. delo 63.

duh vseh ved.«<sup>13</sup> Določila mišljenja, s katerimi ima opravka Logika, so »to, kar je najbolj notranjega, hkrati pa jih imamo vedno na ustih.«<sup>14</sup> Vendar zaradi tega ne smemo sestopiti nazaj na predhegelovsko, se pravi na zgolj formalno umevanje Heglove Logike. Kot sem že poudaril, Heglova Logika je spekulativna, metafizična in ontološka, zato se v njej ne obravnavajo le liki ali strukture mišljenja, temveč s samim tem že tudi vsebina. Liki posredujejo že vsebino, kot poudarja Hegel.<sup>15</sup> Zato je tudi vsako transcendentalistično pojmovanje Heglove Logike neustrezno.<sup>16</sup> Logika ni samo metoda, temveč celo smisel in cilj filozofske vede. Sodi k bistvu pravega znanja, prave vede. Kaj je Logika, nam dovolj zgovorno pove sam Hegel, ko pravi: »Takó malo je formalna, tako malo ji manjka stvari, da bi postala dejansko in resnično spoznanje, da je njena vsebina že pravzaprav sama po sebi absolutna resničnost; če pa še hočemo uporabljati besedo stvar, resnična stvar je, — a stvar, ki ji lik ni nekaj zunanjega, kajti ta stvar je pravzaprav čista misel, s tem pa je absolutni lik sam. Tako je treba Logiko dojeti kot sistem čistega uma, kot kraljestvo čiste misli. *To kraljestvo je resnica, kot je brez skritosti v sebi in zase.* Zato lahko rečemo, da je ta vsebina *predstavitev (Darstellung) Boga, kot je v svojem večnem bistvu, pred stvarjenjem narave in končnega duha.*«<sup>17</sup> Iz tega je torej razvidno, kako problematično in sporno mora biti, če hoče kdo ohraniti Logiko, se pravi njeno dialektično metodo, in jo prenesti na drugo področje, na drugo vsebino, kot to dela na primer marksizem, predvsem v dialektiki narave. Dialektika je v Logiki zamišljena že od začetka tako, da je tudi sama sebi svoja lastna vsebina, lastna stvar in se torej ne more prenesti na kako drugo stvar, na primer na snov, kot se to dogaja v dialektičnem materializmu.

<sup>13</sup> E § 24 Zusatz 2.

<sup>14</sup> prav tam.

<sup>15</sup> E § 113 Zusatz. »V resnici se na vseh ravneh dialektičnega poteka najprej vsili forma in samo ona. Kajti reči, da je forma neposrednost se pravi, da je neposrednost vsebine, njeno pojavljanje, njena pozunanjenost, na koncu poteka pa njen edini izraz« (G. Jarczyk, v op. 8 nav. delo 12). Z drugimi besedami in bolj preprosto: Hegel ukinja razliko med vsebino in likom, med materijo in formo spoznanja tako, da naredi iz lika samega vsebino absolutnega védenja. Zelo poenostavljeno povedano, vsebina in smisel absolutnega védenja nista v kakem posebnem spoznanju, temveč v spoznanju o tem, kaj spoznavanje, kaj védenje je: navzočnost absolutnega samemu sebi.

<sup>16</sup> Kaj pomeni transcendentarno v tej zvezi, je najbolje opredelil sam Kant v svoji Kritiki čistega uma: »Transcendentarno imenujem vsako spoznanje, ki se na splošno ne ukvarja toliko s predmeti, ampak z načinom, kako mi predmete spoznavamo, kolikor naj bo ta možen a priori. Sistem takšnih pojmov bi se imenoval transcendentarna filozofija« (B 25). Zgolj transcendentalistično umevanje Heglove Logike bi skrčilo logična določila na določila, na apriorne sheme ali strukture našega spoznavanja, od katerih je potem odvisno naše spoznanje. Bistveno za Heglovo Logiko pa je, da ni samo veda o strukturah našega dojetja in spoznavanja, ampak o stvareh, o biti kot taki sami, še več, te strukture so bit sama.

<sup>17</sup> WdL I, 31.

Vse to pa ne pomeni, da je Logika zaprta sama vase ali se lahko zadovolji sama s seboj. Kot bomo videli pozneje, se Hegel trudi, da bi pokazal, kako se Logika po svoji lastni notranji nuji odpira v naravo in v zgodovino. V to jo sili zahteva po konkretnosti. Tako bi lahko povzeli Heglovo misel s stavkom, da je logično, da ni vse logično, da ni vse samo logično. Vendar pa ima tudi v tem primeru logičnost zadnjo besedo. Tako ohranja logičnost prvenstvo, ki gre počelu vsega, kar je in kar je spoznatno. In prav to mesto, ki ga Hegel prisojajo Logiki, njena metafizična, ontološka vloga, je tudi podlaga za to, da je svoboda možna, da je osvobojenje možno. Tako kot je Logika hrbtenica vseh filozofskih ved, vsega heglavskega filozofskega sistema, hoče biti tudi steber vede o svobodi in osvobojenju.

### *Logika in svoboda*

Absolutno védenje se imenuje v Fenomenologiji duha njegova zadnja figura, ki pravzaprav več ni figura med figurami, ampak povzema v sebi vso Fenomenologijo. Absolutno védenje ni nič drugega kot duh, ki se samega sebe zaveda ravno kot duha v Heglovem pomenu besede.<sup>18</sup> Duh pa pomeni pri Heglu posrednost. Duh ni v sebi drugače, kot da sebe zapušča in se k sebi nenehno vrača. Nasprotje duha je torej neposrednost, mrtva in pasivna danost. Ko se duh zave, da je vse, kar je, zaradi njega samega, se pravi zaradi nenehnega izhajanja in vračanja, zaradi istosti in neistosti, tako da ni nobene neistosti, nobene drugačnosti, tudi drugačnosti subjekta in objekta ne, ki se ne bi dala premostiti s preseganjem, ker je vse preseganje, pride duh do absolutnega védenja, s tem pa tudi v Logiko in sedaj se lahko Logika razvija v moči svoje lastne ekonomije. Razvoj in zaporedje logičnih stopenj pa je obenem tudi treba razumeti kot razvoj svobode same. To se seveda ne da videti takoj na začetku Logike, pride pa zelo jasno do veljave na koncu drugega dela Heglove Logike, se pravi na koncu Nauka o bistvu, s čimer se konča objektivna in se preide k subjektivni logiki ali Nauku o pojmu.

Heglova Logika je napisana kot nekakšen samorazvoj čistega mišljenja. Logika je potemtakem napredovanje. Vendar pa to napredovanje spet ni razvoj, kot ga pojmuje v naravoslovju in kot ga pojmuje dialektični materializem. Ta pojmuje dialektični potek kot enosmerni razvoj, se pravi kot evolucijo od nižjega k višjemu. To pa nikakor ni Heglova misel. Za Hegla je razvoj hkrati tudi sestop, celo bolj sestop kot razvoj, kot pravi izrecno Hegel. »Dopustiti je treba, in to je bistven premislek, — ki ga bomo po-

---

<sup>18</sup> PhG (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952) 556.

drobneje razložili v sami Logiki — da je napredovanje *vrnitev v temelj*, k *izvornemu* in *resničnemu*, od katerega je to, s čimer je narejen začetek, odvisno in pravzaprav proizvedeno.<sup>19</sup> Na koncu se izkaže, da je to, kar je na koncu, bilo že na začetku in da je konec kot nekakšen smotnostni vzrok dejansko vodil ves dialektični potek. Potek in razvoj sta pravzaprav vračanje počela k njemu samemu. Tako bo tudi s svobodo. Ta je izsledek in zaključek sestava, v resnici pa je ona gibalno vsega razvoja. Tako izvorna dialektika, kot jo pojmuje Hegel, nima nič opraviti s čistim linearnim, enosmernim pojmovanjem razvoja od nižjega k višjemu, kot ga uči dialektični materializem. Tu se spet kaže osnovni nesmisel dialektičnega materializma. Materializem ne more nikoli učiti, če hoče ostati materializem, da ima razvoj materije ali snovi svoje počelo v svojem končnem izsledku, da razvoj ni dviganje od nižjega k višjemu, ampak sestopanje od najbolj delnega in obrobnega k središčnemu in celovitemu, integralnemu, od zunanjega k notranjemu in od notranjega k zunanjemu. Brez tega pa postane dialektičen razvoj nesmiseln, ker postane spet pereče staro vprašanje, kako lahko iz manj nastane več, iz nič bitje, iz nižjega višje. Ta, za dialektični materializem nerešljiva vprašanja, ki jih rešuje navadno s praznimi besedami brez pravega pomena, za idealistično filozofsko dialektiko ne predstavljajo nobene težave. Idealističen dialektični potek je nujno krožen, materialističen pa mora biti prem in se premočrtno dvigati, s tem pa izgubi svojo osnovno umljivost. Prenos idealistične dialektike v snov kot tako je v sebi protislovno in nesmiselno početje.

### *Predpostavlanje, napredovanje in vračanje*

To je tudi jasno razvidno iz Heglovega pojma predpostavke (Voraussetzung). Prav s tem pojmom izraža Hegel svojo misel o poteku in razvoju, ki je hkrati tudi sestop v počelo in zaradi česar postane tudi misel o razvoju iz manj popolnega k bolj popolnemu lažje sprejemljiva.

Tisto najmanj popolno, s čimer se začne Logika, imenuje Hegel bit in Nauk o biti predstavlja prvi del Logike. V primerjavi z njo predstavlja pojem najpopolnejše dogajanje, zato je Nauk o pojmu tretji del Logike. Hegel pa nam razlaga, da je bit sicer temelj pojma, saj začnemo z njo. V resnici pa se ravno v Nauku o pojmu izkaže, da je dejansko počelo biti pojem. Bit je namreč za Hegla čista in preprosta neposrednost. A tudi pojem je neposreden, vendar ne čisto, abstraktno neposreden, temveč konkretno. Ker pa je pojem neposrednost, se ta njegova neposrednost vnaprej postavlja kot bit, tako da neposrednost biti ni prvobitna in izvorna, ampak se ima

<sup>19</sup> WdL I, 55.

zahvaliti za to, kar je, pojmu, čeprav se to na ravni biti še ne ve. Ko torej napredujemo od biti k pojmu, sestopamo v globine biti same, saj ta ni najgloblja, ampak najbolj površinska raven stvarnosti, za katero stoji pojem, do katerega pridemo šele na koncu, a ga prav na koncu odkrijemo kot tisto počelo, ki je bilo že na začetku in se tako v resnici vrnemo na začetek in sklenemo krog. Misel o razvoju od manj popolnega k popolnejšemu je torej misel o krožnosti logičnega in prek logičnega vsega drugega poteka. Ta krožnost se razodene šele na ravni pojma, se pravi na ravni subjektivne logike, na ravni tretjega dela Logike. Bit in bistvo, ki o njiju govori objektivna logika, se na ravni subjektivne razodeneta kot momenta pojma in Hegel pravi, da sta se »vrnila« v pojem, ki je njuna poslednja resnica. Sta sicer temelj pojma, ker bi brez njiju do pojma ne mogli priti, vendar pa se izkaže, da se prek njiju lahko dvignemo k pojmu le, ker ju je vnaprej postavil, pred-postavil pojem sam. »Kot se je pojem izkazal za resnico biti in bistva, ki sta se v njem oba vrnila (vanj) kot v svoj temelj, se je on nasprotno razvil iz biti kot iz svojega temelja.«<sup>20</sup> Tako je torej pojem temelj biti in bit je temelj pojma. Pojem je temelj biti in bistva, ker prek njiju in z njima vnaprej postavlja, pred-postavlja samega sebe v različnih svojih vidikih. Bit je pojmovna neposrednost, bistvo pa posredovanje samega sebe prek drugega, zato ga Hegel opredeljuje kot pojavljanje, kot postavljanje in kot posredovanje.<sup>21</sup> Tako sta bit in bistvo že pojem, kolikor ta vnaprej postavlja svoje lastne momente in jih na ravni pojma šele prepoznamo kot njegove lastne sestavine. Ker je te momente pojem vnaprej postavil kot svoje lastne momente, je jasno, da se lahko po njih dvigamo k njemu in v tem smislu je bit, s katero se logični potek začne, lahko temelj pojma. S tem je zelo jasno nakazana krožnost logičnega poteka. Njegov razvoj in napredek je pravzaprav samo vračanje, tako da mišljenje ostaja ves čas samo pri sebi. Ker pa je bit pri sebi osnovni pogoj svobode v Heglovem pomenu besede, je krožnost s to svobodo nerazdružno povezana. Hegel je vse to zelo jasno povedal. »Kot se je bit izkazala za moment pojma, se je ta s tem izkazal za resnico biti; kolikor je on svoja refleksija v sebi in ukinitev posredovanja, je predpostavlanje neposrednega (ist er das Voraussetzen des Unmittelbaren) — predpostavlanje, ki je isto kot vrnitev v sebe, ta istost pa konstituira (ausmacht) svobodo in pojem.«<sup>22</sup> Pojem je torej hkrati razvoj in vrnitev, napredovanje in vračanje v samega sebe, zapuščanje samega sebe in ostajanje v samem sebi. Zato je, kot bomo še videli, po Heglu pojem področje svobode; gre seveda za pojem v Heglovem pomenu besede, ki ni pojem v navadnem pomenu, ampak čisto preprosto mišljenje kot popoln samovzrok ali causa sui v vsej

<sup>20</sup> E § 159 Anm.

<sup>21</sup> Prim. E § 112.

<sup>22</sup> E § 159 Anm.



širini in celosti proizvodnje svojih različnih določil ali momentov in v njihovi vedno obnavljajoči se dialektični povezanosti vseh svojih različnih sestavin, ki to različnost ohranjajo v sami tej popolni soodvisnosti druga od druge. Tako tudi bit in bistvo, ki sestavljata objektivno logiko, nista v subjektivni logiki, se pravi v Nauku o pojmu, odpravljena in odstranjena, ampak samo presežena, kar pomeni, da ne obtičita v sebi kot samostojni, druga drugo izključujoči resničnosti, ampak kot momenta pojma, v katerega sta se vrnila kot v svoj lastni temelj, četudi še vedno ohranjata svojo lastno vrednost in pomen.

Tudi ta prikaz Heglovega pojma predpostavljajanja je poenostavljen in verjetno težko razumljiv, ker gre pač za zelo svojevrstno mišljenje in izražanje, pri čemer se je vedno treba zavedati, da imajo na videz zelo znani pojmi pri Heglu zelo svojevrsten in natančno določen pomen. Kljub temu pa je iz povedanega zlahka možno razbrati krožno naravo Heglove Logike in njenega dialektičnega razvoja. Na podlagi tega je očitno, kako mora biti sporno presajanje te tipično idealistične metode na področje snovi, kot se to dogaja v dialektičnem materializmu. Hkrati pa je spet razvidno, kako je Heglovo pojmovanje svobode kot biti pri sebi najtesneje povezano z njegovim pojmovanjem vsega dogajanja kot krožnega dogajanja, za kar je Logika samo najosnovnejši pravzor, počelo in program.

Enosmeren premočrten razvoj, kjer naslednja stopnja prejšnjo čisto preprosto izrine in nadomesti, imenuje Hegel prehod ali prehajanje (Uebergehen). Gre za tako zaporedje pojavov, kot je značilno predvsem v materialnem svetu, na področju golega izkustva, ki je še brez notranje povezanosti. Takšno je na primer dodajanje, prostorsko prehajanje in podobno. Prvi del objektivne logike, ki se imenuje Nauk o bitju, in kjer Hegel govori o določenosti, kolikosti in meri, je tudi področje prehajanja od enega logičnega momenta do drugega. To je tudi področje neposrednosti. Vsako določilo je neposredno to, kar je, neposredno samo v sebi. Na tem področju manjka torej posrednost, manjka notranja povezanost. Momenti še niso povezani v celoto. Na tej ravni torej še ni nobenega preraščanja tujosti. Drugačnost ostaja čista drugačnost, eno določilo je drugačno od drugega in pri tem se vse konča.

Na drugi ravni Logike, na ravni Nauka o bistvu, ki je tudi drugi del objektivne logike, pa se pojavi to, kar je bistveno, namreč refleksija. Ena stvar se pojavi v drugi. Ekonomija te ravni ni več prehajanje, ampak pojavljanje v drugem. S tem je doseženo bistveno. Tretja raven, raven Nauka o pojmu ali subjektivne logike, je raven, kjer se prvi dve na novo obdelata v novi luči. Hegel imenuje ekonomijo te ravni razvoj. Verjetno bi lahko razliko med prvima dvema deloma Logike, se pravi razliko med objektivno logiko, in med tretjim delom, se pravi subjektivno logiko ponazorili tako,

da bi rekli, da se na ravni objektivne logike napreduje od zunanosti k notranosti, na ravni subjektivne logike pa iz te notranosti zagledamo zunanost v drugi luči. Ali mogoče še bolje, ekonomija Nauka o bitju je zunanost, Nauka o bistvu notranost, Nauka o pojmu pa pozunanjena notranost, se pravi dejanska enost in združitev obeh.

Refleksija nastopi torej na drugi ravni, na ravni Nauka o bistvu. Ima pa tri momente: postavitve, vnanjenje, določevanje. Toda bistvena značilnost refleksije je v tem, da je samogibanje. »Bistvo je refleksija, gibanje nastajanja in prehajanja, ki ostaja v samem sebi.«<sup>23</sup> Refleksija in samogibanje sta torej isto, da pa je to gibanje lahko gibanje samega sebe, mora vsebovati momenta zanikanja in vrnitve. Brez vrnitve bi gibanje bilo čisto prehajanje, čista sredobežnost. Vrnitev pomeni nekakšno ratifikacijo tega, kar je nastalo z zanikanjem samega sebe. Ta ratifikacija je določanje, torej tudi samodoločanje.

Zelo verjetno bo marsikomu ta bežen oris refleksije, se pravi nekakšnega zrcaljenja samega sebe v drugem, nerazumljiv, ker je preskop. Če pa sprejmemo trditve nekaterih razlagalcev Hegla, da je prav refleksija »osnovna referenčna struktura«<sup>24</sup> vse Logike, če je torej njena ekonomija mišljenja v tem, da začetno evolutivno in zaporedno, golo tranzitivno vrsto določil poglobimo in ponotranjimo z nekakšno involucijo in nato končno obe povežemo v celoto, dobimo kot osnovno značilnost logičnega poteka avtarkijo, krožnost, cikličnost. Logika pokaže kot temelj vsega samogibanje vsega, samogibanje celote. Prav v tem svojem osnovnem in bistvenem sporočilu pa se popolnoma ujema s tistim, kar je za Hegla bistveno za svobodo in osvobo-

---

<sup>23</sup> WdL II, 13. Naj o refleksiji v Heglovem pomenu navedem komentar, ki ga podaja A. Léonard: »Reflektira se, je re-fleksija to, kar ne gre iz sebe kot zato, da se vrne vase in čigar ekspanzionistično gibanje je identično potrjevanju samega sebe. Mislimo na luč, ki se reflektira v zrcalu in vrže svetlobo nazaj nase ali na spoznavno dejavnost refleksije, ki se za to, da razume svoj predmet, od njega oddalji in se razdeli v tisoč stranskih poti samo zato, da ga bolje zajame in še bolj uveljavi svojo moč mišljenja« (Commentaire littéral de la Logique de Hegel, Vrin — E. I. S. P., Paris — Louvain 1974, 139).

<sup>24</sup> Vsa Logika in cel sistem sta zgrajena na tej ideji refleksije. Jasno je, da ne gre za refleksijo v navadnem pomenu besede, za refleksijo kot subjektivni premislek (ki ga Hegel imenuje Nachdenken), ampak za odsevanje kot bistvo stvarnosti. To odsevanje vsebuje tri momente: postavljanje samega sebe, odsevanje drugam in v drugem ter končno osvetljevanje samega sebe iz tega odsevanja. Te tri momente imenujeta P.—J. Labarrière in G. Jarczyk »les structures référentielles de la réalité« in ki pomeni zanju nekakšen povzetek ali osnovni, temeljni zakon dialektičnega poteka, veljaven za vsa področja Logike (prim. Présentation, v: G. W. F. Hegel, Science de la Logique. Premier tome. Deuxième livre: La Doctrine de l'Essence. Traduction, présentation et notes par P.—J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, Paris 1976, XVIII—XXV). Različni vulgarizatorji so dialektiko povzeli v razvpito triado: teza, antiteza, sinteza. Tako ne govori Hegel nikjer, jasno pa je, da z njo popolnoma popačimo Heglovo misel, kajti iz te triade ni razvidno, da je bistvo Heglove Véde in Sistema ter njune metode v tem, da je potek filozofskega razvoja hkrati tudi vračanje.

jenje. Svoboda je v razmerju, ki ga imamo do drugega bitja, do drugosti, se pravi do tega, kar se najprej pojavi nasproti nam kot zunanost. Toda zunanost, ki nas omejuje, se nam postavlja nasproti kot tujost in ogroža našo avtonomijo, postane v moči naše duhovnosti, predvsem pa našega spoznanja, dela in obvladanja *naša* zunanost, *naša* drugost in izgubi svojo tujost, ne da bi pri tem prenehala biti drugost. Svoboda ni v osamljenosti, v abstraktni istosti s samim seboj, tudi ni v begu pred drugačnostjo, pred nujnostjo in pred različnostjo, na katere naletimo v življenju, ampak v spreminjanju, v preobrnitvi te prvotne drugosti kot tujosti v *svojo lastno* drugost. Najpreprostejši primer je gotovo spoznanje. Ko srečam kaj novega, česar ne poznam in mi je še uganka, je to zame tuje. Ko pa to globlje spoznam, stvar ne preneha biti nekaj drugega in različnega od mene, preneha pa biti tuja. Tako se uresniči istost istosti in neistosti. V tem preseganju tujosti izgubi drugo bitje, drugost na splošno, svojo radikalno avtonomijo, kolikor bi ta avtonomija lahko ogrožala avtonomijo absolutnega subjekta, avtonomijo Samosti (das Selbst, le Soi), avtonomijo duha in mišljenja, njegovo istost, njegovo bit pri sebi. Toda to ne velja samo za drugo bitje, to velja tudi za Samost kot tako. To, kar je zgolj dano, zgolj naravno in najdeno, pa naj bo to drugo, na kar naletim, ali pa jaz sam, ki samega sebe najdem kot nekaj, čemur nisem tudi sam počelo, skratka vsaka neposrednost, pa naj gre za neposredno danost mene ali drugega bitja, je tujost tako dolgo, dokler ne pride do posredovanja nje same sebe prek drugih. Vsaka intimna, zgolj notranja istost je gola neposrednost in kot taka pasivnost, trpno obstajanje v mrtvi, abstraktni istosti s samo seboj. Življenje pa je posrednost in dejavnost, za to pa je bistveno razmerje do nečesa drugega. Prava notranost torej ni tista, ki je brez zunanosti, pravi subjekt ni tisti, ki je sam, brez objekta. Notranost vključuje razmerje do zunanosti in samo prek zunanosti in z njeno pomočjo je notranost res notranost. Gola notranost brez zunanosti, brez povnanjenja, postane enaka goli zunanosti, se pravi goli danosti, trpni vrženosti, mrtvemu nahajanju. Notranost je notranost le, če se nenehno sooča z zunanosti in se od nje vrača k sebi nazaj, ne da bi kdaj koli to izhajanje iz sebe in vračanje k sebi prekinila in ustavila.<sup>25</sup>

Heglov nauk o razmerju in medsebojnem vključevanju notranosti in zunanosti nam zelo dobro osvetljuje njegovo pojmovanje razmerja med svobodo in nujnostjo. Razmerje med notranostjo in zunanostjo je povsem enako razmerju med svobodo in nujnostjo. Tako kot zunanost ne odpravlja notranosti, tudi nujnost, ki smo ji z različnih vidikov podvrženi, sama po sebi in neizbežno še ne odpravlja svobode. Nasprotno, prav razumljena svoboda nujnost in determinizem celo zahteva, tako kot prav razumljena notranost zahteva zunanost. Svoboda torej ni v begu pred določenostjo in

---

<sup>25</sup> Prim. E §§ 137—141; WdL II, 169.

nujnostjo, ampak v posebni drži, v posebnem razmerju do nujnosti, v posebni drži sredi določenosti, ki smo jim podvrženi. Svoboda torej ni po Heglu v nedoločenosti, v praznosti. »Svoboda je po svojem bistvu konkretna, večno določena v sami sebi in torej hkrati nujna.«<sup>26</sup> A ta posebna drža v nujnosti ni nič drugega kot reflektivnost s svojimi tremi momenti postavitve, zunanosti in določevalnosti. Povsem vzporedno s tem bi mogli razmerje med svobodo in nujnostjo razložiti s pomočjo temeljnega Heglovega načela o istosti istosti in neistosti.<sup>27</sup>

### *Svoboda in pojem*

Pri tem prikazu Heglove teorije o svobodi, kolikor ta zaznamuje najpomembnejše Heglovo delo, njegovo Logiko, upoštevam najprej, da je sam notranji ustroj in potek momentov te Logike temeljna paradigma ali vzorec, pa tudi energetično in ontološko počelo slehernega osvobajanja. Gre za vprašanje, kako je logični potek v svojem samogibanju in v svojem samopovzročanju tudi že osvobajajoči potek. Samo tako je namreč lahko nato ta isti potek tudi počelo osvobajanja na ravni subjektivnega, objektivnega in končno absolutnega duha. Jasno je, da se osvobojenje ne omejuje na logičnost. Toda če je ta nekakšna »duša« ali »oživljajoči duh« vseh drugih ravni Heglovega filozofskega sestava, mora biti ta ista logičnost tudi oživljajoči duh vseh drugih osvobajanj, o katerih govori ta filozofija.

Na ravni Logike se osvobajanje dogaja predvsem tako, da osvobaja od končnosti v Heglovem pomenu te besede, se pravi da osvobaja od podvrženosti in podrejenosti tujosti in drugosti, od slabo, se pravi dualistično pojmovane objektivnosti, kjer je predmet nekaj subjektu tujega in čisto zunanega, kot nam to vsiljujejo naše predstave in naše razumsko pojmovanje, naš razum, kolikor se razlikuje od uma v Heglovem pomenu teh izrazov. Če si stojita subjekt in objekt zgolj nasproti kot dve stvarnosti, ki sta druga samo zunaj druge, druga drugo omejujeta in sta obe končni. V tem ozračju končnosti je subjekt podrejen objektu, objekt pa subjektu. To je ozračje podrejenosti. Na tej osnovi se potem tudi dogaja, da subjekt skuša svojo podrejenost preseči tako, da kot posamičen subjekt svoje posamične, se pravi

<sup>26</sup> E § 35 Zusatz.

<sup>27</sup> Nujnost, po kateri mora biti svoboda določena, ali z drugimi besedami, nujnost, po kateri mora biti tisti, ki je svoboden, »podvržen« umnosti in »mora« ravnati v skladu z njo, izhaja iz načela, po katerem je istost istosti in drugačnosti. Kot pravi B. Bourgeois: »Prava in konkretna svoboda kot samodoločanje in samorazčlenjevanje istosti, je imanenca istosti v razliki, notranja istost različnih določil, se pravi nujnost. Kolikor pa je stališče različnosti (kot predpostavljene) vključeno in preseženo v konkretni istosti, ni nujnost nič drugega kot moment svobode, svoboda je resnica nujnosti« (v op. 8 nav. delo 490, opomba 4).

individualistične interese in potrebe uveljavlja mimo objektivnosti. Zato osvobojenje ni samo v osvobojenju subjekta od objekta, ampak tudi v osvobojenju objekta od subjekta, se pravi v osvobojenju subjekta od njegovega individualizma, njegove nerazumnosti, njegovega partikularizma. Na ravni Logike se to osvobojenje dogaja kot uveljavitev uma, umnosti, mišljenja. Svoboda je torej najprej v svobodi, ki jo uresničuje na svoji ravni mišljenja, ta svoboda pa je nato vzorec in počelo vseh drugih zasebnih, družbenih, političnih in duhovnih osvobojenj. »V mišljenju je neposredno *svoboda*, ker je (mišljenje) dejavnost občega, v tem abstraktno razmerje do samega sebe, bit pri sebi brez določenosti z ozirom na subjektiviteto (in) ki je hkrati, z ozirom na *vsebino*, samó v Stvari in njenih določilih.«<sup>28</sup>

Ker pa imenuje Hegel tisto obliko mišljenja, kjer se do konca uveljavi njegova avtonomija, občost in nadindividualnost, pojem, in predstavlja ravno Nauk o pojmu stališče »absolutnega idealizma«,<sup>29</sup> po katerem je tudi pojem »počelo vsega življenja«, se logičnost zaključi s pojmom kot s svojo dovršeno in vrhunsko obliko. S tem pa tudi svoboda, kolikor govorimo o njej na področju Logike.

Smisel pojma dojamemo še lažje, če ga primerjamo s tistim, kar je tik pred njim, kot njegova »neposredna predpostavka«. To pa je substancialnost. To, kar je pojem, je v sebi že substanca. Ona je že v sebi in zase (an sich, für sich), tako da s pojmom ni doseženo nič drugega kot razodetje polnosti podstati ali substance.<sup>30</sup>

Bistvena razlika med substanco in pojmom je nakazana že v Fenomenologiji duha, kjer pravi Hegel, da je ves njegov program, ves njegov cilj in namen, od katerega je odvisno vse, pokazati in dokazati, da je resnica ne samo substanca, ampak tudi subjekt. »Po mojem gledanju, ki pa se bo opravičilo šele v predstavitvi sestava, je vse odvisno od te bistvene točke: dojeti in izraziti Resnično, ne kot *substanco*, ampak ravno tudi kot *subjekt*.«<sup>31</sup> S tem hoče reči samo to, da je treba dojeti celoto stvarnosti ne kot nekaj, kar samo je kot postavljeno in trpno bivajoče, čeprav biva v sebi, ampak

<sup>28</sup> E § 23 Anm.

<sup>29</sup> E § 160 Zusatz. Če Hegel opredeljuje svojo filozofijo kot absolutni idealizem in če meni, da je vsaka prava filozofija, ki zasluži to ime, blizu idealizmu, je treba mimo vseh slabšalnih odtenkov, ki so prekrili izvorni pomen tega izraza, razumeti to v natančnem pomenu besede. Pri tem je treba spomniti za Heglov izraz »idealiteta«. Je idealno ali ideelno vse, kar je takšno, da ni samo v sebi, ampak potrebuje za svoj obstoj drugost, da se v njej reflektira in vrača k sebi. Heglova filozofija je absolutni idealizem, ker pojmuje vse, kar je, kot idealno v zgoraj omenjenem pomenu. Nobeno bitje, nobena stvarnost nima svoje biti sama v sebi, brez drugih in brez celote vsega, kar je. Absolutnost je idealiteta. H. Röttges pa celo meni, da je idealiteta »osrednja kategorija za razlaganje Heglovega pojma svobode« (Der Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels, inav. disertacija, Frankfurt am Main 1963, 21).

<sup>30</sup> Prim. WdL II, 214.

<sup>31</sup> PhG 19.

kot celoto, ki se prek notranjega zrcaljenja ali refleksivnosti v drugem zrcali na koncu koncev v sami sebi, ki se notranje diferencira in samo sebe razvija in to tako, da samo sebe v celoti opraviči in postane v celoti causa sui, da to, kar je, postane postavljeno, in da na koncu ne ostane noben sestavni del in niti celota v sebi samo trpno bivajoč, ampak se dejavno postavlja iz celote in za celoto. Iz tega tudi razumemo, zakaj se Nauk o pojmu tudi imenuje *subjektivna* logika. Ravno pojem, se pravi mišljenje kot causa sui, kot samovzrok, vzrok samega sebe, je tudi subjekt, edini subjekt v polnem pomenu besede. To pa substanca ni. Manjka ji notranja samorazdelitev in samodoločanje. Za Hegla je substanca tisto, kar je opredelil Spinoza kot ens per se, bitje po samem sebi. »Substanca je absolutnost, dejanskost ki je v sebi in zase, — v *sebi* kot preprosta istost možnosti in dejanskosti, absolutno bistvo, ki vsebuje v *sebi* vso dejanskost in možnost, — za *sebe* (je) ta istost kot absolutna moč ali kot naravnost nase se nanašajoča *negativnost*.«<sup>32</sup>

Opredelitev je tipično heglovska, za nas pa je tukaj predvsem pomembno, da ima substanca samo neposredno razmerje do same sebe. Manjka pa ji še »neskončno *negativno razmerje do sebe*«<sup>33</sup>, se pravi posredovanje, notranje gibanje, s pomočjo katerega to, kar substanca je, postane njeno lastno delovanje, njena lastna dejavna postavitev same sebe in ne samo trpno obstajanje. Substanci manjka notranja razčlenitev same sebe in notranje določanje same sebe v to, kar je. Substanca ni causa sui v pravem pomenu, ker ji manjka dejavnost. To samogibanje prinaša pojem, oziroma, to samogibanje mišljenja, imenuje Hegel pojem. Seveda je treba ves čas upoštevati, da sta po Heglu mišljenje in stvarnost eno in isto. Samogibanje je torej refleksija in refleksija ni samo subjektivno mišljenje o kaki stvari (Nachdenken), ampak je na vrhunski stopnji refleksija o samem sebi. Tako je substanca, ki je v začetku kot bitje po sebi zunaj mišljenja, to mišljenje samo, v njegovi lastni samozadostnosti in samostojnosti, vendar ne kot enkrat za vselej dano, ne kot resničnost, ki je v svoji biti trpna, ampak kot počelo, ki samo sebe in prek samega sebe vso dejanskost, nenehno proizvaja. Nujnost proizvodjanja samega sebe stori, da je substanca popolnoma pri sebi in s tem postane svoboden subjekt. Preden postane pojem, je substanca »še ne razvita *vsebnost* (das noch unentwickelte *Ansicht*)«.<sup>34</sup> Zato je od subjektivnosti ločena in je nujno samo predmet spoznanja ter zavesti. Razmerje med spoznavajočim subjektom in njegovim objektom še ni povzeto v samogibanje stvari same, v samogibanje pojma. Ker je zunaj, je prigradno. Po Heglu je samo razum tisti, ki se mu predmeti lahko pojavijo kot prigradni, in sicer zato, ker so zunaj njega. Samoproizvodnja mišljenja, se pravi pojem, pa

<sup>32</sup> WdL II, 214.

<sup>33</sup> E § 157.

<sup>34</sup> PhG 557.

ukinja vsako prigradnost in zunanost. Vse postane nujno, tako kot je nujna ta samoproizvodnja sama. Za Hegla je prigradno vse, kar je trpno. Dejavnost samoproizvodnja zagotavlja nujnost vseh svojih momentov. Tako subjektivnost pojma, ko se popolnoma razodene, ukinja vse, kar ostaja neposredno dano, prigradno, zunanje, naključno in subjektivistično. Bistveno za nadaljnje določanje substance v pojem je torej, da se na ravni pojma postavi, dejavno proizvede iz lastnih moči in lastne notranjosti, kar na ravni substance samo »je v sebi in za sebe; pojem je sedaj ta absolutna enost biti in refleksije, tako da je bit v sebi in po sebi samo zaradi tega, ker je tudi refleksija ali postavljenost (Gesetzsein) in je postavljenost bit v sebi in za sebe«. <sup>35</sup> Spet tipično heglavsko izražanje. Vendar je misel preprosta. Enost biti in refleksije pomeni, da bivanje ni obstajanje, ampak zrcaljenje v sebi, se pravi dejavno bivanje, proizvajanje samega sebe prek notranjega samorazčlenjevanja. Tako prihaja do postavljenosti, se pravi ne do trpnega nahajanja, ne do naravne danosti, ki bi se vsiljevala od zunaj kot slepa in nerazumljiva usodnost in nujnost, ampak je vse, kar je, postavljeno prav prek samogibajoče se razčlenitve celote vsega, kar je.

### *Brez nujnosti ni svobode*

Iz vsega povedanega je torej dovolj razvidno, da je svoboda v Heglovem pomenu besede najtesneje povezana z logično krožnostjo, ker se prav v tej krožnosti ohranja bit pri sebi. A logičnost kot takšna doseže svoj vrhunec v pojmu. Zato ni čudno, če imenuje Hegel pojem ali pojmovnost »kraljestvo svobode«, kakor tudi imenuje pojem »kraljestvo subjektivnosti«. <sup>36</sup> Razlogi za to so dovolj jasno nakazani.

Če sedaj še raziščemo, kako pojmuje Hegel nujnost, moramo najprej opozoriti, da je tudi iz samega poteka razvoja logičnosti, kot ga podaja Logika, razvidno, da za Hegla nujnost nikakor ni golo in izključujoče nasprotje svobode. Tako tudi nujnosti ne obravnava na začetku objektivne logike, kot nasprotni pol svobode, ki bi ga bilo treba počasi in postopoma ublažiti in preliti v svobodo. Nujnost se pojavi v vsej svoji neizprososti prav na koncu objektivne logike, se pravi tik pred subjektivno, tik pred pojavom svobode. Nujnost torej ni po Heglu čisto nasprotje svobode in je naravnost ne izključuje.

To pa kljub temu ne pomeni, da Hegel ne prizna razlike med nujnostjo in svobodo. Pač pa očita stari metafiziki, da je razliko med njima pretirala v dogmatično in nepremostljivo nasprotje. <sup>37</sup> Ker pa znotraj dialektične celote

<sup>35</sup> WdL II, 214.

<sup>36</sup> WdL II, 205.

<sup>37</sup> Prim. E §§ 32, 35 Anm.

ne more biti nobenega prepada, tudi razlika med nujnostjo in svobodo ni edino, kar smemo in moremo reči o njiju. »Svoboda, ki bi ne imela v sebi nobene nujnosti, in preprosta nujnost brez svobode sta abstraktni in potemtakem neresnični določili.«<sup>38</sup>

Ta istost, sredi različnosti, med svobodo in nujnostjo se torej ravna po znanem in že omenjenem načelu istosti istosti in neistosti. Vendar pa to po svoje osvetljuje Heglovo odklanjanje vsake čiste notranjosti, vsake čiste intimnosti, nedoločene in potemtakem abstraktne, ki jo opredeljuje Hegel na primer kot »neenakost (Ungleichheit) bitja (osredotočenega) v sebi, (se pravi) bitja v njegovi posamičnosti proti občosti«.<sup>39</sup> Občost, o kateri govori v tej zvezi Hegel, je zadeva mišljenja in predvsem dejavnik osvobojenja, vendar to ni abstraktna in prazna splošnost, brez notranjih določil. Ta občost se ne razlikuje od posebnosti in od posamičnosti z nasprotjem in izključevanjem. Če bi se občost razlikovala od posamičnosti in posebnosti z nasprotjem in izključevanjem, če bi se postavljala nasproti posebnosti, bi tudi sama postala posebnost in bi prenehala biti občost. Občost poleg posebnosti nujno postane tudi sama posebnost.<sup>40</sup> Nekateri pravijo o Heglovi občosti, da je to samo poseben način biti posebnega. Ta posebni način se kaže predvsem v tem, da je znotraj Heglovega sistema vse takšno, da prehaja, da je to večno krožno gibanje in da se v vsaki posebnosti zrcali, reflektira celota in njen potek. In tako kot ni nasprotja med občostjo in posebnostjo, tudi ni nasprotja med nujnostjo in svobodo. Nujnost izraža vidik posebnosti, svoboda vidik občosti. V prvi prihaja do veljave različnost določil in to, da so druge zunaj drugih. V drugi, se pravi v občosti in v svobodi pa prihaja do izraza konkretna, ne abstraktna istost te celote, ki se giblje sama po sebi in sama sebe. Če sedaj še pomislimo, da pomeni Ideja pri Heglu pojem, kolikor ta vključuje program svoje lastne udejanjenosti v konkretni stvarnosti, potem razumemo, kaj meni Hegel, ko pravi: »Svobodna in resnična misel je v sebi konkretna in tako je Ideja, in v vsej svoji splošnosti Ideja ali absolutnost. Po svojem bistvu je véda o tem sistem, ker je resnično, kolikor je konkretno, samo kolikor se razvija v samem sebi in se zbira ter zadržuje, se pravi kot celota, in samo z razčlenitvijo in določanjem svojih razlik lahko obstaja tako njihova nujnost kot svoboda vsega.«<sup>41</sup>

Iz tega sledi dovolj jasno, da je nujnost značilna za področje razlik, za tista razmerja med različnimi določili, kjer ta določila ostajajo le še kot posebna, druga nasproti drugim, druga zunaj drugih. Kot celota pa je

<sup>38</sup> E § 35 Zusatz.

<sup>39</sup> PhG 555.

<sup>40</sup> Prim. E § 13 Anm.

<sup>41</sup> Prim. E § 163.



sistem svoboden, ker je absoluten in ne more postati poseben, ker ne more imeti več ničesar drugega polg sebe.

### *Od objektivne k subjektivni logiki*

Ta splošna spekulativna načela, po katerih se ravna ves logični potek in vsa Heglova filozofija, nam pa v podrobnosti še ne pokažejo, kako se od nujnosti preide v svobodo. Videli pa smo, da je področje svobode pravzaprav samo področje pojma, zato se naše nadaljnje spraševanje lahko preoblikuje v vprašanje, kako preiti od objektivne logike v subjektivno, od Nauka o bistvu v Nauk o pojmu. Najprej pa, zakaj je sploh treba preiti od ene k drugi, kakšen je smisel tega prehoda?

Korak od objektivne v subjektivno logiko bi bil popolnoma prigraden in poljuben, če bi si smeli razmerje med ravnimi Logike, se pravi med naukom o biti, o bistvu in o pojmu predstavljati kot premo zaporedje, kar bi se po Heglovo reklo, da bi bila notranja miselna ekonomija prehodov od ene ravni na drugo enaka tisti notranji ekonomiji mišljenja, ki je značilna za prvo raven. Na prvi ravni so namreč različni logični momenti povezani med seboj popolnoma od zunaj. Ne povezuje jih njihova notranja vsebina, ne zrcalijo se drug v drugem, ampak so predvsem samo drug poleg drugega. To je prema *evolucija*, nekakšna vzporedna stava ali vzporedno dodajanje. Vendar je bistvo Heglove Logike v njeni krožnosti in v *involutiji*. Ta se pojavi na ravni Nauka o bistvu kot refleksivno pojavljanje samega sebe v drugem in na ravni Nauka o pojmu ali subjektivne logike kot popolna refleksija, ki ni samo refleksija ali zrcaljenje enega momenta v drugem, ampak določujoča refleksija celote v sami sebi, v razvoju (*Entwicklung*) samega sebe prek notranje razčlenitve, notranje določitve in povezanosti teh razčlenjenih in določenih sestavin. Ko pa odkrijemo ekonomijo subjektivne logike, je ne moremo več omejiti na njo samo, meni Hegel. Pojem je konkretna občost. Kot občost ne more imeti ničesar nasproti sebi in se ne more z ničemer razmejevati, ker bi prenehala biti občost in bi postal posebnost. Da je celota to, kar je, ne sme ničesar izključevati, ampak mora samo sebe določevati od znotraj, kot svoje lastne razlike, v katerih zrcali samo sebe in ne preneha obstajati v njih kot takšna. Zato tudi ne izključuje predhodnih ravni, se pravi biti in bistva, ampak ju ima za svoje lastne notranje momente, ali — rečeno po Heglovo — za svoje lastno predpostavlanje. To je treba razumeti dobesedno: kot postavljanje nečesa vnaprej (*voraussetzen*). Bit in bistvo sta v resnici dva momenta pojma, ki ju ta postavlja vnaprej, preden postavi samega sebe kot takega. K njemu sodita. Zato je pojem tisti, ki uresničuje načelo istosti in neistosti. Bit in bistvo sta njegova, zato ju na svoji ravni ne izključuje, ampak ohranja v sebi, v njiju prepozna samega sebe kot njuno

pravo notranjost. Ko se bit in bistvo do konca ponotranjita, prideta do svojega počela, se pravi pojma, ki se izreka po njima najprej samo »an sich«, se pravi virtualno, dokler na koncu ne postane to izrekanje samo izrečeno in samemu sebi navzoče, postane »für sich«, za sebe. Takrat doseže mišljenje stopnjo pojma.

Prehod od objektivne k subjektivni logiki so imeli razlagalci Hegla dolgo časa za posebno vprašanje, ker niso videli nujnosti tega prehoda. Vendar pa je povsem normalno in v skladu z načelom logične krožnosti, da se tudi ta prehod da razumeti šele iz tega, kar mu sledi, se pravi iz notranje ekonomije pojma. Z vidika pojma razumemo, da raven biti in raven bistva nista dokončni, ampak samo predpostavljeni. To vidimo šele, ko se povzpemo na raven pojma, in ko gledamo nazaj, se nam prehod od bistva k pojmu prikaže kot potreben. Dokler pa do pojma še nismo prišli, pa je jasno, da ta prehod ne more biti drugega kot postulat,<sup>42</sup> ki se bo opravičil šele iz tega, kar je z njim postalo možno.

Zaporedje logičnih momentov, ki pri Heglu sestavlja njegovo Logiko, ni prehod od enega spoznanja k drugemu v tem smislu, da bi njegovo spoznanje ali nov moment prejšnjega odpravilo ali nadomestilo in bi se vrsta spoznanj odpirala v nedogled. Napredek v logiki ni odkrivanje vedno novega in drugačnega vedenja ampak je tudi vračanje iz različnosti in nasprotij kot takih v njihovo izvorno enost, k počelu, ki je navzoče povsod in v vsem deluje. Vse do subjektivne logike, do pojma pa ostane to počelo navzoče samo »v sebi« (an sich), samo virtualno. Zato nas ne preseneča, če pravi Hegel, da je na začetku Logike treba »dopustiti«, da je napredek tudi vračanje.<sup>43</sup> Pravilnost tega izhodišča se pokaže šele na koncu, tako da tudi tukaj prihaja do veljave misel o krožnosti poteka Logike. Poglejmo si torej bolj od blizu, kako Hegel izpelje prehod od objektivne logike k subjektivni, se pravi k pojmu, ki je po njegovem »kraljestvo svobode«.

Vemo, da ima objektivna logika dva dela, Nauk o bitju in Nauk o bistvu. Ta slednji se končuje s poglavjem, ki je posvečeno logičnemu momentu, ki ga Hegel imenuje absolutno razmerje in ima spet tri svoje podrejene zaporedne momente: substancialnost, vzročnost in medsebojno učinkovanje (die Wechselwirkung). Vse to področje absolutnega razmerja pa sledi razpravi o dejanskosti (die Wirklichkeit) in se končuje s poglavjem o absolutni nujnosti.

Področje absolutnega razmerja je potemtakem postopno prehajanje od nujnosti k svobodi. Substancialnost je še vsa zaznamovana z nujnostjo. »Absolutna nujnost je absolutno razmerje, ker ni *bit* kot takšna, ampak *bit*,

<sup>42</sup> Prim. W. Marx, Die Logik des Freiheitsbegriffs, Hegel-Studien 11, Bonn 1976, 145—147.

<sup>43</sup> WdL I, 55.

ki je, *ker* je, bit kot absolutno posredovanje same sebe s samo seboj. Ta bit je *substancia . . .*«.44 Absolutna nujnost je torej samo *absolutno* posredovanje samega sebe s samim seboj, absolutno v Heglovem, omejevalnem pomenu besede, absolutno v smislu virtualnega.45 To, kar je na ravni substance samo absolutno, se pravi samo virtualno, se počasi udejanji prek vzročnosti in predvsem prek medsebojnega učinkovanja. S tem prerašča substancia svojo neposrednost, ki ji še ostaja, saj se z vzrokovanjem in z medsebojnim učinkovanjem popolnoma pozunanji in s tem preraste svojo poslednjo intimnost in notranjo temo, zaradi katere ji je najprej delovanje še nekaj pritičnega in zunanjega. Ko pa prek vzročnosti njeno delovanje postane ona sama in preraste celo razliko med dejavnostjo in trpnostjo, se postavi pod vprašaj tudi razlika med svobodo in nujnostjo. Ko postane trpnost sama dejavnost in dejavnost trpnost, preneha prihajati trpnost od zunaj, s tem pa preneha tudi nujnost kot taka, se pravi zunanja nujnost. Gre torej vseskozi za to, da postavi dejavnost svojo lastno trpnost,46 to pa se zgodi na ravni vzajemnega delovanja, ki ni več delovanje in učinkovanje dveh različnih substanc, ampak postane v samem sebi obstoječe in samo sebe postavljaajoče delovanje. To je sedaj svoj lastni nosilec in svoj lastni predmet. Tako Logika preraste vsako zunanost, ki ni obenem tudi notranost, in vsako notranost, ki ni obenem tudi zunanost. Ko Hegel ugotavlja, da ni substancia bitje par excellence, kot je menil na primer Aristotel, ampak da je to celota razmerij in predvsem razmerje, ki ga ima celota s samo seboj, ko samo sebe nenehno »postavlja« in povezuje začetek razmerij z njihovim koncem v eno samo celoto, se pravi pojem, preraste ta sistem vsa nasprotja in vse zunanosti, vso osamljenost in iz nje izvirajočo drugačnost. S tem preraste vsako učinkovanje od zunaj in z njo vsako nujnost, ki bi prihajala od zunaj. Vendar je za to treba, po Heglu, iti prav tej nujnosti do dna, kajti samo prek razčlenitve vzrokovanja in prek spoznanja njegovih predpostavk (Voraussetzung) pridemo do tega, kar Hegel imenuje medsebojno učinkovanje, tam pa je že možno preseči razliko med dejavnostjo in trpnostjo kot tako in s tem tudi notranjo nujnost, ki se ravno v tem izkaže kot stopnja, ki vodi v svobodo, kot predpostavka svobode, kot moment, ki ga kot svoj lastni moment vnaprej postavlja (predpostavlja) sama svoboda. Kot vedno pri Heglu, je tudi tukaj treba iti v raztrganosti in drugačnosti do dna in do konca, da pridemo do sprave in istosti.

Pri tem je dobro ponovno opozoriti, da so te postaje ali momenti logičnega poteka za Hegla notranja, ontološka struktura vsega, kar je in ne samo

44 WdL II, 185.

45 O pomenu pridevnika »absolutni« pri Heglu glej: T. Stres, Osnove idealističnega pojmovanja svobode, Bogoslovni Vestnik 40 (1980), 1, 49 in tam navedeno literaturo.

46 Prim. WdL II, 203.

strukture našega dojetja tega, kar je. Ko torej prepričani heglavec uresničuje ta spoznanja, uresničuje svobodni način bivanja samega in se prek Logike trga iz vsega, kar je zgolj subjektivistično, kar bi lahko bilo samo stvar njegove posebne subjektivnosti. Na ravni Nauka o bistvu bi še bilo mogoče ohranjati razliko med subjektom in objektom, ker je ta raven še področje različnosti in ne istosti. Ker je na tej ravni refleksija, kot njena notranja ekonomija, refleksija v drugem, zrcaljenje neke stvarnosti v drugi, tako da druga drugo potrebujeta ravno kot drugo, lahko postavljamo to drugačnost tudi med subjekt in objekt, med zavest in njen predmet. Zato nekateri razlagalci vidijo v tem delu Logike, kljub njeni izrečni, pravi ontološki usmeritvi, bolj nekakšno novo obliko transcendentalizma, se pravi novo teorijo o strukturah našega dojetja objektivne stvarnosti.<sup>47</sup> To bi se dalo zagovarjati samo toliko, kolikor Nauk o bistvu še ohranja tudi nekakšno temnost substance, se pravi kolikor pojmuje substanco enostavno kot to, kar je v sebi, neposredno in še same sebe dejavno ne postavlja. Se samo nahaja kot taka, zato je nekakšna kantovska stvar sama po sebi. Ko pa substanca postane subjekt, ko postavlja samo sebe, ko izgubi vsako sled neposrednega nahajanja in trpnosti, ki sta s tem povezana, ko preaste svojo nepoznanost notranjost, ki jo ohranja kot od pritisk različna nosilka le-teh, ko takšna subjektivna struktura postane struktura vse stvarnosti, tudi mišljenje in njegov predmet ne moreta biti več zunaj drug drugega. Iz tega postane tudi razumljivo, zakaj Hegel pravi, da je njegova Logika najboljša kritika Kantovega transcendentalizma,<sup>48</sup> čeprav sam priznava določeno podobnost med njegovo objektivno in Kantovo transcendentalno logiko.<sup>49</sup>

Substancialno razmerje je kot prva stopnja absolutnega razmerja razmerje med substanco in pritiskami. Za Hegla je to predvsem razmerje med zadostnim razlogom biti, ki je temelj substance, in bitjo kot tako, ki so pritike. Substancia ohranja to razliko, ker to, kar je poznanost v pritikah in postavljeno v njih, ne izčrpa substancialnosti. Zato govori Hegel o neposrednosti substance in o njeni temnosti. Manjka ji popolna negativnost do same sebe. Je sicer navzoča v svojih pritikah, a ta navzočnost še ni prava razlika s samo seboj kot tako, ki bi lahko pripeljala do popolnoma posredovane istosti, se pravi do prave istosti istosti in neistosti. »... tako ima substancia za svojo figuro in svojo postavljenost (Gesetzsein) samo pritičnost, ne pa samo sebe; ni podstat kot podstat.«<sup>50</sup>

Korak naprej v posredovanju in postavljanju samega sebe predstavlja po Heglu razmerje vzročnosti. Ta ima po njegovem tri oblike. Na prvo

<sup>47</sup> Prim. W. Marx, v op. 42 nav. delo 132—134.

<sup>48</sup> WdL I, 47.

<sup>49</sup> WdL I, 44—45.

<sup>50</sup> WdL II, 188.

mesto postavlja formalno vzročnost, kjer sta vzrok in učinek ločena. Na drugo mesto pride tako imenovana delujoča vzročnost, kjer se ločenost vzroka in učinka ukine, ne pa razlika med vzročnostjo in posledičnostjo znotraj celote učinkovanja ali delovanja. Na tretjem mestu pa je zadnje določilo ali zadnji moment vzročnosti, s katerim se vzročnost že presega v medsebojno učinkovanje, in ki ga Hegel imenuje protiučinkovanje (die Gegenwirkung). Razlika med vzročnostjo in posledičnostjo, med dejavnostjo in trpnostjo se ukine v vsebinskem in v formalnem smislu. Ni ju več mogoče razločevati. Dejavni subjekt je v samem tem tudi trpni objekt. Logično dogajnje se tako zaokroži v samega sebe. Čiste trpnosti ni kot tudi ni čiste dejavnosti. »*Biti postavljen* (das Gesetztwerden) po kom drugem in lastni nastanek (das eigene Werden) sta eno in isto«. <sup>51</sup> Prav ta nerazdružnost dejavnosti in trpnosti zaobrne logični potek v samega sebe. Trpnost učinka je zaobsežena v dejavnosti kot njena lastna predpostavka, dejavnost jo postavlja kot del same sebe. Tako delovanje ne vodi nikamor drugam, k nikomur drugemu zunaj samega sebe. »Ta prvi vzrok, ki najprej deluje in svoje delovanje ohranja v sebi kot protidejavnost (die Gegenwirkung), stopi tako znova na oder kot vzrok, po čemer je delovanje v končni vzročnosti, predvsem pa v slabo neskončnem zaporedju zaobrnjeno in postane delovane, ki se obrne v samega sebe, — neskončno medsebojno učinkovanje«. <sup>52</sup>

Z vsem tem še nismo stopili iz ekonomije substancialnosti. Učinek in vzrok sta pritiki, delovanje in trpnost sta pritiki, razmerje vzročnosti vključuje samo posebne strani ali plati substanc, ne pa še substance same. Te ostanejo tudi še vedno nedoločene in neposredne, kolikor niso vključene v posredovanje, ki se dogaja na ravni vzročnosti. In tako kot substance ostanejo še delno neposredno druge poleg drugih, ostanejo neposredno še same v sebi. Neposredna navzočnost navzven je neposredna navzočnost navznoter. Razmerje, ki ga imajo do drugih substanc, je enako razmerju, ki ga imajo do sebe. Vzročnost povezuje v konkretno istost samo nekaj določil na substancah, njihovo delovanje, ne pa še njihove biti kot take, ne še njih kot takih.

Po Heglu se ta zadnji korak k preseganju nedoločenosti in neposredne danosti substance zgodi na ravni tega, kar imenuje medsebojno učinkovanje (die Wechselwirkung). »V medsebojnem učinkovanju je sedaj ta mehanizem presežen, kajti le-to vsebuje *prvič izginotje* tega izvornega *vztrajanja neposredne* substancialnosti, *drugič, pojavitev* (das Entstehen) *vzroka*, in s tem *izvornost* kot *posredujoča* se sama s seboj po svoji *negaciji*«. <sup>52</sup>

Na ravni vzročnosti kot take pride torej do preseganja neposredne substancialnosti, kolikor ta preraste nasprotje med dejavnostjo in trpnostjo ter

<sup>51</sup> WdL II, 201.

<sup>52</sup> WdL II, 202.

med vzrokom in učinkom. Vendar določena oblika vzročnosti ostaja končna, kajti vzročnost se še ne zaobrne popolnoma k sami sebi in vase; ko se to zgodi, preide vzročnost že v medsebojno učinkovanje. Dokler pa se to ne zgodi, ostaja vzročnost končna v Heglovem pomenu te besede, kar pomeni, da si vzroke in učinke še vedno skušamo predstavljati kot zaporedje preme neskončne, se pravi nedoločene in neomejene verige, kot »zaporedje slabe neskončnosti« (der schlecht-unendliche Progress).<sup>53</sup> Hegel namreč imenuje tako neskončnost slabo, ker ni drugega kot radikalno nedoločena in neomejena in je njena neskončnost samo v tem, da se lahko nadaljuje v nedogled, pri čemer je potem nujno, da ima ta nedoločenost njenega obsega za posledico tudi nedoločenost njene izvornosti, se pravi neposrednost danosti substance, ki samo je, ne more pa se še kot taka tudi postaviti. Ostaja še v »preprosti istosti biti«,<sup>54</sup> kot »predpostavljena neposrednost«. <sup>55</sup> Šele ko se učinkovanje zaobrne popolnoma vase in s tem slaba neskončnost preneha obstajati, nastopi prava neskončnost vzročnega poteka, kar pomeni, da ostaja učinkovanje v celoti samega sebe v sebi, se pravi, da je to učinkovanje resnično sama. »Medsebojno učinkovanje potemtakem ni drugega kot sama vzročnost; ne samo, da vzrok nima učinka, temveč se v učinku vzdržuje kot vzrok v razmerju s samim seboj«. <sup>56</sup> Tako stopa na mesto tranzitivne, prehodne vzročnosti nekakšen samovzrok, »causa sui«, ali še boljše »causa et effectus sui«. <sup>57</sup>

Do tega izsledka pripelje nerazdružnost dejavnosti in trpnosti. Kajti ta nerazdružnost naredi tudi razlikovanje substanc nepomembno. Ker ni več mogoče ločiti dejavnosti od trpnosti, ko postane trpnost samo pogojujoča protidejavnost, dejavnost pa je, kot »neposredna izvornost«, <sup>58</sup> se pravi zgolj dana in ne od same sebe postavljena, hkrati tudi trpnost, postane po Heglu tudi razlikovanje substanc kot takih nesmiselno ali vsaj nepomembno. »Razlika vzrokov imenovanih kot *dveh* je potemtakem prazna in v *sebi* (an sich) je (vzrok) samo eden, ki se v svojem učinku ukinja kot substanca, ki pa je navzoč šele v tem učinkovanju kot vzrok, ki se osamosvaja (verselbstständigende Ursache)«. <sup>59</sup>

#### *Svoboda — »resnica« nujnosti*

S tem pa se v medsebojnem učinkovanju razreši tudi navidezno nasprotje med nujnostjo in svobodo. V zvezi z vzročnostjo opredeljuje Hegel nujnost

<sup>53</sup> WdL II, 202.

<sup>54</sup> WdL II, 187.

<sup>55</sup> WdL II, 203.

<sup>56</sup> WdL II, 203.

<sup>57</sup> A. Léonard, v op. 23 nav. delo 294.

<sup>58</sup> E § 155.

<sup>59</sup> E § 155.

kot istost biti s samo seboj. »Nujnost je bit, *ker* je; enost biti s samo seboj, ki ima sebe za *temelj*«. <sup>60</sup> Na ravni medsebojnega učinkovanja pride do popolnega posredovanja med vzročnostjo in posledičnostjo, med izvornostjo biti in postavljenostjo bistva. Tako se tukaj pojavi pojem kot resnica biti in bistva. Zaradi te popolne posredovanosti izvornosti in postavljenosti to novo stanje ni več vzročnost, saj obstaja na začetku vzročnosti še vedno premoč zunanosti, ki vlada med vzrokom in učinkom, in ki ga absolutno razmerje nekako podeduje od udejanjenosti (*die Wircklichkeit*), da ga na svoji ravni presega. V proizvodnji ločenega ali različnega učinka ne vidimo več bistva vzročnosti. Medsebojno učinkovanje postavlja pod vprašaj izvornost substance, ko se samo postavlja kot prava izvornost in postavlja kot svoje prvine in momente, ki jih vsebuje stvarnost. Vse, kar vsebuje stvarnost in o čemer je razpravljala Logika na prejšnjih svojih ravneh, se izkaže kot vnaprej postavljeni momenti popolne, določujoče refleksivnosti. Osnova vsega je čista izmenjava, čista medsebojnost, kjer noben moment ali udeleženec izmenjave ni nič zunaj nje ali celo pred njo in ne more biti bolj izviren, kot je ona. Na prvo mesto vseh bitij stopi njihova sorazmernost; ne substancialnost ne bit v sebi, ampak bit do drugega, ne *esse* in *se*, ampak *esse ad*. Refleksivnost doseže popolno simetričnost. *Terminus a quo* in *terminus ad quem* se izenačita. Ni začetka, ki bi ne postal; ki bi ga popolna refleksija ne postavila kot konec, in ni konca ali rezultata, ki bi se ne izkazal, da je bil v resnici, v sebi, »an sich« že na začetku <sup>61</sup> in je vodil ves logični potek kot eno samo Odisejado, kot eno samo vračanje domov, vračanje k sebi, kot bi rekel E. Levinas. <sup>62</sup> Nič ni zgolj dano, ničesar ni, ki bi bilo v svoji neposredni biti izvorno, vse postavlja celota tega postavljanja kot dele same sebe, kot svoja lastna določila, brez katerih je ni. Ko ni več substancialnosti z njeno neposrednostjo in ne vzroka v njegovi ločenosti ali različnosti od učinka, ni več slabe neskončnosti neomejenega zaporedja vzrokov in učinkov. Ker pa je nujnost kot taka najtesneje povezana z izvornostjo in neposrednostjo substance in z zunanostjo, ločenostjo vzrokov in učinkov, izgubi v medsebojnem učinkovanju svojo »neusmiljeno trdoto«, ko izgubi substanca notranjost čiste svoje neposredne biti v sebi. »To *notranjost* ali to bit v sebi presega potek vzročnosti; s tem se izgubi substancialnost strani, ki so v razmerju in nujnost se razkrije. Nujnost ne postane *svoboda* tako, da izgine, temveč samo tako, da *razodene* svojo še *notranjo* istost . . .« <sup>63</sup>

<sup>60</sup> WdL II, 204.

<sup>61</sup> »... začenjanje od samega sebe je šele postavljanje te samosti (*das Setzen dieses Selbst*), katere začenjanje je (*von dem das Anfangen ist*)« (WdL II, 186).

<sup>62</sup> Prim. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, 188, 191.

<sup>63</sup> WdL II, 204.

Ta zadnja poved je izredno pomembna. Lahko rečemo, da povzema vso Heglovo teorijo o svobodi in nujnosti, po kateri nujnost in svoboda nista nasprotni in izključujoči se drugačnosti. Ko se nujnost »razodene«, se pravi ko se povnanji, ko strani, ki sestavljajo razmerje nujnosti stopijo v celoti v razmerje, izgubijo sleherno nesorazmernost in neposrednost ali tujost, in to z ozirom na druge ter z ozirom na sebe. S tem se vključijo v celoto razmerij, in ta celota je kot prava neskončnost, ki ne pozna nobene heterogenosti ne v sebi ne zunaj sebe, zato nujno svobodna. Tako se nujnost razodene kot svoboda. Osnovni razlog je istost s samim seboj te celote učinkovanja in delovanja. Ta istost s seboj je ostala na ravni substance skrita, bila je zgolj notranja, brez ustrezne povnanjenosti, zato je, v skladu z znanim Heglovim načelom, da je čista notranost čista zunanost,<sup>64</sup> bila isto kot od zunaj dana, samostojna, tuja prisila.<sup>65</sup> Popolna posredovanost med zunanostjo in notranostjo posreduje tudi zunanjo in notranjo nujnost in ti razkrijeta svoje zadnje globine, ko pokazeta, da je njuno bistvo povezanost zunanosti in notranosti, povezanost dejavnosti in trpnosti v eno samo celoto, ki se sama v sebi in iz sebe razčlenjuje ter ohranja te svoje člene povezane med seboj. Tako zmaga istost, ki sicer ni abstraktna, zgolj notranja istost, kot jo pozna že substanca, ampak konkretna, heglovska istost. Nujnost razodene svoje bistvo — svobodo biti pri sebi.

#### *Nova, nastala neposrednost kot neposrednost posredovanja*

Za Hegla sta vzročnost in medsebojno učinkovanje momenta, po katerih nadaljuje substancialnost svoje prehajanje in določanje v pojmovnost v Heglovem pomenu besede. Zato pojem ni drugega kot razkritje, kot povnanjenje in določanje tega, kar je substanca že v sebi. Tako sta vzročnost in medsebojno učinkovanje »neposredna geneza pojma, s katerima je predstavljeno (dargestellt) njegovo nastajanje«.<sup>66</sup> In kot vedno, imenuje Hegel tudi v tej zvezi pojem kot moment, ki sledi substanci, njeno resnico. Pojem je resnica substance, ker je njeno razkritje, svoboda pa je v istem smislu resnica nujnosti. Svoboda ne nadomešča in ne izriva nujnosti, ampak samo razodene njeno resnico. To, kar je v nujnosti v sebi (an sich), je v pojmu za

<sup>64</sup> Prim. E § 140, Anm, Zusatz.

<sup>65</sup> B. Bourgeois opredeljuje Heglovo pojmovanje nujnosti takole: »V nujnosti še ni postavljena istost istosti in različnosti momentov v svoji dopoljeni konkretnosti; kolikor sodi v bistvo, je nujnost istost istosti in različnosti v *elementu različnosti*, ali z drugimi besedami, tisto po čemer so *sami zase* momenti nujnosti različni in določeni, je različno od tega, po čemer so identični; istost različnih terminov ni *njihova* istost, zanje je nekaj *drugega*, drugost, ki se ji ne morejo izogniti in ki je *njihova*, usoda« (v op. 8 nav. delo 397, opomba 10).

<sup>66</sup> WdL II, 214.



sebe (für sich). »Tako je pojem *resnica* substance in ker je določena (značilna) oblika substancialnih razmerij *nujnost*, se svoboda pokaže (zeigt sich) kot *resnica nujnosti* in kot (značilna) oblika *pojmovnih razmerij*«. <sup>67</sup>

Medsebojno učinkovanje nima več opraviti z neposrednostjo in izvornostjo biti, saj doseže v njej refleksija svoj vrh in s tem se sama izkaže za izvornost, za temeljnost in neposrednost. Neposredna ni neposredno nahajajoča se danost, ampak je neposredno posredovanje samo. Kot taka ta neposrednost ni več preprosta in abstraktna neposrednost, ampak nastala neposrednost. Zato je tudi razumljivo, zakaj imenuje Hegel pojem, ki se začne pojavljati in uveljavljati z medsebojnim učinkovanjem »enost biti in bistva«, <sup>68</sup> kar je še bolj pomenljivo kot to, da je pojem tudi »resnica biti in bistva«. <sup>69</sup> Če je res, kot smo že poudarili, da je resnica kakega logičnega momenta v globlji enosti in istosti, je ta enost ali istost tudi smisel, cilj in razlog prejšnjih momentov, ki sedaj najdejo v njej svojo resnico, se pravi svoj smisel in pomen. Pomen kake stvarnosti torej ni v njej sami, neposredno navzoč, ampak v razmerju, ki ga ima ta stvarnost do celote. Zadnji pomen vsega, kar je, se torej izraža v pojmu, ki je resnica dejanskosti na splošno, posebno pa še substancialnosti, saj je ta njegova neposredna predhodnica in neposredna predpostavka. Kot enost biti in bistva pa je pojem enost neposrednosti in posredovanja, torej trajno, v samem sebi obstajajoče in samo sebe porajajoče posredovanje, večno gibanje, ki je kot tako neposrednost, ki pa se seveda ne more postaviti drugače kot preko nenehnega posredovanja. »Bistvo je *prva negacija* biti, ki s tem postane odsev (videz, der Schein); pojem je *druga* (negacija), ali negacija te negacije, torej znova vzpostavljena bit, vendar kot neskončno posredovanje in negativnost njega v njem samem«. <sup>70</sup> Z drugo negacijo, z negacijo negacije se bit vrne nazaj k sebi kot čisto gibanje, s čimer je res v sebi in za sebe. Istost gibanja s samim seboj zmaga nad sleherno tujostjo in vsako drugačnostjo, ki bi jo hotela postaviti pod vprašaj.

### *Brez osnove in nadstavbe*

V tej zvezi ne pozabimo, da gre za strukturo biti, za ontološko strukturo in ne samo za transcendentalno, se pravi ne samo za značilnosti subjektivnega duha in njegovo razmerje do stvari. <sup>71</sup> Medsebojno učinkovanje postav-

<sup>67</sup> WdL II, 214.

<sup>68</sup> WdL II, 235.

<sup>69</sup> E § 159.

<sup>70</sup> WdL II, 235.

<sup>71</sup> Iz povedanega lahko sedaj razumemo, v kakem smislu se more Heglu pripisati trditev, da je svoboda spoznana nujnost in kako kočljivo se je pri zagovarjanju tega

lja »ničnost momentov«,<sup>72</sup> torej tudi ničnost tistih dveh momentov, ki ju imenujemo duhovna dejavnost in njen predmet. Ne gre seveda za to, da jima odrečemo bit, da rečemo, da ju enostavno ni, ampak da jima odrečemo radikalno različnost, samostojnost in drugačnost. Za vsem tem je temeljna enost in izvornost, v kateri se poenoti vse in ki je enost gibanja celote.

V tej zvezi lahko omenimo Heglovo stališče do tega, kar po Marxu in Engelsu imenujemo razmerje med materialno osnovo in duhovno ali kulturno nadgradnjo. Trdi, da s pomočjo ideje o medsebojnem učinkovanju tega razmerja ne moremo zadostno dojeti.<sup>73</sup> Razmerje medsebojnega učinkovanja je po njegovem treba šele razložiti in pojmovno dojeti. To pomeni, da nobena od strani, ki jih v tem razmerju povezujemo, ne more veljati kot nekaj neposredno danega in v sebi zadostno utemeljenega, obstoječega v samem sebi, ampak sta obe momenta tretjega, se pravi pojma. Zato ni res, da ima »idealist« Hegel subjektivnost in duhovnost za osnovo, ekonomske in politične strukture pa samo za nadgradnjo ali goli proizvod idej, ki jih imajo v glavi ljudje. Po njegovem sta oba samo momenta tretjega in ki ni nič drugega kot tisto zadnje, v moči česar tako duhovna, kulturna in materialna kot gospodarska dejavnost sploh obstajata in moreta vplivati druga na drugo, pa naj bo to v eni ali drugi smeri. Hegel ni subjektivistični idealist, njegovo umevanje zgodovine ne daje prednosti idejam v navadnem pomenu besede. Zato ga je tudi nesmiselno »obračati« ali »postavljati z glave na noge«. Za eno in drugo vrsto človeške dejavnosti stoji pojem, ta pa nima

---

stališča sklicevati nanj. Tako na primer F. Engels pravi: »Hegel je prvi pravilno razložil odnos med svobodo in nujnostjo. Zanj je svoboda spoznanje nujnosti. 'Slepa je nujnost le, kolikor je nismo doumeli'«, pravi slovenski prevod (Anti-Dühring, Ljubljana 1965, 131; MEW 20, 106). K temu pa je treba pripomniti dvoje. Prvič, tega stavka ni zapisal sam Hegel, ampak ga vsebuje dodatek (Zusatz) k E § 147; dodatke pa so k Enciklopediji dodali Heglovi učenci kot komentar k izvirnemu tekstu in so zapiski Heglovih predavanj. Drugič, stavek, ki ga navaja Engels, je v slovenščino preveden popolnoma neustrezno. Izvirnik govori o nujnosti, ki je slepa, dokler ni pojmovno dojeta (insofern dieselbe nicht begriffen wird). Iz vsega doslej povedanega o nujnosti, svobodi in pojmu, je jasno, da je tudi v tem primeru treba upoštevati tipično heglovski pomen izraza »begriffen«. Nujnost se dojame kot svoboda šele na ravni pojma, na ravni pojma v Heglovem pomenu besede, se pravi na ravni tretjega dela Logike, na ravni Nauka o pojmu. F. Engels se torej povsem neupravičeno sklicuje na Hegla, kajti med njegovim pojmovanjem svobode kot spoznane nujnosti in Heglovim je vendar popolna razlika. V tej zvezi gre B. Lakebrink celo tako daleč, da očita Engelsu »suvereno šušmarstvo«. Vsekakor pa ima prav ko pravi, da je s tem, tako kot ves poznejši dialektični materializem, dokazal, da Hegla sploh ni doumel (Die europäische Idee der Freiheit, I. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung, E. J. Brill, Leiden 1968, 371). Ne biti idealist ali celo hoteti biti materialist pa zagovarjati idealistično teorijo o svobodi kot pojmovno dojeti nujnosti je nedosledno. Še bolj pa je nedosledno, če kdo pojmuje svobodo kot nujnost doumljeno in razumljeno v navadnem pomenu besede, pri tem pa se celo sklicuje na Hegla, ker potemtakem niti ne ve, za kaj gre pri Heglu, niti kaj je svoboda.

<sup>72</sup> E § 156.

<sup>73</sup> Prim. E § 156 Zusatz.

ničesar nasproti sebi, kar bi lahko kot nekakšno nasprotje namesto njega postalo osnova in temelj. Heglova razlaga zgodovine ni spiritualistična, kot da bi iz duhovnosti kakega časa in njegovih idej ali ideologij razlagal gospodarstvo in druge plati življenja. Logična shema medsebojnega učinkovanja bi v tem primeru morala biti zadnja, a je pri Heglu samo sklep objektivne logike, kateri pa sledi subjektivna in ki je isto kot Nauk o pojmu. Ta pa je zadnja resnica in edina osnova vsega, tudi medsebojnega učinkovanja. Po Heglu duhovna ali kulturna in materialna plat zgodovine nista samostojni, nobena ni temelj druge, njun temelj je njuna enost. Ta pa ne obstaja zunaj njiju ali poleg njiju, ampak jima je popolnoma notranja, imanentna kot njuna duša.

### *Pozitivna svoboda pojma in negativna svoboda biti*

Duh, subjekt, pojem ... Ti trije pojmi, ki jih nenehno srečujemo pri Heglu, imajo v različnih sobesedilih isto vlogo. Z njimi označuje Hegel posebno povezovalno in združevalno moč, ko se s pomočjo ponotranjenja različnih momentov ali figur postopoma vzpostavlja njihova istost. V Logiki je to pojem, v katerem izgubita bit in bistvo svojo samozadostnost in abstraktnost; po Heglovo pomeni to osamljeno istost. Vendar ta tretji moment, ki združuje prva dva, ni tretji, ker se s prvima dvema ne more seštevati, ker ni na njuni ravni in ker ne sestavlja z njima nobenega premege zaporedja, ampak je njuna notranjost, ki jima je na njuni ravni zakrita, ki pa jima na koncu odzame njuno absolutnost in samostojnost. On edini je tu prava neskončnost, ne toliko zaradi brezmejnosti svojega obsega in svoje vsebine, ampak zaradi tega, ker je v tem, kar je drugo in celo ne more biti drugače kot tako, da je v drugem.

Zato je pojmovnost isto kot svoboda. Pojem je in samega sebe stori biti tako, da stori, da obstaja celota različnih momentov kot različnih. Prav prek te biti v drugem je sam v sebi, in ne neposredno. In v tem je tudi svoboda po Heglu. Ne v neposredni notranji navzočnosti sebi in istosti s samim seboj, ampak v popolni pozunanjenosti in v njenem obvladovanju. »To je pojem, kraljestvo subjektivnosti ali svobode«. <sup>74</sup>

V tej zvezi je treba še omeniti, da Hegel nima za svobodo samo pojem, ampak v nekem smislu celo bit. Na samem začetku Logike je bit popolnoma nedoločena. Zaradi te nedoločenosti je v nekem smislu bit res svobodna, saj v svoji popolni prvotni neposrednosti ni soočena z nobeno drugostjo: »zunaj« se bit še ne razlikuje od bistva in na znotraj še ni v nasprotju

<sup>74</sup> WdL II, 205.

s sabo kot na primer takoj, ko se pojavi vprašanje ničā.<sup>76</sup> Ta svoboda je v tem primeru popolnoma abstraktna in negativna, je svoboda odsotnosti, praznosti, kakršna je pač bit sama, »prazna, abstraktna bit«. <sup>76</sup> Čisto bit pa imamo lahko za svobodno tudi zato, ker ni tam nobene utrjenosti določil, saj je »čista nedoločenost in praznost«. <sup>77</sup> Zato je jasno, da se kot nedoločena ne more postavljati ničemur nasproti.

Jasno pa je, da je ta zgolj negativna svoboda zelo daljna predpostavka pozitivne svobode. »Najvišja oblika ničā za sebe bi bila *svoboda*, toda ta je negativnost kolikor se poglubi vase do najviše intenzivnosti in je afirmacija, celo absolutna.« <sup>78</sup> Prava svoboda po Heglu torej ni v nedoločenosti, v praznosti; svoboda je celo absolutna afirmacija svoje določenosti, tako intenzivna, da samo sebe najde v njej. To se zgodi na ravni pojma. Zunaj njega ni več ničesar, kar bi ne bilo povzeto vanj in znotraj sebe je popolnoma določen, in ta določila so *njegova* določila; prek njih se določa on sam kot »substancialna moč, ki je za sebe«, da je »v svoji istosti s samim seboj to, kar je določeno v sebi in za sebe«. <sup>79</sup> Vendar pa je treba še enkrat opozoriti, da to Heglu popolnoma ne uspe, čeprav tega noče priznati. Primoran je namreč dopustiti, da obstaja področje stvarnosti, ki ni umno, je namreč čutno, prigodno, poljubno, nedoločeno, zgolj enkratno in posamično, predmet predstav in čustev. To pa je zanj enostavno pojmovno nepomembno. <sup>80</sup> Vendar pa je prav ta plat stvarnosti, ki jo ima Hegel za nepomembno, v resnici izrednega pomena v osebnem življenju, v življenju človeka kot osebnega bitja, enkratnega in neponovljivega. S tem pa se že nakazujejo osnovne hibe in nesprejemljivosti Heglovega idealističnega pojmovanja svobode.

### Sklep

Z lahkoto smo opazili, kako globoko je Heglova teorija o svobodi povezana s samim bistvom njegovega idealizma, z vlogo, ki jo pripisuje mišljenju in z ambicijami, ki jih lahko v celoti uresniči samo mišljenje, a za ceno, da zaradi tega spregleda in prezre še druge vidike stvarnosti, brez katerih je človek bistveno okrnjen. Mišljenje in pojmovanje resničnosti v ožjem, Heglovem pomenu teh besed pa pomeni predvsem idealizacijo te resničnosti, idealizacijo v Heglovem pomenu, se pravi nekakšno nenehno »utekočinjenje«

<sup>75</sup> Prim. WdL I, 66.

<sup>76</sup> E § 86 Anm.

<sup>77</sup> WdL I, 66.

<sup>78</sup> E § 87 Anm.

<sup>79</sup> E § 160.

<sup>80</sup> Prim. E § 20 Anm.

določil te stvarnosti, kot je to besedo uporabljal Hegel sam,<sup>81</sup> da je s tem naznačil, da je treba stvarnost imeti za gibljivo, prehajajočo in bistveno razmernostno, relacijsko. Vse je zajeto v bistveno gibljivost celote vsega, ki pa ne prehaja nikamor, ker ni nobene transcendence. Pač pa je ta celota gibljiva v razmerju do same sebe in v tem se razlikuje od Spinozove substancialnosti na sploh. Gibljiva je v razmerju do same sebe, ker samo sebe nenehno poraja, in v to je vključen tudi subjekt, ki misli, in objekt, na katerega ta subjekt misli. Tudi ta dva nista tisto zadnje, kar bi bilo treba ohraniti kot radikalno ločeno in različno. Globlja kot nujna razlika je njuna istost samogibajočega se pojma, nadindividualnega mišljenja in življenja kot takega. Pojem, čeprav je nadindividualen, pa nikjer ni sam, ločen ali različen. Kot negacija vsake radikalne samostojnosti, samoobstoynosti in osamljenosti tudi sam ni nič posebnega, ampak je čista občost. Kot zadnja resnica vsake misli je samogibanje ontološko počelo vsega in njegov smisel. To mišljenje je resnica vsakega individualnega mišljenja in to zadnje je samo predpostavka onega, se pravi Logosa ali logičnosti, umnosti, ki se v Logiki predstavlja v vsej svoji čistosti, ki pa je na delu vsega kot njegova duša in o čemer govorijo drugi deli Sistema.

Pojem je tudi popolna krožnost, je začetek in je konec samega sebe, saj proizvajata samega sebe, kot idealizira, »utekočini« vse svoje prvine in momente. Samo kot krožnost je lahko svoje popolno samogibanje; prihaja od sebe in se vrača k sebi. Karkoli se postavi in predstavi, pride iz njega in kar kolj je, se na koncu razodene, da je bilo že vnaprej postavljeno, pred-postavljeno. Zato tudi je lahko postavljeno.<sup>82</sup> In kot preseganje vseh razlik, razlik, kolikor se spremenijo v okamenele opozicije, je logični sistem tudi presežnost razlike med začetkom in koncem. Kot takšno, v samem sebi obstajajočem gibanju je le-to najbolj izvorna resničnost, ker ravno ni več čista izvornost, ampak je v njo postavljeno učinkovanje samo,<sup>83</sup> prava samorodnja, povzročanje samega sebe. In to je vrhunec svobode, da vse obsega in vse ohranja v sebi, kot svoje lastne momente.<sup>84</sup>

Posebnost Heglovega pojmovanja svobode pa ni v tem, da poudarja samostojnost in bit v sebi kot takšni. To sta pred njim na primer izrecno poudarjala Aristotel in Kant. Če pa Hegel kljub temu misli, da mora Kanta bistveno popraviti, gre za to, da hoče pokazati, da samostojnost in svoboda nista v nedoločenosti, v neposredni in notranji istosti s seboj, v istosti brez drugačnosti, v nedotaknjenosti in osamljenosti, ampak da je svoboden in samostojen samo tisti, ki ima pravilno razmerje do drugačnosti, ki ni v ni-

<sup>81</sup> »in Flüssigkeit bringen« PhG 30.

<sup>82</sup> Prim. VdL II, 16.

<sup>83</sup> Prim. E § 156.

<sup>84</sup> Prim. WdL II, 502.

čemer sam v sebi, v ničemer sam in odmaknjen. Po njegovem samostojnost, brez katere ni svobode, ne prepoveduje popolne potopitve v drugačnost, ne nasprotuje popolni povnanjenosti, ampak samó tako izgubo samega sebe in svoje istosti, iz katere ni več vrnitve nazaj. Če še enkrat uporabim Levina-sovo prisposodbo, je Odisej, ki se vrača domov, pravzor svobodnega človeka, ne pa Abraham, ki je tujec in potuje po tuji deželi brez vrnitve in celo služabniku prepove, da bi njegovega sina popeljal domov. V večnem dialogu med grštvom in hebrejstvom se Hegel kljub vsemu poudarjanju krščanstva v bistvu vendarle odloča za grštvo. In pri tem je zanj še posebej značilno, da poudarja nepogrešljivost razmerja do drugosti. Ni istosti brez razmerja do drugosti, kot ni notranjosti brez povnanjenosti. Ne more pa sprejeti, da bi kdaj koli drugačnost dobila premoč nad istostjo, potovanje nad vračanjem. V tisočletnem gigantskem boju, ki ga v zahodni kulturi bojujeta grštvo in hebrejstvo, je med filozofi Hegel tisti, ki je sledil hebrejstvu najdlje, ker je načelo drugačnosti, načelo nesorazmerja upošteval tako daleč, da je odrekel resničnost istosti vsemu, kar je zgolj isto samo s seboj, v mrtvem sovpadanju s seboj. Vendar pa je v načelu istosti istosti in drugačnosti vendarle zmagal Grk, zmagal je filozof, zmagala je istost. Ta se zaradi herojskega upoštevanja in spoštovanja drugačnosti nujno vključi v krožnost gibanja, a to gibanje ne more biti zaradi premoči načela istosti romanje v nedogled, v onstranstvo, ampak krožnost kot temeljna značilnost pravega filozofskega sistema. »Bistveno za znanost ni toliko to, da je začetek nekaj popolnoma neposrednega, ampak da je celota nje same obtok (Kreislauf) v samem sebi, kjer postane prvi tudi poslednji in poslednji prvi.«<sup>85</sup>

#### **Povzetek: Tone Stres, Nujnost in svoboda v Heglovi Logiki**

Prikaz temeljnih značilnosti in osnovnih trditev, kot jih vsebuje glavno Heglovo delo Znanost o logiki in na katerih je v tem delu zgrajena tudi Heglova teorija o svobodi, ki nujnosti ne izključuje, ampak predpostavlja. Nujnost je notranja istost, zato jo je mogoče preseči v konkretno istost popolne posredovanosti.

#### **Zusammenfassung: Tone Stres, Notwendigkeit und Freiheit in der Logik Hegels**

Nach der Freiheitsauffassung, wie sie in der Hegels Wissenschaft der Logik dargestellt ist, schliesst die Freiheit die Notwendigkeit nicht aus, sondern ist sie durch sie als seine Voraussetzung erst möglich und wird zu seiner Wahrheit.

#### **Résumé: Tóne Stres, Nécessité et liberté dans la Logique de Hegel**

Selon la conception hégélienne de la liberté, telle qu'elle est formulée dans Science de la Logique, la liberté n'exclut pas la nécessité. Elle la présuppose en étant elle-même sa vérité.

---

<sup>85</sup> WdL I, 56.

Janez Juhant

## Ideje slovenskih filozofov

### Uvod

Zgodovinski pregled filozofskega udejstvovanja Slovencev je razmeroma mlado delo. Prve študije slovenske filozofije je napravila Alma Sodnik, učenka našega vidnega in originalnega modroslovca Franceta Verba. »Alma Sodnik je bila prva, ki se je začela sistematično in obsežno ukvarjati z zgodovino filozofije na Slovenskem oz. z zgodovino na Slovenskem rojenih filozofov, ki pa so sicer delovali drugod.«<sup>1</sup>

Danes to delo nadaljuje Institut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani. France Jerman, Ivan Urbančič, France Verbinc, Primož Simoni, Tine Hribar so napravili prve raziskave filozofskih tokov na Slovenskem in sestavil tudi bibliografijo slovenskih avtorjev modroslovja in pri nas delujočih tujih filozofov.

Razumljivo je, da presojuje ti marksistično usmerjeni avtorji zgodovino modroslovske misli predvsem skozi očala dialektičnega materializma. Tako npr. ocenjuje Hribar Sodnikovo: »Probleme razume kot *ideje*, problemi filozofije so *ideje* filozofije. Interpretacija geneze problemov je zato interpretacija geneze *idej*. (podčrtal J. J.)<sup>2</sup> Tako tudi ne moremo brez pridržkov sprejeti mnenja Franca Verbinca o razvoju slovenskega modroslovja. Pravi, da v njem prevladuje »močno vpliv katoliške filozofije«. Tega vpliva sicer ni bilo v 15. in 16. stol., tj. v začetku slovenskega modroslovskega ustvarjanja, pač pa kasneje.« Bolj pomembno in za novejši slovenski politični in kulturni razvoj usodnejše je dejstvo, da se je vpliv sholastične oz. katoliške filozofije nadaljeval in se afirmiral na Slovenskem tudi ob koncu druge polovice devetnajstega stoletja, torej takrat, ko je v naprednejših evropskih deželah že prej zmagal vpliv nemške klasične filozofije in novejših tokov, ki so izšli zlasti iz razkroja posameznih smeri nemške klasične filozofije.

---

<sup>1</sup> T. Hribar, Filozofski opus Alme Sodnik, ISF pri univerzi v Ljubljani 1971, 817.

<sup>2</sup> Prav tam.

Ta diskrepanca med stanjem filozofske misli pri nas in ravni, ki jo je dosegla filozofija v evropskem merilu, je tisto, kar bi lahko označili s pojmom slovenske filozofske zaostalosti. Če bi skušali ugotoviti, kje se ta zaostalost in vrzeli v oblikovanju slovenske filozofije najočitneje izražajo, bi morali reči, da pri nas ni učinkoval vpliv Heglove filozofije oz. smeri, ki so izšle iz razkroja Heglove šole.«<sup>3</sup>

Zato je bila »bolja ali manj oficialna filozofija na Slovenskem dolga leta prav katoliška filozofija, ob kateri so životarile take in podobne smeri kot Meinongova ‚predmetna teorija‘ v Vebrovi interpretaciji in modifikaciji. Nov, revolucionaren element v procesu rasti slovenske filozofije, element, ki je v zadnjih desetletjih pred drugo svetovno vojno začel počasi, a s čedalje večjo silo prodirati v vrste inteligence, pa je bila nova, marksistična filozofija.«<sup>4</sup>

Podobno stališče zastopa tudi Urbančič, ki meni, da je nesamostojnosti slovenske misli bolj kot gospodarska in številčna majhnost slovenskega naroda kriva temeljnejša in usodnejša težava. Ta je predvsem »v nemoči za moč, tj. nezmožnosti dosledno sprejeti nase pot tveganja samo-stojnosti in nenehnega samopostavljanja.«<sup>5</sup> Tudi on meni, da je temu kriv dalje premajhen vpliv novoveških smeri, ki ga je ovirala sholastika. »Neotomizem ali neosholastika skupaj z bistvom slovenstva, kot je bilo opisano, je poglavitni razlog za tradicionalno, skoraj neverjetno slovensko ‚nerazumevanje‘ *transcendentalne filozofske misli*, za trmasto zabito zapiranje oči pred tem ‚zračnim idealizmom‘, ‚skepticizmom‘, ali pa-še huje — nihilizmom‘; za bistveno neodgovorno zavračanje največjih mislecev novoveške Evrope . . .«<sup>6</sup> To idejno slovensko utemeljitev naj bi dala šele »komunistična partija kljub svoji načelni nadnacionalni univerzalnosti in *neidentičnosti* z jedrom dotedanjega — tudi že strankarsko diferenciranega — slovenstva.«<sup>7</sup>

Tako na Verbičevo kot na Urbančičevo mnenje je treba odgovoriti z Janžekovičem, da je »dialektični materializem uvoženo modroslovje, kakor je uvoženo *modroslovje tomizem*. Ne eno ne drugo ni *slovensko modroslovje*.« (podčrtal J. Janž.) Janžekovič pa meni, da je takó mogoče prav tako izvirno slovensko filozofirati, pa naj bo to na sholastični (tomistični) ali dialektično-materialistični podlagi.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> F. Verbinc, *Filozofski tokovi na Slovenskem* (Slovenska filozofska bibliografija), ISF v Ljubljani 1966, XL/XLI.

<sup>4</sup> Prav tam, XLI/XLII.

<sup>5</sup> I. Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko* (Poglavitne ideje slovenskih filozofov), Ljubljana 1971, 303.

<sup>6</sup> Prav tam, 309, (v obeh citatih podčrtal I. Urbančič).

<sup>7</sup> Prav tam, 306 (podčrtal I. Urbančič).

<sup>8</sup> Kako je s slovenskim modroslovjem, v: *Nova pot*, 1970, 10—12, 456.



Iz teh mnenj in polemik lahko samo zaključimo, da je slovenska modroslovska njiva še dokaj neraziskana in zaradi tega tudi ni lahko dati ustrezne sodbe o slovenskih filozofih. Filozofija se pri nas še danes bori z marsikaterimi začetnimi težavami. Eno takih je gotovo oblikovanje filozofskega izrazoslovja. To delo so začeli slovenski sholastiki na prelomnici v 20. stoletje. Tako se npr. Kovačič pritožuje nad težavami v zvezi z jezikom, čeprav meni, da je slovenščina sposobna za filozofijo: »Naš jezik je jako pripraven in gibčen tudi za najtežje filozofične razprave, a ni čudo, če človek večkrat pride v zadrego, ker se žalibog našemu jeziku še vedno zapira vhod v višje šole, vsled tega je terminologična pot premalo utrta in filozofična stran našega jezika še premalo raziskana.«<sup>9</sup> To je narekovalo tudi Alešu Ušeničniku, da je na robu svoje Knjige o življenju (1916) dodal še filozofski slovar, ki ga je za svoje Izbrane spise predelal in dopolnil.<sup>10</sup> Tudi Verbinc v svojih Filozofskih tokovih omenja jezikovni problem slovenske filozofije.<sup>11</sup>

Kljub temu imamo Slovenci velik filozofski zaklad, ki je kljub tem neugodnim razmeram pustil svoje sledove, predvsem pa je Slovenec v takratni Avstriji pripomogel k razvoju filozofske misli. Seveda moramo vedeti, da je Slovenec ali tujec na takratnem slovenskem prostoru uporabljal do konca 19. stoletja predvsem latinski, nemški in italijanski jezik. Zato lahko razumemo, da je bilo prvo obdobje slovenske filozofske misli nujno vključeno v te jezikovne meje in to je oviralo samostojen razvoj filozofije na naših tleh. S tem je vsaj deloma pojasnjena zaostalost slovenskega modroslovja, kar očitajo marksisti predvsem sholastičnemu mišljenju in prevladi Cerkve na Slovenskem.

Pregled lahko razdelimo na tri smeri oz. obdobja filozofske misli pri nas. Prvo obdobje predstavlja začetke in razmah t. i. laične filozofije, kar pomeni filozofije, ki se je razvijala izven cerkvenih in izven sholastičnih okvirov. Druga smer je sholastična. Njen razcvet tudi pri nas kot v ostali Evropi oz. katoliškem svetu sploh pomeni papeška okrožnica Aeterni patris z leta 1879 (Leon XIII). Tretja smer, ki gre vzporedno, pa je Vebrova predmetna teorija, ki po Janžekovičevem in tudi Urbančičevem mnenju predstavlja originalno filozofsko smer pri nas.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> F. Kovačič. *Obča metafizika ali Ontologija*, Maribor, 1905, IV.

<sup>10</sup> Prim. Izbrani spisi X, 352 sl.

<sup>11</sup> Na str. XL v op.: »Ta zaostalost se kaže na vseh področjih. Slovenci nimamo izčiščene terminologije, filozofsko zgodovino pisje je še v povojih ne le glede starejših obdobj, ampak tudi novejših zgodovine, nimamo prevedenih klasičnih del filozofske literature itd.«

<sup>12</sup> Prim. J. Janžekovič, *Kako je s slovenskim modroslovjem*, v: *Nova pota*, 1970, 10–12, 454 sl.

O začetkih slovenske misli lahko govorimo že v dobi reformacije. Ta mejnik je utemeljen predvsem zaradi jezikovnega pomena protestantske misli pri nas. *Protestanti* pišejo predvsem preprostim Slovencem, in sicer verske knjige, vendar je imela ta »preprosta teologija« velik pomen, žal pa ne tako globokih posledic za razvoj slovenske misli. Posebno je pomembno, da so reformatorji gradili že na prvih pisanih spomenikih slovenske kulture.<sup>13</sup>

Pravi mejnik na začetku filozofije Slovencev je postavil *Matija Hvale* iz Vač pri Litiji. Njegovi življenjski podatki so zelo skromni, niti kraj njegovega študija ni znan. Podatke o njem imamo predvsem iz zapiskov dunajske artistske fakultete, kjer je bil magister in njen dekan, kakor piše Alma Sodnik.<sup>14</sup> Kot dekan se je Hvale uveljavil kot reformator artistskega študija v smislu humanističnih idej, ki jih je razvijal s svojimi prijatelji in somišljeniki iz Kranjske in ostalih dežel. Ta zavzetost je Hvala stala veliko truda in tudi nasprotovanj, saj je zapisal: »Za nevoščljivce se ne menim, kakor tudi za tiste ne, ki jim je ljubše, da se mladina zanemarija, ko pa bi bil kdo njim samim enak po imenu in slovesu.« Ob koncu prosi svojega prijatelja Obersteinerja, kateremu je to pismo namenjeno, naj ga brani in podpira.<sup>15</sup>

Humanistične težnje je Hvale razvil v svoji predavateljski dejavnosti, v svoji dekanski službi ter s svojim delom *Parvulus philosophiae naturalis*, ki vsebuje poleg temeljnega teksta drugega avtorja Hvala komentarije. Ti komentariji kažejo na humanistična načela, ki jih je avtor s somišljeniki širil in tudi statutarno uveljavil na fakulteti. Predvsem gre za novo metodo in način študija, ki naj bo bolj konkreten, vsebina temu ustrežna. Zahteva pouk prirodne filozofije, študij antičnih avtorjev.<sup>16</sup> V celoti pa Hvale zagovarja bolj nominalistična kot realistična stališča in tako odklanja tudi Tomaža Akvinskega.<sup>17</sup>

Sodnikova zaključuje: »Videli smo, kako je Hvale s svojim delom in s svojo celotno osebno naravnostjo uresničeval humanistični program artistske fakultete. Po postavitvi in obravnavi vprašanj spada to delo v dobo med 1492 in 1510, torej v čas, ko je preživljala dunajska fakulteta notranjo

---

<sup>13</sup> Prim. M. Rupel, *Primus Truber, Leben und Werk des slowenischen Reformators*. München 1961, pos. 275 sl.; enako J. Rajhman, *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikov in zgodovinskih raziskav*, Ljubljana 1977, 106, 115, 128—129.

<sup>14</sup> A. Sodnik, *Filozof Matija Hvale*, v: *Izbrani filozofski spisi* Ljubljana 1975, 242 sl.

<sup>15</sup> Prav tam, 256.

<sup>16</sup> Prav tam, 270 sl.

<sup>17</sup> Prav tam, 286.

krizo, iskala poti med nasprotnimi izobrazbenimi ideali in cilji. Hvale je pravilno razumel perečo situacijo, postal je najbolj izrazit filozof prodirajočega humanizma.«<sup>18</sup>

V tem času je na jezuitskem kolegiju v Ljubljani in drugod cvetela sholastična filozofija tomistične smeri, npr. jezuit Anton Erberg<sup>19a</sup>, medtem ko so frančiškani in minoriti gojili nominalizem. Posebno ga je uveljavil minorit Tirnberger.<sup>19b</sup> Laično filozofijo 17. st. je močno pospešila izdaja Boecijevega dela *De consolatione philosophiae* iz l. 1862. S tem delom se je tudi pri nas razširila razsvetljenska misel, čeprav je Boecijevo delo v drugih deželah odprlo pot humanističnemu in renesančnemu mišljenju nasproti sholastiki. Pri nas pa je v tem času razsvetljenski duh komaj prodril. Prvi znanilci razsvetljenstva pri nas so bili literati, zgodovinarji kot Schönleben, Valvasor, Popovič, Linhart in naravoslovci kot Hacquet.<sup>20</sup> Hacquet je s svojimi prirodoslovsкими nazori odprl poti do človeka-subjekta.

Najpomembnejši misleci zgodnjega razsvetljenskega obdobja pri nas pa so *Jakob Štelin*, *Anton Amschel* in *Martin Kuralt*. Čeprav se že zgodnji razsvetljenci posvečajo filozofskim vprašanjem, so na področju filozofije predvsem ti etični misleci uveljavili razsvetljenstvo v filozofiji. *Štelin* in *Kuralt* sta študirala in izoblikovala svoje moralno-filozofske nazore v Italiji, za Štelina je znano, da je bil v Čedadu in v Benetkah in deloval na Univerzi v Padovi.<sup>21</sup> Glavna misel Štelinove filozofije je, da človek deluje iz gona, in želje po ohranitvi, in ta sila usmerja vse človekovo življenje. Takó je tudi razum »izveden iz narave same.« Te ideje je Štelin posredoval od angleških mislecev, predvsem J. Locka.<sup>22</sup>

*Kuralt* je bil najprej cistercijanec, kasneje pa je postal škofijski duhovnik in dvorni kaplan škofa Herbersteina. Čeprav je zastopal podobne ideje kot Štelin v Padavi, je v Ljubljani naletel na odpor in moral v pregnanstvo na Dunaj in v Lvov. Hotel je združiti religijo in človeški razum. Bog je predvsem Bog človekovega razuma, čeprav je na drugi strani zagovarjal teologijo, ne pa ceremonij in druge cerkvene nazornosti, v čemer je kritiziral stališče Cerkve v prid razsvetljenskega razuma; to pridiganje pa mu je zadalo težke ure, tako da je ob koncu življenja zapisal svojemu prijatelju: »Sprejmite toplo zahvalo starca, ki mu ura prav kmalu odbije, mnogo mirnejši pojdem zdaj k očetom, ko sem se prepričal, da se je narod, o katerem sem

<sup>18</sup> Prav tam, 294.

<sup>19a</sup> A. Sodnik, 231 sl.

<sup>19b</sup> F. Verbinc, z. n. d., VI., enako A. Sodnik, zn. d., 167 sl.

<sup>20</sup> Prim. I. Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko*. 36—47.

<sup>21</sup> Prim. I. Urbančič, *Med sholastiko in . . .* 48.

<sup>22</sup> Prav tam, 51—52.

dvomil, da še kdaj vstane, vendar prebudil k novemu življenju. Ljubil sem ga iz vse svoje duše in trpel zanj po nedožnem mnogo, mnogo let.«<sup>23</sup>

*Ambtschel* rojen v Cerknici 1749 je bil najprej profesor in rektor jezuitskega liceja v Ljubljani, odšel potem na dunajsko univerzo in živel do smrti v Bratislavi kot lektor in kanonik. V svojih delih in predavateljski dejavnosti se je ukvarjal predvsem z vprašanji fizike in ob tem reševal tudi filozofska vprašanja. Fiziko ima po grškem fizis za nauk o temelju stvari. Zato šele v »celoti bivajočega in nanj nanašajočega se vedenja vladata red in skladnost.«<sup>24</sup>

Najvidnejše filozofe pa je dala doba razvitega razsvetljenstva pri nas, pri čemer so slovenski filozofi zastopali filozofijo, ki je bila v takratni Avstriji, kot meni Urbančič,<sup>25</sup> močno pod vplivom reform jožefinizma in ni mogla prestopati okvirov Leibniz-Wolffove miselne smeri. Predstavniki te filozofije niso dopuščali Kantovih vplivov, ker jih niso mogli uveljaviti v javnosti.

*J. K. Likavec* (1773—1850), češki mislec, duhovnik, je bil najprej profesor v Pragi, nato v Gradcu, kjer je postal rektor. Zaradi širjenja Kantovih idej je bil kazensko premeščen v Ljubljano in tu prevzel mesto ravnatelja ljubljanskega liceja. Njegovo delo *Grundriss der Erkenntnislehre* oder *Metaphysik* (1830) očitno zastopa ideje transcendentalno-filozofskih pogojev spoznavanja stvarnosti.<sup>26</sup>

Nasprotno pa se je *Franc Ksaver Gmeiner* (1752—1824) iz Studenic pri Poljčanah posvetil predvsem zgodovinskim in pravnim problemom, močno poudarjal ideje državnosti in zagovarjal reforme Jožefa II. Najpomembnejše pa je njegovo nemško pisano delo *Literarna zgodovina in razvoj filozofije*, Gradec 1788—89. Glavna misel njegove filozofije je potreba, ki je gonilna sila človekove dejavnosti. Na tej osnovi razglablja o problemih družbe, jezika in človekovega razuma, zato skuša utemeljiti filozofijo na imanentnem temelju-človekovem razumu. Odtod težnja po razširitvi zadovoljitev človekovih potreb na vse človekovo življenje in delo. »Zadovoljitev potreb je celovitost naše zemeljske blaženosti; resnični končni smoter vseh umetnosti in znanosti je potemtakem naše dovrševanje in blaženost.«<sup>27</sup> Priznava tudi razodetje, odklanja pa sholastično filozofijo. Bil je tudi vnet

---

<sup>23</sup> Nav. I. Urbančič, *Med sholastiko . . .* 65: iz zbornika *Slov. Matice XIV*, zv. 1912 str. 1—80, Remeš Moric: *Abbe Kuralt*, iz češkega rokopisa prevedel dr. Vinko Zupan.

<sup>24</sup> Prav tam, 62.

<sup>25</sup> Prav tam, 73.

<sup>26</sup> Prav tam, 136 sl.

<sup>27</sup> F. K. Gmeiner, *Philosophie*, Gradec 1788—89, 4 (po Urbančič, *Med sholastiko . . .*, 125).

razširjevalec Boškovičevih idej. Kot tak je Gmeiner tipičen predstavnik razsvetljenske misli.<sup>28</sup>

Gotovo pa je daleč najpomembnejši mislec tega obdobja in slovenske filozofske zgodovine sploh *Franc Samuel Karpe* (1747—1806). Po rodu Ljubljčan je začel študije na jezuitskem kolegiju, študiral na Dunaju pravo in filozofijo in postal profesor filozofije v Olomucu, v Brnu, kjer je bil obenem rektor fakultete. Končno je bil na Dunaju profesor in voditelj filozofskega študija na tamkajšnji univerzi. Študentje so ga imeli zelo radi, bil pa je tudi velik znanstvenik, priznan doma in v tujini.<sup>29</sup>

Svoja dela je Karpe pisal v latinščini in nemščini. Najpomembnejše je *Prikaz filozofije brez priimkov v sistemu kot vodilo pri uvajanju v svobodomiselnost filozofiranje* (*Darstellung der Philosophie ohne Beynahmen in einem Lehrbegriffe als Leitfaden bey der Anleitung zum liberalen Philosophieren* (Wien 1802). Po zgledu Leibnizovega in Wolffovega racionalističnega sistema filozofije tudi Karpe meni, da je mogoče z razumom dojeti temelje sveta (stvarnosti). Zato je Karpe razsvetljenski filozof v pravem pomenu besede; kot meni Verbinc je »do podrobnosti izdelal obsežno filozofsko stavbo, v celoti prežeto s prosvetljensko filozofijo, stavbo, ki predstavlja v času prosvetljenstva edini filozofski sistem izven sholastične smeri.«<sup>30</sup>

Filozofijo deli na teoretično in praktično, teoretično začne pri psihologiji, ki je izhodišče sistema. Psihologija je empirična veda kakor tudi estetika in fizika. Šele na teh temeljih lahko gradimo spekulativno filozofijo. To sta pri Karpeju logika in metafizika, ki se deli v ontologijo in kozmo-teologijo, ki predstavlja posebno metafiziko. Ta izhaja iz empiričnega, v čemer gradi Karpe na spoznanjih Aristotela in posebno angleških empiristov. Spekulativni del pa gradi bolj na Leibnizovih in Wolffovih spoznanjih. Tudi Kanta in sodobnike je poznal, vendar je polemično obravnaval njihove ideje.<sup>31</sup> Logika in metafizika imata temelje pri Aristotelu, vendar pozna nove teorije in se kritično distancira od njih. Posebno je to očitno pri metafiziki oz. splošni ontologiji, kjer zavrže Kantova stališča. Tako pri logiki kot pri metafiziki razume Karpe principe kot temelje predmetov, ne pa subjektivne kategorije.<sup>32</sup> Zato mu je metafizika temelj biti.

Nekoliko je le prodrlo tudi novodobno, predvsem Boškovičevo mišljenje v njegov sistem, kolikor ni ostal pri sistematičnem pojmovanju substance, ampak poudarjal pri substanci tudi silo in sploh fizikalno ne zgolj geome-

<sup>28</sup> Prim. prav tam, 124—127.

<sup>29</sup> Prim. prav tam, 74 sl., A. Sodnik, *Filozof F. S. Karpe in njegov odnos do Akademije operozov*, 176 sl., Fr. Verbinc, z. n. d. VIII sl.

<sup>30</sup> F. Verbinc, z. n. d. VIII.

<sup>31</sup> A. Sodnik, v z. n. d., 185.

<sup>32</sup> Prav tam, 195, 200.

trijsko stran elementov.<sup>33</sup> Prav tako razlikuje med stvarno in duševno substanco, ki je temelj naravne in duševne delovanjske razsežnosti. Vesoljstvo je enota, kar lahko ugotovimo preko sklepanja iz mnogoternosti. Tudi do Boga razum lahko pride, in sicer se tu dopolnjujeta naravni razum in razodetje. Kljub temu pa se mora razodeta vera ravnati po razumu: »Če je dana neka religija, ki ne presega naravne religije in prenese najstrožji preizkus, potem je ta resnično od Boga razodeta religija.«<sup>34</sup> Z Bogom zaključuje teoretični del filozofije in prehaja na praktičnega.

Praktična filozofija »je principiелно spoznanje tega, kaj naj ljudje delajo in zadeva moralnost kot temelj in pogoj človekove sreče nasploh.«<sup>35</sup> Tudi praktična filozofija obsega kot teoretična tri dele. V teoretični so to empirične vede: psihologija, estetika in fizika kot prvi del, logika in metafizika. V praktični je najprej splošna praktična filozofija (temeljna načela), potem filozofski nauk o kreposti in pravu (sem spadajo človekove dolžnosti, kreposti in ascetična načela kot pot h kreposti) ter pravna filozofija.<sup>36</sup>

Čeprav je Karpe kot filozof deloval predvsem zunaj domačih okvirov, je vendar idejno vplival na razvoj filozofske misli pri nas, kot zaključuje Sodnikova svojo razpravo o odnosu Karpeja do akademije operozov, čeprav sam ni dejavno deloval pri društvu.<sup>37</sup>

V celoti lahko rečemo z Urbančičem, da imajo vsi ti misleci glede na svoj pomen premajhno mesto v naši splošni izobrazbi, saj še danes slovenski dijaki in študentje (in tudi ne *slovenski študentje filozofije*) niti besedice ne zvedo ne o slovenski filozofiji, ne o njenih avtorjih, »... čeprav se nam spričo njih ni treba prav nič pritoževati nad neznatnostjo slovenske filozofije, zakaj *zgodovinsko odgovorna*, sistematična in sistemska zajetost bivajočega v celoti (sveta), ni v nobenem primeru neznatna misel, temveč vedno velika misel človeškega duha sploh.«<sup>38</sup>

Laično filozofijo so v 19. stol. nadaljevali filozofi, ki so poskušali v smislu Leibnizevega ideala filozofije matematizirati človeško misel in s tem priti do temeljnih struktur stvarnosti. Najznačilnejša predstavnik te smeri pri nas sta zdravnik, fizik in filozof *Jožef Peter Al. Mislej*, doma iz Podrage pri Vipavi, in naravoslovec ter filozof *Georg Mally* iz Lipnice, umrl v Mariboru. Za oba je značilno, da skušata preko matematike prodreti k temeljem stvari.

Nekateri laični filozofi 19. stol. so že pisali v slovenskem jeziku in dali prve osnove za slovensko filozofsko terminologijo. Najpomembnejši med

<sup>33</sup> Prav tam, 202.

<sup>34</sup> Prav tam, 203 (prev. A. S.).

<sup>35</sup> Urbančič, *Med sholastiko ...*, 76.

<sup>36</sup> Prav tam, 79–84.

<sup>37</sup> Sodnik, z. n. d., 204/205.

<sup>38</sup> Urbančič, *Med sholastiko ...*, 73.

njimi je gotovo *Janko Pajk* (1837—1899). S filozofijo je začel razmeroma pozno, medtem ko je bil prej politik in pedagog. Kot urednik in lastnik mariborske tiskarne in revije *Zora* je deloval izrazito narodno politično.<sup>39</sup> Neutrudno delo in študij pa sta razrahljala njegovo veselo naravo in njegovo življenjsko moč, tako da je zapisal ob koncu življenja: »Zaman v življenju sem iskal miru. Daj mati Zemlja, da ga najdem tu!«<sup>40</sup>

Osnovna misel njegove filozofije je teorija posnemanja. Ta je gonilna sila človekove dejavnosti in pomaga človeku pri samoohranitvi in rasti. Značilnost njegove etične usmerjenosti je, da povezuje celotno človekovo dejavnost.<sup>41</sup> Posebno v praktični filozofiji je zagovarjal Kantove ideje in menil, da ni mogoče mimo njega: »Razumeti Kanta in zavrniti ga, imam za prav tako težko kakor tudi za znak temeljnega poskusa, prodreti v duha in študij filozofije.«<sup>42</sup> Zato je po Urbančičevem mnenju Pajk redok slovenski filozof, ki je sprejel v svojo filozofijo sodobne miselne tokove.<sup>43</sup>

Od drugih filozofov je *Josip Srnc* zagovarjal materializem in postavil že nekatere temelje samoupravne misli. S članki v slovenskem jeziku se je odlikoval *Franjo Podgornik* v Zori in Ljubljanskem zvonu. *Josip Križan* je kot matematik in fizik gojil tudi filozofijo in napisal *Logiko*. *Anton Bezenšek* doma iz Bukovja pri Celju pa je v Sofiji izdal *Etiko in pravoslovje* (1894). Bil je gimnazijski profesor v Plovdivu in uvedel na šoli kot poseben predmet tudi etiko.<sup>44</sup>

### *Razcvet sholastike*

Začetniki novega obdobja sholastike sredi in koncem stoletja so *Luka Jeran* (1818—1896), *Anton B. Jeglič* (1850—1937), *Franc Kosec* (1843—1924), *Ivan Svetina* (1851—1936), *Ivan Jurič* (1868—1894), *Andrej Pavlica* (1866—1891). Posebno zadnja dva, Jurič in Pavlica, sta se ukvarjala tudi s Kantom in po Urbančičevem<sup>45</sup> mnenju je Pavlica čutil, da kljub sholastičnemu mišljenju ni zametavati Kantove filozofije. Podobno je Jeran videl po Urbančičevem mnenju v Kantovem praktičnem filozofiranju pobudo za razmišljanje o vprašanju »razmerja med človekom in vesoljnostjo, tj. razmerja med človekom kot bivajočim in bivajočim v celoti, ki je temeljno vprašanje vse evropske metafizike v vsej njeni zgodovini in s tem

<sup>39</sup> Prav tam, 250.

<sup>40</sup> Prav tam, 252 (iz F. Koblar, J. Pajk v: *Slov. biografski leksikon*, VI, 251—256).

<sup>41</sup> Prav tam, 256 sl.

<sup>42</sup> Prav tam, 259 (iz J. Pajk, *Praktična filozofija*, 5).

<sup>43</sup> Prav tam, 185.

<sup>44</sup> Po Urbančiču, prav tam, 204—224.

<sup>45</sup> Prav tam, 240, 246 sl.

tudi osnova filozofije.<sup>46</sup> Jeran to razmišljanje podaja takole: »Čuden, nepopisljiv čut ti navdaja serce, ako se zamisliš jasnega večera v temnomodro nebo, ki se razprostira nad teboj, ter slediš nekoliko časa krilatemu vzletu žive domišljije gori med zvezd nešteto čedo. Groza in veselje, strah in serčni pogum, moralni čut lastne nezmožnosti in vesela zavest duhovne kreposti — vsi ti navskrižni čuti te navdajajo zaporedoma, ako premišljuješ neizmerno veseljnost, in se od tacih misli slednjič ozreš na samega sebe. In v resnici ga ni predmeta, ki bi bolje razodeval človekovo slabost in malenkost pa zopet jasneje kazal njegovo visoko ceno in blagorodnost, kakor ravno razmerje med nami in vsemi telesnimi stvarmi, med človekom in veseljnostjo.«<sup>47</sup>

Pravi razcvet pa je sholastično mišljenje doživelo z izidom papeške okrožnice *Aeterni patris Leona XIII.*, l. 1879. Ne samo pri nas, ampak povsod po svetu pomeni ta okrožnica razvoj in razširitev »krščanske filozofije«, tj. filozofije Tomaža Akvinskega, ki jo papež postavlja za merilo krščanskega mišljenja.<sup>48</sup> Verbinc pravilno ugotavlja, da se je ne samo pri nas, ampak po vsej Evropi takrat začel boj proti sodobnim filozofskim tokovom, katerega je napovedala in začela omenjena okrožnica. V njej papež opozarja na Tomaževa filozofska načela kot »na rešitev iz zmotnih naziranj in pogubonosnih gesel.«<sup>49</sup> Iz njih zahteva obnovo krščanskega mišljenja, kar je postalo vodilo našim sholastikom na prelomnici stoletja, obenem pa je to postalo temelj ločitve duhov, ki jo je pri nas izvedel predvsem Anton Mahnič (1850—1920).

Papeževa okrožnica »slovenske duhovnike in katoliške delavce ni našla povsem nepripravljenih«, kot ugotavlja Jerman.<sup>50</sup> »Začetnik je bil časopis *Zgodnja Danica*, ki je bil nastal po preimenovanju *Slovenskega cerkvenega lista*. Leta 1849 je prevzel uredništvo *Luka Jeran*, *Zgodnja Danica* je postala tribuna konservativnega meščanstva, na njenih straneh pa so pisali tudi tisti prvi duhovniki, ki so skušali vero opravičiti tudi idejno in »modroslovno«. Kasneje so postali politično izredno aktivni časopis *Slovenec* (od 1872 dalje), *Rimski katolik* (od 1889 dalje), ki je bil glasilo radikalne klerikalne struje z Mahničem na čelu, nadalje *Katoliški obzornik* (od 1897 dalje), ki je nadaljeval tradicijo *Rimskega katolika*. Pomemben je tudi (vsaj

<sup>46</sup> Po Urbančiču, prav tam, 230/231.

<sup>47</sup> Urbančič. Prav tam, 229 (230) L. Jeran, Človek v veseljnosti, v: *Zgodnja Danica* XXXVI (873.).

<sup>48</sup> Prim. F. Verbinc, z. n. d. XIX; enako A. Ušeničnik, *Izbrani spisi* VI, Ljubljana 1940, 10/11; J. Janžekovič, *Razprave*, IS V, Celje 1978 sl. isti: Misleci, IS III, Celje 1977, 243; F. Kovačič, *Metafizika*, Maribor 1908, 13.

<sup>49</sup> Leon XIII v omenjeni okrožnici.

<sup>50</sup> F. Jerman, *Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem*, v: *Anthropos*, 1975, I—IV, 45.



zaradi filozofskih prispevkov) *Voditelj v bogoslovnih vedah* (1896 l.). Zmer-na je bila revija *Dom in svet* (ki jo je ustanovil dr. F. Lampe) in je predstavljala liberalno krilo klerikalne stranke. Od leta 1907 pa je bila najpomembnejša katoliška revija *Čas*, ki jo je dolga leta urejeval vodilni tomistični filozof, teolog dr. Aleš Ušeničnik.<sup>51</sup>

Ti časopisi in revije so po izidu okrožnice dali krščanskim mislecm dovolj možnosti za uveljavitev krščanske misli v smislu Tomaževe filozofije. Večina od njih je širitev idej razumela kot napad na vse moderne miselne tokove, obenem pa tudi zavrnitev vsakega poskusa uveljavljanja nekato-liških in necerkvenih vplivov. Seveda če vemo, da je slovensko ljudstvo vodila vseskozi Cerkev in je bil duhovnik edini izobraženec in s tem tudi politični voditelj svojega ljudstva, potem tako ravnanje ne preseneča. Tako lahko razumemo Javorškovo mnenje, da je Cerkev učila Slovenci predvsem pokorščine.<sup>52a</sup> Duhovnik in Cerkev sta slovenskemu ljudstvu krojila usodo, obenem pa nosila z njim bremena. Vendar je ravno to obdobje zaradi svoje ideološke nastrojenosti dalo cerkveni prevladi nad Slovenci ideološki pečat, ki je pustil nezabrisne sledove. Precej je k temu pripomogel mislec, ki je najbolj radikalno izvedel ločitev duhov in pometel z vsakim mišljenjem, ki po njegovem mnenju ni bilo krščansko: *Anton Mahnič* je bil izrazit borec za pravico vere in Cerkve in kasneje za narodne pravice Hrvatov proti italijanskemu vplivu na Krku.<sup>52b</sup> Na podlagi Leonove okrožnice si je Mahnič prizadeval za obnovitev tomistične filozofije, ki ji je treba dati »nekdanjo veljavo« in svojo nalogo je videl v »branitvi vere«.<sup>53</sup>

Mahnič je bil najprej profesor bogoslovja v Gorici, nato škof na Krku. Bil je oster in zavzet branitelj krščanskih »kulturnih in estetskih načel« in, kot meni Jerman, »tudi jasen in po svoje pogumen mislec«.<sup>54</sup> Po Ušeničniko-vem mnenju so njegove glavne ideje, ki jih zastopa predvsem v razpravi Metafizična trojica: Aristotelova metafizična utemeljitev, idealizem (»boj za resnico«), ohranitev pravic vere in Cerkve proti liberalizmu in boj za narodno enotnost (» boj za pravico«) ter estetski nazori (»boj za pravo lepoto«), ki jih je zagovarjal predvsem proti takratnim *literatom* (npr. pesniku Gregor-čiču).<sup>55</sup> Kolikor je bil njegov filozofski nazor jasen in odločen, je predvsem v estetskih nazorih odšel v skrajnost, o čemer pišejo ocene tega področja,

<sup>51</sup> Prav tam, 45.

<sup>52a</sup> J. Javoršek, Primož Trubar, Ljubljana 1977, 35 sl.

<sup>52b</sup> Prim. F. Jerman, Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem, v: *Anthropos* 1975, I—IV, 60.

<sup>53</sup> A. Mahnič, »Leonova družba«, prim. F. Verbinc, z. n. d., XIX; Leonova družba je plod njegove zavzetosti, za nalogo si je postavila širjenje neotomizma. Prim. tudi A. Ušeničnik, IS III, Ljubljana 1940, 114; enako Verbinc, prav tam, XXVII.

<sup>54</sup> F. Jerman, Tomizem na Slovenskem od 1884—1900, ISF Ljubljana 1971, 4 sl., 10.

<sup>55</sup> Prim. A. Ušeničnik, IS III, 119.

ne samo sodobnih marksističnih avtorjev, ampak je to razvidno že iz polemik med Ušeničnikom in Vebrom.<sup>56</sup> Ravno zaradi tega pa ostane Mahnič še vedno neraziskana in sporna osebnost v slovenski kulturni zgodovini in ni lahko dati primerne sodbe o njegovi vsestranski dejavnosti. Gotovo pa je njegov vpliv predvsem na razvoj slovenske kulture in politične zgodovine precejšen. Ne samo njegova pisateljska in uredniška dejavnost pri Rimskem katoliku, ampak tudi njegovo delo na drugih področjih je oblikovalo krog slovenske katoliške inteligence, ki je imel vpliv na kasnejši kulturni in politični razvoj pri nas.<sup>57</sup>

Veliko manj bojevit kot Mahnič in njegov Rimski katolik je bil *Frančišek Lampe* (1859—1900) s svojo revijo *Dom in svet*. Bil je zelo razgledan na področju modroslovja in kljub rani smrti je razvil »izreden dar, da je težke filozofske (ontološke, gnoseološke, estetske, psihološke itd.) probleme opisoval in razlagal v lepem in razumljivem jeziku. Iz tega vidika je (poleg A. Ušeničnika) pomemben tudi za slovensko filozofsko izrazoslovje.«<sup>58</sup> Predvsem je Lampe samostojnejši modroslovec, ki je uveljavil znotraj tomistične filozofije nove smeri, predvsem je očitno to v njegovih delih *Dušeslovje* in *Uvod v filozofijo*, kjer se zavzema za empirično utrditev mišljenja.<sup>59</sup> Čeprav namreč utemeljuje filozofijo na naukih Tomaža Akvinskega, zelo dobro pozna sodobne smeri, saj v svojem Uvodu nakazuje njihove probleme, kar mu štejejo v dobro tudi sodobni marksistični misleci.<sup>60</sup> Ukvarja se tudi z estetskimi vprašanji, ki jih utemeljuje ontološko. Ker je svet resničen, ker je ontološko utemeljen, je tudi lep. Umetnik mora težiti, da v skladu s temi načeli to lepoto odkriva in podaja.

Lampe je hotel razviti celoten filozofski sistem, vendar mu to zaradi prezgodnje smrti ni uspelo, pač pa ga je zaključil z *Dušeslovjem*. Kljub temu, da je zavzel bolj široko stališče v pojmovanju filozofije, predvsem glede vloge sodobnih tokov v filozofiji, je po Jermanovem mnenju ostal na podobnem stališču kot Mahnič glede vloge filozofije v družbenem in osebnem življenju človeka: Filozofija je apologija vere.<sup>61</sup> »Ne Mahnič ne Lampe pa se ni spustil v temeljni razmislek moderne filozofije, čeprav je Lampe, vsaj kar zadeva psihologijo, dajal določene popravke tomizmu. Vsak po svoje sta bila samo popularizatorja tomistične filozofije, vendar je bila njuna teološka vloga drugačna. Medtem ko je Mahnič svojo teorijo izvajal tudi praktično,

<sup>56</sup> Prim. Verbinc, z. n. d., XXII, enako: Ušeničnik, IS III, 114; Jerman v razpravi *Filozofija itd.*, v: *Anthropos* 1975, 44.

<sup>57</sup> Prim. Verbinc, z. n. d., XX; enako Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko*, Ljubljana 1971. 239 in 245.

<sup>58</sup> F. Jerman, *Tomizem na Slovenskem ...*, 50; prim. tudi Verbinc, z. n. d. XXV.  
<sup>59</sup> Prim. Lampe, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1887, 60 in *Dušeslovje*, Ljubljana 1890, 7 sl.; prim. o njegovem delu tudi F. Kovačič, *Metafizika*, Maribor 1905, 15.

<sup>60</sup> Prim. Lampe, *Dušeslovje*, 13/14; o tem Jerman v *Tomizem na Slovenskem*, 145 in isti: *Filozofija itd.*, v: *Anthropos*, 1975, 55.

tj. da je svoje stroge zakone udejanil z organizacijo klerikalizma, pri čemer je pravzaprav zelo točno diagnosticiral tisto svobodno mišljenje, ki je velo iz slovenske literature, Lampe pa je videl svoje poslanstvo v popularizaciji tomistične filozofije, ki mu je kot racionalna teologija bila pogoj za umevanje sveta (metafizika), človeka, družbe in družbenih institucij.<sup>62</sup>

Ravno zaradi teh prvin Lampetove filozofije lahko rečemo, da je on najbolj pripravil pot naslednikom tomistične misli pri nas, predvsem Kovačiču in Ušeničniku.

*France Kovačič* (1867—1939) je bil profesor mariborskega modroslovja. Na podlagi razvoja modernih znanosti je poudarjal pomen izkustva v filozofiji.<sup>63</sup> Oboje je potrebno, izkustvo in razumsko razglabljanje: »Metoda prave metafizike mora torej iti srednjo pot med aprioristično špekulacijo in med golim pozitivizmom. Po *analitični poti* mora začeti od izkustvene stvarnosti ter se povzpeti do zadnjih in najvišjih zakonov. Po *sintetični poti* mora stopati od absolutnega bitja navzdol do čutne stvarnosti ter razmotrivati razmerje med najsplošnejšimi načeli in dejansko stvarnostjo. Tako si zagotavlja resničnost svojih zaključkov in podaja globlji pogled v osnovne sestavine vesoljstva.«<sup>64</sup> Pri tem je po njegovem mnenju šele sodobna znanost omogočila »popolno metafiziko«, ker je odprla skrivnosti biti in tako omogočila pravilno pojmovanje stvari. Odtod tudi njegovo mnenje, da je metafizika mogoča pravzaprav šele danes.

Kovačič je pomemben pisec v razvoju neotomizma pri nas, predvsem zaradi svoje široke razgledanosti. S svojim filozofskim ustvarjanjem je razvil tudi filozofsko terminologijo in pripomogel k razvoju slovenskega jezika.<sup>65</sup>

*Janez E. Krek* (1865—1917), profesor filozofije na ljubljanskem bogoslovju, kot filozof ni tako pomemben, pač pa kot slovenski vsestranski socialni in politični delavec v Avstro-Ogrski. Vendar ga moramo omeniti zaradi njegove socialno-teoretične in praktične dejavnosti. Njegovo socialno prepričanje je namreč imelo filozofske temelje v tomizmu in je iz njega črpal ideje za krščanski socializem, ki je imel pomembno vlogo v življenju našega naroda.

#### **Povzetek: Janez Juhant, Ideje slovenskih filozofov**

Avtor podaja zgodovinski pregled udejstvovanja slovenskih ali na Slovenskem rojenih filozofov. Prvo obdobje predstavlja laična filozofija, ki se razvija izven

<sup>61</sup> Jerman, Tomizem ... 157 in Filozofija ... itd., v: *Anthropos* 1975, 59.

<sup>62</sup> v: *Anthropos* 1975, 59.

<sup>63</sup> Kovačič, *Metafizika*, 3 sl., 102 sl., 167 sl.

<sup>64</sup> *Metafizika*, 6.

<sup>65</sup> Verbinc, z. n. d., XXVI, opom. J. Janžekovič, Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof, BV 1938—39, 226.

cerkvenih, sholastičnih okvirov. Druga smer je sholastična. Tretjo pa predstavlja Vebrova predmetna teorija.

**Zusammenfassung: Janez Juhant, Die Ideen der slowenischen Philosophen**

Der Verfasser gibt uns den Überblick der Betätigung der slovenischen oder in Slovenien geborenen Philosophen. Die Laische Philosophie ist für den ersten Zeitabschnitt bezeichnend; sie entwickelt sich ausserhalb der kirchlichen, scholastischen Rahmen. Die zweite Richtung ist scholastisch. Die dritte stellt die Gegenstandstheorie von Dr. Franc Veber vor.

**Résumé: Janez Juhant, Les idées des philosophes slovènes**

L'auteur passe en revue les idées et les orientations des philosophes slovènes ou nés sur le sol slovène. Dans la première période (17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle) domine la philosophie laïque, qui se développe en dehors de l'influence de la scolastique. La deuxième période se caractérise par le courant scolastique, à la suite de l'encyclique Aeterni Patris de Léon XIII. Le troisième courant est représenté par le philosophe France Veber avec sa théorie de l'objet.

## Jezusov eshatološki govor

Proučevanje Matejevega evangelija je strokovnjake privedlo do spoznanja, da se njegov evangelij sestoji iz pet knjig.<sup>1</sup> Peta knjiga vsebuje Jezusov eshatološki<sup>2</sup> govor. Z njim Jezus dejansko konča svoje javno delo-

---

<sup>1</sup> Pet knjig zato, ker vsebino petkrat prekine domala enako glaseči se stavek: »Ko je Jezus ta svoj govor končal . . .« (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Ker stavek zaključuje večjo govorno enoto, npr. Mt 5—7, in ker je pred njo vselej večji ali manjši pripovedni del, zaključuje tako rekoč večjo enoto znotraj evangelija, kateri rečemo »knjiga«. Ker je v Matejevem evangeliju pet takšnih enot, pravimo, da se sestoji iz pet knjig. Z delitvijo evangelija v pet knjig je Matej hotel reči, da ima njegov evangelij enako avtoriteto kot Mojzesovo peteroknjižje. Matejev evangelij je protiutež Mojzesove postave. V novejšem času nekateri (Bornkamm, Barth, Lohr, Strecker) nasprotujejo delitvi evangelija v pet knjig (prim. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 77 sl.), ker ne vpoštevata dovolj poročil o Jezusovem otroštvu (Mt 1—2) in pasijona (Mt 26—28). Zagovorniki delitve evangelija v pet knjig pravijo, da sta prvi dve poglavji pravzaprav uvod, zadnja tri pa zaključek evangelija (prim. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 368). Ker pa poročila o Jezusovem otroštvu le niso samo uvod, še manj pa pasijon zaključek evangelija, ampak je oboje sestavni del evangelija, evangelij ne obsega pet knjig, ampak sedem. Evangelij je najbrž nastal tako, da je Matej sprva zasnoval evangelij v petih knjigah, pozneje pa dodal še poročila o Jezusovem otroštvu, ki so, po splošnem prepričanju učenjakov, najmlajši del evangelijskega gradiva, in pasijon, ki je najstarejši napisan del evangelijev. Tako je njegov evangelij dobil sedem delov. Sedem pa je sveto število in izraža tudi popolnost, dovršenost, celovitost. Ker Matej zelo ljubi simboliko, tako številčno (7 blagrov, 7 prošelj očenaša, 7 prilik v 13. poglavju, 7 krat gorje v 23. poglavju, 7 drugih duhov, 7 kruhov, 7 košar . . .; 5 pametnih in 5 nespametnih devic, 5 talentov . . .), kot besedno (Matej je zapisal največ prilik), je z evangelijem v sedmih delih hotel reči, da je to knjiga, ki vsebuje najbolj popolno razodetje, kajti v Jezusu je razodetje res doseglo višek.

<sup>2</sup> Gr. *ἑσχατον* — skrajni, zadnji, poslednji; to, kar bo šele prišlo, zato govor »o poslednjih rečeh«. Vendar ta izraz ni povsem upravičen, ker Jezus ne govori samo o poslednjih rečeh, ampak tudi o tem, kar se bo dogajalo skozi vso zgodovino: o zava-  
janju ljudi proč od Kristusa (24, 4—5), preganjanju (24, 9—14), vojskah, lakoti in potresih (24, 6—7), zlasti pa o razdejanju Jeruzalema (23, 37—39) in porušenju templja (24, 15—22), zato bi govor pravilneje imenovali »apokaliptičen« (prim. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck—Wien—München 1963, 759).

vanje, zato ga vsi sinoptiki omenjajo na koncu evangelija<sup>3</sup> (Mt 24—25; Mr 13; Lk 21), tik pred pasijonom. Od vseh Matej najbolj razločno pove, da je bil to Jezusov zadnji govor v javnosti. Peto knjigo (Mt 19—25) sklene z malce drugačnimi besedami, kot prejšnje. Zdaj pravi: »Ko je Jezus končal vse te govore« (26,1), pri čemer se besedica *vse* ne nanaša niti na posamezne sestavine eshatološkega govora (Mt 24—25) niti na ves govorni del zadnje, pete knjige (Mt 19—25), ampak na vse Jezusovo govorjenje v javnosti. S to izjavo Matej tako rekoč sklene Jezusovo javno delovanje.<sup>4</sup> Jezus je prenehal govoriti. Prišel je čas, ko bo s trpljenjem in vstajenjem izpričal resničnost svojih besedi. Jezus je sklenil svoje oznanjevanje s pogledom v prihodnost.

Prihodnost pa se ne tiče samo vernih, ampak vseh ljudi. Vsem je prikrita, pa čeprav za vsakogar zanesljivo pride; ne samo za verne. Zato Jezus nikjer tako ne razširja svojega sporočila na vse ljudi kot v eshatološkem govoru. Noben Jezusov govor ni tako univerzalen kot ta. V njem se venomer ponavlja beseda *vsí*, na primer: »*vsí* narodi vas bodo sovražili zaradi mojega imena« (24,9b); ko se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega, »bodo jokali *vsí* narodi na zemlji« (24, 29a); »angeli bodo zbrali *vse* njegove izvoljene od štirih vetrov« (24, 31); »za tisti dan in uro ne ve *nihče*« (24,36); »pred Sinom človekovim se bodo zbrali *vsí* narodi, ko bo v svoji slavi prišel k vesoljni sodbi« (prim. 25, 31—32). Jezus stalno misli na vse ljudi. Ko se bo začelo uresničevati »vse to« (24,3), bo izginila razlika med narodi in *vsí* bodo morali stopiti pred božji sodni stol. Jezus se bo tedaj tako razodel, da ga bo moral vsak priznati.

Ker je eshatološki govor tako univerzalno zasnovan, gotovo ni bil nepričakovan. Jezus ni povedal vsega v eni sapi, ampak je ljudi s svojim oznanjevanjem nanj pripravljaj. V govoru na gori (Mt 5—7) je odkril duhovne vrednote in ljudi spodbujal, »naj iščejo najprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse drugo jim bo navrženo« (6,33). V govoru učencem pred misijsko prakso (Mt 10) je posebno vidno, da bo njihovo delovanje usmerjeno predvsem na spopad »z vladarjem tega sveta« (prim. Jan 14,30; 16,11), kar pomeni, da se tudi kristjanom ne bo treba »bojevati toliko zoper meso in kri, kot z gospodovalcem te teme in hudobnimi duhovi pod nebom« (prim. Ef 6,12). Nebeško kraljestvo se bo začelo na zemlji, vendar ne bo »od tega sveta« (prim. Jan 8,23). V govoru v prilikah (Mt 13) pojasnjuje, da je nebeško kraljestvo duhovne narave. »Ni jed in pijača, ampak pravičnost in mir

---

<sup>3</sup> Ker je pasijon najstarejši zapis evangeljskega gradiva in se prav v opisovanju Jezusovega trpljenja vsi evangelisti najbolj ujemajo, sklepamo, da je vsak pisal več ali manj svoj evangelij samo do pasijona.

<sup>4</sup> Prim. P. Bonnard, n. d., 369.

in veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14,17). V četrti knjigi (Mt 18) uči, da je temeljna lastnost pripadnikov nebeškega kraljestva odpuščanje.

Nebeško kraljestvo je duhovno. Vanj je mogoče stopiti samo s prerobenjem svojega srca. Jezus pravi Nikodemu: »Resnično, resnično, povem ti, ako se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo« (Jan 3,5). Zato z govori ljudi vedno bolj odvrča od sveta in jih usmerja kvišku, k večnemu; h temu, kar je sicer že »med nami« (Lk 17,21), čeprav ne v vsej polnosti. Človek ni ustvarjen za ta svet, ampak za Boga in za večnost. Svojo dovršitev bo dosegel, »ko si bo to minljivo nadelo neminljivost« (1 Kor 15,54) in bo nastalo »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21,1). Prav o tem pa je spregovoril Jezus v zadnjem, eshatološkem govoru, zato je eshatološki govor naravni zaključek vsega njegovega oznanjevanja in pričakovanje eshatoloških danosti smisel življenja po evangeliju. Eshatološki govor v vsem evangeliju najbolj odpira obzorja večnosti in je najmočnejši nagib za življenje po veri, kajti, »če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15,19). Ker pa se je spolnilo vse, »kar je,« upamo, da se bo spolnilo tudi vse, »kar se mora zgoditi poslej« (prim. Raz 1,1.19), zato je eshatološki govor srčika evangelija.<sup>5</sup>

#### *Zgodovinske okoliščine eshatološkega govora*

Kakor so preroki na večer pred babilonsko sužnostjo napovedovali padec Jeruzalema (prim. Jer 6,6 sl.; 7, 30—34; 15 15,5 sl.; Ezek 4, 1—17; 22,1—31), tako je tudi Jezus naprej napovedal, da bo Jeruzalem razdejan: »Tvoja hiša bo zapuščena« (Mt 23,38), in kakor preroki niso napovedovali samo kazen in uničenje, ampak tudi rešitev (prim. Iz 40, 1—2; 43,1b; 45,6b—8; Jer 12,14—15; Mih 7,11—12), tako je tudi Jezus z napovedjo razdejanja Jeruzalema obenem napovedal sodni dan, ki bo za izvoljene rešitev. V najstarejši napisani obliki eshatološkega govora, kakršna se je ohranila v Markovem evangeliju (Mr 13), se vesoljna sodba sploh ne omenja. Čeprav ima Markov opis sodnega dne vse tiste apokaliptične značilnosti kot Matejev ali Lukov, vendar prihaja Sin človekov po tisti veliki stiski, ki bo prizadela tako človeštvo kot vesoljstvo, na svet zato, da »bodo njegovi angeli zbrali izvoljene s skrajnih meja sveta in skrajnih meja neba« (13,27). Jezusov ponovni приход na svet bo rešitev za izvoljene. O pogubljenju hudobnih Marko nič ne govori. Po njegovem bo sodni dan podoben Jahvejevemu dnevju, kakor so ga napovedovali preroki. To bo dan velike stiske, vendar

<sup>5</sup> Tako prikaže rast Jezusovih govorov v eshatološki govor Il Messaggio della Salvezza 4, Torino 1967, 421.422.

bo ta stiska rešitev za Jeruzalem:<sup>6</sup> »Tisti dan postavim Jeruzalem kakor težko skalo za vsa ljudstva. Vsi, ki jo bodo skušali vzdigniti, se bodo hudo poškodovali. In zbrali se bodo zoper njo vsi narodi zemlje, toda nad Judovo hišo bom imel odprte oči. Udaril bom s slepoto vse konje narodov. Jeruzalem ostane, kjer je, v popolnem miru. Tisti dan bo Gospod ščit jeruzalemskim prebivalcem« (prim. Zah 12,2—8; prim. še: Sof 3,15; Am 9,14; Mih 5,8 itd.).

Ali potemtakem Jezus ni napovedal vesoljne sodbe in pogubljenja hudobnih? Ali je pogubljenje hudobnih v nasprotju z Jezusovo dobroto in pekel v nasprotju z duhom njegovega evangelija?<sup>7</sup> Ali je vesoljna sodba izključno Matejev dostavek, ne pa Jezusov nauk?

Tako je utegnil kdo misliti takrat, ko je bila prva dolžnost razlagavec evangelijev spraviti v sklad nasprotujoča si evangeljska poročila. Toda ti časi so za nami in takšna razlaga je bila povečini nasilje nad evangeljskim besedilom, ker je premalo upoštevala naravo in namen posameznih evangelijev. Danes se bolje zavedamo, da noben evangelist ni zapisal vsega (prim. Jan 21,25) in da je vsak zbiral evangeljsko gradivo v skladu z namenom, ki ga je imel pri pisanju evangelija. Čeprav so vsi evangelisti zapisali isti Jezusov nauk, ga vendar niso zapisali enako, ker niso imeli vsi istega namena pri zapisovanju evangeljskega gradiva. Vesoljna sodba ni Matejev dodatek sodnemu dnevu, ampak naravni zaključek Jezusovega nauka, kakor ga je zapisal Matej. Jezus je že v govoru na gori (tega pa Marko sploh nima) povedal, da ne pojde vsak v nebeško kraljestvo, ki mu pravi: »Gospod, Gospod«, ampak kdor bo spolnjeval voljo njegovega Očeta. Tisti dan jih bo veliko govorilo: »Gospod, Gospod, ali nismo v tvojem imenu prerokovali in v tvojem imenu izganjali hudobne duhove in storili veliko čudežev prav v tvojem imenu?«, vendar bo Jezus tem rekel nezaslišano trdo besedo: »Nikoli vas nisem poznal. Proč izpred mene, kateri delate krivico!« (prim. Mt 7,21—23).

Ta Jezusova beseda preseneča. Zdi se, da je v nasprotju z ljubeznijo, ki jo razglša v govoru na gori, toda, kakor je v govoru razodel popolno lju-

<sup>6</sup> Iz izraza »vsii narodi zemlje« sklepamo, da je prerok mislil na mesijanski Jeruzalem, ne pa na zemljepisni; mislil je na božje ljudstvo, ki bo rešeno sovražnikov.

<sup>7</sup> V zgodovini se je večkrat dogajalo, da so verski reformatorji, pobudniki raznih gibanj, pa tudi učeni razlagavci sv. pisma, določeno svetopisemsko resnico, ki je niso mogli spraviti v sklad s svojim naziranjem, razglasili za nepristno, pozneje vneseno in podobno. Tako je M. Luther razglasil nekaj novozaveznih knjig, npr. Jakobov list, Razodetje. . . za devterokanonične. Berlinski prof. A. von Harnack je pred 1. svetovno vojno razglasil Petrov primat (Mt 16, 16—19) za poznejšo interpolacijo rimske Cerkve. Podobno učijo sodobni entuziasti različnih duhovnih gibanj, da besede o peklju in večnem pogubljenju ne morejo biti Jezusove, ker so v nasprotju z njegovo dobroto. Ustvarjajo si svojo podobo o Jezusu in ne upoštevajo njegovega celovitega nauka. Zato je govoriti o Jezusu in ne poznati evangelijev blasfemija (prim. Jean-Claude Barreau, Die Evangelien sind noch unbekannt, Graz 1972, 5).



bezen, tako je moral tudi popolno pravico. Jezusovi popolni ljubezni do Očeta ustreza popolno nasprotje do vsega, kar sovraži Očeta, zato bodo njegove besede na sodni dan: »Ti pojdejo v večno trpljenje, pravični pa v večno življenje« (Mt 25,46), udejanjenje tega, kar je v življenju učil. Pogubljeni bodo samo tisti, ki se bodo v življenju notranje ločili od Kristusa. Vesoljna sodba bo njihovo ločitev samo potrdila, tako da se bo nadaljevala vso večnost.

Samo če upoštevamo to odklonilno stališče do Jezusa, razumemo njegov govor.

Jezus je spregovoril o poslednjih rečeh potem, ko so ga predstavniki judovskega ljudstva dokončno odklonili. Vse od Mt 21,23 (prim. Mr 11,27) je Jezus v templju učil. Tempelj je bil središče verskega življenja in ponos vsakega Juda. Bil je »radost njihovih oči in hrepenenje njihovih duš« (prim. Ezek (24,21). Mnogi so ga imeli za eno od sedmih čudes starega sveta. Tempelj je bil narodna svetinja, zato je bilo govoriti zoper tempelj skrajno nevarno početje (prim. Mt 26,61; Mr 14,58; Apd 6,13; 24,6). Jezus po sinoptikih prvič uči v templju. Čeprav so ga množice zavzeto poslušale, je vendarle govoril v okolju, ki mu ni bilo naklonjeno. Tempeljsko vzdušje so uglašali veliki duhovniki in pismouki, ki so bili Jezusu sovražni. In ravno medtem ko je ljudi učil, so stopili k njemu veliki duhovniki in starešine ljudstva in ga prijemali, češ, s kakšno pravico je očistil tempelj. Jezus jim ni maral povedati, s kakšno oblastjo je to storil, pač pa jim je povedal priliko o dveh sinovih in z njo napovedal, da se bodo grešniki (pogani) zveličali, oni pa, ki se imajo za pravične, pa pogubili (Mt 21,23—27 in vzpor.). Nasprotje do njega se je še povečalo, ko je povedal priliko o vinogradu in najemnikih, ki so kar po vrsti pobili vse služabnike, ki jih je gospodar pošiljal k njim po pridelek. Nazadnje so ubili celo gospodarjevega sina, da bi se polastili dediščine. V priliki so spoznali, da misli nanje, zato so ga skušali zgrabiti, vendar so se bali množice, ker ga je imela za preroka (prim. Mt 21,33—46 in vzpor.). Odslej so mrzlično iskali vzrok, da bi ga lahko tožili. Vprašali so ga: »Ali je dovoljeno dajati cesarju davek ali ne?«, a Jezus jim je odgovoril tako, da bi s tožbo sebe obsodili, zato so ga pustili in odšli (prim. Mt 22,15—22 in vzpor.). Za njimi so nastopili saduceji z vprašanjem o vstajenju mrtvih (prim. Mt 22,23—33 in vzpor.) in nato spet farizeji z vprašanjem, katera je največja zapoved in vprašanjem o Davidovem sinu (prim. Mt 22,34—46), toda Jezusovi odgovori so bili taki, da mu nihče ni mogel do besede in ga tudi nihče ni upal še kaj vprašati.

Razpoloženje je postajalo čedalje bolj napeto. Duhovni in narodni voditelji se niso upirali samo njemu, ampak tudi besedi v sv. pismu: »O vstajenju pa, ali niste brali, kaj vam je Bog rekel: ‚Jaz sem Bog Abrahamov in Bog Izakov in Bog Jakobov? Ni pa Bog mrtvih, ampak živih‘« (Mt 22,31—32).

Božjo besedo bi morali poznati bolj kot sebe, pa so jo podredili sebi. Odklanjali so luč, ki je tako močno svetila, zato so ostali v temi. »Če se pa tvoja notranja luč stemni, kolika bo tema« (Mt 6,23). Ni jih bilo mogoče prepričati ne z besedo ne z deli (prim. Jan 10,38), zato ni preostalo drugo, kot gorje. Jezus gleda v njihove zaslepljene duše in izreče nad njimi kar sedemkrat gorje. To je zapisal samo Matej (prim. Mt 23), pri Marku in Luku<sup>8</sup> ne najdemo po obliki nobene paralele.

Jezus misli na ljudi, ki bolj ljubijo temo kot luč. Temo pa ne ljubijo bolj zato, ker luči ne bi bilo ali bi jo težko spoznali, ampak zato, »ker so njih dela hudobna« (prim. Jan 3,19). Jezus pa bo na sodni dan ljudi sodil prav po njih delih, zato bo božja sodba samo potrditev človekovih del. »Kar namreč kdo seje, to bo tudi žet. Kdor seje v svoje meso, bo od mesa žet pogubljenje; kdor pa seje v duha, bo od duha žet večno življenje« (Gal 6,7b–8). Vesoljna sodba je tako tesno povezana s tempeljskim vzdušjem, da je vsak, ki »ne veruje v Sina, že v obsodbi« (Jan 3,18).

Upoštevati je treba tudi to, da je Matej napisal evangelij za svoje rojake, Jude.<sup>9</sup> Ti so bili pa v nekem smislu celo dlje od zveličanja, kot pogani. Predrzo so se sklicevali na svojo izvoljenost in mislili, da jih Bog, zgolj zato, ker so Abrahamovi potomci, ne more zavreči. Imeli so se za boljše od poganov. O sebi so mislili, da imajo vedno prav<sup>10</sup> in ker niso malikovali, so bili prepričani, da jih Bog ne bo odbil, četudi grešijo. »Tudi če grešimo, smo tvoji« (Modr 15,2). To predrzo zaupanje je spodbijal že Janez Krstnik: »Ne govorite sami pri sebi: ‚Abrahama imamo za očeta‘. Zakaj povem vam, da more Bog iz teh kamnov Abrahamu obuditi otroke« (Mt 3,9). Za zveličanje ne zadošča Abrahamovo telesno potomstvo; rešil se bo samo tisti, ki bo imel njegovega duha. Abraham pa je bil odprt do Kristusa: »Vaš oče Abraham se je silno veselil, da bo videl moj dan; videl ga je in se vzradoval« (Jan 8,56). Abrahamov duh je pravzaprav Kristusov duh. In ker Judje niso

<sup>8</sup> Luka sicer omenja štirikratno gorje, vendar v čisto drugačnem pomenu. Lukovo »gorje« je nasprotje blagrom (prim. Lk 6, 24–26), ne pa bičanje judovske zaslepljenosti, kakršna je bila značilna za pismouke in farizeje.

<sup>9</sup> Vsi preučevalci Matejevega evangelija so si edini, da je evangelij napisan za Jude, razhajajo pa se ob vprašanju, za katere Jude. Ali za Jude, ki so se še naprej oklepali stare zaveze in jih je s svojim pisanjem hotel pridobiti za Kristusa; ali pa za judovske spreobrnjenec h krščanstvu, ki jih je z evangelijem utrjeval v prepričanju, da so v Kristusu vse obljube izpolnjene in jih tako zavaroval, da se ne bi povrnili v judovstvo.

<sup>10</sup> O judovski zaverovanosti vase in njihovem sklicevanju na privilegije (izvoljenost, postavo, obrezo), ki so jih v primerjavi z drugimi narodi res imeli, vendar so jim bili dani pogojno, to se pravi, da bodo učinkoviti samo, če se bodo držali zaveze in spolnjevali postavo, razpravlja tudi apostol Pavel v pismu Rimljanom 2,1–3,2 in pribije: »Vsi (pogani in Judje) so grešili in so brez božje slave, opravičenje pa jim daruje milost po odrešitvi, ki je v Kristusu Jezus« (Rimlj 3, 23–24). Judovska ošabnost je bila nevarnejša za zveličanje, kakor poganska pokvarjenost.

imeli Abrahamovega duha, tudi Kristusa niso sprejeli. Duhovna slepota jim je zastirala Kristusa in jih vodila k sodbi. Matej je najbrž premišljeno postavil sedemkratno gorje neposredno pred eshatološki govor.<sup>11</sup> S tem je hotel reči, da je bila judovska trdovratnost vzrok za razdejanje Jeruzalema in ker je razdejanje Jeruzalema podoba vesoljne sodbe, bo človeška zakrknjenost vzrok večnega pogubljenja.

Če je bila zakrknjenost vzrok za eshatološki govor, potem nas zanima, kaj je bil zanj neposredni povod. O tem pripovedujejo vsi sinoptiki, zato si oglejmo najprej besedilo, saj brez besedila ni razlage.<sup>12</sup>

#### Mt 24,1—3

<sup>1</sup>Medtem ko je šel Jezus iz templja in se namenil dalje, so stopili k njemu učenci in ga opozorili na tempeljske stavbe. <sup>2</sup>Jezus pa je rekel: »Vi občudujete vse to? Resnično, povem vam: tu ne bo ostal kamen na kamnu, da ne bi bil zrušen«. <sup>3</sup>Ko je potem sedel na Oljski gori, so stopili k njemu učenci in ga na samem vprašali: »Povej nam, kdaj se bo to zgodilo in kakšno znamenje bo napovedovalo tvoj ponovni prihod in konec sveta?«

#### Mr 13,1—4

<sup>1</sup>Ko je odhajal iz templja, mu reče eden od njegovih učencev: »Učitelj, poglej te mogočne kamne in te veličastne stavbe!« <sup>2</sup>Jezus mu je rekel: »Ti občuduješ te veličastne zgradbe, kajne? Tu zagotovo ne bo ostal kamen na kamnu, da ne bi bil zrušen«. <sup>3</sup>Ko je sedel na Oljski gori, nasproti templju, so ga Peter, Jakob, Janez in Andrej na samem vprašali: <sup>4</sup>»Povej nam, kdaj bo to in kakšno bo znamenje, da se vse to uresničuje?«

#### Lk 21,5—7

<sup>5</sup>Ko so se nekateri pogovarjali o templju, da je okrašen z dragimi kamni in zaobljubljenimi darovi, je rekel: <sup>6</sup>»Prišli bodo dnevi v katerih od vsega, kar občudujete, ne bo ostal kamen na kamnu, da ne bi bil zrušen«. <sup>7</sup>Zato so ga vprašali: »Učitelj, kdaj bo vendar to in kakšno bo znamenje, da se bo to zgodilo?«

<sup>11</sup> V peti knjigi sta pravzaprav dva govora: sedemkratno gorje (23. pogl.) in eshatološki govor (pogl. 24—25), kar je nenavadno, ker tvori vsebino vsake knjige ravno Jezusov govor. Potemtakem bi moral obsegati osrednji del Matejevega evangelija šest knjig in ne pet. Vendar je hotel imeti Matej evangelij v petih knjigah, ker bo samo tako protiutež Mojzesovemu peteroknjžju. Zato je opustil za prvim govorom sklepno formulo: »Ko je Jezus ta svoj govor končal« (prim. 7, 28; 11, 1 itd.) in govor združil z eshatološkim govorom v eno knjigo. To je storil tudi zaradi notranje povezanosti obeh govorov: judovska zakrknjenost je vzrok kazni, ki je prišla nad Jeruzalem.

<sup>12</sup> Besedilo navajam po svojem prevodu Jezusova blagovest (Ljubljana 1979), ker se razlagavec ni dolžan držati uradnega prevoda, posebno ne, če ta odstopa od izvirnika ali ga premalo izčrpno izraža.

Matej in Marko natančno označujeta trenutek Jezusovega govora. Takoj na začetku pravita, da je šel Jezus iz templja. Luka izrečno ne pove, da je Jezus zapustil tempelj in ne, da je odgovarjal na vprašanje učencev na Oljski gori. Njegovo poročilo je krajevno nedoločeno. Tako je tudi časovno. On samo pravi: »Ko so se nekateri pogovarjali o templju...«, ne da bi natančno povedal, kdaj so se tako pogovarjali. Uvod se pri njem samo vsebinsko veže z eshatološkim govorom, ne da bi natančno povedal, kdaj in kje, ga je Jezus povedal. Po Mateju in Marku pa Jezus preprosto nadaljuje s poučevanjem. Eshatološki govor je v nekem smislu odgovor na dogajanje v templju.

Jezus je zapustil tempelj, kjer je končal svoj nauk z obsodbo judovske zaslepljenosti. Zato njegov odhod iz templja ni čisto navadno dejanje. Evangelisti niso zabeležili vsake Jezusove stopinje, če so jo pa, so videli v njej globlji pomen. Ko Jezus zapušča tempelj, tako rekoč prekinja z njimi, ki so »zasedli Mojzesovo stolico« (Mt 23,2), »ker so uničili namen, ki ga je imel Bog z njimi« (Lk 7,30) in zato »ostanejo v grehu« (prim. Jan 9,41). Njegov odhod spominja na odhod božjega veličanstva iz Salomonovega templja, kakor ga je gledal prerok Ezekiel (prim. 10,18). Videnju je sledilo razdejanje templja. Od koder se Bog umakne, ne ostane drugo, kot ruševine!

Pri odhajanju iz templja je ostal pogled učencev na mogočni tempeljski zgradbi. Po Luku so občudovali njegovo lepoto, po Mateju in Marku pa so strmeli nad mogočnim poslopjem in občudovali kamnite kvadre na katerih so stale tempeljske zgradbe.<sup>13</sup> Če bi to počeli tujci, romarji ali turisti, bi razumeli. Ker pa se templju čudijo možje, ki so z njim zrasli, saj so najbrž, kot pobožni Judje šli vsako leto trikrat v Jeruzalem h praznikom, zato je njihovo čudenje le svojevrsten izraz strahote, ki bo prizadela sveti kraj.<sup>14</sup> Tempelj bo porušen tako, da ne bo ostal kamen na kamnu. Še več. Porušen bo tako, da bodo zdrobljeni celo gradbeni kamni.<sup>15</sup>

V Jezusovi napovedi se čutj rahlo pretiravanje.<sup>16</sup> Težko si predstavljamo tako popolno razdejanje tempeljskih zgradb, da ne bi ostal kamen na kamnu. Jezus se ne izraža samo v jeziku svoje dobe in hebrejska govornica je ljubila močne, prodirne in udarne besede, simbole in hiperbole, ampak govori tako,

<sup>13</sup> O gradnji jeruzalemskega templja in njegovem videzu poroča tudi Jožef Flavij (Jud. starožitnosti XV, 11, 2; Jud. vojne VI 285 sl.) Tempelj je bil zgrajen iz velikih kamnitih kvadrov. Nekaj jih je še danes vidnih. Eden meri 1,02 m x 3,05 m x 11,81 m; drugi je dolg celo 9,84 m (prim. P. Gaechter, n. d., str. 763, op. 6 in E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 269, op. 3).

<sup>14</sup> Prim. W. Trilling, Das Evangelium nach Matthäus 2. del, Düsseldorf 1972, 246—248.

<sup>15</sup> Porušenje templja ne opisujejo vsi evangelisti enako. Matej pravi, da bodo kamni »izbiti iz zida« (*καταλυθήσεται*), kar pomeni, da bo tempelj porušen; Marko pa, da bodo gradbeni kamni sami zdrobljeni (*καταλυθή*), kar pomeni še hujše razdejanje templja. Tempelj bo preprosto uničen.

<sup>16</sup> Prim. P. Gaechter, n. d., 764.

kot so govorili preroki. Podobno je napovedal razdejanje Jeruzalema prerok Mihej: »Zato bo Sion preoran kakor njiva, Jeruzalem pa bo postal kup ruševin in tempeljski grič bo gozdna višava« (3,12). Njegovo prerokbo je dobesedno ponovil prerok Jeremija, ko je napovedal razdejanje Salomonovega templja (prim. 26,18). Jezus je s takšnim govorenjem bolj izrazil strahoto, ki bo prišla nad Jeruzalem in tempelj, kakor pa opisal natančen izid te strahote, saj niti ne pove, kdo bo tempelj uničil, s čim ali na čigavo pobudo bo to storil, zlasti ne, kdaj se bo to zgodilo.<sup>17</sup>

Jezusova napoved je legla kakor mōra na apostole. Za judovsko uho ni bilo hujšega kot slišati grožnjo zoper tempelj, zato gredo zamišljeni na Oljsko goro. Tja je Jezus rad zahajal (prim. Jan 18,2), vendar gre to pot za več, kot samo za spremembo kraja. Z Oljske gore so pričakovali prihod Boga k apokaliptični sodbi: »Njegove noge stopijo tisti dan na Oljsko goro, ki je nasproti Jeruzalemu, na jutranji strani, in Oljska gora se bo razklala po sredi od vzhoda proti zahodu in bo naredila velikansko dolino: polovica gore se umakne proti severu in polovica proti jugu. Napolnila se bo Hinomska dolina, ki se je dotika od strani, kakor se je napolnila ob potresu za časa Ozija, judovskega kralja. Tedaj pride Gospod, moj Bog, in vsi sveti z njim« (Zah 14,4—5). Zato bo tudi Jezus s tega kraja napovedal svoj ponovni prihod.

Brž ko so prišli na kraj, od koder se nudi lep pogled na Jeruzalem, so ga na samem vprašali: »Kdaj se bo to zgodilo« (Mr 3,4)? Na samem so ga vprašali zato, ker je bilo javno govoriti zoper tempelj preveč nevarno (prim. Mt 26,61; Mr 14,58; Apd 6,13; 24,6) in ker so jih Jezusove besede pretresle v globino duše.

Izvirno se vprašanje nanaša na čas, kdaj bo tempelj porušen in znamenja, ki bodo napovedovala porušenje. Tako sprašujejo učenci pri Marku (v. 4) in Luku (v. 7); pri Mateju pa ga z enim vprašanjem sprašujejo po dveh stvareh: kdaj bo porušen tempelj in kdaj bo ponovno prišel na svet (v. 3b).

Na katero vprašanje je odgovoril Jezus? Na prvo ali drugo; na obe ali na nobeno? O tem se sprašujejo razlagavci že od evangeljskih časov. Nekateri mislijo, da je odgovoril samo na prvo vprašanje; drugi pa, da je odgovoril samo na drugo; ostali pa mislijo, da je z enim odgovorom odgovoril na obe vprašanji. Ker je Jezus odgovoril tako, da je njegov odgovor mogoče različno razumeti, spada eshatološki govor med najbolj nejasno evangeljsko sporočilo.<sup>18</sup> Med razlagavci ni nobene edinosti. Tolmačenja so si celo nasprotujoča, tako da eno zanika eno, drugo pa drugo resnico.

<sup>17</sup> Prim. W. Trilling, n. d., 247.

<sup>18</sup> »Die sogenannte Parusiereode oder synoptische Apokalypse gehört zu den schwerst verständlichen und darum umstrittensten Stücken der ganzen synoptischen Überlieferung« (prim. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensburg<sup>5</sup> 1963, 235).

Prvi mislijo, da je Jezus napovedal samo padec Jeruzalema in pri tem sploh ni mislil na svoj ponovni приход na svet. Potemtakem paruzije sploh ne bo. Jezus je prišel samo enkrat. Po vstajenju prihaja med nas zakramentalno, ni ga pa treba pričakovati ob koncu sveta. Tako mislita vodilna francoska razlagavca A. Feuillet<sup>19</sup> in P. Benoit.<sup>19a</sup> Jezus je mislil samo na razdejanje Jeruzalema. To se je zgodilo l. 70. Takrat se je izvršila sodba nad Izraelom; konec je bilo stare zaveze. Jezusove besede »in angeli bodo zbrali vse njegove izvoljene od štirih vetrov« (Mt 24,31), razumejo kot ustanovitev Cerkve, ki je stopila na mesto stare zaveze. Za kristjane je bilo porušenje templja konec stare zaveze in začetek nove zaveze, ki je Cerkev.<sup>20</sup>

Temu mišljenju odločno nasprotuje P. Bonnard<sup>21</sup> in večina protestantskih razlagavcev.<sup>22</sup> Ti razumejo Jezusov odgovor kot striktno apokaliptično napoved skorajšnjega konca sveta z opozorilom na znamenja, ki bodo napovedovala konec. Jezus na vprašanje učencev, kdaj bo razdejan Jeruzalem, sploh ni odgovoril. Med vprašanjem učencev in Jezusovim odgovorom ni nobene zveze. Ker so prvi kristjani pričakovali skorajšnji Jezusov приход,<sup>23</sup> so vse, kar so morali prestajati za svoje prepričanje, razumeli eshatološko. Prganjanja so bila zanje znamenje skorajšnjega konca. Ker pa Gospod le ni prišel, so pogled vedno bolj odvrčali od eshatoloških dogodkov, ne, kakor da vanje ne bi verovali, ampak da so bolj evangelijsko živeli v sedanjosti. Ta premik je najbolj viden v Lukovem evangeliju. Luka stavi, bolj kot Matej in Marko, pri oznanjevanju evangelija poudarek na sedanjost.<sup>24</sup> V izvirni obliki je bil govor nekakšen pouk o znamenjih konca sveta, vendar tak, da ostaja natančen datum konca še naprej absolutna skrivnost. Govor

<sup>19</sup> Prim. A. Feuillet, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple*, RB 55 (1948) 481—502; 56 (1949) 61—92.

<sup>19a</sup> Prim.: P. Bonnard, n. d., 348.353; J. Schmid, n. d., 235.

<sup>20</sup> Prim. komentar v sodobni italijanski izdaji celotnega sv. pisma La Bibbia, Roma 1974, 1598.

<sup>21</sup> P. Bonnard se v navedenem komentarju spopriema tudi z opombo v Jeruzalemski bibliji, ki dopušča možnost, da Jezus v eshatološkem govoru ni govoril o koncu sveta, ampak o padcu Jeruzalema in da z izrazom »ta rod« niso mišljeni Jezusovi sodobniki, ampak izraelsko ljudstvo, ki bo živel ob koncu sveta. Tako misli tudi nemški prot. razlagavec J. Schniewind (prim. P. Bonnard, n. d., 353).

<sup>22</sup> Prim. J. Schmid, n. d., 235.

<sup>23</sup> To prepričanje je moralo biti v prvi Cerkvi precej splošno. Z njim se spopriema tudi apostol Pavel, posebno v 2 Tes, kjer navaja znamenja, iz katerih bo mogoče razbrati, da se bliža konec: »Poprej mora priti odpad (od vere) in se razodeti človek greha, sin pogube« (2, 3). Sin človekov še ne bo prišel, ker se ta znamenja še ne uresničujejo, kajti uresničevanje teh znamenj »zdaj nekaj zadržuje« (prim. 2 Tes 3,6). Pavel konča svoje razlaganje paruzije s pozivom k čuječnosti (prim.: 1 Tes 5, 1—3; 2 Tes 2, 15—17), tako kot Jezus zaključi eshatološki pouk s parezo (prim. Mt 24, 37—25, 30).

<sup>24</sup> O tem spričuje že uporaba prislova »sedaj«. Luka ga uporablja štirinajstkrat v evangeliju in petindvajsetkrat v Apd, medtem ko ga Matej uporabi samo 3-krat.

je bil dosledno eshatološko naravnani. Povezava med vprašanjem učencev in Jezusovim odgovorom je zgolj redakcionalna.

Čeprav ima vsaka razlaga nekaj veljave, vendar nobena ni sprejemljiva, ne samo zato, ker vsaka črta eno resnico, prva paruzijo, druga pa porušenje templja, ampak zato, ker nobena ne odraža celovitosti besedila in ne upošteva tudi drugih zadevnih Jezusovih besedi. Res je, da Jezusov odgovor Mt 24,4—44 (prim. Mr 13,5—37; Lk 21,8—36) lahko razumemo samo v enem ali samo v drugem smislu, kar bi pomenilo, da je odgovarjal samo na vprašanje, kdaj bo porušen tempelj oziroma samo na vprašanje, kdaj bo ponovno prišel na svet, vendar je treba poznati njegovo temeljno usmeritev. Jezus je govoril o poslednjih rečeh tudi drugod, zato moramo upoštevati ves njegov nauk. Prav to nam omogoča pravilno razumeti Jezusov odgovor.

Paruzije gotovo ni mogoče izključiti, kakor trdi prvo mnenje. Če se živimo v dejanske okoliščine eshatološkega govora, potem je gotovo, da je Jezus odgovoril na prvo vprašanje. Vse se dogaja okrog templja. Jezus je pravkar stopil iz templja. Učenci strmijo nad mogočno zgradbo. S prstom tako rekoč kažejo nanj, zato je tudi Jezus nedvomno mislil na tempelj, ko je dejal: »Od vsega, kar občudujete, ne bo ostal kamen na kamnu« (Lk 21,6). Tudi ko so prišli na Oljsko goro, so bili pod vtisom templja. Po prehojeni poti in pogledu na mesto so gotovo mislili samo na Jezusove besede, ki jih je izrekel o usodi templja. Ko so ga vprašali, kdaj se bo to zgodilo, so mislili prav na te Jezusove besede. Jezusova napoved o templju je tako tesno povezana z vprašanjem učencev, da ga učenci niso mogli spraševati drugo, kot kdaj se bo ta napoved uresničila. Vprašanje mora biti zgodovinsko resnično, ker ga navajajo vsi trije sinoptiki, zato je trditev protestantov, da je redakcijske narave, nestvarna. Zgodovinsko izhodišče eshatološkega govora je nedvomno tempelj oziroma njegova usoda. Do sem ima prva razlaga prav, moti se pa, ker ostaja samo pri templju in odklanja paruzijo.

Prvi del Jezusovega odgovora (Mt 24,4—28; Mr 13,5—23) se kaj dobro prilega vprašanju učencev. Čeprav Jezus templja več ne omenja, se zdi, da je govoril o znamenjih, ki bodo napovedovala njegovo uničenje. Celo drugi del Jezusovega odgovora (Mt 24,29—44; Mr 13,24—37) moremo razumeti o templju, čeprav je izrazito apokaliptičen in bi mislili, da gre za dogodke, ki bodo napovedovali eshatološko sodbo. Razdejanje templja bo božja kazen za Izrael. Iz sv. pisma pa vemo, da so preroki od Izaija dalje navadno napovedovali božjo kazen tako, da so govorili o potresu, ki bo zajel vse vesolje: »Zakaj zvezde neba in njih sozvezdja ne dajejo več svetlobe. Sonce otemni pri svojem vzhodu, luna ne sveti več s svojo svetlobo« (Iz 13,10). S takšno kozmično katastrofo posebno rada uvaja božjo kazen apokaliptična literatura (prim. Raz 6,12—17). Tresenje vesolja pomeni silno božjo moč

pri kaznovanju Izraela. Kazen bo takšna, da se ji nihče ne bo mogel odtegniti. Jezus je prav lahko govoril v apokaliptičnem slogu, ko je napovedoval znamenja tempeljskega razdejanja. Poslušavci so ob takšni govorici lahko še bolje dojeli strahote prihodnjih dni. Vendar je težko reči, da Jezus pri tem sploh ni mislil na svoj ponovni prihod.

Drugi del Jezusovega govora (Mt 24,29—44) mora biti napoved paruzije. Jezus ni govoril o svojem ponovnem prihodu samo ob tej priliki, ampak že tudi poprej. Rekli smo že, da je eshatološki govor naravni zaključek vsega Jezusovega učenja, torej tudi učenja o njegovem ponovnem prihodu. Jezus je na primer o njem govoril s priliko o mreži, ki jo vržejo v morje in zajame vse vrste rib. Ko se napolni, jo ribiči potegnejo na obrežje, sedejo in odbirajo dobre v posodo, slabe pa pomečejo proč (prim. Mt 13,37—48). Jezus nas z njo gotovo ni učil pametnega ribarjenja, ampak je njen smisel sam pojasnil, ko je dejal: »Tako bo ob koncu sveta: prišli bodo angeli in bodo ločili hudobne od pravičnih. Pahnili jih bodo v ognjeno peč, kjer bo jok in škripanje z zobmi« (Mt 13,49—50). Ribič, ki odbira ribe, je on sam. K vesoljni sodbi bo prišel z »vsemi angeli« (Mt 25,31). Takrat bo ločil dobre od hudobnih, »kakor pastir loči ovce od koz« (Mt 25,32). Ločitvi bo sledila sodba. Sodni izrek pa bo samo z drugimi besedami povedano pojasnilo prilike o mreži (prim. Mt 25,46 s 13,49—50). Povrh pa je zanimivo, da je priliko o mreži zapisal samo Matej, kakor je tudi vesoljno sodbo opisal samo Matej.

Še bolj razločno je Jezus spregovoril o svojem ponovnem prihodu pred sinedrijem. Na Kajfovo vprašanje, če je res božji Sin, je odgovoril tako, da je sinedriste opozoril na lastnost, ki ga bo pred vsem svetom izpričala za Boga. Nastopil bo kot sodnik: »Poslej boste videli Sina človekovega sedeti na desnici Vsemogočnega in priti na oblakih neba« (Mt 26,64; Mr 14,62). To je povedal s tem, ker se je zenačil s Sinom človekovim;<sup>25</sup> Judje pa so prav pod tem imenom pričakovali eshatološkega sodnika: »Glej na oblakih neba je prišel Sin človekov. Dospel je do Staroletnega in privedli so ga predenj. Dana mu je bila oblast, čast in kraljestvo, in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili« (Dan 7,13b—14a).

In kakšen smisel naj imajo prilike v parenetičnem delu eshatološkega govora (Mt 24,37—25,30), če ni paruzije? Skupna misel teh prilik je spodbujanje k čuječnosti. Vendar Jezus ne opozarja na telesno nevarnost, ampak na nevarnost večnega pogubljenja. Če paruzijo črtamo iz eshatološkega go-

<sup>25</sup> Mnoge moti, ker se Jezus naravnost ne enači s Sinom človekovim, ampak govori o njem v tretji osebi: »Poslej boste videli Sina človekovega...« (Mt 26, 64), ne pa naravnost: »Poslej boste videli m e n e, Sina človekovega...« zato mislijo, da izraz ni Jezusov, ampak se mu samo pripisuje. Tako misli tudi M. Machovec v knjigi Jezus za ateiste (MD, Celje 1977). Nazadnje je objavil temeljito študijo o tem imenu in dokazal njegovo pristnost J. Jeremias (prim. P. Bonnard, n. d., 365, op. 2).



vora, zgubi govor vso moč. Oropali bi ga Jezusovega duha in uničili nagib za dosledno življenje po evangeliju. Sojeni bomo pa prav po svojih delih! Zato ne drži, da je Jezus odgovoril samo na prvo vprašanje učencev.

Prav tako ni res, da je Jezus odgovoril samo na drugo vprašanje. Jezus ni govoril samo o paruziji, kot trdijo protestanti. Prvi del njegovega odgovora (Mt 24,4—28) je tako krajevno določen, da ga ni mogoče raztegniti na ves svet. Jezusove besede: »Ko boste videli stati gnusobo opustošenja na svetem kraju« (prim. Mt 24,15), se gotovo nanašajo na tempelj in ne na vso Palestino, kaj šele na kateri koli sveti kraj na svetu. In ko pravi: »Takrat naj beže v gore vsi, ki so v Judeji« (24,16), zanesljivo misli na Palestino. Izjava: »Slišali boste o vojskah in zvedeli novice v sovražnostih« (24,6), predpostavlja, da bodo vojne divjale drugod. Ljudje v Judeji ne bodo neposredno vpleteni v vojne, ampak bodo zanje samo slišali. Razmere v Palestini pa so bile v Jezusovem času natančno take. Dežela je živela, razen če izvzamemo krajevne vstaje zoper Rimljane (prim. Apd 5,35—37), v miru. Vojne so divjale daleč od njenih meja, na primer vojna med Parti in Rimljani (l. 62 po Kr.), zato bi bili skrajni alegoristi, če bi trdili, da je Jezus s tem mislil na razmere v svetu sploh. Teh izjav ni mogoče razumeti v eshatološkem smislu, ampak kot napoved znamenj, ki bodo ljudi opozarjala, da se začenejo uresničevati besede, ki jih je Jezus povedal pred tempeljskim pročeljem.

Teh dejstev se razlagavci najbrž zavedajo, zato iščejo dokazov za svojo trditev drugod. Postali so pozorni na apokaliptične prvine v govoru in trdili, da govor v sedanji obliki sploh ni Jezusov. Posvečali so se predvsem zgodovinski in literarni kritiki govora in učili, da se Jezusov odgovor učencem sploh ni ohranil. Od govora se je ohranilo kvečjemu nekaj posameznih besedi. Govor je stvaritev evangelistov ali anonimnih tvorcev prvih krščanskih občin. Ti so našli v izročilu neko judovsko ali krščansko-judovsko apokaliptično pripoved in njej pridružili tudi nekaj Jezusovih besedi z namenom, da bi rojakom vlili pogum pred grozotami leta 70.<sup>26</sup>

Apokaliptične prvine v govoru res ni mogoče zanikati. Ker so pa že preroki z apokaliptičnimi podobami napovedovali Gospodov dan (prim. Iz 13,10; 34,4; Jer 4,23—26; Ezek 32,7 sl.; Joel 2,10; 4,15 sl.; Ag 2,6 itd.), je bila takšna govorica Judom že dokaj znana, zato ni čudno, če je Jezus o svojem ponovnem prihodu tako govoril. Ko je izhajal iz dejanskih okoliščin, je popolnoma nesmiselno zanikati zgodovinsko resničnost vprašanja Jezusovih učencev in reči, da je to izmišljotina redaktorja; prav tako pa je tudi nesmiselno trditi, da Jezus sploh ni nič govoril o razdejanju templja, ampak samo o paruziji.

<sup>26</sup> Prim. J. Schmid, n. d., 235. 236.

Jezus je govoril o obojem, o razdejanju templja in paruziji, vendar njegovega odgovora ne smemo razumeti v smislu tradicionalne razlage, ki je učila, da je Jezus govoril o dveh samostojnih dogodkih, ki stojita drug ob drugem, čeprav sta v resnici daleč vsaksebi. Jezus je govoril o dveh dogodkih, ne da bi kaj povedal o njunem notranjem razmerju ali časovni oddaljenosti. Ker pa paruzija l. 70 ni nastopila, le ni mogel enako govoriti o obeh dogodkih, zato pravimo, da je Jezus dejansko odgovarjal na prvo vprašanje učencev; pravzaprav je govoril samo o znamenjih, ki bodo ljudi opozarjala, da se uresničujejo njegove besede o templju.

Porušenje templja pa je tudi podoba konca sveta. Kakor je bila za porušenje templja kriva judovska trdovratnost, tako bo človeška zaslepljenost vzrok večnega pogubljenja. Razpoloženje pred koncem sveta bo podobno tistemu pred letom 70. Jezusovemu vzdihu nad zaslepljenostjo Jeruzalema: »Jeruzalem, Jeruzalem . . . kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke, kakor zbira koklja svoja piščeta pod peruti, pa nisi hotel. Zato bo vaša hiša zapuščena« (Mt 23,37—38), ustreza Jezusov vzklik: »Bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji?« (Lk 18,8).

Jezus je govoril o templju, razodel pa je tudi paruzijo. Gre za miselno nadgradnjo.<sup>27</sup> Tempelj meri na paruzijo. Dogodka sta zato drug ob drugem, ker je med njima velika notranja sorodnost. Usoda templja bo tudi usoda sveta. Govoril je torej o templju in paruziji, vendar drugače o templju kot paruziji. O templju je govoril z besedami, o paruziji pa v podobi.

Končno pa tudi vprašanje učencev spričuje, da je Jezus govoril o razdejanju templja in paruziji. V najstarejšem Markovem evangeliju ga ne sprašujejo samo po času, kdaj se bo to zgodilo, ampak tudi po znamenju, ki bo opozarjalo, da se bo »vse to s p o l n i l o« (prim. 13,4). »Spolniti« ali »dopolniti« pa meri na eshatološko dovršitev. V apokaliptični govorici se je beseda uporabljala za kozmične dogodke.<sup>28</sup> To pa pomeni, da so ga učenci spraševali več kot samo po času, kdaj bo tempelj porušen. Neposredno so ga spraševali po znamenju, ki bo napovedovalo razdejanje templja, posredno pa tudi po paruziji. V mlajšem Matejevem evangeliju pa ga učenci čisto razločno sprašujejo po dveh različnih dogodkih: po razdejanju templja in po znamenju, ki bo napovedovalo njegov prihod in konec sveta (prim. 24,3b). Jezus je odgovoril na oboje.

### *Zgradba eshatološkega govora*

Noben Jezusov govor v evangelijih se ne krije s tem, kar je Jezus res povedal. To pa ne pomeni, da govori niso pristne Jezusove besede in da se

<sup>27</sup> Pisec komentarja eshatološkega govora v *Il Messaggio della salvezza* imenuje to razlago »teoria delle sovrapposizione« (prim. 4. zvezek, str. 424).

<sup>28</sup> Prim. E. Lohmeyer, n. d., 269.

mu samo pripisujejo, ampak da se v obsegu ne ujemajo s tem, kar je bilo povedano.

Govori v sedanji obliki že zato ne morejo biti natančen zapis Jezusovih govorov, ker so predolgi. Govor na gori obsega tri poglavja (Mt 5 — 7), eshatološki dve poglavji (Mt 24 — 25), govor učencem pred misijonskim potovanjem celo 10. poglavje itd. Jezus pa ni imel maratonsko dolgih govorov, ampak je ljudi učil v kratkih, miselno zaključenih enotah, ki so bolj podobne pregovorom in izrekom, kot govorom v današnjem pomenu besede. Najdaljše neokrnjeno ohranjene govorne enote so prilike.<sup>29</sup> Kar je v evangelijih daljšega od prilik, je povečini pozneje sestavljeno. Govorov tudi nihče ni sprti beležil, stenografiral ali snemal na magnetofonski trak, zato je malo verjetno, da so se ohranili v taki razsežnosti, kot je govoril. Jezus se je mogel opirati samo na spomin poslušalcev, zato je moral biti v govorjenju kratek, jasen in besedno zelo učinkovit.

Govori se tudi zato natančno ne ujemajo s povedanim, ker so evangelisti iste govore različno zapisali. Eshatološki govor navajajo vsi trije sinoptiki, vendar ne enako. Najkrajši je Luka (31 vrstic), daljši je Marko (36 vrstic), najdaljši pa Matej (97 vrstic). Že ob tem se vsiljuje vprašanje, kakšen je bil dejanski obseg govora. Danes na splošno mislimo, da je Markov zapis najbližji temu, kar je povedal Jezus. Matej se v prvem delu (24,1—36) skoraj dobesedno ujema z Markom (13,1—32; v drugem delu (24,37—25,46) pa nima nič skupnega z njim, pač pa so v njem izreki, ki jih ima Luka v 12. in 17. poglavju, ne pa v eshatološkem govoru. Zato nastane vprašanje, če je Jezus res vse to, kar ima Matej v drugem delu, povedal v eshatološkem govoru?

Matej je z dodajanjem gradiva sam sestavil eshatološki govor; Jezus je veliko tega povedal v drugačnem času in drugačnih okoliščinah. O tem se prepričamo, če primerjamo tisti del govora, kjer se Matej ujema z Markom. Matej izpušča izreke o preganjanju (prim. Mr 13,9—13) in jih vpleta v govor učencem pred misijonskim potovanjem (10,17—21). Hkrati jih tudi vsebinsko razširja, tako da po Mateju, kristjanom ne bodo več sovražni samo Judje, ampak tudi pogani. Matej razširja krog sovražnikov tudi s tem, da omenja odpad od krščanstva, nastop krivovercev, razdvojenost znotraj krščanskih občin in moralne sprijenosti kristjanov (prim. Raz 2,4).<sup>30</sup> V sklopu

<sup>29</sup> Preučevanje izvornih svetopisemskih literarnih oblik (Formgeschichtliche Methode) je ugotovilo, da evangeljske pripovedi (perikope) niso stilno enotne, ampak se sestoje iz različnih kratkih literarnih prvin, kot na primer: izrekov, pregovorov, postavnih predpisov, prerokb, preroških razmišljanj, poučnih pripovedi, prilik . . . , od katerih so miselno najbolj enovite in tudi najobsežnejše ravno prilike (parabole). Prilike so »prepričljiv primer, kako je Jezus ljudi učil« (prim. X. L. Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 387; M. Krämer, Jezusovo oznanilo z vidika zgodovinskih razmer, Ljubljana 1978, 10 sl.).

<sup>30</sup> Prim. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg<sup>5</sup> 1965, 336.

eshatološkega govora pa omenja preganjanja samo v obliki strnjene povzetka (prim. 24,9.13). Poleg tega pa dodaja izreke, ki jih nimata ne Marko in ne Luka. To je zlasti v. 12, ki kaže, kakšno razpoloženje je vladalo v Cerkvi, ko je Matej pisal evangelij in odlomek 24,26—28.

Poleg tega se pri njem nekateri izreki ponavljajo (prim. 24,5.11.24; 23,23.26), kar tudi ne izhaja neposredno od Jezusa. V govoru so razlagavci (E. Lohmeyer) opazili tudi fragmentarnost. Tako Jezus govori samo o potresu, ki bo zajel nebesni svod: »Sonce bo otemnelo . . . zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale (Mt 24,29), nič pa ne pove, kaj bo z zemljo in s človeštvom. Povrh pa je prehod med v. 28 in v. 29 (prim. Mr 13,23—24) tako nenaden, da ne more biti pristen zapis Jezusovih besedi. Prej bi rekli, da gre za umetno zvaritev dveh samostojnih govorov: govora o usodi templja in govora o paruziji v enoto, kot natančen zapis tega, kar je povedal Jezus. Tako povezavo je mogel napraviti samo človek, ki ni poznal izvirne oblike Jezusovega govora, zato je govor v sedanji obliki umetno sestavljen.<sup>31</sup>

Matejev govor je kerigmatično zasnovan. Pouku o eshatologiji sledi spodbudni del, kjer od primera do primera stopnjuje svarilo k čuječnosti, dokler v vesoljni sodbi ne doseže višek. Govor ima:

u v o d (24,1—3), ki vsebuje zgodovinske okoliščine eshatološkega govora;

#### I. del (24,4—36)

obsega eshatološki p o u k. Sestavljen je iz več vsebinskih enot, ki se nanašajo na:

#### II. del (24,37 — 25,46)

je eshatološka s p o d b u d a, ki obsega tri primere in tri prilike z vesoljno sodbo. Poleg opozorila o čuječnosti vsaka prilika dodaja še posebno krepost:

a) k o n e c s v e t a

(v. 4—22)

b) p r i h o d Sina človekovega

(v. 26—36)

Primere:

a) *Noe* (24, 37—39): pred koncem sveta bo tako, kot je bilo v Noetovih časih; življenje bo teklo po uglajenih tirnicah, toda v to vsakdanjost bo nenadno šinila sodba.

b) *dva bosta na polju, dve bosta mleli* (24, 40—42): sojeni bomo po svojem notranjem odnosu do Boga;

c) *tat* (24, 43—44): ne vemo, kdaj pride Sin človekov, zato bodimo vedno budni.

<sup>31</sup> »Podobno kot govor na gori, je tudi eshatološki govor sistematična zbirka Jezusovih besedi, ki se nanašajo na konec sveta«, (J. Schmid, n. d., 334). Prim. še: J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1968, 236; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1963, 267 sl.; A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de St. Matthieu 24—25*, RB 56 (1949) 340—364.

- Prilike: (25, 1—13): čuječnost + življenjska modrost;
- a) *Zvesti in razumni služabnik* (24, 45—51): čuječnost + zvestoba; c) *prilika o talentih* (25, 14—30): čuječnost + vestnost.
- b) *pametne in nespametne družice*

Z a k l j u č e k : vesoljna sodba (25, 31—46).

### *Konec sveta in prihod Sina človekovega*

»Takoј po stiski tistih dni <sup>32</sup> bo sonce otemnelo in luna ne bo dajala svetlobe. Zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale. Tedaj se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega in jokali bodo vsi rodovi na zemlji. Zagledali bodo Sina človekovega priti na oblakih neba z veliko močjo in slavo. Poslal bo svoje angele z veliko trombo in zbrali bodo vse njegove izvoljene od štirih vetrov, od enega konca neba do drugega« (24,29—31).

To je Jezusov odgovor na vprašanje učencev, kdaj bo konec sveta (24,3). Čeprav je vprašanje preprosto, si konec sveta težko predstavljamo. Ker se Bog ne kesa svojih del (prim. Rimlj 11,29), sveta ne bo uničil, zato nas zanima, po čem pravzaprav sprašujejo učenci? Najbolj zanesljiv odgovor na to vprašanje je temeljit razmislek navedenih Jezusovih besedi.

Najprej je treba pripomniti, da je izraz »konec sveta« samo v Matejevem evangeliju (13,39.40.49; 24,3; 28,20), čeprav razodetje od Dan 12,4.13 naprej stalno govori o dopolnitvi tega sveta in njegovem koncu: »Podoba tega sveta preide« (1 Kor 7,31b); »Svet prejde in njegovo poželenje« (I Jan 2,17); »Izpred njegovega obličja sta izginila zemlja in nebo in zanju ni bilo več mesta« (Raz 21,11; prim. še: Hebr 1,11; Rimlj 8,21; 2 Pet 3,10—12). Čeprav razodetje pogosto govori o koncu sveta, ne pove razločno, kako bo svet preminul. Ali se bo svet raztreščil v nič ali pa bo začel le drugače bivati? Jezusov odgovor na vprašanje učencev je za nas življenjskega pomena, saj gre za usodo sveta, to se pravi za naš bivanjski prostor, zato za nas same. O tem bi radi nekaj zanesljivega vedeli, posebno še, ker nam niti znanost ne ve o tem kaj prida povedati.<sup>33</sup> Kakor znanost ne ve natančno,

<sup>32</sup> Napoved, da bo prišel Sin človekov, se v Matejevem evangeliju prav tako nenavadno veže z veliko stisko, ki bo v Judeji pred razdejanjem templja, kot v Markovem (prim. 13, 23.24), kajti besede »takoј po stiski tistih dni« se ne nanašajo niti na v. 23 niti na v. 26 niti na odlomek v. 15—28, ker Jezus ne pravi, da bo neposredno po tisti stiski prišel na svet z veliko močjo in slavo. Kljub časovno dokaj določenim besedam »takoј po stiski tistih dni« ne vemo, koliko časa bo poteklo med razdejanjem templja in paruzijo (prim. P. Gaechter, n. d., 783).

<sup>33</sup> Prim. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 12.

kdaj in kako je svet nastal, tako tudi ne ve, kdaj in kako se bo končal. Čeprav govori o milijonih in milijardah let, je vse to zelo relativno, saj vemo, kako so kamenine z Lune postavile na glavo teorije o nastanku in starosti našega planeta.

Ker gre za življenjsko pomembno razodetje, se moramo potruditi, da iz odlomka razberemo pristno Jezusovo misel. To pa ni lahko, ker Jezus uporabljala apokaliptično govorico in ker veže odrešenjsko sporočilo na takratno predstavo sveta. Takoj pa je treba poudariti, da Jezus sploh ne govori o uničenju tega sveta in nastanku novega. O usodi tega sveta Jezus samo pravi: 1. da bodo nebesna telesa (sonce, luna) otemnela,

2. da bodo zvezde padale z neba in

3. da se bodo nebeške sile majale.

Biblični človek je mislil, da je Zemlja plošča, ki sloni na temeljih. Nad njo se boči nebesni svod tako, kot postavi pastir šotor na pašniku. Zvezde so pritrjene na nebesni svod in če se odtrgajo, ne morejo pasti drugam, kot na zemljo. V teku stoletij pa se je gledanje na svet močno spremenilo. Sedaj si tako predstavljamo vesolje, kakor v resnici je. Vsak otrok ve, da Luna nima svoje svetlobe in prav tako ne zvezde. Sonce in Luna nista največji nebesni telesi, kot je mislil biblični človek (prim. 1 Mojz 1,15b—16), ampak so zvezde večje od njiju. Kako naj padajo zvezde na Zemljo, »kakor odmetava smokva svoje nezrelo sadje« (prim. Raz 6,13), če so pa večje od Zemlje? Ali so s tem mišljeni meteorji, ki bodo leteli proti Zemlji in se nato zgubili v vesolju ali pa treščenje planetov z Zemljo, da se bo »v prah zdrobila, kot priča David in Sibila«? Ali gre za kozmično katastrofo, ki bo imela strahotne posledice?

Čeprav ni nemogoče, da bi trčila Zemlja s kakšnim planetom (spomnimo se na tavajoči planet Ikarus), Jezus gotovo ni mislil na takšen konec sveta. V tem primeru bi se katastrofa nanašala na Zemljo, Jezus pa govori o koncu vesolja, ne samo Zemlje. Bog je ustvaril vse vesolje, ne samo Zemljo, zato tudi »vse vesolje željno pričakuje razodetja božjih sinov« (Rimlj 8,19). Zgoditi bi se morala takšna katastrofa, ki bi uničila vse vesolje. Končno tudi to ni nemogoče, vendar Jezus zanesljivo ni mislil na nekaj takega, ko je dejal, da bo sonce otemnelo in bodo zvezde padale z neba. Jezusove besede niso zgubile nobene vrednosti, čeprav se je spremenila predstava sveta. Kakor sv. pismo ni kozmološki učbenik, tako tudi Jezus ni razodel natančnega poteka konca sveta. Iz Jezusovih besed ne smemo napraviti kronologije poslednjih dogodkov, ampak v njih iskati odrešenjsko sporočilo.

Kaj pomeni potemtakem konec sveta? Ali je s tem mišljeno, da bo svet popolnoma uničen. Sveta kratko in malo več ne bo. Nastopilo bo stanje, kakršno je bilo pred stvarjenjem sveta. Ker je Bog svet iz nič ustvaril, se bo svet spet povrnil v nič. Ali naj konec sveta razumemo kot neko eksplozijo,

ki bo svet sicer raztreščila, vendar njegovih prvin ne bo uničila? Uničena bo le podoba sedanjega sveta, ne pa prvine, ki ga sestavljajo. Konec sveta bo podoben hiši, ki se je zrušila. Spričo velike rušilne moči atomskih in hidrogenskih bomb bi mogli misliti na takšno uničenje sveta.<sup>34</sup> Bog bo uporabil atomsko energijo, da bo uničil ta svet in naredil novega. Ali pa konec sveta pomeni to, kar so s tem mislili preroki, ki so z vesoljskimi katastrofami napovedovali božjo kazen Izraelovim sovražnikom in rešitev Izraela iz sužnosti tujih narodov (prim. Iz 13,10; 34,4; Joel 2,10 sl.; 3,4; 4,15 sl.). Grozljive slike so pri njih zgubile ves besedni pomen in služijo samo za to, da kažejo na moč Boga, ki prihaja soditi in reševati.<sup>35</sup> Tudi Jezus naj bi v apokaliptični govorici svojim zagotavljal, da bo res prišel. Njegov prihod pa bo za njih rešitev.

Iz Jezusovega odgovora razberemo, da v njegovem govoru sploh ni v središču konec sveta, ampak njegov prihod v slavi. Njegov prihod bo konec sveta v tem smislu, da bo konec sedaj obstoječega sveta, ne pa uničenje sveta. Konec bo sedanjega bivanja in ureditve sveta. Z njegovim prihodom bo nastal svet, kakršen je bil pred prvim grehom. Nastal bo tak svet, »da bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28b). Jezus ne napoveduje »zgodovinsko kozmološke dogodke, ampak zgodovinsko teološke dogodke«.<sup>36</sup>

Prvo in osrednje sporočilo eshatološkega govora je, da bo Jezus spet prišel. V tem je utemeljeno upanje in podan nagib za vztrajanje v upanju na srečanje z njim. Prišel bo pa-tako, da ga bo priznalo vse stvarstvo, in ko ga bo priznalo, bo konec tega sveta in začetek novega.

#### **Povzetek: Francè Rozman, Jezusov eshatološki govor**

Eshatološki govor je naravni zaključek vsega Jezusovega nauka. Jezus se ozira v prihodnost in napove razdejanje templja in konec sveta. Čeprav sta dogodka daleč

<sup>34</sup> A. Vögtle pravi v omenjeni knjigi, da bi za uničenje sveta zadoščevalo 10 kobaltovih bomb (str. 68). Še bolj prepričljivo pa opisuje zmožnost atomske energije uničiti svet B. Philberth v knjigi *Christliche Prophetie und Nuklear Energie*, (Stein am Rhein 9 1975). Philberth izhaja iz dejstva, da človeštvo v prejšnjih stoletjih ni bilo zmožno uničiti zemlje, danes pa je zaradi vrtoglavega napredka fizike in tehnologije v nevarnosti njen obstoj. Človek je zmožen uresničiti napovedi Jezusovega eshatološkega govora in Razodetja (str. 9). Vendar takšno uničenje še ne bi bili eshatološki dogodki, ker bi to storil človek, ne pa Bog. Samo Bog ve za čas in način konca sveta in samo, kadar bo Bog to izvršil, se bodo uresničile napovedi iz Razodetja. Končno pa Razodetje ni napisano samo za naše atomsko stoletje. Razodetje je del sv. pisma, zato se njegovo sporočilo nanaša na vse čase, ne pa samo na enega, zato kljub veliki podobnosti njegove govorice z rušilno močjo atomske energije, ne moremo reči, da bi Janez mislil na atomsko energijo, ko je opisoval grozote ob odstranitvi šestega pečata (prim. Raz 6, 12—17).

<sup>35</sup> Prim. P. Gachter, n. d., 760.

<sup>36</sup> R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, navaja A. Vögtle, n. d., 70.

vsaksebi, je med njima globoka notranja podobnost. Kakor je bila judovska trdovratnost kriva razdejanju templja, tako bo tudi trmoglavo odklanjanje Kristusa in njegovega odrešenja krivo večnega pogubljenja. Porušenje templja je podoba konca sveta in vesoljne sodbe.

Konec sveta ne bo uničenje sveta, ampak konec njegovega sedanjega bivanja in ureditve. Osrednje sporočilo eshatološkega govora je Jezusov prihod. Z njegovim prihodom bo nastal nov svet, podoben svetu pred izvirnim grehom. Takrat »bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15, 28b). Jezus pa bo prišel tako, da ga bo priznalo vse stvarstvo. To je povedal z apokaliptično govorico. Potres vesolja in prihod Sina človekovega z »vsemi angeli« (25, 31) razodeva silno moč božjega sodnika. Prišel bo tako, kakor so preroki napovedovali prihod Boga na »Jahvejev dan«; za pravične bo rešitev, za krivične pa pogubljenje.

#### **Zusammenfassung: Francè Rozman, Jesu Parusierede**

Parusierede ist nach seinem Inhalt her ein vollkommener Abschluss des ganzen Unterrichts Iesu. Iesus schaut in die Zukunft und sagt die Zerstörung des Tempels und das Ende der Welt voraus. Obgleich die Ereignisse weit voneinander stehen, sind innerlich sehr ähnlich. Wie die Verstockung Israels die Zerstörung des Tempels verursagte, so wird auch die starrsinnige Ablehnung Christi schuld den ewigen Verdammung des Menschen. Die Zerstörung des Tempels ist eine Abbildung für das Ende der Welt und Völkergericht.

Das Ende der Welt besteht keinesfalls in der Vernichtung der Welt, aber in Vergehen den gegenwärtigen Welt und seiner Ordnung. Die zentrale Nachricht der Parusierede ist Kommen Iesu. Mit seiner Kommen wird eine neue Welt entstanden, die ähnlich wird der Welt vor der Erbsünde. Damals wird Gott »über alles und in allem sein« (1 Kor 15, 28b). Das Kommen Christi wird so mächtig sein, das Ihnen die ganze Schöpfung anerkennen wird. Das sagte Iesus in der apokalyptische Sprache voraus. Die Erschütterung des Weltalls und das Kommen dieses Menschen mit »allen Engeln« (Mt 25, 31) bedeutet die grosse Macht des Richters. Sein Kommen wird wie das Kommen Jahwe zur Gericht: für Gerechte wird sein Kommen Rettung, für Ungerechte aber Verdammung sein.

#### **Résumé: Francè Rozman, Le discours eschatologique de Jésus**

Le discours eschatologique représente la conclusion naturelle de tout l'enseignement de Jésus. Dans sa vision de l'avenir, il annonce la destruction du temple et la fin du monde. Quoi qu'il s'agisse de deux événements tout à fait différents, il y a entre eux une secrète liaison. De même que la dureté du coeur des Juifs fut la cause de la destruction du temple, de même le refus obstiné du Christ et de son salut est la cause de la damnation éternelle pour l'homme. La destruction du temple est le symbole de la fin du monde et du jugement universal.

La fin du monde ne signifie pas sa destruction mais l'anéantissement de sa figure présente. Le message central du discours eschatologique est la venue de Jésus et l'avènement d'un monde nouveau, tel qu'il fut avant le péché. Alors Dieu sera »tout en tous« (I Cor. 15,28b). Toute la création reconnaitra la royauté de Jésus. Les cataclismes terrestres et la venue du Fils de l'homme »avec tous ses anges« (25,31) révéleront la puissance du Juge souverain. Sa venue sera, d'après les predictions des prophètes sur le »jour de Yahwé«, salut pour les justes et damnation pour les pécheurs.



Anton Nadrah

## Razvoj bistvenega birmanskega obreda

Danes »na stvari gledamo z vidika njihove spremenljivosti in razvoja« (CS 54). To razvojno gledanje vpliva tudi na teologijo in ji zastavlja nova vprašanja. Pri tem gre za srečavanje spremenljivega z nespremenljivim. Kaj se more spremeniti in kaj je nespremenljivo? Kaj je pri posameznih zakramentih takega, kar Cerkev more in celo mora spremeniti, in kaj takega, česar nikoli ne bo mogla spremeniti?

Ogledali si bomo pod tem vidikom zakrament birme v zgodovinskem razvoju do današnje oblike, ker je prav ta zakrament priča znatnega razvoja. Najprej pa se bomo ustavili ob načelnem vprašanju, kaj se na področju zakramentov sme spremeniti in kaj ne.

### *1. Kaj se sme pri zakramentih spremeniti in kaj ne?*

Liturgična konstitucija uči, da je liturgija sestavljena iz »nespremenljivega dela (parte immutabili), ki je božje delo, ter iz spremenljivih delov (ex partibus mutationi obnoxii), ki se v teku časa morejo ali celo morajo spremeniti« (B 21, 1).

Papež Pavel VI. govori v apostolski konstituciji *Delež božje narave* (*Divinae consortium naturae*), ki uvaja novi birmanski obrednik, o spremembi bistvenega birmanskega obreda, ko pravi: »Da bo torej prenova obreda birmovanja obsegala tudi *bistvo* zakramentalnega obreda, s svojo najvišjo apostolsko oblastjo odločamo, naj odslej v latinski Cerkvi velja naslednje:

»Zakrament svete birme se podeljuje z maziljenjem s sv. krizmo na čelu med položitvijo roke in z besedami: sprejmi potrditev — dar svetega duha.

Polaganje rok na birmance s predpisano molitvijo pred birmovanjem sicer ne spada k *bistvu* zakramentalnega obreda, vendar ga je treba zelo ceniti, ker spada k vsej popolnosti obreda in k boljšemu razumevanju zakramenta (. . .)

Ko smo določili in razložili *bistveni* obred sv. birme, s svojo apostolsko oblastjo odobrimo tudi celotni obred tega zakramenta.«<sup>1</sup>

Apostolska konstitucija razlikuje bistveni obred od celotnega obreda. Vidimo, da ima Cerkev pravico posegati tudi v bistvo zakramenta. »Nespremenljivi del« (B 21, 1) ni isto kakor »bistvo zakramentalnega obreda«. »Bistvo zakramentalnega obreda« je širši pojem od »nespremenljivega dela«.

Da bomo določili pravi odnos med bistvom zakramentalnega obreda in nespremenljivim delom zakramentalnega obreda, je potrebno raziskati izjave cerkvenega učiteljstva o tem. Pomemben je tridentinski cerkveni zbor: »Vedno je Cerkev imela oblast, da pri delitvi zakramentov — ob ohranitvi njihovega bistva (*salva illorum substantia*) — uvaja določbe ali spremembe, ki bi po njeni sodbi v skladu z raznovrstnostjo razmer, časov in krajev bile v večjo korist prejemnikov ali pa bi povečale boljše spoštovanje do zakramentov« (DS 1728: SVC 519; »*substantia*« bi bilo boljše prevesti v »*substantia*«).

Smemo sklepati, da je »*substantia*« v besedilu tridentinskega koncila tisto, kar je pri posameznih zakramentih kot nespremenljivo jedro določil Kristus. Vsekakor »*substantia*« ni isto kot »bistvo« zakramenta, saj smo videli, da ima Cerkev pravico posegati v bistvo zakramentov, nima pa pravice posegati v »*substantia*« zakramentov.

Že pred tridentinskim koncilom je papež Klemen VI. leta 1351 v pismu Armencem zapisal: Papež more odobriti različne obrede »*salvis semper illis, quae sunt de integritate et necessitate sacramentorum*« (DS 1061). Pij X. piše leta 1910 vzhodnim apostolskim delegatom: »Znano je, da Cerkvi nikakor ne pripada pravica, da bi uvajala glede *substantie* zakramentov kake novotarije« (DS 3556). Pij XII. v apostolski konstituciji *Sacramentum ordinis* leta 1947 ob sklicevanju na tridentinski koncil pravi, da »*Ecclesiae nulla competat potestas in „substantiam Sacramentorum“, id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit*« (DS 3857). Kaj je Kristus za vse čase določil in mora zato ostati v zakramentalnem znamenju nespremenjeno, je glavno vprašanje. Če je takšen zakrament postavil »in specie«, je s tem določil tudi dejanje in besedo<sup>2</sup> (bližnjo snov in slovalo). Zato Cerkev tega ne more spre-

<sup>1</sup> Pavel VI., Delež božje narave, slov. prevod v: Sveta birma, Ljubljana 1972, 10; prim. tudi Pavel VI., Sveto bolniško maziljenje, slov. prevod v Bolniško maziljenje in pastirska skrb za bolnike, Ljubljana 1974, 6 sl., kjer papež govori o spremembi bistvenega obreda bolniškega maziljenja.

<sup>2</sup> Pri nas še nimamo ustrezne terminologije. Za latinsko besedo »*materia*« uporabljamo izraze: materija, snov, tvarina, reč. Ti izrazi so odsev preveč statične in »snovne« zakramentalne teologije. Dajejo vtis, kakor da so zakramenti nekakšne »snovi«, »reči«. Boljši izraz je *dejanje* (zakramentalno dejanje) ki naglašaja dinamični vidik zakramentov in je odprt tudi za osebnostni vidik srečanja s Kristusom in božjim ljudstvom, ki se danes močno naglašaja. Ne gre pri vseh zakramentih v bistvenem dejanju

minjati. Pri zakramentih, ki jih je Kristus postavil »in genere«, je določil le zakramentalno milost, namen zakramenta. Tega Cerkev ne more spreminjati, spreminja pa lahko dejanje in besedo (bližnjo snov in slovilo), da to dvoje le ponazarja cilj, glavni pomen zakramenta, zakramentalno milost.

Treba je izhajati iz tega, da so liturgična dejanja »dramatična dejanja«, v katerih je Kristusovo odrešilno delo učinkovito navzoče, in sicer pri vsakem zakramentu pod drugačnim vidikom. Vsaj ta pomen dejanja (to je posebna zakramentalna milost) je določil Kristus, in zato je nespremenljiv pri vseh zakramentih. Pri zakramentih, ki jih je Kristus postavil »in specie«, pa je nespremenljivo tudi zunanje zakramentalno znamenje, to je dejanje in beseda.

Čeprav Cerkev »substance« zakramentov ne more spreminjati, ima vendar pri zakramentih zelo pomembno vlogo in more celo določati pogoje za veljavnost (da je poroka dveh katoličanov veljavna, mora biti redno pred zakonitim duhovnikom in dvema pričama, a tega Kristus ni določil).

Zgodovinske spremembe glede dejanja in besede pri posameznih zakramentih kažejo, da ima Cerkev glede zakramentov kar precejšnjo oblast. Zato nekateri teologi govore, da ima Cerkev v nekem smislu glede zakramentov postavitveno vlogo, kolikor jo je Kristus pooblastil, da glede dejanja in besede uvaja tudi znatnejše spremembe. Seveda je ta vloga Cerkve nekaj drugotnega in podrejenega Kristusovi volji. Vsekakor pa ima pri razvoju zakramentalnih obredov pomembno vlogo tudi Sveti Duh.

## II. Dejanje sv. birme

### 1. Zgodovinski pregled

V zgodovini omenjajo kar tri sestavine dejanja (bližnje snovi) zakramenta birme: polaganje rok, maziljenje s sv. krizmo, zaznamovanje s križem na čelu. Posebej si bomo ogledali polaganje rok in maziljenje, zaznamovanje čela pa skupaj z maziljenjem.

a) Polaganje rok je kot dejanje za delitev zakramenta sv. birme izpričano že v sv. pismu (Apd 8, 14—17; 19, 1—6; Hebr 6, 1—4).

V izročilu so poznali kar dvojno polaganje rok. Pri prvem polaganju rok je šlo za položitev obeh rok, pri drugem pa le za položitev desnice. Za prvo

---

za snovne prvine, povsod pa gre za neko dejanje. Le kadar gre za »materia remota«, naj bi uporabljali izraz »snov« (reč, tvarina). Za latinsko besedo »forma« uporabljamo izraze: forma, slovilo, beseda. Predlagam izraz *beseda* (zakramentalna beseda), ki ga uporablja, čeprav morda v nekoliko širšem pomenu, že sv. pismo (Ef 5,26), pogosto pa ga rabita sv. Irenej in sv. Avguštín (verbum).

polaganje rok pričata v 2. stoletju Irenej in Tertulijan, v 3. stoletju pa Origen, Firmilijan, Ciprijan in Hipolit v Apostolskem izročilu.

V latinski liturgiji je bilo polaganje rok pred maziljenjem in (ali) zaznamovanjem. To dokazujejo Tertulijan, Ciprijan in Hipolitovo Apostolsko izročilo. Polaganje rok je spremljala molitev za podelitev Svetega Duha. Liturgični dokumenti kažejo, da je oboje ostalo tudi v srednjem veku.<sup>3</sup>

Na Vzhodu je pri Grkih (Bizantincih), Armencih in Siroantiohijskih samostojen obred polaganja rok izginil, ostal pa je pri Koptih, Etiopcih in kaldejskih nestorijancih. Grki so vedno naglašali povezanost njihovega maziljenja s krizmo z apostolskim polaganjem rok.

Drugo polaganje rok, pravzaprav samo desnice (viri govore večinoma v ednini), je kretanja desnice, s katero je škof mazilil birmančevo čelo. Tako so začeli pojmovati v srednjem veku: »Prav to, da škof mazili na čelu, je nekakšno polaganje roke.«<sup>4</sup> Prvo polaganje rok je na Zahodu ves čas ostalo.

Cerkveno učiteljstvo ima maziljenje s krizmo na čelu za polaganje roke. Inocenc III. uči: »Z maziljenjem čela označujemo polaganje roke, ki mu drugače rečemo potrditev (birma), kajti s tem se daje Sveti Duh za rast in moč« (DS 785). Inocenc IV. misli prav tako, ko pravi, da so apostoli podeljevali Svetega Duha »s polaganjem roke, ki ga predstavlja potrditev ali maziljenje na čelo« (DS 831). Veroizpoved Mihaela Paleologa med zakramenti omenja tudi »zakrament birme, ki ga delijo škofje s polaganjem rok, ko prerrojene mazilijo s krizmo« (DS 860: SVC 928). Maziljenje imajo hkrati za polaganje roke.

Benedikt XIII. je leta 1725 uvedel rubriko, in sicer samo v dodatku pontifikala za obred birmovanja posameznega birmanca, da mora škof birmancu med maziljenjem s krizmo položiti desnico na glavo.<sup>5</sup> Zakonik cerkvenega prava določa: »Zakrament birme se mora podeljevati s polaganjem roke in maziljenjem s krizmo na čelu« (kan. 780). »Maziljenje naj se ne vrši s kakim orodjem, ampak s samo delivčevo roko, ki je pravilno položena birmancu na glavo« (kan. 71, 2). Rubrika Benedikta XIII. je ostala v obredniku za birmovanje posameznega birmanca vse do uvedbe novega obreda 1971, kjer je ni več. Vsekakor je s to rubriko in poznejšimi določbami hotelo cerkveno učiteljstvo, da bi bilo polaganje roke med maziljenjem bolj izrečno.

Tako vidimo, da ima rimski obred v zgodovini dvojno polaganje rok: prvo, ki je pravzaprav apostolsko in je združeno s prošnjo za podelitev Sve-

<sup>3</sup> Gregorijev zakramentar; Ordo Romanus XI, 100.

<sup>4</sup> Yzambert 3 q. 12 d. 1 a. 4. Podobno mislijo Ratramnus, Amalarius, Hrabanus Maurus, Rupertus Tuitensis, Hugo od Sv. Viktorja, Thomas Walden, Bellarmin: »Isto je maziljenje s krizmo in položitev roke: kdor namreč mazili, položi roko« — De Sacr. Confirm. 9.

<sup>5</sup> P. de Puniet, Le Pontifical Romain: histoire et commentaire I, Paris 1930, 63.

tega Duha, ter drugo, ki je združeno z maziljenjem in je bilo morda dolga stoletja le vključno, od 18. stoletja dalje (Benedikt XIII.) pa izrečno, ko je šlo za položitev birmovalčeve desnice (4 prstov) na birmančevo glavo, medtem ko je birmovalec s palcem desnice mazilil birmanca na čelu.

Teologi so se ubadali z mnogimi vprašanji: Ali sodi maziljenje k bistvenemu obredu? Je za veljavnost zakramenta potrebno dvojno polaganje rok? Če zadostuje le eno, katero spada k bistvu zakramenta?

Kako je prišlo do polaganja rok? Nobenega dokaza nimamo v novi zavezi, da je Kristus naročil apostolom deliti birmo s polaganjem rok; še manj velja to za maziljenje.

V Kristusovem času je bil pri Hebrejcih splošno v navadi obred, da so polagali roke. Uporabljali so ga, da so blagoslovljali skupnost, postavili učenca v službo rabina, ozdravljali bolnike. Roke so polagali tudi na daritvene živali.

Apostoli so ta obred izbrali za delitev birmo in sv. reda, ker jim je bil ta obred domač. Poleg tega je bil prav primeren za označevanje povezanosti s prvim prejemom Svetega Duha na binkošti. Roke pridejo z višine na glavo in jo nekako obsenčijo, kar označuje prihod Svetega Duha. Tertulijan pravi: »Telo se s položitvijo roke obsenči, da se duša razsvetli.«<sup>6</sup> Polaganje rok nekako označuje prihod Svetega Duha na binkošti, zato se je apostolom ta kretnja zdela prav primerna za podeljevanje istega Svetega Duha posameznikom, kateri je na binkošti prišel za vso Cerkev.

b) Za birmansko maziljenje je prva zanesljiva priča Hipolit.<sup>7</sup> Verjetno ga imamo tudi pri Origenu, ki mu maziljenje s krizmo pomeni »prebivanje Svetega Duha v nas«. Olje mu pomeni »dar milosti Svetega Duha, tako da more spreobrnjeni doseči ne le očiščenje od grehov, ampak tudi napolnjenost s Svetim Duhom.«<sup>8</sup>

V Hipolitovem Apostolskem izročilu po krstu najprej mazili s posvečenim oljem duhovnik, nato škof polaga roke s posebno molitvijo, zatem je rečeno: »Potem vlije olje zahvale z roko na njihove glave in reče: Mazilim te s svetim oljem v Bogu, vsemogočnem Očetu, v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu. Nato ga zaznamuje na čelu« (št. 21). Ni pa jasno, ali misli Hipolit na uvajanje podeljevanja zakramentov, ko poroča o rimski praksi. Morda misli na egiptovsko prakso. V Rimu in sploh na Zahodu se birmansko maziljenje več stoletij še ni splošno uveljavilo.

Na Vzhodu, razen v antiohijskem patriarhatu, se je birmansko maziljenje s sv. krizmo dobro uveljavilo že v 4. stoletju, v antiohijskem patriarhatu pa nekoliko pozneje. O tem maziljenju poročajo Ciril Jeruzalemski, Bazilij, Ci-

<sup>6</sup> Tertulijan, De res. carnis 8: PL 2,806 B.

<sup>7</sup> Hipolit, In Dan. 1,16; prim. Apostolsko izročilo, 21.

<sup>8</sup> Origen, In Lev. hom. 6,5; 8,11.

ril Aleksandrijski, že prej pa Origen. Kaže, da so sv. birmo z maziljenjem s krizmo najprej podeljevali v Egiptu. Morda že pred 3. stoletjem.

Na Zahodu imamo posamezne priče za maziljenje (unctio, chrismatio) v 5. stoletju in deloma že v 4. stoletju; prav tako za zaznamovanje (consignatio). Sta dva različna, čeprav med sabo povezana obreda. Maziljenje s krizmo na čelu je pridržano škofu, takoj po krstu pa mazili na temenu duhovnik.

V srednjem veku je veljava maziljenja vedno bolj rasla. Vplivalo je prepričanje, da maziljenje izvira od Kristusa (Tomaž, Bellarmin) ali od apostolov (Honorius Augustodunensis). Vsi ti so mislili, da je Pseudo Dionizij Areopagit, ki je priča za birmansko maziljenje, res Pavlov učenec.

Kako je prišlo do maziljenja? Maziljenje z oljem se v sv. pismu nove zaveze uporablja za počastitev imenitnih gostov (Lk 7, 36—50: v hiši farizeja Simona grešnica mazili Jezusu noge), za telesno zdravljenje (Lk 10, 34: usmiljeni Samarijan). Izraz je uporabljen tudi v duhovnem pomenu za maziljenje s Svetim Duhom (Lk 4, 18—21: »Duh Gospodov je nad menoj, zato me je mazilil . . .«); velja pa tudi za kristjane (2 Kor 1, 21 sl.: »Kateri pa nas in vas potrjuje za Kristusa in nas je mazilil, je Bog . . .«). Maziljenje navadno pomeni obilje naravnih ali nadnaravnih božjih darov.

Obred maziljenja so uvedli, ker se je obred polaganja rok zdel presplošen; uporabljal se je namreč pri ordinacijah, pri delitvi zakramenta sprave, pri blagoslavljanju in ozdravljanju bolnikov. Zato sam zase ni dobro izražal prav birmanske podelitve Svetega Duha. Olje je imelo v sv. pismu velik pomen. Pa tudi sicer so vzhodni narodi olje zelo veliko uporabljali za hrano, za maziljenje tekmovalcev pri raznih tekmah, za razsvetlavo. Olje simbolizira moč in spretnost v boju, luč pri birmi podeljenega Svetega Duha, čistost vesti, bogastvo milosti. Zato pomeni olje milost Svetega Duha, maziljenje s krizmo pa označuje notranje maziljenje s Svetim Duhom, a tudi tesnejšo povezanost kristjanov v eno telo.

c) Kateri obred je bil pred novim birmanskim obrednikom bistven in zato potreben za veljavnost? Ali prvo polaganje rok in ustrezna molitev, ki kliče Svetega Duha in prosi za njegove sedmere darove? Na podlagi pričevanja liturgij in cerkvenega učiteljstva bi mogli sklepati, da je to polaganje rok z ustrezno molitvijo spadalo k bistvu zakramenta nekako do 9. stoletja, potem pa ne več, čeprav se je v latinski liturgiji vseskozi ohranilo in je tudi v novem obredniku. Gre za skupno polaganje rok z iztegnjenimi birmovalčevimi rokami nad vsemi birmanci, ki je pred maziljenjem posameznikov s sv. krizmo.

Od 9. stoletja naprej so imeli maziljenje s krizmo za enakovredno apostolskemu polaganju rok. Maziljenje je nadomestilo apostolsko polaganje rok in je postalo bistveni obred zakramenta birme. V maziljenju s krizmo na

čelu je vedno vključeno tudi polaganje desne roke, saj se birmovalec s palcem desne roke dotakne birmančevega čela in tudi sicer je stegnitev desnice kretnja polaganja roke. Res pa je, da je kretnja apostolskega polaganja rok s tem zelo zabrisana, le vključna. Poleg tega gre le za desnico, ne za obe roki.

Izjave cerkvenega učiteljstva od srednjega veka naprej kažejo, da je za veljavnost birme potrebno samo maziljenje z ustrezno formulo. Priče nava-ja apostolska konstitucija Delež božje narave, ki tudi pravi: »Mnogi teologi so na podlagi teh izjav in izročil trdili, da je za veljavno birmovanje potrebno samo maziljenje s krizmo, napravljeno s položitvijo roke na čelu. Vendar so obredi latinske Cerkve vedno predpisovali polaganje rok na birmance tudi pred maziljenjem.«

Polaganje rok na vse birmance skupno pred maziljenjem ni spadalo k bistvu zakramenta, kajti v primerih, ko je to polaganje rok izpadlo ali je bil o njem kak dvom, Rim ni zahteval ponovnega polaganja rok. V istem smislu je odgovorila kongregacija za širjenje vere leta 1840 in sv. oficij leta 1872.<sup>10</sup>

## 2. Dajanje sv. birme danes

Na podlagi apostolske konstitucije Pavla VI. Delež božje narave je jasno, da je dejanje (bližnja snov) birme maziljenje s krizmo na čelu. Celotno bistveno besedilo se glasi: »Da bo torej prenova obreda birmovanja obsegala tudi bistvo zakramentalnega obreda, s svojo najvišjo apostolsko oblastjo odločamo, naj odslej v latinski Cerkvi velja naslednje (in Ecclesia Latina in posterum serventur): Zakrament svete birme se podeljuje z maziljenjem s sv. krizmo na čelu med položitvijo roke in z besedami: sprejmi potrditev — dar Svetega Duha.«

Konstitucija se je izognila izrazom »materia« in »forma«. Odločitev velja le za latinsko Cerkev, zato ne zadeva vzhodnih Cerkev, ki imajo lahko drugačne bistvene obrede. Ne gre za doktrinalno odločitev, ki bi obvezovala vesoljno Cerkev, ampak za praktično odločitev, ki določa, kaj je potrebno za veljavno delitev zakramenta v latinski Cerkvi. To je razvidno iz latinskega izraza »serventur«; ni rečeno »credantur«, kakor da bi ne moglo biti drugače.<sup>11</sup>

V bistvenem besedilu ima papež besede »med položitvijo roke« (quae fit manus impositione). S tem ni mišljena položitev roke (štirih prstov) na bir-

<sup>9</sup> Pavel VI., Delež božje narave, 9.

<sup>10</sup> Prim. L. Ligier, La confirmation en Orient et en Occident. Autour du nouveau Rituel romain, v: Gr 53(1972) 267—321; 407—486.

<sup>11</sup> Prim. L. Ligier, n. m., 271 sl. 107.

mančevo glavo, ko mu birmovalec s palcem, pomočenim v krizmo, napravi znamenje križa na čelu. Tudi v obredu za birmovanje ni rubrike, da mora birmovalec položiti roko (štiri prste) na birmančevo glavo tedaj, ko ga s palcem mazili s krizmo. Besede »med položitvijo roke« hočejo naglasiti kontinuiteto z odloki prejšnjih papežev in cerkvenih zborov (zlasti Inocenc IV. in florentinski koncil), ki jih konstitucija navaja. Posredno je s tem naglašena kontinuiteta s polaganjem rok, s katerim so apostoli delili sv. birmo. V zvezi s temi dokumenti je jasno: maziljenje s krizmo na čelu je prevzelo vlogo apostolskega polaganja rok, samo maziljenje pa je že polaganje roke. Papež glede dejanja birme ni uvedel ničesar novega. Le bolj jasno je določil, kaj je potrebno za veljavno podeljevanje zakramenta. Kakor je bilo že več kot tisoč let maziljenje s krizmo na čelu bistveni obred birme, tako je ostalo še naprej.

Papež ugotavlja, »da je pri birmovanju na vzhodu in zahodu, sicer različno, prvo mesto dobilo maziljenje, ki nekako pomeni polaganje rok apostolov. Ker pa to maziljenje s sv. krizmo dobro označuje duhovno maziljenje s Svetim Duhom, ki se podeljuje vernikom, hočemo obstoj in pomen tega maziljenja potrditi.<sup>12</sup>

Mnogi so hoteli, da bi v novem obredniku spet prišlo do veljave polaganje rok kot bistveni obred, in sicer skupaj z maziljenjem ali pa samo zase. Poznani liturgični strokovnjak Bernard Botte, benediktinec, ki je sodeloval pri komisiji za pripravo novega obrednika, pravi, da bi sicer Cerkev mogla zopet uvesti polaganje rok kot bistveni obred, a to ne bi bilo ne zaželeno in ne pametno. Cerkev bi se s tem odpovedala več kot tisočletni tradiciji, maziljenje je bolj zgovorno znamenje kakor polaganje rok, poleg tega pa za maziljenje kot bistveni obred birme govore ekumenski razlogi. Pravoslavni vidijo bistveni obred birme v maziljenju s krizmo.<sup>13</sup>

Polaganje rok je v apostolski konstituciji in v novem obredniku<sup>14</sup> zelo naglašeno, a je obkrat rečeno, da se ne zahteva za veljavnost zakramenta. Pri maziljenju s krizmo na čelu gre le za vključno polaganje roke, samo desnice, tako da je ta kretnja kot polaganje rok neizraziča. Konstitucija o sv. bogoslužju pa zahteva, da »je treba besedila in obrede takó urediti, da bodo jasneje izražali svete reči, ki jih pomenijo, in da jih bo krščansko ljudstvo moglo, kolikor je to mogoče, kar najlaže razumeti in pri njih sodelovati« (B 21, 2). Tej zahtevi ustreza birmovalčevo polaganje rok (skupaj s sobirmovalci) nad vsemi birmanci hkrati, pri tem pa moli ustrezno molitev.

<sup>12</sup> Pavel VI., *Delež božje narave*, 9.

<sup>13</sup> B. Botte, *Problèmes de la confirmation*, v: *Questions liturgiques* 53(1972)3; prim. tudi L. Ligier, n. d., 271—278, kjer avtor obžaluje, da polaganje rok ni dobilo poleg maziljenja s krizmo veljavo bistvenega obreda.

<sup>14</sup> Sveta birma, *Predhodna navodila*, št. 9.



Papež Pavel VI. pravi: »Polaganje rok na birmance, ki se opravi s predpisano molitvijo pred birmovanjem, sicer ne spada k bistvu zakramentalnega obreda, vendar ga je treba zelo ceniti, ker spada k vsej polnosti obreda in k boljšemu razumevanju zakramenta.«<sup>15</sup>

Komisija, ki je pripravljala novi obrednik, je hotela, da bi spadalo k bistvu zakramenta birme polaganje rok z ustrezno molitvijo in maziljenje s krizmo z ustrezno formulo, to pa skupina teologov, ki je pripravljala osnutek apostolske konstitucije *Delež božje narave*, ni sprejela. Louis Ligier pravi, da se je svēt za izvajanje konstitucije o sv. bogoslužju prav do konca, do svoje razpustitve, upiral, da bi bilo bistveno dejanje sv. birme samó maziljenje s krizmo. V predhodnih navodilih, ki so v glavnem delo pripravljalne komisije liturgičnih strokovnjakov, se vidi tesna povezanost in neka enakopravnost med polaganjem rok in maziljenjem.<sup>16</sup>

Takole je rečeno: »Ves obred ima dvojen pomen. Ko škof in duhovniki, ki sobirmujejo, polagajo roke nad birmance, je v tem vidna svetopisemska kretnja, s katero kličemo dar Svetega Duha takó, kot je krščanskemu ljudstvu najbolj razumljivo. Maziljenje s krizmo in besede, ki maziljenje spremljajo, pa naznačujejo učinke darú Svetega Duha. Krščeni, ki je po škofovi roki zaznamovan z dišečim oljem, prejme neizbrisno znamenje, Gospodov pečat, hkrati z darom Svetega Duha.«<sup>17</sup>

### *III. Beseda sv. birme*

#### 1. Zgodovinski pregled

Ker imamo v zgodovini dva obreda za podeljevanje sv. birme: polaganje rok in maziljenje imamo tudi dve besedili; pri polaganju rok je posebna molitev, pri maziljenju pa krajša formula.

a) Molitev, ki spremlja polaganje rok, je izpričana že v sv. pismu pri delitvi sv. birme v Samariji (Apd 8, 15). Prvih 8 stoletij so posnemali apostola Petra in Janeza, ki sta za novokrščence v Samariji »molila, da bi prejeli Svetega Duha«. Cerkvni očetje in pisatelji so omenjali to molitev,<sup>18</sup> še pogosteje pa so govorili kar o klicanju Svetega Duha (Tertulijan, Ambrozij, Avguštin, Izidor Sevilski). Nimamo pa (če izvzamemo Hipolitovo Apostolsko izročilo, št. 21) zaradi načela »disciplina arcani« in morda tudi zaradi prakse improviziranja liturgičnih molitev iz prvih stoletij ohranjene dobesedne

<sup>15</sup> Pavel VI., *Delež božje narave*, 10.

<sup>16</sup> Prim. L. Ligier, n. d., 269 sl.

<sup>17</sup> Sveta birma, *Predhodna navodila*, št. 9.

<sup>18</sup> Ciprijan, Ep. 73: PL 3,1115 A.

molitve. Klicali so sedmerovrstnega Svetega Duha.<sup>19</sup> Gregorijev zakrament, ki ima ohranjeno takšno molitev, nima nobene druge besede (slovida) pri maziljenju. Kaže, da je bila prvih 8 stoletij to edina zakramentalna beseda latinske Cerkve. V bistvu je ta molitev ohranjena tudi v novem obredniku in spremlja skupno polaganje rok nad vsemi birmanci.

b) Kratka formula, ki spremlja maziljenje s krizmo, se pojavi najprej na Vzhodu. V 4. in 5. stoletju imamo že besede: Pečat darú Svetega Duha (Sphragis dōreas Pneumatōs Hagiou).<sup>20</sup> Te besede so kmalu sprejeli v carigrjski Cerkvi in jih še danes uporabljajo v Cerkvah bizantinskega obreda. Staroslovanska oblika se glasi: Pečat dara Duha Svjatago.

Bizantinska oblika je na prvi pogled nejasna, ker ne vemo, ali je Sveti Duh tisti, ki daje pečat daru, ali pa je dar prav Sveti Duh. Vendar sv. pismo (Apd 2, 38; 10, 45) in celoten obred napravita besedo dovolj jasno. Celotna formula je svetopisemska (Apd 2, 38: »boste prejeli dar Svetega Duha«), kjer gre prav za prejem Svetega Duha, ne samo kakega njegovega daru. Tudi beseda »pečat« je svetopisemska (2 Kor 1, 22).

Hipolit ima v Apostolskem izročilu pri maziljenju z oljem na glavi indikativno obliko: »Mazilim te s svetim oljem v Bogu, vsemogočnem Očetu, v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu« (št. 21). Ker v poznejšem času na Zahodu tega slovida nimamo izpričanega, je morda Apostolsko izročilo odsev egiptovske in ne rimske prakse.

Na Zahodu imamo za obred krizmacije izpričane formule za poznejši čas in niso bile enotne. Imamo npr. oblike: »Znamenje Kristusa v večno življenje. Amen.«<sup>21</sup> »V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Amen.«<sup>22</sup> Obe formuli sta premalo določni, da bi razlikovali birmo od krsta.

Iz teh formul se je razvila beseda (slovilo), ki so jo uporabljali do 1. januarja 1973, ko je začel veljati novi obred: »Zaznamujem te z znamenjem križa in te potrdim s krizmo zveličanja v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« Razširila se je v 12. in 13. stoletju. Rimski pontifikal ima prvič to besedilo v 12. stoletju.<sup>23</sup>

Formula je dobro izražala zakramentalno dejanje (maziljenje s krizmo v obliki križa), ustvarjeni učinek (zaznamovanje, potrditev), glavnega (v imenu presv. Trojice) in človeškega delivca (indikativna oblika) ter prejem-

<sup>19</sup> Ambrozij, De Sacr. 3,2,8: PL 16,434 A; papež Siricij, Ep. 1 ad Himerium, 1: PL 13,1133 A.

<sup>20</sup> Prim. Ciril Jeruzalemski, Cat. 18,33: PG 33,1056; Asterius, In parabolam de filio prodigo: PG 104,213; pismo nekega carigrjskega patriarha antioh. škofu Martiriju: PG 119,900.

<sup>21</sup> Gel. Vetus, Mohlberg, 74.

<sup>22</sup> Ordo Rom. XI.

<sup>23</sup> M. Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Age I, Le Pontifical Romain du XII<sup>e</sup> siècle, Città del Vaticano 1938, 247.

nika. Največja pomanjkljivost: glavni učinek — prejem Svetega Duha — se sploh ne omenja. Tudi ne razlikuje dovolj sv. birme od krstnega zaznamovanja, čeprav omenja krizmo.

Vsekakor pa je mnogo boljša bizantinska in staroslovanska formula, ker dobro označuje glavni učinek birme: podaritev Svetega Duha.

## 2. Beseda sv. birme danes

Največja novost, ki jo je prinesla apostolska konstitucija Delež božje narave je uvedba nove zakramentalne besede: SPREJMI POTRDIŠTEV — DAR SVETEGA DUHA (Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti).

Papež pravi, da sicer ceni in upošteva prejšnjo latinsko formulo. Vendar sodi, »da je treba dati prednost prastari formuli bizantinskega obreda, ki izraža prav podaritev Svetega Duha in spominja na prihod Svetega Duha na binškoštni praznik (prim. Apd 2, 1—4. 38). To besedilo skoraj dobesedno sprejemamo.«<sup>24</sup>

V pripravljalni komisiji so vsi soglašali, da je treba najti boljšo formulo. Zbrali so formule odličnih teologov. Toda te formule so bile teološko prenatrpane. Tedaj je Botte predlagal bizantinsko obliko: Pečat daru Svetega Duha (Sphragis dōreas Pneumatos Hagiū, signaculum donationis Spiritus Sancti). Formulo so sprejeli. Vendar so v diskusiji ugotovili, da se bodo pri prevajanju v žive jezike pokazale težave. Nevarnost je, da ne bo dovolj naglašena vloga Svetega Duha. V grščini in latinščini gre za genitiv identitete ali apozicije. Beseda v genitivu ne pomeni nekaj drugega kakor samostalnik, od katerega je odvisna. Gre za identiteto dveh samostalnikov (Dar = Sveti Duh). Treba je upoštevati tudi kontekst. Ne gre za dar Svetega Duha, ki bi bil od Svetega Duha različen, ampak gre prav za Svetega Duha. Ker je formula za koga lahko dvoumna in jo je možno narobe prevesti, je Botte končno predlagal formulo: Accipe signaculum Spiritus Sancti qui tibi datur. To formulo je komisija odobrila in jo oddala naprej. Vendar je papež končno potrdil obliko: Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti.<sup>25</sup>

Glavne prednosti sedanje besede: 1. izraža prav podaritev Svetega Duha in tako na zunaj razodeva, da je birma binškošti posameznega kristjana; 2. pomeni ekumensko zблиžanje z vzhodnimi Cerkvami; 3. slovilo je pomembno tudi zato, ker je mnogo starejše od prejšnjega, saj je jasno izpričano za sredo 5. stoletja, a je verjetno starejše; 4. je zelo svetopisemsko; 5. za nas Slovane je pomembno tudi zato, ker nas zблиžuje in povezuje s časi

<sup>24</sup> Pavel VI., Delež božje narave, 9 sl.

<sup>25</sup> Glej B. Botte, n. d., 5.

sv. Cirila in Metoda in njihovih učencev, ki so uporabljali v bistvu isto formulo.

### *Sklep*

Bistveni birmanski obred je v svoji zgodovini doživel velike spremembe. Te dokazujejo, da ima Cerkev oblast posegati v samo bistvo zakramenta, kar zadeva zunanje znamenje. To velja za dejanje in besedo pa tudi za snov samo, saj krizme od začetka niso uporabljali, danes pa spada njena uporaba k bistvenemu zakramentalnemu obredu. Gotovo se razvoj bistvenega birmanskega obreda z novim obrednikom ni ustavil, temveč je še nadalje odprt za prihodnje odločitve vrhovnega cerkvenega učiteljstva, ki edino more posegati v bistveni zakramentalni obred.

Zgodovina, ki ni le učiteljica življenja, marveč tudi teologije, nam kaže, da ni nujno bistveni obred v vseh delnih Cerkvah enak. Tako bi bilo možno, da bi v misijonskih krajih kak drugačen bistveni obred v popolnoma drugačnih razmerah kakor so svetopisemske ali evropske, bolje izražal bistvo birmanskega zakramenta: podaritev Svetega Duha. Vedno pa bo ostalo v vseh krajih, da mora bistveni zakramentalni obred izražati prav to podaritev.

Razvoj bistvenih zakramentalnih obredov je precej odsev določene dobe. Ker smo danes v dobi ekumenizma, ker poudarjamo povratek k sv. pismu in prvim stoletjem in ker naglašamo bistvene stvari ter Svetega Duha je mnogo lažje prodrla stara vzhodna formula, kakor bi bila v kaki dobi z drugačnimi težnjami.

Danes, ko skušamo zajeti celoto, ne bi bilo prav, če bi se ustavljali samo pri bistvenem obredu. Iz praktičnih razlogov moramo vedeti, kaj je potrebno za veljavnost posameznega zakramenta. Vendar ugotavljanje, ali je bil kakšen zakrament veljavno podeljen ali ne, spada med mejne primere. Redno gledamo na celoten obred. Zgodovinski pregled nas uči, da je bil bistveni obred večkrat v tem ali drugem pogledu pomanjkljiv, npr. prejšnja zakramentalna beseda. Nebistveni obredi so to pomanjkljivost zmanjševali. Tudi danes sta polaganje rok in ustrezna molitev pred maziljenjem zelo koristno dopolnilo bistvenega obreda. Obred kot celota označuje in povzroča birmansko milost, seveda ne brez bistvenega obreda, brez katerega ni zakramenta. Bistveni obred pa tudi sam zase podeljuje zakrament, a izpuščanje drugih nebistvenih obredov seveda ni dopustno.

To, da Kristus pri zakramentu birme ni določil dejanja in besede, prinaša za Cerkev več prednosti. Cerkev se more dobro prilagajati spremenjenim krajevnim in časovnim razmeram. Takó lahko v vsaki še tako spremenjeni dobi najde ustrezno znamenje za označevanje podelitve Svetega Duha

birmancem. V misijonskih krajih lahko upošteva in sprejme celo v bistveni obred zdrave domače prvine, da le označujejo birmansko podelitev Svetega Duha. Končno odloča le vrhovno cerkveno učiteljstvo.

**Povzetek: Anton Nadrah, Razvoj bistvenega birmanskega obreda**

Razprava v prvem delu kaže, da ima Cerkev pravico posegati v samo bistvo zakramentov, ne pa tudi v substanco zakramentov. Bistvo in substanca zakramentov vsaj pri nekaterih zakramentih ni isto. V drugem delu pa govori razprava o zgodovinskem razvoju bistvenega obreda sv. birme ter v sklepu povzema praktične posledice tega razvoja za teologijo in življenje Cerkve.

**Zusammenfassung: Anton Nadrah, Die Entwicklung des wesentlichen Firmungsritus**

Im ersten Teil der Abhandlung wird gezeigt, dass die Kirche das Recht hat in Wesen der Sakramente selbst einzugreifen, nicht aber in deren Substanz. Wesen und Substanz der Sakramente sagen wenigstens bei einigen Sakramenten nicht dasselbe. Im zweiten Teil spricht sie über die geschichtliche Entwicklung des wesentlichen Firmungsritus. Zum Abschluss werden praktische Folgen dieser Entwicklung für die Theologie und das Leben der Kirche gezeigt.

**Résumé: Anton Nadrah, L'évolution du rite de la confirmation**

L'Auteur essaie de montrer que l'Eglise a droit de toucher à l'essence des sacrements mais non pas à leur substance. L'essence et la substance, au moins pour certains sacrements, ne sont pas toujours les mêmes. Dans la seconde partie il expose l'évolution historique du rite de la confirmation et montre les changements subis dans son essence. En conclusion il signale les conséquences de cette évolution pour la théologie et la vie de l'Eglise.

## Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664-1683)

V arhivu koncilске kongregacije v Vatikanu sta se ohranili dve obsežni in izčrpni poročili ljubljanskega škofa Jožefa Rabatte in tri priloge.<sup>1</sup> Prvo škofovo poročilo v Rim je datirano *1. septembra 1667* in obsega deset polno popisanih folijev (20 strani). Njegovemu poročilu so dodane pripombe arhivarja (fol. llv). Drugo poročilo je poslal v Rim osem let pozneje, *24. januarja 1675*. Nobenkrat pa ni šel v Rim ad limina sam.<sup>2</sup> Iz vrstnega reda poročanja je razvidno, da se je Rabatta pri obeh poročilih zvesto držal od kongregacije predpisanega vprašalnika. Kljub temu pa dajeta škofovi relaciji podobi ljubljanske škofije vrsto zanimivih dopolnil z ozirom na poročila prejšnjih škofov.<sup>3</sup>

Po smrti Otona Friderika Buchheima je cesar Leopold I. za njegovega naslednika 16. avgusta 1664 prezentiral papežu Aleksandru VII. viteza mal-

<sup>1</sup> ASV/Congregazione del Concilio, Relationes ad limina, Labacum. Osnutki relacij so v KAL, fasc. 12. Prvo prilogo: »Cathalogus omnium parochiarum dioecesis Labacensis in Carniola, Styria et Carinthia existentium« bom objavil v celoti. Drugo prilogo z naslovom »Decreta visitationis et constitutiones Illustrissimi et Reverendissimi Principis ac Domini Domini Josephi Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopi Labacensis pro venerabili et reverendo capitulo Labacensi in dioecesanæ synodi pomeridano scrutinio praesentibus dignitatibus et canonicis: rev. praeposito Comite Germanico de Turri, canonico passaviensi; rev. decano Joanne Ludovico Schenleben; rev. Joanne Bartholomaeo Gladich, canonico seniore; rev. canonico Andrea Vilirisch; rev. canonico Andrea Daniele barone de Raunach, rev. canonico Joanne Marco Rossetti, Labaci promulgatae die 11. maii 1667« je napisal »scriba seu notarius magister Matthias Sodar, presbyter«, razglasil pa prošt Germanicus comes de Turri 11. junija 1666. Decreta obsegajo 6 folijev (11 strani). Tretja priloga s podobnim naslovom ima več ali manj standardna poglavja sinodalnih dekretov. Gre za v Gradcu tiskan tekst, ki obsega 14 listov (27 strani).

<sup>2</sup> Prvič ga je zastopal stolni dekan in poznejši ljubljanski prošt Octavius Bucelleni, drugič pa stolni prošt in nato Rabbattov naslednik Sigismund Krištof Herberstein.

<sup>3</sup> Prim.: France M. Dolinar, *Visitationes ad limina et Relationes ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: BV 39 (1979) 193—215 (krajšano: *Visitationes*); *Isti Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima*, v: BV 40 (1980) 26—45 (krajšano: *Podoba ljubljanske škofije*).

teškega reda sv. Janeza Jeruzalemskega, grofa Jožefa Rabatta.<sup>4</sup> Papež je 23. junija 1664 Rabattovo imenovanje potrdil, škofovsko posvečenje pa je novoimenovani škof prejel 11. novembra istega leta v ljubljanski stolnici.<sup>5</sup> Takoj po prevzemu službe je Rabatta začel vizitirati zaupano mu škofijo.<sup>6</sup> Vse večje župnije je obiskal obakrat sam, nekatere manjše pa tudi generalni vikar ali njegov delegat. V zadnjih štirih letih (1671—75) je birmal 44 200 birmancev, posvetil 58 oltarjev, šest cerkva, 37 zvonov in 114 novomašnikov. Zaradi obsežnega teritorija ljubljanske škofije je že apostolski vizitator Fr. Sixst Carcanus leta 1621 dovolil, da se vizitacija cele škofije izvrši v treh letih, sinoda pa vsaj vsaki dve leti, in sicer za duhovnike iz Kranjskega v Ljubljani, za štajerske in koroške duhovnike pa v Gornjem gradu. V skladu s temi določbami je osebno dvakrat vizitiral vso škofijo, sinodo pa je imel prvo leto v Ljubljani za vso škofijo, sedaj pa jo ima izmenoma eno leto v Ljubljani, drugo leto pa v Gornjem gradu.

Obnovitvena dela pri stolnici, ki je bila ob tej priliki tudi povečana, še vedno niso v celoti končana. Ker stolnica sama za svoje vzdrževanje nima posebne ustanove, je škof Rinaldo Scarlichi leta 1631 določil, naj cerkev sv. Petra plačuje stolnici takso za zvonjenje pri pogrebi. Njegov naslednik Oton Friderik Buchheim pa je uvedel posebno takso za vse župnijske cerkve.<sup>7</sup> Zanimivo je, da so se plačevanju te takse upirale prav najbolj bogate župnije: Radovljica, sv. Nikolaj pri Beljaku, Šentjernej, Dob (vse štiri kapiteljske!) in sv. Kancija v Kranju. Razumljiva je torej škofova bojazen, da bodo njihov zgled posnemale tudi druge župnije. Zato prosi sv. sedež za posredovanje, preden se bodo v spor vmešala svetna sodišča. Odprto pa ostane vprašanje, ali je prispevek župnije Gornji grad v višini 50 florenov namenjen za vzdrževanje tamkajšnje cerkve ali lahko z njim razpolaga škof za stolnico v Ljubljani.

Zelo obširno poroča škof Rabatta v svojem poročilu o redovnikih v mestu in v škofiji. Iz njegovega poročila bi se dalo sklepati, da je vsaj samostane v Ljubljani in okolici vse obiskal in se zanimal za njihovo delo.

<sup>4</sup> Prim.: Patritius Gauchaut, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. IV., *Monasterii* 1935, 213 (krajšano: *Hierarchia catholica*); SBL III., Ljubljana 1960—1971, 1—2.

<sup>5</sup> Ta datum navaja sam v svojem poročilu v Rim. V *Hierarchia catholica* datum posvečenja ni naveden, prof. dr. Maks Miklavčič pa je v SBL mnenja, da je bil Rabatta posvečen 16. novembra 1664.

<sup>6</sup> Vizitacijski zapisniki Rabattovih vizitacij so ohranjeni v ŠAL (Vizitacije, fasc. 1, 2 in 5; ter v KAL fasc. 10, 20 in 21. Kot zanimivost velja opozoriti, da je Rabatta poleg latinskega dal 27. aprila 1655 svojim duhovnikom tudi slovensko navodilo za vizitacijo. Prim.: ŠAL) Vizitacije, fasc. 1, št. 3, fol. 6r—8v.

<sup>7</sup> »... ut pro reverentia matricis ecclesiae ditiores curatae ecclesiae dioecesis solvant annuatim 2 solidos aureos, pauperiores autem unum tantummodo vel etiam et adhuc minus ut universis habeat ecclesia cathedralis ex cathedrali Carnioliae circiter 60 florenos ex quibus sacristiae necessitatibus providetur.«

*Križniški red* (temu je tudi sam pripadal) oskrbuje cerkev Device Marije. Nekdaj so imeli svojega kaplana, trenutno pa jih oskrbuje pater iz samostana eremitov sv. Avgušтина. Križarji žele, da bi ta pater skrbel tudi za njihove bolnike, težava pa je v tem, da pater ne sme brez dovoljenja priorja zapuščati svojega samostana. Škof je njihovi prošnji naklonjen, avguštinskemu patru pa je že prej dal dovoljenje da sme spovedovati tudi laike.<sup>8</sup>

V *jezuitski cerkvi sv. Jakoba* je vsako nedeljo in praznik dopoldne pridiga najprej v slovenskem, nato še v nemškem jeziku. Popoldanski krščanski nauk je prav tako v slovenščini. Versko življenje so zelo razgibale kongregacije, ki jih vodijo jezuiti. V kolegiju deluje trenutno 18 patrov, od teh šest patrov poučuje v šoli vključno do retorike, dva patra predavata moralno, dva pa oskrbujeta jetnike in ubožnico ter 13 bratov laikov.<sup>9</sup> Vseh 18 patrov je po potrebi na voljo za spovedovanje. Maše v jezuitski cerkvi se vrste od šestih do desetih, ob nedeljah in praznikih pa do enajstih dopoldne. Profesorja moralke sta člana izpitne komisije za škofijske ordinande. Sodelovanje v škofovem konzistoriju jima provincial ne dovoli, vendar ne odrečeta škofu nasveta, kadar ju prosi. Eden od patrov je tudi reden pridigar v stolnici. Zanj so namenili štipendijo, ki jo je nekoč škof Hren ustanovil v kolegiju za dva študenta. Patri se s to zamenjavo, ki se je izvršila nekako pred tridesetimi leti, strinjajo.

V *samostanu frančiškanov* (*fratrum minorum de observantia*) živi 15 patrov, pet klerikov in šest bratov laikov,<sup>10</sup> ki vestno opravljajo nočni oficij v cerkvi Marije vnebovzete. Tudi v njihovi cerkvi se vrste maše celo dopoldne. V samostanu sta vedno dva lektorja filozofije in teologije, ki sta člana škofovega konzistorija. Vsako nedeljo in praznik sta v njihovi cerkvi dve pridigi, ena dopoldne, druga pa ob enih popoldne. Na voljo imajo dvanajst spovednikov.

V samostanov *eremitov sv. Avgušтина* v ljubljanskem predmestju živi deset patrov in dvanajst bratov laikov.<sup>11</sup> Tudi avguštinčini prepevajo vsako noč sv. oficij. Poleg konventualne maše v samostanski cerkvi Marijinega oznanenja,<sup>12</sup> dnevne pridige za spoved, so v njihovi cerkvi vsak večer litanije Matere božje in rožni venec, ki ga ljudje radi obiskujejo.

<sup>8</sup> O križarskem redu v Ljubljani in v Sloveniji še vedno nimamo solidne obširnejše študije. Kratek pregled literature za ostale redovnike je bil podan v predhodnih sestavkih: France M. Dolinar, *Visitationes* in Podoba ljubljanske škofije. Glej op. 3.

<sup>9</sup> V poročilu leta 1675 navaja Rabatta v kolegiju 17 patrov (od teh je pet pridigarjev in 16 spovednikov), pet magistrov in devet bratov laikov.

<sup>10</sup> Po poročilu iz leta 1675 živi v samostanu provincial, gvardian, custos province, trije lektorji, devet učencev, 15 patrov (od teh sta dva pridigarja in 13 spovednikov), devet klerikov in osem bratov laikov.

<sup>11</sup> Leta 1675 je bilo v samostanu poleg priorja in subpriorja še 13 patrov (od teh so štirje pridigarji in šest spovednikov), štirje kleriki in pet bratov laikov.

<sup>12</sup> V poročilu leta 1667 pravi, da upravljajo cerkev Loretske Matere božje.



Zanimivo je, da so tudi *kapucini* v samostanski cerkvi sv. Janeza Evangelista prepevali nočni oficij. V njihovem samostanu pred mestnimi vrati živi 16 patrov, dva klerika in dvanajst bratov laikov.<sup>13</sup> Škof zelo pohvali njihovo ponižnost in ubožstvo ter njihov apostolat v spovednici.

Cerkev sv. Jožefa zunaj mesta upravljajo *bosonogi avguštinci*. V samostanu živi deset patrov (od teh jih pet redno spoveduje) trije kleriki in štirje bratje laiki.<sup>14</sup> Čeprav samostan in cerkev še vedno nista v celoti končana (končan je kor, kapela sv. Peregrina in 15 redovnih celic) opravljajo redno božjo službo, slovensko pridigo ob nedeljah in praznikih ter nočni oficij.<sup>15</sup>

V samostanu *klaris*, ki žive po pravilih, odobrenih od papeža Evgena IV., je trenutno 14 redovnic, nimajo pa nobene novinke. Redovnice so v glavnem iz odličnih ljubljanskih družin. Škof meni, da bi bilo v prihodnje bolje sprejeti samo dvanajst redovnic, da bi bilo poskrbljeno za njihovo dostojno vzdrževanje. Prve štiri redovnice so prišle v Ljubljano leta 1659, in sicer iz Škofje Loke. Podobno kot škofjeloške tudi ljubljanske klarise niso podrejene frančiškanskemu redu, ampak neposredno škofu. Zato je nastal dvom, če so zaradi tega deležne odpustkov frančiškanskega reda. Da bi škof pomiril njihovo vest, prosi sv. sedež za mnenje. Sam ne bi imel proti, če se podrede frančiškanskemu vodstvu. Redovnice vestno izpolnjujejo klavzuro in redovna pravila. Opatica, ki jo redno volijo na tri leta, je izrazila željo, da bi njeno mandatno dobo podaljšali za naslednja tri leta. Ker pa je v samostanu dovolj sposobnih redovnic za vodstveno službo, njeni prošnji niso ugodili. V samostanu imajo redovnice t. im. svete stopnice, ki so ob petkih adventnega in postnega časa dostopne tudi drugim vernikom. Škof prosi zanje primerne odpustke.

Drugod po škofiji so naslednji samostani: v Kranju in Beljaku delujejo *kapucini*, ki se odlikujejo predvsem kot dobri spovedniki in pridigarji.<sup>16</sup>

V *frančiškanskem* samostanu v Nazarjih deluje pod vodstvom gvardijana sedem patrov, od teh je šest spovednikov in eden pridigar, dva klerika, pet bratov laikov.

---

<sup>13</sup> V poročilu leta 1675 navaja provinciala, gvardijana, lektorja teologije, štiri učencev, 17 patrov (od teh sta dva pridigarja in enajst spovednikov), štiri klerike in dvanajst bratov laikov.

<sup>14</sup> Leta 1765 navaja priorja, deset patrov (od teh en pridigar in pet spovednikov), ter pet bratov laikov.

<sup>15</sup> Zanimiva je škofova pripomba: »Hi patres primo incipient esse noti in provincia, laborant fratrum utilium penuria, qui videlicet possent idiomate slavico ad conciones et confesiones inservire.«

<sup>16</sup> Po poročilu iz leta 1667 je živel v samostanu v Kranju šest patrov in sedem bratov laikov, v Beljaku pa šest patrov in šest bratov laikov. Leta 1675 navaja Rabatta v Kranju gvardiana, osem patrov (od teh trije pridigarji in pet spovednikov), tri klerike in štiri brate laike, v Beljaku pa gvardijana, devet patrov (od teh šest pridigarjev in šest spovednikov), dva klerika in štiri brate laike.

V *kartuziji Bistra* živi poleg priorja še dvanajst patrov in trije bratje laiki z slovesnimi zaobljubami. Prior je bil pred kratkim imenovan od cesarja za prelata in živi trenutno v Ljubljani, ker za tri leta zastopa interese province. Pred dvema letoma se je kartuzija hotela odtegniti škofovi jurisdikciji in so za ordinacije patrov in posvetitev njihove kapele povabili pičenskega škofa, vendar so se končno morali ukloniti ljubljanskemu škofu.

Nekoč sta bili v škofiji še dve kartuziji. Prvo v Jurkloštru je papež ukinitil in namenil njene dohodke za vzdrževanje jezuitskega kolegija v Gradcu. Žal škof nima primernega duhovnika, ki bi ga nastavil v nekdanji kartuzijski cerkvi. Dušno pastirstvo je prevzel vikar iz Planine (Monpreis). Kartuzijo Pleterje pa je papež določil za vzdrževanje jezuitskega kolegija v Ljubljani. V nekdanjem samostanu je sedaj jezuitska rezidenca, v kateri živi superior, en pater in dva brata laika. Oba patra skrbita za dušno pastirstvo in pazita na ekonomijo.

V celjskem okrožju blizu hrvaške meje pa je bil pred kratkim ustanovljen *samostan sv. Pavla, prvega eremita*, v katerem živi poleg priorja še pet patrov, en klerik in en brat laik. Vseh pet patrov je na voljo za spovedovanje.

Vseh redovnikov je po poročilu iz leta 1675 286, in sicer 109 duhovnikov, 30 klerikov in 57 bratov laikov. Od teh je v dušnem pastirstvu na voljo 25 pridigarjev in 66 spovednikov.

Poleg stolnice in redovnih cerkva so v Ljubljani še tri kapele, in sicer kapela sv. Jurija na gradu, ki jo vzdržuje mesto. Za bolne vojake skrbe frančiškani, ki pa jih je moral škof opomniti, naj si ne laste pravic v drugih ljubljanskih župnijah.

Kapela v mestni bolnici je posvečena sv. Elizabeti, madžarski kraljici. Nekdaj je bil v njej beneficij, s katerim je razpolagal ordinarij. Leta 1540 so po posredovanju cesarice Marije in škofa Franca Kacijanarja barona Katzensteina (1536—43) nadomestili beneficij z dvema mašama na teden za dobrotnike, ostale dohodke pa namenili ubogim v bolnici. Kapela se vzdržuje iz dohodkov bolnice.

Tretja kapela na bregu Ljubljanice je posvečena sv. Fridolinu. V njej je cesar Ferdinand III. ustanovil preprost beneficij in ga inkorporiral škofijski menzi. Kapela ima lastnega kaplana, ki v njej mašuje dvakrat tedensko. Vzdržuje se iz dohodkov škofije. Nad kapelo sv. Fridolina ima svojo privatno kapelo kartuzijanski prior iz Bistre, katerega hiša se dotika kapele. Zato je tudi priorjeva dolžnost skrbeti za vzdrževanje strehe kapele.

Grade pa (1675) cerkev sv. Floriana. Kor in zakristija sta že gotova, začeli pa so že tudi zidati ladjo cerkve.

Da ne bi škof Rabatta zavlekel svojega poročila, pravi, bo o posebnostih posameznih cerkva poročal v posebnem dodatku. Škofija ima po navedbah škofa Rabatta 66 oskrbovanih cerkva, od tega 22 župnijskih, 39 duhovnij,

450 podružnih cerkva, osem moških in en ženski samostan, deset preprostih beneficijev in 119.680 duš.<sup>17</sup> Toliko o materialnem stanju škofije.

Nadvojvoda Ferdinand je 29. maja 1610 od papeža Pavla V. dosegel, da so smeli prošt Andrej Kralj<sup>18</sup> in njegovi nasledniki pri pontifikalnih opravilih v stolnici nositi mitro in pastoral. Dovoljenje velja le za stolnico, drugod v škofiji mora imeti prošt za pontifikal dovoljenje ordinarija. Ker je proštu poleg beneficija v Ljubljani inkorporirana še župnija sv. Petra v Radovljici, si je začel lastiti pravico do dušnega pastirstva v tej župniji. Tega seveda ne vrši sam, ampak hoče nastavljeni v župniji svojega vikarja. Škof mu je dal jasno vedeti, da je proštiji inkorporirana samo prebenda župnije, ne pa župnija kot taka. Prošti so si nekdanj tudi lastili v tem delu arhidiakonsko oblast in jo glede jurisdikcije skorajda enačili z škofovo oblastjo. Toda proti tej razvadi prošta Kasparja Bobeka<sup>19</sup> je nastopil že škof Rainaldo Scarlichi. Arhidiakonska služba proštov ni utemeljena ne v ustanovni listini proštije, niti ni bil pozneje izdan v tem pogledu kakšen privilegij. Prav tako ne more biti utemeljena v dejstvu,

---

<sup>17</sup> Poročilo leta 1675 zaključuje škof Rabatta z neke vrste statistico: »Universae itaque ecclesiasticae personae nunc in dioecesi Labacensi reperibiles sunt ut supra in capitulo 13; regulares 286; saeculares curati presbyteri 66; cooperatores 48; beneficiati et beneficiorum officiatores 23; supernumerarii sine officii liberi sacerdotes 20; laici communicantes dioecesani 112.376, universim praeter clericos animas reperiuntur 148.953.« Število prebivalcev bi torej naraslo za 28.273 duš.

<sup>18</sup> Andreas Kralius, iuris utriusque doctor, serenissimi Archiducis Ernesti Maximiliani praeceptor, dein Praepositus anno 1603. Obtinuit ad praeces Ferdinandi Archiducis pro se et successoribus suis a Paulo V. sub dato Romae 29 Maji anno 1610 in pontificalibus usum mitrae et baculi, anno 1611, 25 martii solemniter benedictus ab episcopo Chrön, assistentibus insulis Georgio Abbate monasterii Fontio B. M. V. prope Landstrass et Marco Kunio praeposito Rudolphwertensi serenissimi principis Ferdinandi Archiducis Austriae consiliario (ita in protocolum I., pag. 363). Chrön eum nominat per omnes casus anomalum, turbidum, heteroclitum (ita in protocolum II., pag. 1613). Ille multa apud Serenissimum Archiducem Ferdinandum, dum Labaci erat anno 1616, sed et Graecii, et apud Illustrissimum Dominum Erasmum Pravicinum (!) Nuncium apostolicum in episcopum et capitulum contra statuta capituli jurejurando firmata movit et accusavit, sibi plurima falso ac nequiter arrogando, quod tamen Deo volente non obtinebit nec obtinuit (ita Chrön in protocollo II., anno 1617). Anno 1620 resignavit nepoti eius Casparo Babek vel Bobek. Obiit autem anno 1638 vel 1639. Prim.: Index Illustrorum et Reverendissimorum Praepositum Capituli Labacensis in: ŠAL / Kanoniki; KAL, fasc. 249.

<sup>19</sup> Casparus Wabek, potius Bobek ex Kropp, alumnus Oberburgensis, 21 septembris anno 1612 ordinatus Oberburgi subdiaconus ab episcopo Chrön ad titulum mensae Mariani Oberburgensis, anno 1613 similiter diaconus et presbyter, sed male se gessit uti quoque praepositus ipse (Kralj) recalcitravit, anno 1620 factus est praepositus, erat etiam per superiorem Carnioliam episcopi Chrön archidiaconus, fuit anno 1623 provinciae deputatus, et anno 1630 retenta praepositura episcopus petinensis. Obiit Labaci 8 octobris 1634 sepultus Rathmannsdorfii in sua crypta. Ille dedit vel legavit ecclesiae parochiali s. Petri in Rathmannsdorf 300 florenorum quae pecunia expensa fuit in fabricam turris (ita protoc. episcopi Rabatta anno 1663). Prim.: Index Illustrorum ..., in ŠAL/ Kanoniki; KAL fasc. 249.

da mora prošt rezidirati pri stolnici. Zato so se tudi Bobekovi nasledniki<sup>20</sup> teh pretenzij proštov Kralja in njegovega nečaka Bobeka vzdržali. Pač pa je sedanjega prošta Sigismunda Kristofa Herbersteina moral opozoriti na dolžnost rezidence.

Dekan stolnega kapitlja<sup>21</sup> prejema poleg kanoniške prebende še 40 florenov letno, sicer pa pripada skupni kapiteljski menzi.

V ustanovni listini ljubljanskega kapitlja je poleg že omenjenih dignitet predvidenih še deset kanonikatov.<sup>22</sup> Zaradi slabih dohodkov rezidirajo »de facto« samo štirje, dva sta na župnijah, ostali štirje pa so trenutno (1667) nezasedeni. Kanonikati so bili že v začetku zaradi vojne s Turki nezadostno dotirani, razširitev protestantizma v deželi pa je njihove prebende še bolj razvrednotila. Zaradi slabih dohodkov je njegov prednik Buchheim uvedel prakso, da so le štirje kanoniki dolžni rezidirati pri stolnici, ostali pa so na župnijah z naslovom častnega kanonika. Letni dohodek kanonika namreč ne preseže 160 florenov letno.

Kanoniki bi si radi lastili posebne pravice glede jurisdikcije nad stolnimi duhovniki in v župnijah, ki so inkorporirane stolnemu kapitlju. Škof Rabatta jim podobno, kot pred njim že Buchheim, teh pretenzij ne prizna, ker niso v skladu z konstitucijo apostolskega vizitatorja Carcana iz leta 1621.<sup>23</sup> Bil jim je pa pod določenimi pogoji pripravljen delegirati določene pravice, ki bi olajšale pastoralno delo. Ker kanoniki delegacijo odklanjajo, škof vztraja v prepovedi.

Morda je tudi tu iskati vzrok, da so mu kanoniki radi nagajali pri asistenci. Kljub jasnim predpisom, da morajo kanoniki škofu pri pontifikalu asistirati v bogoslužnih oblačilih, hočejo asistirati v kanoniških oblačilih, to se pravi v mocetah, podobne oblike in barve, kot je škofova.<sup>24</sup> Najprej so odklonili da bi mu asistirali v jezuitski cerkvi, nato pa so mu 21. marca 1665 predložili deklaracijo, v kateri izjavljajo, da so mu sicer pripravljeni asistirati, vendar le v kanoniških oblačilih. Ker je verjetno škof to deklaracijo

<sup>20</sup> Prošti: Peter Lausche (1634—1640), Michael Chumberg (1640—1650), Janez Andrej Stemberg (Hemberg) (1650—1653), Marko Dollinar (1654—1657), Franc Maksimilijan Vaccano (1657—1663), Germanicus grof de Turri (1664—1666), Sigismund Kristof Herberstein (1667—1679) in Octavius Bucelleni (1679—1691).

<sup>21</sup> V času škofa Rabatta so bili naslednji dekani: Janez Ludvik Schönleben (1654—1667), Octavius baron Bucelleni (1667—1679), Friderik Hieronim baron Lanthieri (1679—1684).

<sup>22</sup> Poleg kanonikov delujejo pri stolnici še štirje vikarji (od teh dva stanujeta kar pri sv. Petru, da bi bila na voljo bolnikom tudi, ko se zvečer zapro mestna vrata), dva levita, zakristan, proštov kaplan in dva duhovnika, ki sta zadolžena za pogrebe. Vsi so vzorni duhovniki in se redno udeležujejo kora in konventualne maše.

<sup>23</sup> Celotna dokumentacija o apostolski vizitaciji Hrena in ljubljanske škofije v letih 1620—21 je ohranjena v ŠAL / Vizitacije, fasc. 1; KAL, fasc. 12/9—12.

<sup>24</sup> »... qui foundationis vigore erat de pelliculis coloris grisei, autoritate propria in mozettas quasi episcopales coloris violaceo mutato...«

zavrnil, so prvotno pripravljenost še omejili, češ da zaradi majhnega števila kanonikov ne morejo asistirati škofu zunaj stolnice. Škof prosi za posredovanje sv. sedeža.

Stolni župnik je vedno tisti kanonik, ki ga imenuje škof (ostale namreč prezentira cesar). Kot župnik nima posebne prebende, pač pa si deli štolnino z ostalimi duhovniki, ki so v dušnem pastirstvu pri stolnici. Prvotno je bilo predvideno, da bi vse dohodke kanonikov združili in jih potem primerno porazdelili. S tem bi bilo najbolje rešeno vprašanje dohodkov ostalih duhovnikov, ki delujejo pri stolnici. Cesar Maksimilijan II. je leta 1497 tako rešitev prepovedal, ker pač ni hotel okrniti prebend prošta in dekana. Vendar je škof Rabatta mnenja, da bi bila to najboljša rešitev za primerno in enakovredno vzdrževanje duhovnikov pri stolnici. Zato meni, da bi s posredovanjem sv. stolice tiste kanonike, ki so taki rešitvi nasprotni, prisilili s cerkvenimi kaznimi.

Prebendo za kanonika penitenciarija je v skladu z odlokom tridentinskega koncila ustanovil njegov prednik Buchheim in na to mesto imenoval stolnega župnika. Trenutno je mesto izpraznjeno (1675), bo pa skušal čim prej dobiti sposobnega moža, ki ga bo mogel imenovati za kanonika in penitenciarja.

Teološke prebende v škofiji nima. Tudi njegov prednik je zaman skušal preko nuncijskega Dunaju posredovati pri cesarju, da bi za to službo imenoval primerne človeka na eno od preostalih kanoniških mest. Vendar škof Rabatta meni, da je takšna prebenda pravzaprav odveč. Trenutno so namreč kar štirje kanoniki doktorji teologije, pri jezuitih sta dva profesorja moralke, pa tudi frančiškani in kapucini imajo lektorja moralke, ki sta prav tako doktorja.

V škofiji nima lastnega semenišča. Trenutno ima na Dunaju štiri gojence, v jezuitskem kolegiju v Gradcu pa enega. V Gornjem gradu uvaja tamkajšnji župnik pet gojencev v pridiganje in praktično dušno pastirstvo ter jih tako usposablja za župnike, vikarje ali kaplane, z ozirom na njihove sposobnosti.

S klerom je na splošno zadovoljen, pač pa je moral nastopiti proti krčmam, ki so jih vodili duhovniki.<sup>25</sup> Zaradi tega je prišel v spor s kapitljem, češ da jim je cesar Ferdinand III. dovolil izvrševati »plenum jus in temporalibus circa suas parochias unitas capitulo.« Škof prosi kongregacijo za navodilo, kaj naj v tem primeru stori.

<sup>25</sup> »...clero universim ... devotus alioquin et obediens ... qui circa vitam et mores, circa beneficiorum suorum sedulam et fidelem officiaturam et animarum curam, repertus et commode satisfacisse praeter tabernas quas fere amnes lucri gratia in redibus parochialibus exercebant ... ideo in huius decreti executionem generaliter omni clero tabernam interditi et statui post hac nullum ad curam parochialem aut vicariam perpetuam vel provisoriam ad tempus admittere nisi per litteras reversales promiserit tabernam non tenere ...«

Javnega konkubinarja pri vizitaciji ni našel, pač pa je nekaj duhovnikov osumljenih, da živi v nedovoljenem razmerju. Da bi preprečil pohujšanje, je tudi proti tem osumljencem nastopil zelo ostro.<sup>26</sup>

Pri vizitaciji je odkril samo enega heretika v škofiji, in sicer baronico Hevenhiller iz Koroške, ženo barona Kazensteina, predsednika sodišča za Kranjsko. Pravijo, da je katoliški veri naklonjena, vztraja pa v luteranstvu zaradi matere, zagrizene luteranke, ki bi jo razdedinila, če bi prestopila v katoliško vero. Več nekatoličanov pa je med vojaki, ki se priložnostno mude v njegovi škofiji. Te je zelo težko pridobiti za katoliško vero. Škofijski duhovniki večinoma nimajo pravice odvezovati od herezije, drugoverci pa se zelo boje redovnikov. Škof prosi za dovoljenje, da bi njegov generalni vikar in nekateri župniki dobili pravico odvezati od herezije.

Cerkve v škofiji so lepo obiskane, nekaj pa je bilo pozidanih novih. Pred kratkim (1667) je posvetil novo kapelo sv. Lucije, ki je iz Ljubljane oddaljena kaki dve milj.

Dvorec Goričane je v zelo slabem stanju in žrtev večkratnih neurij. Njegov prednik Buchheim je začel v njem zidati novo kapelo sv. Uršule, ki jo je medtem Rabatta že končal.

Na štajersko-hrvaški meji zidajo novo cerkev sv. Križa. Služila bo tako slovenskemu kot hrvaškemu bogoslužju.

Pobožnost v škofiji je tako živa, da so cerkve skorajda premajhne. Med verniki so zlasti razširjene bratovščine sv. Rešnjega Telesa in sv. rožnega venca. Poleg teh vodijo jezuiti štiri kongregacije (Marije vnebovzete, Brezmadežne, Marije Kraljice angelov in Umirajočega Kristusa), frančiškani dve (sv. Antona Padovanskega in bratovščino glasbenikov), avguštinci dve (sv. rožnega venca in bratovščino za umrle), v stolnici pa je zelo dejavna bratovščina sv. Rešnjega Telesa, ki skrbi za spremstvo duhovniku, ko nese sv. popotnico.

Z obiskom zakramentov je zelo zadovoljen. Ljudje pogosto prejemajo sv. obhajilo ne le v postnem času, ampak tudi sicer med letom. Samo v Ljubljani ima na voljo 70 spovednikov, pa tudi na deželi redovniki radi priskočijo na pomoč za spovedovanje.

V tej zvezi se mi zdi zelo zanimiv pregled obhajil po župnijah, ki ga sicer v Rim ni poslal ali pa se nam ni ohranil, pač pa je priložen osnutku relacije v kapitelskem arhivu. Zaradi možnosti primerjave s številom prebivalcev v posameznih župnijah, ga navajam na tem mestu v celoti.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> »... irremissibiliter castigare vel a beneficiis amovere ac si fuissent convicti de crimine...«

<sup>27</sup> Osnutek, žal, ni popoln. Izpuščenih je več župnij, kot na primer Črna, Solčava, Vransko, Pilštein, Žusem, Podsreda, Podčetrtek, Škale, Šoštanj, Šalek, Velenje, Beli kamen in Vogrče. Drug problem je število prebivalcev. Za zdaj ni bilo mogoče ugotoviti,

Župnija	comuni- cantes	non comuni- cantes	animas in universum	župnik ali vikar
sv. Mihael pri Pliberku	1476	39	1515 (1569)	
Pliberk	2668	2044	4712 (4432)	
sv. Peter pri Kunšpergu	1500	500	2000 (2232)	
Mozirje	1591	683	2274 (1799)	
Rečica	1569	49	1618 (1740)	
Šentilj pod Turjakom	1065	60	1125 (866)	
Luče	878	462	1340 (2100)	
Ljubno	1187	569	1756 (1698)	
Stari trg	2532	91	2623 (3228)	
Gornji grad	1627	744	2371 (2546)	
Podbrezje	725	266	951 (700)	
Griže	500	45	545 (939)	
Prebold	180	262	442 (1322)	
Trbovlje	1363	110	1473 (1094)	
Motnik	260	142	402 (1292)	
Dob	3700	1380	5080 (2399)	Wolf Engelbert
Krašnja	1400	1000	2400 (1540)	Andreas Junan
Svibno	1457	336	1793 (1800)	Franc Ludvik Schreiber
Šentjernež	8059	4034	12093 (4901)	
Beljak — sv. Nikolaj	972	743	1715 (1132)	Vitus Inlizher
sv. Rupert pri Beljaku	857	395	1252 (1147)	Sebastian Cron
Kranzelhoffen	912	329	1241 (567)	Georgius Reiner
Skočidol	494	173	570 (708)	Bartholomeus Kaufman
Lindt	470	101	571 (592)	Matija Cronfizh
Bohinj	1817	892	2649 (2400)	Martin Lukesish (?)
Kranjska gora	1452	501	1953 (1645)	Mihael Winzel
Dovje	583	60	613 (670)	Matej Vauputel
Jesenice	1563	318	1881 (1796)	Matija Lazhnikar
Radovljica	3625	4125	7750 (3054)	Matija Shibredt
Zasip	160	80	240 (264)	Matija Meshan
Mošnje	657	756	1313 (1520)	Andrej Novak
Gorje	740	520	1260 (1100)	Tomaž Vidovez
Kropa	1014	91	1115 (965)	Petrus Thomashin

po kakšnih kriterijih je sestavljalca tega prikaza (ki je skoraj gotovo drug, kot tisti, ki je priredil seznam župnij) določal število prebivalcev za posamezne župnije. Ker se število med enim in drugim pregledom včasih močno razlikuje, sem zaradi lažjega pregleda v oklepaju dodal število duš iz seznama župnij, ki je objavljen na koncu poročila.

Župnija	comuni- cantes	non comuni- cantes	animas in universum	župnik ali vikar
Podbrezje	725	273	998 (700)	Andrej Anzhizh
Predvor	2527	879	3406 (3015)	Sebastian Birantdt
Kranj			2000 (200)	Janez Telban
Šmartin pri Kranju	2622	1220	3848 (3307)	Matej Stuzin
Smlednik	1359	107	1465 (1334)	Mihael Terzell
Vodice	1053	397	1450 (1390)	Mihael Dergio
Vrhnika	4614	597	5211 (5262)	Janez Zigule
Sv. Peter pri Ljubljani	5724	2936	8660 (10010)	
Bled	2141	1212	3353 (3154)	Bartholomeus Jenko
Križe	608	206	814 (853)	Andrej Weschl
Šentvid nad Ljubljano	1549	500	2049 (2917)	Georg Lazar Crviz
Sora	1790	814	2504 (800)	Andrej Jelichdt
Šmartno pod Šmarno goro	109	87	166 (320)	Marko Lukin
Polhov gradec	3000	150	3150 (2500)	Matija Rakar
Ig	3758	876	4628 (1864)	Bartholomej ab Höffen

V zaključku relacije (1667) prosi škof Rabatta za podaljšanje pravice dispenzirati v tretjem in četrtem sorodstvenem kolenu. Morebitne nejasnosti pa bo pojasnil prokurator, ko bo zanj opravil predpisano vizitacijo liminum v Rimu.

*Katalog vseh župnij ljubljanske škofije na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem.*<sup>28</sup>

1. *Stolnica* sv. Nikolaja v Ljubljani. Ima tri podružnice, dve digniteti (prošta in dekana) štiri dotirane kanonikate, vseh kanonikatov je deset, dva vikarja, dva levita, dve bratovščini, 4145 duš, tri redne spovednike, poleg redovnih, ki jih je v župniji 60—70.

I. Župnije, ki po ustanovni listini pripadajo škofu.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Priloga poročila v Rim z dne 1. septembra 1667. Katalog je dragocen zlasti zaradi možnosti primerjave s statističnim prikazom ljubljanske škofije, ki ga je poslal v Rim škof Tomaž Hren v svoji relaciji 1. septembra 1616. V Hrenovem času je štela škofija 66.800 prebivalcev in 60 dušnopastirskih postojank. Rabatta v svoji relaciji 1667 navaja 119.680 prebivalcev in 66 dušnopastirskih postojank. Število prebivalcev škofije se je skorajda podvojilo (+ 52.880) novih dušnopastirskih postojank pa je le šest. Primerjaj k tej primerjavi še podatke iz relacije leta 1675 (glej op. 17), kjer so razlike še večje. Zato so še bolj zanimivi premiki števila prebivalcev po posameznih župnijah. Vzroke za te premike bo treba še natančneje določiti. Primerjava s Hrenovimi podatki se nanaša na sestavek: France M. Dolinar, *Visitationes*, 206—212.

<sup>29</sup> Zanimivo je, da je Rabatta v svoji drugi relaciji leta 1675 podal razdelitev škofije pod nekoliko drugačnim vidikom. Zaradi lažje primerjave naj tu le kratko opozorim na temeljne razlike:



I. *Kapiteljske župnije:*

- A. »principales parochias«:
1. Naklo
  2. Šentvid nad Ljubljano
  3. Šentjernej
  4. Svibno
  5. Dob
  6. Vodice
- B. »subvicariales parochias«
1. Polhov gradec
  2. Krašnja
  3. Smlednik
- C. Na Koroškem župnijo:
1. sv. Nikolaja pri Beljaku  
»cum subvicarialibus«
  2. Lonscorn
  3. Skočidol (Gozenthal)
  4. Lindt
  5. Cranzhoffen
- D. *Proštu* je inkorporirana župnija sv. Petra v Radovljici

II. *Patronati* prezentirajo župnije:

1. Kranjska gora
2. Gorje
3. Mošnje
4. Dovje
5. Zasip
6. Jesenice
7. Kropa
8. Bohinj
9. Bled

III. *Škofu so inkorporirane na Kranjskem* tri župnije »cum subvicarialibus«

1. sv. Peter
  - a. Vrhnika
  - b. Ig
  - c. Šmartno / Šmarno goro
2. Šmartin pri Kranju
3. Sv. Kancian v Kranju
  - a. Predvor
  - b. Križe
  - c. Podbrezje

IV. *Na Koroškem* ima škof župnije:

1. Vogrče
2. sv. Mihael pri Pliberku
3. sv. Peter v Pliberku
4. Črna

V. *Na Štajerskem* ima pet arhidiakonotov, ki so preimenovani v komisariate:

- A.
1. *Gornji grad*
  2. Solčava
  3. Luče
  4. Rečica
  5. Mozirje
- B.
6. *Braslovče*
  7. Motnik
  8. Vransko
  9. Trbovlje
  10. Griže
  11. Prebold
- C.
12. *Pilštajn*
  13. Planina pri Sevnici
  14. Žusem
  15. Podsreda
  16. Craina
  17. Podčetrtek
- D.
18. *Škale*
  19. Šoštanj
  20. Šalek
  21. Apače pri Velenju
  22. Velenje
- E.
23. *Stari trg* pri Slovenj Gradcu
  24. Slovenj Gradec
  25. Šentilj pod Turjakom

2. *Sv. Peter* v ljubljanskem predmestju. Ima 27 podružnic, 10.010 duš, dva vikarja upravitelja, ki sta po potrebi na voljo škofu, ker je v župniji dovolj redovnikov, ki skrbe za spovedovanje, maševanje in druge pobožnosti. Župnija se teritorialno razteza na dve milj. <sup>30</sup>

Naslednje tri župnije so bile nekoč podrejene sv. Petru. Pripadajo škofijski menzi, svojo odvisnost pa pokažejo s tem, da so dolžne na dan posvetitve in na patrocinijski procesiji romati v cerkev sv. Petra v Ljubljani:

<sup>30</sup> V Hrenovem času je imela župnija sv. Peter 3000 duš, upravljala pa sta jo dva duhovnika.

3. (a) Sv. Martin na *Igu*, ima 24 podružnic, en preprost beneficij, ki pripada škofu, 1864 duš, vikarja z dvema duhovnima pomočnikoma.<sup>31</sup>

4. (b) Sv. Pavel na *Vrhniki*, ima 26 podružnic, 5262 duš. Upravlja jo vikar z dvema pomočnikoma. Stalen duhovnik pa je tudi v bližnjem Logatcu (Loitsch).<sup>32</sup>

5. (c) *Sv. Martin pod Šmarno goro* (Collenberg, Kollenberg), ima eno podružnico, 320 duš in enega vikarja.<sup>33</sup>

6. *Sv. Martin pri Kranju*, ima 17 podružnic, 3307 duš. Upravlja jo vikar z duhovnim pomočnikom. V postu prihite na pomoč za spovedovanje kapucini iz Kranja. Zaradi velikega teritorija župnije (ad duo milliarum) hodijo mnogi župljani k maši v cerkve, ki so jim bližje. Prav tako prosijo za previdevanje najbližjega duhovnika.<sup>34</sup>

7. *Sv. Mihael pri Pliberku* (in valle funensi prope Pleyburgum). Ob ustanovitvi škofije je bila glavna župnija, ko pa je bila opustošena od Turkov, je bila župnija prenesena v Pliberk. Danes je sv. Mihael duhovnija, ki ima osem podružnic, en preprost beneficij, 1569 duš, upravlja pa jo vikar z duhovnim pomočnikom.<sup>35</sup>

8. Sv. Peter in Pavel v *Pliberku*. Ob ustanovitvi škofije je bila župnija podružnica sv. Mihaela (št. 7.), ima devet podružnic, en preprost beneficij, 4432 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.<sup>36</sup>

9. Duhovnija Device Marije in sv. Osvolda v *Črni*, tudi prej podružnica sv. Mihaela, sedaj odvisna od sv. Petra v Pliberku, ima šest podružnic, 1509 duš, vikarja in enega duhovnega pomočnika.<sup>37</sup>

Sv. Štefan v *Klobasnici* je bil nekoč duhovnija župnije sv. Mihaela, sedaj pa je inkorporirana jezuitski rezidenci v Dobrli vesi (Eberndorf).<sup>38</sup>

10. Župnija sv. Kancija v *Kranju*. Škofiji jo je inkorporiral cesar Maksimilijan II. leta 1507 in jo daroval škofu. V mestu so štiri podružnice, 200 duš,<sup>39</sup> upravlja jo vikar z dvema duhovnima pomočnikoma, sedem preprostih beneficijev, od katerih je eden namenjen za orgle, dva pa sta zaradi slabih dohodkov med seboj združena. Tako praktično ostane le pet beneficijev. Pri spovedovanju so v veliko pomoč patri kapucini, ki majo svoj samostan v predmestju. Tej župniji so podrejene naslednje tri duhovnije, ki

<sup>31</sup> Tu je število prebivalcev padlo. Hren jih v svoji relaciji navaja še 2000.

<sup>32</sup> V: France Dolinar, *Visitationes*, 206 gre za tiskarsko napako. Hren jih navaja 2000.

<sup>33</sup> Hren navaja 500 prebivalcev.

<sup>34</sup> Pri Hrenu 2000.

<sup>35</sup> Hren le 400 duš.

<sup>36</sup> Hren 2000 duš.

<sup>37</sup> Pri Hrenu le 220 duš.

<sup>38</sup> Hren 150 duš.

<sup>39</sup> Tu gre verjetno za pomoto pri Rabatti. Hren navaja še 3500 duš. Najbrž gre za 2000 duš.

v znak svoje podrejenosti plačujejo mestnemu župniku določeno vsoto in so dolžne priti vsako leto na dan posvetitve in na patrocinih v procesiji v farno cerkev.

11. (a) Sv. Peter v *Predvoru*, ima 16 podružnic, 3015 duš, upravlja jo vikar, ki so mu v pomoč patri kapucini iz Kranja.<sup>40</sup> Teritorialno pa se duhovnija razteza nad dve miljii.

12. (b) Sv. Križ pri *Tržiču*, ima sedem podružnic, 853 duš in vikarja.<sup>41</sup>

13. (c) Sv. Jakob apostola v *Podbrezjah*, ima tri podružnice, 700 duš in vikarja.<sup>42</sup>

## II. Župnije, ki so bile škofiji dodeljene z opatijo Gornji grad.

14. Župnija Device Marije in sv. mučencev Mohorja in Fortunata v *Gornjem gradu*. Prvotno je bila to benediktinska opatija, ki jo je leta 1140 ustanovil plemič Theobald de Chagere in patriarh Peregrinus. Sedaj ima 15 podružnic, 2546 duš, vikarja in pet gojencev prezbiterjev, ki se vzdržujejo iz dohodkov nekdanje opatije.<sup>43</sup> Tu se vadijo v vodenju župnij in drugih služb v škofiji. Ko se izkažejo vredne in preiskušene, jim škof dodeli samostojna mesta po župnijah. Župnija ima še pet manjših duhovnij, ki so bile prvotno inkorporirane opatiji. V znak svoje podrejenosti so dolžne priti v procesiji vsako leto na dan posvetitve in na patrocinih v župnijsko cerkev v Gornjem gradu:

15. (a) duhovnija Device Marije v *Solčavi*, ima eno podružnico, 675 duš in vikarja.<sup>44</sup>

16. (b) Sv. Elizabete v *Ljubnem*, ima tri podružnice, 1698 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>45</sup>

17. (c) Sv. Kancija v *Rečici* ob Savinji (Riez), ima štiri podružnice, 1740 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>46</sup>

18. (d) Sv. Jurija v *Mozirju*, ima šest podružnic, 1799 duš, vikarja in duhovnega pomočnika. V uporabi ima 13 polj z dolžnostjo nekaj maš in določene dajatve mestnemu sodniku.<sup>47</sup>

19. (e) Device Marije v *Braslovčah*. S svojimi duhovnijami je bila dodeljena opatiji Gornji grad, leta 1286 pa dana kot odškodnina od baronice de Sewnek vdovi Leopolda. Ima sedem nezasedenih duhovnij, 2053 duš,

<sup>40</sup> Hren 200 duš.

<sup>41</sup> Hren 150 duš.

<sup>42</sup> Hren le 150 duš.

<sup>43</sup> Tu se je število občutno zmanjšalo. Hren ima še 3500 duš.

<sup>44</sup> Hren 400 duš.

<sup>45</sup> Hren 500 duš.

<sup>46</sup> Hren 560 duš.

<sup>47</sup> Hren 600 duš.

bratovščino Sv. Rešnjega telesa, vikarja in dva duhovna pomočnika.<sup>48</sup> Z njo kot prafaro je prišlo pod opatijo naslednjih pet duhovnij:

20. (a) Nadangela Mihaela na *Vranskem*, ima devet podružnic, 3405 duš, bratovščino sv. Rešnjega telesa, vikarja in dva duhovna pomočnika.<sup>49</sup>

21. (b) Sv. Jurija v *Motniku*, ima eno podružnico, 1292 duš in vikarja.<sup>50</sup>

22. (c) Sv. Martina v *Trbovljah* (Triffeil), ima pet podružnic, 1094 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>51</sup>

23. (d) Sv. Pavla pri *Preboldu* (Praebaldt), ima tri podružnice, 1322 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>52</sup>

24. (e) Sv. Pankracij v *Grižah*, ima dve podružnici, 939 duš in vikarja.<sup>53</sup>

25. Župnija sv. Mihaela v *Pilšteinu* je bila dodeljena opatiji Gornji grad leta 1254. Daroval in pridružil jo je opatiji patriarh Gregorij. Pripada škofijski menzi. Ima dvanajst podružnic brez duhovnika, 2050 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>54</sup> Skupaj z njo so bile dodeljene gornjegrajski opatiji njej podrejene duhovnije:

26. (a) Sv. Petra pri *Kunšperku* (Khinigsparg), ima sedem podružnic, 2232 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>55</sup>

27. (b) Sv. Vida v *Planini*, ki so jo nekoč imenovali Monpreiss po istoimenskem mestu v bližini. Ima štiri podružnice, 1751 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>56</sup>

28. (c) Sv. Jakoba v *Žusmu*, ima eno podružnico, 225 duš in vikarja.<sup>57</sup>

29. (d) Sv. Janeza Krstnika v *Podsredi* (Herberg), ima štiri podružnice, 493 duš in vikarja.<sup>58</sup>

30. (e) Sv. Lavrencija v *Lučah*, ima sedem podružnic, 2100 duš in vikarja.<sup>59</sup>

31. (f) Sv. Lavrencija v *Podčetrtku* (Landtsperg), ima tri podružnice, 612 duš in vikarja.<sup>60</sup>

<sup>48</sup> Hren 900 duš.

<sup>49</sup> Hren 2000 duš.

<sup>50</sup> Hren 150 duš.

<sup>51</sup> Hren te duhovnije v svojem seznamu ne navaja.

<sup>52</sup> Hren ne pove števila prebivalcev te župnije, ampak navaja le 400 vernikov, ki so se spreobrili iz protestantizma.

<sup>53</sup> Hren 150 duš.

<sup>54</sup> Hren 1200 duš.

<sup>55</sup> Hren 1500 duš.

<sup>56</sup> Hren 500 duš.

<sup>57</sup> Pri Hrenu 100 prebivalcev, od tega 48 župljanov.

<sup>58</sup> Hren te duhovnije v svojem seznamu ne navaja.

<sup>59</sup> Hren 500 duš.

<sup>60</sup> Hren 150 duš.

32. Župnijo sv. Jurija v *Škalah* sta darovala gornjegrajski opatiji Gunta-car in Hortnidus de Turri leta 1288. Ima šest podružnic brez duhovnika, 1745 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>61</sup> Z njo so bile gornjegrajski opa-tiji inkorporirane naslednje štiri duhovnije:

33. (a) Sv. Mihaela nadangela v *Šoštanju*, ima osem podružnic, 1800 duš in vikarja.<sup>62</sup>

34. (b) Sv. Martina papeža *pod gradom Šalek*, ima eno podružnico, 369 duš in vikarja.<sup>63</sup>

35. (c) Sv. Egidija *pri Šentilju* (prope Schbarzenstain), ima eno podruž-nico, 866 duš, bolnemu vikarju pa je v pomoč duhovni pomočnik.<sup>64</sup>

36. (d) Sv. Janeza *pri Velenju*, brez podružnice, 851 duš in vikarja.<sup>65</sup>

37. Župnija sv. Pankracija v *Starem trgu (Altenmarkt)* je bila skupaj s svojimi duhovnijami dodeljena opatiji Gornji grad leta 1533. Ima dvanajst podružnic brez duhovnika, 3228 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.<sup>66</sup> Od nje sta odvisni duhovniji:

38. (a) Sv. Elizabete v *Slovenj gradcu*, ima eno podružnico, tri prepro-ste beneficije, 597 duš, vikarja, pevovodja in organista.<sup>67</sup>

39. (b) Sv. Egidija v *Šentilju pod Turjakom*, ima štiri podružnice, 1125 duš in vikarja.<sup>68</sup>

Vse te cerkve so bile pridružene škofijski službi in inkorporirane škofijski menzi. Upravljajo jih stalni ali začasni vikarji. Če se začasni vikarji dobro izkažejo, jih škof navadno potrdi za župnijo, ki jo upravljajo, sicer so pre-stavljeni.

III. Župnije, ki niso inkorporirane škofijski menzi, vendar jih podeljuje ordinarij.<sup>69</sup>

40. Sv. Martina *na Bledu*, ima osem podružnic, 3154 duš, bratovščino sv. rožnega venca. Upravlja jo vikar.<sup>70</sup>

41. Sv. Martina v *Bohinju*, ima osem podružnic, bratovščino sv. rožnega venca, 2400 duš in vikarja.<sup>71</sup>

<sup>61</sup> Hren 900 duš.

<sup>62</sup> Hren 300 duš.

<sup>63</sup> Hren 300 duš.

<sup>64</sup> Hren 400 duš.

<sup>65</sup> Hren 300 duš.

<sup>66</sup> Hren 2500 duš.

<sup>67</sup> Te duhovnije še ni v Hrenovem seznamu.

<sup>68</sup> Pri Hrenu 300 duš.

<sup>69</sup> V Hrenovem seznamu so vse štiri župnije (42—45) navedene med proštijskimi župnijami.

<sup>70</sup> Hren 600 duš.

<sup>71</sup> Hren 2000 duš.

42. Sv. Lenarta na *Jesenicah*, ima tri podružnice, bratovščino sv. rožnega venca, 1796 duš in vikarja.<sup>72</sup>

43. Sv. Lenarta v *Kropi*, brez podružnice, 965 duš in duhovnega pomočnika.<sup>73</sup>

#### IV. Župnije, ki so ob ustanovitvi bile dodeljene stolnemu kapitlju.<sup>74</sup>

1. Sv. Petra v *Radovljici* je dodeljena stolnemu proštu. Pravico prezentacije ima cesar kot kranjski vojvoda. Ima 14 podružnic, 3054 duš, dva beneficija, bratovščino sv. rožnega venca, vikarja in dva duhovna pomočnika.<sup>75</sup>

2. Sv. *Vida* nad Ljubljano, dodeljena stolnemu kapitlju, ima 12 podružnic, 2917 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>76</sup> Z njo je bila kapitlju dodeljena tudi duhovnija:

3. (a) *Devica Marije v Polhovem gradu*, ima 19 podružnic, 2500 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>77</sup>

4. Sv. Petra v *Naklem*, ima štiri podružnice, 1155 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>78</sup>

5. Sv. Križa v *Svibnem*, ima 15 podružnic, 1800 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>79</sup>

6. Sv. Marjete v *Vodicah*, ima pet podružnic, 1390 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>80</sup> Z njo je bila kapitlju dodeljena

7. (a) duhovnija sv. Urha v *Smedniku*. Ima osem podružnic, 1334 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>81</sup>

8. Sv. Jerneja v *Šentjerneju*, ima 24 podružnic, 4901 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.<sup>82</sup>

9. Sv. Nikolaja *pri Beljaku*, ima pet podružnic brez duhovnika, 1132 duš, vikarja.<sup>83</sup> Z njo so bile kapitlju pridružene duhovnije:

<sup>72</sup> Hren 1500 duš.

<sup>73</sup> Hren 2000 duš, torej je število krepko padlo.

<sup>74</sup> Po starem izročilu je kandidate, ki jih je prej izprašal škof, nastavljal stolni kapitelj. Zaradi nerednosti pri nastavljanju škof Buchheim kanonikom ni več dovoljeval nastavitvev, kot je razvidno iz njegovega poročila v Rim leta 1645. Zdi se, da se je te prakse držal tudi škof Rabatta.

<sup>75</sup> Hren 3000 duš.

<sup>76</sup> Hren 500 duš.

<sup>77</sup> Hren 300 duš.

<sup>78</sup> Hren 700 duš.

<sup>79</sup> Hren 600 duš.

<sup>80</sup> Hren 500 duš.

<sup>81</sup> Hren 300 duš.

<sup>82</sup> Hren le 1500 duš.

<sup>83</sup> Hren navaja čez 3000 duš, vendar so v to število vključene tudi spodaj navedene duhovnije (10—13). Gre torej za razmerje 3000 : 4146.

10. (a) Sv. Ruperta v *Landskronu*, ima šest podružnic, 1147 duš in vikarja.<sup>84</sup>

11. (b) Sv. Marjete v *Skočidolu* (Gottesthal, Gozenthal seu Bernberg), ima dve podružnici, 708 duš in vikarja.

12. (c) Sv. Martina v *Lindu*, ima tri podružnice, 592 duš, vikarja.

13. (d) Sv. Janeza Krstnika v *Kranzelhoffnu*, ima pet podružnic, 567 duš, bratovščino sv. rožnega venca in vikarja.

Te duhovnije so dotirali plemiči, ki so zaradi tega vedno v sporu s kapituljem glede prezentacije.

14. Sv. Martina v *Dobu*. Kapitulju jo je po posredovanju škofa Krištofa Ravberja odstopil cesar Maksimilijan II. proti odškodnini 50 liber. Ima sedem podružnic, 2399 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.<sup>85</sup> Župniji je podrejena duhovnija.

15. (a) sv. Tomaža v *Krašnji*. Ima pet podružnic, 1540 duš in vikarja, ki iz svojih dohodkov vzdržuje še duhovnega pomočnika.<sup>86</sup>

Te župnije in duhovnije pripadajo ljubljanskemu stolnemu kapitulju. Upravljajo jo stalni ali začasni vikarji, ki jih izpraša in dovoli njihovo nastavitev ordinarij. Nastavlja pa jih ljubljanski stolni kapitelj.

V. Župnije, za katere prezentirajo vikarje patronati. Njihova umestitev in potrditev pa pripada ljubljanskemu ordinariju.

1. Sv. Andreja v *Mošnjah*. Prezentira vojvoda Kranjske, ima tri podružnice, 1520 duš, župnika.<sup>87</sup>

2. Sv. Jurija v *Gorjah*, prezentira vojvoda Kranjske, ima tri podružnice, 1100 duš, župnika.<sup>88</sup>

3. Device Marije v *Kranjski gori*, ima štiri podružnice, 1645 duš in župnika.<sup>89</sup> Njej pripada duhovnija

4. (a) sv. Lenarta v *Belem kamnu*, ki nima nobene podružnice, vikarja pa samo občasno, ker jo v duhovnih stvareh oskrbuje duhovnik iz Kranjske gore. Pravico prezentacije imajo meščani.<sup>90</sup>

5. Sv. Florijana v *Vogrčah* (Rinkenperg), prezentira vojvoda Koroške, brez podružnic, 295 duš in župnika.<sup>91</sup>

<sup>84</sup> Naslednje štiri duhovnije (10—13) Hren v svojem seznamu ne navaja.

<sup>85</sup> Hren 1000 duš.

<sup>86</sup> Hren 200 duš.

<sup>87</sup> Hren 300 duš.

<sup>88</sup> Hren 150 duš.

<sup>89</sup> Hren 400 duš.

<sup>90</sup> Hren 200 duš.

<sup>91</sup> Hren navaja župnijo sv. Florijana v Rinkolah (!), ki šteje 220 duš.

6. Sv. Štefana v *Sori* (Zeier, Zeyer), prezentira stiški opat, ima osem podružnic, 800 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.<sup>92</sup>

7. Sv. Janeza Krstnika v *Zasipu*, prezentirajo baroni Lamberg, ima eno podružnico, 264 duš in župnika.<sup>93</sup>

8. Sv. Mihaela v *Dovjem*, prezentira freisinški škof, ima eno podružnico, 690 duš, župnika.<sup>94</sup>

VI. Seznam preprostih beneficijev, za katere nastavlja in potrjuje beneficiate ljubljanski škof.

A. V ljubljanski stolnici:

1. sv. Andreja, prezentirajo plemiči Lamber starejši,
2. sv. Magdalene, prezentira ljubljanski škof,
3. sv. Trojice, prezentira ljubljanski škof,
4. sv. Jurija, prezentira ljubljanski magistrat,
5. sv. Barbare, prezentirajo baroni Rauber,
6. sv. Petra v kapeli vseh svetnikov, pridružen stolnemu proštu, prezentira ljubljanski škof.

B. V župnji Ig:

7. sv. Katarine, prezentira ljubljanski škof.

C. V mestu Kranju:

8. sv. Marije v pokopališki cerkvi, prezentirajo baroni Egkh,
9. sv. Lenarta in sv. Antona v bolnici, prezentirajo meščani,
10. sv. Sebastijana v podružni cerkvi, prezentirajo meščani,
11. sv. Nikolaja in Uršule (združena), prezentirajo meščani,
12. sv. Katarine, prezentirajo meščani,
13. sv. Rešnjega Telesa, prezentirajo člani bratovščine
- sv. Jurija, ki je dodeljen orglam.

D. V župnji Radovljica:

14. Sv. Rešnjega Telesa, prezentirajo člani bratovščine,
15. sv. Trojice, prezentirajo meščani.

E. V duhovniji Device Marije v Lescah:

16. Device Marije, prezentira nadvojvoda Kranjske (cesar),
17. sv. Katarine, prezentira isti,

---

<sup>92</sup> Te župnije ni v Hrenovem seznamu.

<sup>93</sup> Hren 250 duš.

<sup>94</sup> Pri Hrenu navedena župnija sv. Štefana (!), ki šteje 250 duš.



*F. V Sebenjah* (podružnica sv. Junija v Gorjah):

18. Sv. Trojice in Device Marije, prezentirajo baroni Turri.

*G. V Slovenj Gradcu:*

19. Sv. Katarine, prezentirajo meščani,

20. Sv. Janeza in Nikolaja, prezentira ljubljanski škof,

21. Sv. Andreja, prezentirajo baroni Bernegkh.

*H. V Pliberku:*

22. Sv. Janeza Krstnika v župnijski cerkvi, prezentira nadvojvoda,

23. sv. Katarine (in monte funensi), presentira isti.

*I. V Pilštajnu:*

24. Sv. Jurija, prezentira ljubljanski škof.

Zakaj Rabatta do svoje smrti 28. februarja 1683, torej celih osem let, ni poslal v Rim nobene relacije več, za zdaj ni znano. Naslednje poročilo (5. julija 1685) je poslal eden njegovih najožjih sodelavcev, nekdanji stolni prošt Sigismund Krištof Herberstein dve leti po Rabattovi smrti.

**Povzetek: France Martin Dolinar, Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664—1683).**

Ljubljanski škof Jožef Rabatta je poslal v Rim dve poročili (1667 in 1675) o stanju v svoji škofiji. Poročili sta dragoceni predvsem zaradi izčrpnih podatkov o številu vernikov v škofiji, razdelitvi škofijskih in redovnih duhovnikov po župnijah in samostanih ter opisu njihove pastoralne dejavnosti.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten des Bischofs Joseph Graf Rabatta (1664—1683).**

Der laibacher Bischof Joseph Graf Rabatta schickte zwei Berichte über den Stand seiner Diözese nach Rom (1667 und 1675). Die Berichte geben uns vor allem sehr wertvolle Angaben für die Zahl der Gläubigen in der Diözese, über die Verteilung der Diözesan- und Regularpriester in den Pfarreien bzw. Klöstern und der Darstellung ihrer pastoralen Tätigkeit.

**Résumé: France Martin Dolinar, L'état du diocèse de Ljubljana d'après les rapports »ad limina« de l'évêque Joseph de Rabatta (1664—1683)**

Mgr. Joseph de Rabatta a envoyé, pendant qu'il était évêque de Ljubljana, deux rapports à Rome sur l'état de son diocèse (1667 et 1675). Les rapports sont importants surtout du fait des renseignements sur le nombre des fidèles dans les paroisses, le placement des prêtres et des religieux dans les cures et les monastères et le description de leur activité pastorale.

## Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška

V nemirnih časih prejšnjega stoletja je bil brez dvoma osrednja osebnost v slovenskem verskem in kulturnem življenju mariborski škof Anton Martin Slomšek.<sup>1</sup> Moto njegovega delovanja: »Sveta vera bodi vam luč, materin jezik pa ključ do edine prave zveličavne omike« je postal moto celotnega slovenskega ljudstva. Slomškove zasluge za slovenski narod na verskem, kulturnem in narodnostnem področju so neprecenljive. Slomšek je bil brez dvoma človek, ki je v marsičem daleč prehiteval svoje sodobnike, zato nas njegovo zadržanje ob marčnih dogodkih leta 1848 na prvi pogled zelo preseneti.

Svobodomiselni duh, ki so ga v naše kraje prinesli Francozi z ustanovitvijo Ilirskih provinc, je padel na rodovitna tla. Osveščeni kmetje v Avstriji zahtevajo zase vrsto ugodnosti, predvsem odpravo dajatev, ki so jih že vse preveč težile. Skupaj z malomeščani se bore za ustavo, misleč, da bodo z njo dobili tudi njim pripadajoče pravice.

Februarja 1848 je izbruhnila revolucija v Parizu. Buržoazija, ki se je zaradi svoje ekonomske in kulturne moči prerinila v prvo vrsto, hoče sodelovati tudi pri politični moči v državi. Za njo se dviga nov razred proletariata, do takrat zgolj nemočna žrtev industrijske revolucije, ki se je s svojimi ekstremnimi političnimi in socialnimi zahtevami želel dvigniti iz svoje revščine. V revoluciji leta 1848 so se nove ljudske množice dvignile proti starim, ne samo proti despotizmu knezov in nadvladi aristokracije, ampak tudi proti bogati buržoaziji in kapitalizmu, ki ga je ta ustvarila.

Revolucija, ki je imela svoje žarišče v Franciji, se je hitro razširila po vsej Evropi. Habsburško monarhijo je povrh ogrožalo še prizadevanje posameznih narodnosti za neodvisnost. Vstaja Italijanov, Čehov in Madžarov je bila sicer zadušena, vendar je že razkrila neozdravljivo krhkost Avstrije.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Iz obširne literature o Slomšku naj opozorim le na glavne življenjske podatke v: Slovenski biografski leksikon, III. knjiga, Ljubljana 1960—1971, kjer je 367—379, navedena tudi najpomembnejša literatura.

<sup>2</sup> Johannes Hartmann, *Piccola storia universale*, Firenze 1962, 277.

Razumljivo, da so ti dogodki močno odjeknili tudi pri Slomšku in povzročili v njem svojevrstno reakcijo. Kot novomašnik se je Slomšek pridružil mlademu naprednemu gibanju na Slovenskem, ki si je postavilo za cilj dati Slovencem kulturo v domačem jeziku. Samo tako bomo lahko vzgojili boljše ljudi, je zapisal pozneje kot škof v svojem prvem pastirskem pismu. Osebnostno je bil prepričan, da mora Avstrija kot država v celoti ostati. Torej naj bi po njegovem mnenju tudi vsi Slovani ostali v Avstriji, pač pa jim je treba zagotoviti pravo mesto v državi. Od tod izvira vse njegovo prizadevanje za enakopravnost vseh narodnosti v Habsburški Avstriji.

To misel pa je spremenil prav leta 1848, ko je zvedel za sklepe frankfurtskega parlamenta, ki je zahteval odpravo redov, ločitev šole od cerkve, zaplenbo cerkvenega premoženja ter poroko duhovnikov, ki naj stopijo v državno službo. Ta protiverska tendenca, ki je našla svoj odmev tudi v dunajskem parlamentu, je zbudila v Slomšku dvojno reakcijo: bojazen poplave pangermanizma, ki je nevaren zato, ker je protiverski, ga je na eni strani spodbudila k bolj intenzivnemu prizadevanju za bujenje slovenske narodne zavesti. Napad frankfurtskega parlamenta na šolo, Cerkev in duhovnike na drugi strani pa utrdi Slomška v njegovem tradicionalizmu.

V borbi proti germanizmu in dviganju narodne zavesti se je Slomšek poleg tiska (Družba sv. Mohorja) posluževal izključno strogo verskih sredstev kot so ljudski misijoni, duhovne vaje za duhovnike in verske bratovščine. Pri njegovem delu ga je vodil moto, ki smo ga omenili že na začetku: »Sveta vera bodi vam luč, materin jezik pa ključ do edino prave zveličavne omike«. Naš materin jezik je varuh prave vere, je zapisal v svoji duhovni oporoki. Katoliška vera ravno v tem med nami omaguje, kolikor se narod ponemčuje. Tako so pod njegovim vodstvom ravno duhovniki postali branitelji narodne zavesti in branitelji slovenskega jezika, ker so bili v prvi vrsti branitelji vere.

Da bi udušili nemire v državi, je notranje ministrstvo v začetku leta 1848 poslalo vsem škofom navodilo, naj s svojim vplivom pomire ljudstvo, češ, da ljudje le še duhovnikom kaj verjamejo. Vendar je Slomšek že pred tem pismom notranjega ministrstva svojim vernikom poslal za veliko noč (2. aprila 1848) pastirsko pismo, v katerem precej ostro nastopa proti puntarskem duhu med Slovenci in jih poziva k ohranitvi starega reda.

### *Analiza Slomškovih pastirskih pism*

V šestnajstih letih škofovske službe je Slomšek napisal 37 pastirskih pism v slovenščini in prav toliko v nemščini. V slovenski izdaji so njegova pastirska pisma urejena po vsebini in povodu, zaradi katerega so nastala,

tako, da iz njih odseva duhovno življenje škofije in teženje njenega škofa.<sup>3</sup>

Program svojega škofovskega dela je načrtal Slomšek v svojem prvem pastirskem pismu ob nastopu škofovske službe. To je prvi pozdrav ljubljene čredi, obenem pa klic k skupnemu delu v Gospodovem vinogradu.

Novi škof prosi vse stanovce, naj mu dejavno pomagajo pri vzgajanju ljudstva, predvsem tako drage mu mladine, zakaj: »po boljših ljudeh skrbimo za boljše čase.«<sup>4</sup> Krščanskim staršem predloži življenski in vzgojni program za njihov družinski krog. Pouk, ki ga spremljata resen opomin in vzgoja, oplojen z molitvijo, podvojen z ljubeznijo do šole in prizadevanjem za poslušanje božje besede, vnemo za božjo službo v domači farni cerkvi, bo obrodil v otrokih trajne življenske sadove.

V drugem delu pisma govori o globji, notranji skrbi za mladike in napredovanje njihove rasti s tem, da jih vodi k vrelcem milosti sv. matere Cerkve.

»Zadosti je eden smrtni greh, nas vekomaj pogubiti; in kdor v smrtnem grehu živi, tako rekoč nad peklom na pajčevini sedi . . . zato, ko smrtni greh stori, hitro k spovedi teči in prvo nedeljo vsaj izpovedati se ne zamudi.«<sup>5</sup>

Pogosto prejetje Evharistije, ki jo toplo priporoča, utemelji: »Čim večkrat, tem boljše, da le vredno, kakor vam spovednik naročijo . . . Ako pa vsakega meseca ali celo vsakih osem dni k sveti božji mizi pristopiti želiš, imaš po nauku sv. Frančiška Salesijana brez smrtnega greha živeti, pa tudi dopadenja do malih grehov ne imeti. Tvoja ljubezen do Jezusa mora biti tvoja gospodinja, in tvoje življenje svetla luč potrpežljivosti in zvestobe, da bodo ljudje videli tvoja dobra dela in hvalili Očeta, ki je v nebesih . . . In vas ljudje vprašajo, pokaj tolikokrat k sv. obhajilu hodite, odgovorite jim, da je povelje Jezusovo, volja sv. matere katoliške Cerkve in pa srčna želja vašega škofa ta, da trdni kristjani ne obnemorejo, slabi pa močni prihajajo po milosti in pomoči najsvetejšega zakramenta. In kakor rože po jutranji rosi lepše cveto, mladike v vinogradu za pohlevnim dežjem lepše rastejo, tako boste ve, ljube duše, neveste Jezusove, rasle v dobrem . . . Dopolnila se vam bo obljuba Jezusova: kdor mene ljubi, njega bom tudi jaz ljubil, in bomo prišli in pri njem prebivali.«<sup>6</sup>

V zadnjem delu prvega pastirskega pisma z apostolsko močjo in očetovsko ljubeznijo svojim vernikom zabiča neprestano trebljenje plevela v Gospodovem vinogradu, zaščito pred notranjimi in zunanji sovražniki, izkoreninjevanje nenravnosti, skrb za krščanske običaje in kreposti v javnem in

<sup>3</sup> Prim.: A. M. Slomšek, Pastirski listi, uredil M. Lendovšek, Celovec 1890. Isti je uredil tudi njegove zbrane spise.

<sup>4</sup> Pastirski listi, 8.

<sup>5</sup> Pastirski listi, 12.

<sup>6</sup> Pastirski listi, 14.

privatnem življenju. To je skrb in naloga tako poedincev, kot cele škofijske skupnosti. Slomšek posebej podčrta tudi pomembnost osebnega srečanja škofa z verniki pri vsakokratni škofijski vizitaciji. Ta naj služi k večjemu obojestranskemu veselju. Svoje pismo zaključi s spodbujajočo obljubo za sluzenega plačila ob koncu življenja.

Značilen *preokret v Slomškovi miselnosti* nastopi prav leta 1848. Slomšek je smatral za svojo dolžnost jasno in nedvoumno spregovoriti svojemu ljudstvu in mu, po njegovem mnenju, pokazati najbolj varno pot, da ohrani svojo vero. Zato je v tem letu napisal kar tri pastirska pisma in 15 važnejših sestavkov, ki jih je objavil v Slovenskem cerkvenem časopisu in v Laibacher Kirchenzeitung. Glavne teme teh pastirskih pisem oziroma sestavkov so:

- a. O samskem stanu duhovnikov — povod so dali sklepi frankfurtskega parlamenta, ki govore, naj se duhovniki poroče in vrše državno službo.
- b. Zvestoba cesarju. Govori predvsem proti puntarskemu duhu na Slovenskem in opozarja na pogubne posledice francoske revolucije.
- c. Proti slabem tisku.
- d. O narodni zavesti, in
- e. razni poučni spisi.

Zanimivo je, da v njegovem postnem pastirskem pismu, ki nosi naslov:

Dobra dela: molitev, post, miloščina, še ne odsevajo dogodki, ki jih je v Evropo prinesla februarjska, oziroma marčna revolucija. Omeji se izključno na razlago napovedi, ki jo je podal v naslovu. »Potreba nam je vse življenje za nebesa skrbeti, v sv. postnem času pa posebno srce in ušesa odpreti zveličavnemu opominjanju sv. katoliške Cerkve, katera nam s sv. Pavlom veli: Glejte, zdaj je čas milosti, glejte, zdaj so dnevi zveličanja.«

I. Najprej na dolgo razlaga *molitev*. »Vbogajme dajati nima vsak; postiti se vsakdo ne more; moli pa lahko zdrav in bolen, naj si bo kralj ali berač. Oh naj bi le tudi vsi moliti hoteli in pa prav znali. Kdor prav *pobožno* živeti želi, naj opravi najprej redno vsakodnevno molitev — kratko pa dobro«. Pri molitvi poudari Slomšek predvsem važnost dobrega namena.

Kdor hoče biti *pravičen* kristjan mora svete *nedelje* in zapovedane praznike vredno posvečevati. Iz škofove dokaj obširne razlage sta razvidna predvsem dva pastoralna problema, pri katerih se Slomšek dalj časa pomudi: najprej obisk nedeljske maše. Ni dovolj biti samo pri tih maši. Potrebno je slišati božjo besedo, biti pri pridigi. Zato naj gospodar svoje doma vpraša, kaj so gospod v cerkvi pridigali. Zelo obširno spregovori Slomšek tudi o nedeljskem delu. Počitek zahteva Bog, Cerkev in Cesar. V svojem pismu precej podrobno analizira, s čim vse lahko ljudje prelomijo nedeljski počitek. Svoje pismo zaključi z zahtevo, naj hodijo verniki k božji službi v domačo cerkev. Če iz opravičenega razloga ne moreš kdaj v Cerkev, potem v času božje službe poklekni v smeri proti cerkvi in moli, svojo odsotnost

pa nadomesti z drugimi dobrimi deli, kot so npr. obisk bolnikov in podobno.

Kdor hoče prav *krščansko* živeti, mora posebno ob nedeljah in praznikih svete zakramente pogosto in vredno prejemati. Za vrednost dobrih del moramo biti v posvečujoči milosti. »Vsak smrtni greh nas loči od Jezusa in stori, da smo brez posvečujoče milosti božje, suhim mladikam podobni, za večni ogenj pripravljeni . . . Prosim vas torej, duše moje, hitro po grehu popolnoma obžalovanje obudite in prvo nedeljo se izpovejte.«<sup>7</sup>

II. O postu in dobrih delih govori razmeroma malo. »Molitev in post sta si brat in sestra; eden brez drugega biti ne moreta. Post molitev podpira, da se lažje k Bogu povzdiguje; molitev pa post posvečuje ter Bogu prijetnega, nam pa zveličavnega dela.«<sup>8</sup>

III. »Tudi vbogajme radi dajamo, kolikor premoremo, da bosta molitev in post miloščino za tovarišico imela, ki bo zamestila, kar nam na pravi molitvi in na vrednem postu primanjkuje.«<sup>9</sup>

Ob marčni revoluciji je Slomšek odločno nasprotoval nameri, da bi bogoslovce vtaknili v tako imenovano »narodno gardo«. *Zahteval je, naj duhovščina po vesti ustreza ljudskim željam*, ter se sovražno ne upira upravičenim reformam. Duhovščini je odsvetoval »veliko peticijo« na državni zbor za ohranitev starega reda.

Dobrih 14 dni po izbruhu revolucije (2. aprila) je izdal pastirsko pismo Svetla resnica v zmešani svet. V njem ostro prijemlje kmete, ki se upirajo plačevanju davkov, opravljanju tlake in dajanju desetine: »Kmetje pravijo: gospoda nas dere in goljufa; mi nismo dolžni toliko davkov plačevati, ne tlake delati, ne desetine dajati. Tako so svoje dni trdovratni Judje trdili in Jezusa prašali, rekoč: Učenik! Vemo da si resničen in ne gledaš na ljudi; povej nam, kako se tebi zdi, ali je prav cesarju davke dajati? . . . Na to jim Jezus reče: Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega. Ta božja resnica ni bila Judom po glavi; Jezusa križajo. Tudi sedanje dni trdovratni kmetje tiste sovražijo, ki jih prav učijo, kar je resnica in pravica. Kar daste deželski gosposki, cesarju daste; kar dajate duhovski gosposki, tudi Bogu dajate.«<sup>10</sup>

Spominja jih krvavo udušenih puntov v 16. in 17. stol., ter jih poziva naj verjamejo cesarjevi obljubi, da se bodo kmečke terjatve pravično uredile. »Slišali ste in lahko brali, da so naš svetli cesar sklenili, nam novo ustavo ali konstitucijo dati, in vam kolikor mogoče stan polajšati.« »Pravica mora biti, pa mora od Boga po višji gosposki priti . . . Prenesite se in dopolnite svoje dolžnosti, naj bo tlaka ali desetina, ali druga dacija le do tiste dobe, da vam

<sup>7</sup> Pastirski listi, 30.

<sup>8</sup> Pastirski listi, 32.

<sup>9</sup> Pastirski listi, 34.

<sup>10</sup> Pastirski listi, 228.

cesar po pravici preloži rekoč: od tega dne ne boste več davka imeli, ampak namestu tega vam polajšane dacije odrajtovati. In to zaupam, boste skoraj slišali.«<sup>11</sup>

S tem pastirskim pismom je izzval med ljudstvom silno nevoljo, tako da so mnogi med branjem pastirskega pisma odhajali iz cerkve.

V tem času je Slomšek napisal tudi vrsto načelnih člankov, kjer je postavil antitezo med božjim izvorom oblasti (vladar) in ljudsko suverenostjo. Nasprotoval je »napačno« razumljeni svobodi, zlasti svobodi tiska in enakosti, kritiziral slabe volitve poslancev in nezaupanje Slovencev do duhovnikov pri volitvah. Pozitivno vrednoti ljubezen do materinega jezika in narodnosti, negativno pa puntarski in poganski nacionalizem, ki ne spoštuje tega čustva pri drugih narodih in uči sovraštvo do njih. V soglasju s svojim naziranjem je obsojal tudi princip, naj narod sam odloča o svoji usodi.<sup>12</sup>

Jedro Slomškovega pastoralnega problema je torej v njegovem tradicionalizmu. V že ustaljenih kolesnicah je videl najlepše urejeno dušno pastirstvo. V političnih prilikah (marčna revolucija) vidi nevarnost za takò urejeno dušno pastirsko delo v svoji škofiji in med slovenskim ljudstvom sploh. Cerkev bo, vržena iz teh svojih »preiskušanih« kolesnic, prizadeta zaradi vpliva novih idej in gibanj, trpela škodo tudi materialno in ne bo mogla več v redu vršiti svojega poslanstva, ki je voditi ljudi k Bogu ter jih moralno in kulturno vzgajati. Od tu izvira njegovo odločno odklanjanje zgoraj omenjenih sklepov državne zbornice, ki ga je tako ostro formuliral prav v svojem veliko-nočnem pastirskem pismu in s katerim se je nekako postavil proti ljudskemu teženju.

**Povzetek: France Martin Dolinar, Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška (1846—1862)**

Mariborski škof Slomšek je bil v nemirnih časih prejšnjega stoletja brez dvoma osrednja osebnost v slovenskem verskem in kulturnem življenju, čeprav je bil po svojem mišljenju izrazit tradicionalist. Njegov protirevolucionarni duh prihaja najbolj do veljave v velikonočnem pismu leta 1848, v katerem zagovarja upravičenost tlake, desetine in starega reda, ter se na ta način postavi nekako proti teženju zaupanega mu ljudstva.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Pastorale Probleme des Bischofs von Maribor Anton Martin Slomšek (1846—1862) in seinen Pastoralbriefen.**

Während den unruhigen Zeiten des vorigen Jahrhunderts war Bischof Slomšek ohne Zweifel eine zentrale Persönlichkeit im religiösen und kulturellen Leben des

<sup>11</sup> Pastirski listi, 227 in 234.

<sup>12</sup> SBL, 377.

Slowenischen Volkes. Er war jedoch mentalitätsmäßig ein Traditionalist. Sein antirevolutionärer Geist kam vor allem in seinem Pastoralbrief von Ostern 1848 zur Geltung, in dem er sich für das Fortbestehen der Fronarbeit, der Zehntabgabe, sowie der alten Ordnung aussprach und sich damit gegen das Bestreben des Volkes stellte.

**Résumé: France Martin Dolinar, Les problèmes pastoraux du diocèse de Maribor à la lumière des premières lettres pastorales de Mgr. Anton-Martin Slomšek (1846—1862)**

L'évêque de Maribor Mgr. Slomšek a été, dans la période trouble du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré son orientation nettement traditionaliste, la personnalité centrale de la vie religieuse et culturelle slovène. Son orientation contre-révolutionnaire s'est manifesté surtout dans sa lettre de Pâques de 1848 où il plaide pour le maintien du servage, de la dîme et de l'ordre établi. Avec elle il a déçu quelque peu les espoirs du peuple qui lui était confié.



### „Pričevanje iz polnosti vere“

*(Ob petinsedemdesetletnici rojstva H. U. von Balthasarja)*

Pod tem naslovom je Otto F. Ris v kratkem članku v »Schweizerische Kirchenzeitung« (14. 8. 1980, 491s) označil delo Hansa Ursa von Balthasarja, ki je 12. 8. letos spolnil 75 let. Glavna vsebina tega članka je naslednja.

Že pred več kakor desetletjem so Balthasarja od Carigrada prek Freiburga, Münchna in Müstra do Edinburgha počastili kot enega od velikih teologov našega časa. Leta in leta je veljal v cerkvenih krogih za izrazito »progressivnega«, ker je pretrgal vezi šolske filozofije in šolske teologije in pripravil tla za srečanje Cerkve z moderno zavestjo. Zaradi njegove mnogokrat ostre polemike zoper nagnjenje k »olajševanju teže« in k takšnemu prirejanju krščanstva, da bi šlo »čim bolje v prodajo«, pa imajo Balthasarja neredki za konservativnega misleca. Toda kdor поблиže pozna njega in njegovo delo, ta ve, da Balthasarja nikakor ni mogoče stlačiti v takšno klasificiranje in v takšne sheme. Balthasar je pričevalec, ki misli in govori iz središča in iz polnosti vere.

Njegovo delo je silno obsežno in mnogovrstno. In to delo razodeva duha, ki nikoli ne misli enostransko in sektaško, tudi ne tam, kjer meni, da je odločno treba postaviti meje, in kjer enoumno izraža pridržke zoper neumestne trditve, zoper enodnevene modne tokove, zoper polovičarsko znanje ali ceno »olajševanje« vsebine božjega razodetja. Njegov prijatelj H. de Lubac je Balthasarja označil za enega od najbolj izobraženih mož našega časa. »In če je še kje kaj takega, kar imenujemo krščanska kultura, potem je to tukaj! Klasična antika, velika evropska slovstva, metafizično izročilo, zgodovina religij, mnogovrstni poskusi samouresničenja današnjega človeka, predvsem pa teološka znanost s Tomažem, Bonaventurom, patristiko (kot celoto!), ne da bi ta trenutek kaj povedali o sv. pismu — ničesar velikega ni, kar ne bi v tem velikem duhu našlo živenga sprejema. Pisatelji in pesniki, modroslovci in mistiki, kristjani vseh veroizpovedi: vse te kliče, naj dajo svoj prispevek, iz katere naj bi bila zgrajena katoliška simfonija v vedno sijajnejše povelečevanje Boga.«

Seveda pa »katolištvo« tukaj ni mišljeno v smislu konfesionalnega etiketiranja, marveč v smislu razodetja in samopriobčenja Boga v njegovi absolutni veseljnosti in polnosti, kar po krščanskem gledanju ni brez obrisov in še posebno ni »tolerantno« neučinkoviti kozmopolitizem; ta božja polnost marveč postavlja določene zahteve, ki morejo presežati povprečno zmogljivost »moderne človeka«. Balthasar namreč pripisuje človeku sposobnost, da odgovori na klic Boga, ki človeka ljubeče nagovarja. In ravno to je središčno prizadevanje H. U. v. Balthasarja: napraviti ta božji klic, to božje vabilo za nekaj slišnega in vidnega ljudem v Cerkvi, pripraviti ljudi in Cerkev k neposredni hoji za Kristusom sredi sveta. Balthasarjeva duhovnost je ignacijanska in z njo je prežeto tudi vse njegovo delo. Nič drugega noče kazati kakor edino »lepoto« (»veličastvo«, »Herrlichkeit«) božje ljubezni v liku Jezusa Kristusa; veličastnost tiste ljubezni, ki se razdaja in razliva povsem zastonj v takšnem liku Jezusa Kristusa, kakršnega si ni mogoče izmisliti ali ga iznajti in ki je absolutno enkraten.

Dojetje in izkustvo tega »lika«, v katerem je povzeto vse božje razodetje, se kajpada ne more posrečiti neudeležnemu (»nezainteresiranemu«) gledalcu, ki si ponudeni mu dar (DAR) ogleduje nevtralnno, brezbržno in »objektivirajoče«. Verujoči človek mora dopustiti, da ga gledani lik spravi v gibanje; da ga spravi tako rekoč v za-maknjenje, v od-maknjenje od zagledanosti vase in v neposredni svet, in ga pritegne v razodeto dogajanje ljubezni med Očetom, Sinom in Svetim Duhom — in tako njega samega preoblikuje.

Tukaj ni prostora za to, da bi predstavili v posameznostih Balthasarjevo delo in ga ocenili. Pač pa lahko opozorimo na »Čitanko« (Lesebuch), ki sta jo za petinsedemdeseti rojstni dan velikega učitelja pripravila in izdala skupno dva profesorja frankfurtske teološke visoke šole (In Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch. Herausgegeben von M. Kehl un W. Löser, Herden, Freiburg i. Br. 1980, 408 str.). Najprej je tukaj na 60 straneh očrtan Balthasarjev duhovni portret, ki prikazuje tudi njegova življenjsko odločilna srečanja z osebami, kakršne so Erich Prywara, Henri de Lubac, Karl Barth, Adrienne von Speyr; pa tudi razliko Balthasarjeve teologije od Rahnerjeve. Zatem pride 350 strani izbranih besedil iz celote Balthasarjevih del. Razdeljena so na pet glavnih tem: Človek, Bog, Cerkev, življenje v veri, dovršitev. Besedila so izbrana zelo posrečeno. Študentom teologije, dušnim pastirjem, veroučiteljem in laikom, ki razmišljajo o svoji veri, morejo biti nekakšen priročnik, podoben »Rahnerjevi čitanki« (»Rahner-Lesebuch«).

Ta besedila dajo čutiti metodično skrbnost, natančnost in moč jezikovnega izražanja, pa tudi povsem izredno sposobnost za sintezo. Ob njih se tudi živo zavemo, da Balthasarju ne gre za originalnost, marveč za posredovanje veljavnega. Seveda tiste polnosti, ki jo Balthasar razsipa v svojih spisih, tudi ta izbor ne more podati; mnogokrat le prebudi »tek«, ker so to le odseki iz

del, ki včasih obsegajo tudi nad tisoč strani; in vabi k temeljitemu branju ter razmišljanju celote. Vsekakor pa tudi že v tej »Čitanki« vedno znova ugotavljamo teološko prodornost in čudovito umetnost Balthasarjevega podajanja. Tu se namreč srečujemo z refleksijo vere, ki zajema hrano iz studenca kontemplacije, ki postavlja pred oči podobo celote in skuša razumeti posameznosti krščanskega in cerkvenega življenja iz prvotne enovitosti, kakršna je lastna skrivnosti, ki je troedini Bog sam.

Slovenci nimamo prevedenega še nobenega Balthasarjevega dela. Ko sem Balthasarja ob nekem srečanju vprašal, katero delo bi bilo po njegovem za začetek najboljše, da bi ga prevedli, je omenil dvoje: »Das betrachtende Gebet« in pa »Glaubhaft ist nur die Liebe«; k zadnjemu je pristavil, da je »nekoliko komplicirano«. Pogovor je bilo treba pretrgati, ker je prišlo nujno delo. Tedaj »Lesebuch« še ni izšel. Najbrž bi bilo dobro najprej prevesti tega.

Dobro je glede na Balthasarjeva dela, ki bi nam bi bila tako zelo potrebna, prisluhniti besedam, ki jih je prav za Balthasarjev petinsedemdeseti rojstni dan med drugim zapisal tajnik teološke komisije švicarske škofovske konference (prim. Oss. Rom., deutsch, 12. 9. 1980, 17): »Menim, da je ena od glavnih Balthasarjevih zaslug ta, da je prebudil čut za to, da teologija ne sme biti le znanstvena zadeva (gotovo mora biti tudi to), marveč se mora brezpogojno spet povezati s tistim, kar smo že stoletja imenovali »duhovnost«, in to mnogokrat celo v nasprotju do »znanstvene« teologije, kar je imelo samo škodljive posledice za obe razsežnosti.« In konča z ugotovitvijo: »Danes se prav do bolečin ubadamo z marsikaterimi notranjecerkvenimi vprašanji. Ta vprašanja utegnejo biti pomembna. Ne pozabimo pa pri tem na pogled, ki se usmerja na celoto, na polnost vere. Hans Urs von Balthasar je to vedno in vedno znova naglašal, včasih s trdovratnostjo, ki je pač nujno potrebna. Hočemo mu biti za to hvaležni in upamo, da mu preostajajo še mnoga leta, da nam bo še bolj razprostranjal in poglobljal ta pogled na celoto.«

*Anton Strle*

## »Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo«

Prof. naše fakultete M. Peklaj se je lotil raziskovanja uvodov Jurija Dalmatina v biblijo, ki jo je Dalmatin tudi prevedel. Za pravilno razumevanje teh uvodov je seveda treba med drugim imeti tudi ustrezno obzorje: vpogled v čas pred nastankom reformacije in v dogajanja ter v miselne tokove njenega nastanka in razvoja, pa tudi v poznejšo dobo, tudi v današnji čas, ki je za stoletja pustil za seboj Dalmatina in Lutra, na katerega se je Dalmatin opiral. Dobro nam ta obzorja odpira knjiga znanega ekumenista Brandenburga (pred kratkim je umrl), ki se vprašuje o »prihodnosti Martina Lutra«<sup>1</sup> in meni, da je 2. vatikanski koncil po svoje vzel v svoj glavni program prav tisto, za kar je Lutru pravzaprav na dnu šlo, čeprav so ga tokovi dogajanj in miselnosti, ki so se jih polastile Lutrovim globljim namenom povsem tuje sile, potegnili na napačne tire, takšne, ki so nasprotovali Lutrovim najglobljim nameram. Brandenburgova knjiga je izšla v velikem formatu in je obsežnejša, kakor pa bi sklepali iz 84 strani; predvsem pa je vsebinsko bogata. Iz nje bom povzel vsaj nekatere prvine, ki jih je koristno vedeti ne le za strokovnjaka, marveč za vsakogar, če naj se ne zapre v vnaprej izdelane kalupe, ko bi moral biti odprt za širine »evangelija«, pravzaprav istovetnega s »Kristusom, božjo močjo in božjo modrostjo« (1 Kor 1,24). Samo takšna odprtost za pristni evangelij, za Kristusa (ne za neobvezujoče fraze o njem) more biti ekumensko plodovita. To nam potrjujejo tudi razmišljanja, ki jih je med evangeličani in katoličani zlasti v Nemčiji prebudila 450-letnica, odkar je (3. 8. 1530) nastala »Confessio Augustana«, o kateri je augsburški škof Josef Stimpfle na proslavi dejal: »To je vse kaj drugega kakor dokument upora«.

Knjigo A. Brandenburg označuje kot tezo, s katero skuša pokazati, da tako zelo sporna Lutrova osebnost živi v krščanstvu še naprej in je morda navzlic vsemu vendarle najplodovitejši lik s svojimi neoprijemljivimi impulzi

<sup>1</sup> Albert Brandenburg, *Die Zukunft des Martin Luther. Martin Luther Evangelium und die Katholizität*, J. Stauda-V. Kassel, Aschendorff Münster 1977, 84 str.

in pobudami. Presenetljivo pri tem je to, da te pobude žive in delujejo predvsem v Cerkvi, iz katere je stopil oziroma je bil iz nje izobčen. »Katoliška Cerkev v službi bližajočega se božjega kraljestva izkuša, kako Luter govori, da 'Kristusovo kraljestvo še ni razodeto, marveč je s križem pokrito'. 'Zakrita pod križem' je to že od nekdanj 'neizkušeno' vedela, danes pa to nanovo izkuša« (6).

V štirih neenako dolgih poglavjih govori: 1. o Lutru v njegovi veroizpovedi (po gledanju protestantov samih), 2. o njegovi teologiji, če jo gledamo s stališča današnje katoliške teologije, 3. o »stvari katolištva« danes v zvezi s skrivnostjo Boga, za katero je navsezadnje šlo Lutru, ki je ob vsem svojem poudarjanju »solus Deus«, kar je potem prenašal tudi na druge »soluse«, vendarle čutil, da v neskončni polnosti Boga vendarle obstaja »coincidentia oppositorum« (sovpadanje nasprotij).

Znamenje katolištva je ravno hkratnost nasprotij (ne protislovij!), npr. v »da« in »ne«: Bog in človek, narava in milost, sv. pismo in izročilo, vera in delo. In ni nujno, da bi medsebojno povezovali le enake bitnosti: Bog in človek npr. nista kratko malo partnerja na eni ravni. A tudi Luter je rekel: »In eo (Christo) reconciliatur omnis contradictio — V Kristusu je sprava vsakršne protislovnosti«. V tem paradoksizmu, katerega so že cerkveni očetje videli v Kristusu, se pomiri sleherna dialektika. Najgloblji paradoks je križ. V Bogu tujem delu, v pohujšanju križa, je obenem osnovano lastno božje delo: podelitev milosti. Tukaj sta hkratno navzoča božji »ne« in »da« (27s).

Pri reformaciji ne smemo videti le tega, kar je nastalo. Prvotno je šlo za evangelij. Prvih sedem let od nastanka dalje sploh ni bila na vidiku kakršnakoli nova veroizpoved. »Kakor pravi Peter Brunner po pravici, je šlo za revelatio evangelii (razodetje evangelija), pravzaprav ne za reformatio. Veroizpovedi v smislu deželnocerkvenih tvorb so vendar posebne izoblikovanosti Cerkve (Eigengestaltungen von Kirche), česar Luter navsezadnje ravno ni hotel. 'Confessiones' so merile na katolištvo Cerkve. Augsburska veroizpoved je veljala kot 'vere catholica confessio'. A ni tako ostalo: Iz izpovedi vere je nastala konfesionalnost, stališče, ki se je zapiralo zoper druge veroizpovedi. Nastala je delna veroizpoved, ki se je svojeglavo (rechthaberisch) izdajala za celoto in ni opazila, da se je polarizirala v zožitev . . . Zaradi evangelija so se naši očetje razcepili, v evangeliju se bomo mogli spet zediniti. Luter v svoji veroizpovedi ni prišel do tistega, kar je pravzaprav njegovo. Evangelij, zaradi katerega je živel, je svetoven, vesoljen in prav na noben način zožen . . . Luter je iskal širni prostor in veliko obzorje za evangelij. Tega obzorja ena veroizpoved pod zgodovinskimi danostmi nikdar ni mogla izoblikovati, vsaj ne veroizpoved v smislu te deželnocerkvene izključnosti. Tako je treba veroizpovedi kot izključujoče tvorbe danes resno posta-

viti pod vprašaj. To so ozemeljske razmejitve: Pomislimo na rastočo romaniziranje katolištva, na germaniziranje protestantizma . . . Lutrova pridiga je iskala veliko prostranost katolištva Cerkev. To katolištvo je Cerkev, ki je ne smemo zvezati v ožino in ki se ne sme obdajati s pregradami, to je marveč Cerkev pod silnim obzorjem Svetega Duha, pod stvariteljskim Duhom resnice in svobode . . .« (16s).

A. Brandenburg razlikuje »historičnega« Lutra, kakor ga more prikazati zgodovinar, ki zbira razne podatke iz Lutrovega življenja in njegove dejavnosti; in pa »zgodovinskega« (geschichtlichen) Lutra, kolikor gledamo nanj v luči njegovih globinskih prizadevanj, živečih v ozadju za njegovimi neposredno zaznatnimi nastopi in dejanji. Ta globinska Lutrova prizadevanja so prav danes aktualna in pomembna za današnji zgodovinski trenutek. A. Brandenburg našteva tri »dejstva, ki ostanejo kot nekaj od neponarejenega Lutra in so hkrati pristna dediščina luteranskega, reformatoričnega dejanja ter v kar najvišji meri aktualna«:

a) Najprej je to prvenstvo oznanjevanja, kar je na koncilu tudi katoliška Cerkev močneje sprejela za svoje. To vidimo npr. pri novem obredu krščenja, pri evharistični liturgiji, pri oznanjevanju »anamneze« Jezusove smrti in vstajenja.

b) Teologija križa, seveda neokrnjena in povezana s sijajem vstajenja, bo gotovo bolj jasno postala prihodnja življenjska oblika za Cerkev. S tem v zvezi je novo spokornostno mišljenje.

c) Skriti Bog, ki deluje z največjo svobodnostjo, a neprosojnostjo — v nasprotju s človeškim mišljenjem; to je Bog, ki napravlja za nekaj velikega to, kar je majhno, in ponižuje tisto, kar je pred svetom mogočno. Ta skriti Bog more biti odgovor na iskanje nove podobe Boga. »Ti trije nauki so v povezavi z evangelijem v očrtu trajno veljavno Lutrovo delo, kakor ga moramo videti danes« (44).

Pripominja pa k temu Brandenburg takoj: Videti moramo skupaj z naštetim tudi to, da je Luter tajil stvari, ki jih ne moremo pustiti ob strani, npr. nekatere zakramente; ali pa je zakrament kot tak pri njem »vendarle morda preveč izpuhtel v nekaj besednega; da cerkvenega učiteljstva ni razumel v polnem pomenu in je nosil v sebi tako podobo o Cerkvi, ki je bila nova in jo je Luter na podlagi izročila določil iz nauka o skritem Bogu — kar je kot delni vidik zelo dragoceno, vendar pa je Cerkev nekaj več« (44).

Zanimivo je, da se je pomanjkljivo Lutrovo gledanje na Cerkev (in na zakramente) pokazalo zlasti pri zakramentu pokore. Tu umeva Luter duhovništvo kot nekaj zgolj funkcionalnega v tem smislu, da deluje samo Kristusova beseda. Pri odvezi ni več sodne funkcije, ki bi se obračala na nekaj, kar je naprej dano. Odveza obstaja pravzaprav le v veri, ki jo Bog povzroči; zunanja beseda ostaja le nekaj zunanjega, le oznanilo; Bog sam prihaja

v svoji besedi in je porok njene veljavnosti, in sicer nikjer drugje kakor le v tej besedi (62s). Tako bi bil zakrament pokore skrčen na golo oznanjevanje božje besede (79). Od tega pa je le kratek korak za novo umevanje »Gospodove večerje«. Središčno dogajanje bi tu bilo notranje sprejetje božjega zagotovila v besedi, sprejetje, ki se izvrši v srcu verujočega. Telesno-zakramentalno sprejetje Kristusovega telesa in vključenje v Kristusovo telo Cerkve stopi v ozadje (63s, 79). S tem v zvezi je tudi Lutrova tajitev službenega (posebnega) duhovništva, čeprav je to Luter storil pač v odporu zoper tedanjo duhovščino, ki je v velikem obsegu razvrednotila sama sebe in se pogreznila v posvetnost. V bojeviti knjigi, ki jo je Luter 1520 »vrgel« v nekaj dneh na papir in v kateri govori »O babilonskem jetništvu Cerkve«, je tako rekoč prekosil sam sebe in priznal samo še »krst, pokoro in kruh«. V osnovi bi po Lutru obstajal le en zakrament: božja beseda (63).

»Lutra je navdajala ena strast: Evangelij in pridiga, torej pridiga čistega evangelija. Pri tem je razvil tako nadrazsežnostno, zgodovino Cerkve tako rekoč do eksplozije spravljajočo dinamiko, da ni več ostal v pokorščini do obvezujoče in izravnavajoče Cerkve, ni hotel ali ni mogel ostati. Cerkev njegovega časa v povezavi s svetnimi oblastmi ravno ni bila dovolj močna, da bi bila prenesla in vzela v svoje okrilje tega moža, tega k prenovi pozivajočega reformatorja . . . Cerkvi je manjkala pripravljenost za sprejem Lutra (v njegovih globljih težnjah). Seveda je Luter skrbel primerno za to, da Cerkev tega ni mogla storiti«. Če hočemo danes na to pravilno gledati, moramo upoštevati, »da Luter ni hotel biti prvenstveno dogmatični učitelj, marveč pridigar čistega evangelija, ki ga ne smemo razumeti napačno kot postavo« (64).

Luter pravzaprav sploh ni hotel nikakršne posebne Cerkve, ki bi nosila njegovo ime; »z vso močjo se je zavaroval zoper to« (68). »Luter in očetje veroizpovednih spisov niso hoteli nič drugega kakor vzpostaviti »ecclesiae primitivae« (prvotne Cerkve), nobene nove Cerkve niso hoteli. To je temeljni ton augsburške veroizpovedi in drugih stališč, ki jih je izrazil zlasti Melanchton. Zatrdil je: Mi nismo nova Cerkev. Confessio Augustana je v smislu predgovora saškega volilnega kanclerja Brucka 'confessio vere pia et catholica'« (68s).

Vendar pa je nastala veroizpoved v ožjem, ločilnem pomenu. Augsburški veroizpovedi so bili dodani schmalkaldski člani, v katerih je razločno vidno drugačno gledanje kakor v augsburški veroizpovedi sami. Luter je to na koncu izrazil takole: Zato smo in ostanemo večno ločeni. Zavest, da je izvršena zarez, da je dejansko nastala nova Cerkev, je prav tako razločno izrekel Luter sam. Tako imamo torej dve nasprotujoči si dejstvi: z ene strani sklicevanje na nepretrgano povezavo (kontinuiteto) s staro katoliško Cerkvijo; z druge strani izpovedovanje nečesa novega. Luteranski škof Lilje

izrečno trdi: Veroizpovedni spisi sploh ne dovoljujejo, da bi luteranska Cerkev sama sebe umevala kot veroizpovedna Cerkev v pozneje običajnem smislu, marveč je poskus, da bi predstavljala Cerkev v njeni čistosti (69).

Na svetovni konferenci Cerkva v Uppsali 1968 je rekel škof Lilje med drugim: »K bistvu Cerkve spada njeno katolištvo; katolištvo ni znak kake posebne Cerkve ali celo le ene same posamezne veroizpovedne Cerkve, marveč je Cerkev res 'ecclesia catholica'. To se mora v delni Cerkvi javljati v tem, da je vsaka od teh veroizpovednih Cerkva načelno odprta k drugi. Nobena Cerkev ni dovršena (vollständig), če ne obdrži drugih pred očmi, celoto tistih, ki izpovedujejo vero v Kristusa. To je nov nastavek v razumevanju katolištva, in to je prvi primer, katerega omenjam za uporabo eku-menskih perspektiv v sedanosti« (70).

»Nikakor ne gre za slavo in čast Martina Lutra, marveč edinole za resnično oznanjevanje Kristusa. Če govorimo o tem, kar res pripada Lutru kot pristno njegovo (das Eigentliche Luthers), potem le v tem smislu, da so glavni naglasi luteranskega nauka oznanjevani na neprekosljiv način v svetovno razširjeni Cerkvi, ki se vendarle more ponašati, da kot Cerkev ni od nikogar odcepljena« (70s).

Ob koncu pravi A. Brandenburg:

Luter ni bil kaka stranska figura; v njem je bilo poslanstvo in zgodovinska naloga. V povezavi z njegovim dramatičnim ravnanjem se je izvršila ločitev kristjanov. Od njega je izšla posebno pobuda za oznanjevanje evangelija kristjanom, ki so se (zoper njegovo voljo) začeli imenovati luteranci, a so njegovo dediščino upravljali prav do današnjega časa, do papeža Pavla VI. »V pokorščini je izvršil Luter svojo preroško službo in je poznal le eno besedo, le eno sveto stvar: krščanstvo in evangelij. Njegovo besedo so sicer izročali naprej, a evangelij sta obe strani napotili v parlament znanosti. Desetletja smo raziskovali z znanstveno resnobo in se vedno znova s samovšečno disputacijsko slastjo prepirali o besedah. — V tem času pa je svet postal vedno bolj sveten. Njegova nepregledna velikost je postala vedno manjša in tesnejša in bližja, reči tudi moremo: za Cerkve strah zbuja-joča. Papež Pavel VI. je napisal pismo o evangeliju, ki ga je treba oznanjati vsemu svetu. Ožina izginja, vrata geta se odpirajo, vse postaja preprostejše, morda tudi v velikih izmerah nevarnejše: To lahko zajamemo — tako pravi papež v 'Evangelii nuntiandi', v eno samo besedo, namreč v besedo »evangelij«, evangelij o Bogu prek Kristusa v Svetem Duhu prav do dovršitve časov. Kristjani morajo besedo 'evangelij' na novo odkriti, tako katoliški neluteranci kakor tudi evangeličanski luteranci. Spoznanje, ki ne ustvarja prevratov, pa je: Religiozna 'stvar' sedanosti, ki sili nasproti prihodnosti, se imenuje evangelij. Prav tako kakor se je 'stvar' reformacije imenovala evangelij. To je 'plavzibilnost', ki je nihče ne more spodbijati« (82). ». . . Nič več



se ne smemo še naprej prepirati (diskutieren), marveč moramo le vzeti na znanje, da smo mi kristjani vseh skupnosti in Cerква poklicani k skupnemu pričevanju evangelija. Kako se mora to goditi, o tem bi moral teči bratski pogovor drug z drugim . . . Eno se nam je posvetilo: Da je bila Lutrova reformacija čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo: Služila je pod tako mnogimi človeško-predčloveškimi pogojenostmi evangeliju. Ena korektura glede zgodovine reformacije je z naše strani zaradi tega gotovo potrebna, namreč njeno novo vrednotenje. Če to izgovorimo, moramo izreči še zadnji stavek: Naša Cerkev, ki ima evangelij pripravljen za oznanjevanje vsemu svetu (Evangelii nuntiandi), in reformatorični kristjani, to je *evangeličanska* Cerkev — to spada skupaj. Bati se je treba, da bi v ločenosti ne ena ne druga ne mogla ostati pri življenju« (83).

*Anton Strle*

**Ante Kusić, Filozofski pristupi Bogu,**  
Split 1980

Založba Crkva u svijetu nas je razveselila z delom profesorja teološke visoke šole v Splitu o sodobnih problemih Boga. Avtor si je zadal zahtevno in v tem okviru dokaj tvegano nalogo. Obširna analiza preteklih in posebno sodobnih gledanj in pojmovanj Boga z različnimi pristopi k stvarnosti v takih okvirih namreč ni lahko delo. Kljub načelni odprtosti lahko opazimo, da avtor pri analizi različnih miselnih struj bolj teži k apologetskemu obravnavanju kot da ostaja zvest filozofskemu načelu. To je večkrat ovira za »objektivno« presojanje različnih miselnih smeri. Posebno krščanstvu tuje in nasprotne tokove Kusić presoja na podlagi apologetskega ozadja, zato jim poskuša dodati krščanski predznak. Posebno je to očitno pri Wittgensteinu (11), pri voluntarističnem pesimizmu (12), prav tako ob pripombi, da je slika sveta nepopolna, če je v smislu Teilharda de Chardina ne dopolnimo z Bogom (48), prav tako da je šele Bog zagotovilo prave morale, kakor avtor zaključuje z Dostojevskim (112).

Pri nekaterih smereh pa Kusić izrazito premaga apologetsko stališče. Posebno je to očitno pri Bonaventuri (77 sl.) in pri marksizmu (posebno 61—73). Zato je verjetno to tudi najodličnejši del njegove knjige. Avtor pokaže odprt pristop do filozofskih problemov in poudarja kritične točke, ki jih posebno marksizem stavlja

krščanstvu. Pokaže na pomembnost revolucionarne prakse tudi v krščanskem življenju (63, 70), kar je marksističen izziv krščanstvu. Tako odpira pot medsebojnega dialoga.

Zelo prepričljiva je Bonaventurova pozicija, ki temelji na avguštinsko-anzelmski maksimi »fides quaerens intellectum«. Manj učinkovita za današnji čas pa je Tomaževa pot iz sveta k Bogu. Tudi »dopolnitev« z vizijo Teilharda de Chardina stvarnosti ne more sodobnemu človeku zadovoljivo odpreti poti k Bogu. Značilnost Tomaževe kot Teilhardove poti je, da obe vključujeta prepričanje utemeljeno na veri. V Tomaževem času je bilo to prepričanje splošno priznано, zato je lahko božje »dokaze« oziroma poti zaključil: Quod omnes dicunt Deum. Teilhard to prepričanje izraža z integralnim načelom Kristusa (208), ki vse povezuje v enoto, tako da dobi triado: Materija — Duh — Kristus (224). Če to sprejmemo, sledi, da Tomaževa in Chardinova pot k Bogu nista mogoči brez Bonaventurovega načela: fides quaerens intellectum. To načelo je tudi bliže bibličnemu pojmovanju, ki tako v stari kot v novi zavezi predpostavlja vero. Izraelec je svet pojmoval kot lep in urejen (stvarjenje), ker je božje stvarstvo, ne pa obratno. Da je svet božje stvarstvo, pa je Izraelec veroval iz zaveze. Zaveza, to je osebni odnos do Boga, je izhodišče za kozmologijo, v kolikor o zadnji pri Izraelcih sploh lahko govorimo. Prav tako

lahko novozavezno pojmovanje sveta razumemo le v luči vere v Jezusa Kristusa, ne pa obratno. Tudi obe mesti v Modr 13,1 in Rimlj 1,20 lahko razlagamo v tem smislu.

Sodobnim miselnim tokovom, ki jim manjka krščansko teistično ozadje, se razlaganje znanstvenih in filozofskih podob sveta v religioznem smislu upira, ker ravno te predpostavke ne priznavajo. Tako tudi moderni fiziki (npr. Weizsäcker) ne prihajajo do Boga prek znanstvenih izsledkov, ampak prek osebnih izkušenj, prek osebne filozofske presoje. To lahko sicer inspirirajo znanstvena spoznanja, vendar je ne morejo nadomestiti. Danes to izkušnjo posebno oblikuje zastrašujoč razvoj znanosti, ki stavlja moralna vprašanja na znanstveni razvoj (64 sl.). Kljub temu pa ne moremo iz pomanjkljivosti znanstvene slike sveta sklepati nujno na Boga in znanstvene podobe nujno dopolnjevati s krščanstvom. Tako bi tudi Boga postavljali v znanstven okvir, kar je sicer dediščina aristotelizma v krščanstvu, vendar tudi Kusić meni, da Boga ni mogoče dokazovati, ali z drugimi besedami, da ga ni mogoče spraviti v znanstvene okvire (prim. 137,153). Mislim, da je danes zelo važno razlikovanje absolutnih temeljev, ki jih priznava večina filozofij (celo skepticizem), in Boga, ki ni zgolj neki filozofski absolutum, ki ga lahko dosežemo z razumom. Tako tudi Heideggerjeva bit (Sein) ni isto kot Bog, čeprav Kusić nakazuje v to smer (113 sl.).

Uvodna poglavja (9—74) prikazujejo problem Boga s treh stališč: filozofije (9—30), naravoslovja (31—54) in antropologije (55—74). Bogata dediščina različnih sodobnih tokov je v prvih dveh delih urejena po shemi, ali sistem priznava Boga ali ne. Antropološko stališče problem še bolj zaostri, obenem pa pokaže na možnost rešitve človekovih vprašanj kljub različnim stališčem, kot sta to npr. krščanstvo in marksizem. Ta del kaže avtorjevo obširno poznanje sodobnih miselnih tokov od pozitivizma prek različnih izkustvenih smeri do evolucionizma, materializma in eksistencializma. Na

koncu obravnava različne fenomenološke smeri, ki sestavljajo zaključek filozofskih tokov v sodobnem svetu. Morda je vprašljivo edinole dopolnjevanje tistih, ki ne priznavajo Boga, s stališčem teističnih mislecev. V smislu imanentne kritike različnih sistemov in današnjega stanja znanstvenih teorij ter spoznanj v filozofiji bi bilo bolje govoriti o različnih modelih, ki si stojijo enakovredno nasproti. Čeprav vemo, da ta ali oni model ni dovolj kritičen, da premalo upošteva celovit pogled na stvarnost, ga sprejemamo kot enakovrednega.

Ta poglavja nudijo bralcu različnost gledanja na problem Boga. Naravoslovni aspekti prinašajo odgovor na odnos evolucije, filozofije in teologije. Posebno je važna kritika »znanstvenih sistemov« na temelju novejših raziskav v biologiji in spoznanja, da biologijske evolucije ni mogoče spremeniti v filozofski pogled na svet, čeprav na drugi strani tudi tu ni mogoče govoriti o Bogu kot dopolnilu znanstvene teorije (48). Antropološka stališča pa pripravljajo pot dialoga na temelju človeka in kažejo pomanjkljivosti sodobnega človeka (30—40), njegovo materialistično-potrošniško odtujitev (56, 59), ki je posledica znanstvenega razvoja. Odtod vprašanje sodobne revolucionarne prakse, ki je stična točka krščanstva in marksizma (68). Dalje Kusić predlaga tri modele kot merilo za pojmovanje Boga danes: Bonaventurovega (77—116), Tomaževega, ki ga primerja s sodobnimi pojmovanji sveta (117, 188) in Teilhardovega (189—228).

Bonaventurovo pojmovanje je določeno z vero, zato prehaja ta od Boga k svetu ter zavrača dokaze o Bogu. Posebno je to stališče (tudi po Kusićevem mnenju) pomembno za sodobno krščansko gledanje na svet (in Boga). Za Boga se je treba odločiti, treba je verovati (106), sicer je naše filozofiranje prazno. Posebno po koncilu naj v tem smislu za kristjane velja načelo, da je treba svet, ljudi, okolico, dogodke in stvarnost sploh sprejeti z ljubeznijo, šele nato jih je mogoče prav spoznati (115). Vzpodbudo za to dajejo tudi Bonaventurovi teksti (116).

Tomaževa pot gre iz sveta k Bogu. Spoznavamo ga, ko se dvignemo z močjo duha iz zemeljske ujetosti. Ta razmišljanja Kusić obogati s sodobnimi kozmogonijskimi teorijami (120—129). Problematičen je zaključek, da nepopolnost sveta nujno zahteva Boga (136—138), ki doseže vrh v mnenju: »Želim opozoriti, da mora biti materija, če jo pojmujeemo celo kot ‚večno‘, zaradi samega ‚gibanja‘ oziroma nastajanja in preminevanja biti v svetu, pogojena v celokupnem kontekstu evolucije sveta od absolutne Biti, to je od Boga« (145). Na problematičnost takega zaključka je opozoril že Kant v svoji Kritiki. Predvsem pa Boga v krščanskem smislu (Tomaž Akvinski je zaradi vernega okolja to še lahko napravil) ne moremo postulirati kot dodatek naravoslovni teoriji sveta, ne da bi iz naravoslovno-filozofskih okvirov prešli na teološke. Tako Actus purus (159) na osnovi razvoja filozofije in znanosti nikakor ne funkcionira kot temelj znanstveno-filozofskega sistema, ampak kot heteronomno mašilo. Tak Actus purus je mogoč samo na temelju krščanske (in sicer aristotelovsko-tomaževske) odločitve za Boga, ki pa jo je treba eksplicirati, ne samo predpostavljati. Tako tudi Tomaževih dokazov ne moremo po mnenju sodobnih krščanskih mislecev razumeti brez krščanskega sprejetja Boga v veri.

Podobno velja za zadnje poglavje, ki je model pristopa k Bogu po Teilhardovi znanstveno-filozofski viziji sveta (189 do 222). Že deljenost mnenj o njegovem filozofiranju, ki jo Kusić obširno naniza, kaže na odprte probleme. Ne zaradi njegovih velikih dosežkov v biologiji in paleontologiji, niti zaradi njegovega zvestega verskega prepričanja, pač pa zaradi njegove teleološke ideje, ki strogo znanstveno področje povezuje s krščanskim svetovnim nazorom, je njegova vizija vprašljiva. To je sicer nova slika Boga: Kristus kot začetek in konec povezuje vse dogajanje tudi v naravi (203—210), ni pa zadovoljiv odgovor na sodobne probleme med znanostjo in vero. Gotovo pa je Teilhard postavil most do marksizma, kajti

s krščanskega vidika zastopa podobna stališa kot jih marksisti, kar Kusić izrecno poudari (222). Avtor knjige na koncu prikaže še dve pojmovanji Boga, in sicer eksistencializem J. T. Sartra in G. Marcela (229—243). Tudi ta smer po mnenju Marcela lahko najde pot do Boga. Seveda ni mogoče priti do Boga brez odločitve v veri, sicer bi Sartre in Marcel morala priti do enakih zaključkov.

Kusićevo delo je dragocen prispevek k aktualnim vprašanjem človekovega odnosa do Boga. Osebnost je avtor prepričan, da je tudi danes sholastična metafizika tomistične smeri najbolj varna pot k Bogu, čeprav avtor pravzaprav bolj simpatizira z Bonaventuro, ne da bi to izrecno povedal. Bralec bo v knjigi našel dovolj snovi za razmišljanje in si lahko predvsem sam postavil vprašanje o svoji podobi Boga. Tudi ateist bo našel marsikaj zase, in kar je še bolj pomembno, v knjigi odkril avtorjevo simpatijo za njegovo stališče, čeprav se ne strinja z njim. Delo bo lahko prispevalo k nadaljnjemu poglobljanju slike sveta in nam pomagalo v množici mnenj in nazorov sodobnega časa najti vendarle nekatere skupne temelje. To pa je možnost za dialog, za katerega si prizadeva tudi A. Kusić v svojem delu.

*Janez Juhant*

**Hans Urs von Balthasar, Kleine Fibel für verunsicherte Laien, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 140.**

Hans Urs von Balthasar, »veliki teolog sedanjega časa« (Janez Pavel II.), ki obhaja letos petinsedemdesetletnico rojstva (ob tej priliki je izšel izbor iz njegovih del, ki nam podaja pregled nad njegovo bogato teološko ustvarjalnostjo: Kehl M.—Löser W. (Hg.), In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980) je še vedno zelo »ustvarjalen«. Ob branju njegovih del občutimo, kako so njegove besede polne, življenjske in izražajo notranjo trdnost in jasnost, kar v današnjem

teološkem iskanju še posebej dobro dè. Balthasar sprejema krščanstvo celostno in iz »središča« (Strle: »Balthasar človek sin-teze«), v sklopu te celote gleda na posamezne člene vere. Teološka vprašanja postavlja v okvir celote krščanskega verovanja, ker jih samo tam zagledamo v pravi luči. Večkrat skuša s svojimi knjigami in članki osvetliti aktualne teme in probleme s tega celostnega vidika in jih postaviti v pravi kontekst. Pravi, da »človek najde zvite pretveze, da tu pa tam in povsod odlamlja kose iz podobe. Toda čim bolj fragmentarni — in s tem na videz verjetnejši — se zdi, da postajajo, tem manj razvozljiva postaja resničnost« (Kleine Fibel, 23). Dalje ugotavlja: »Mnogi kristjani danes (kakor tudi v prejšnjih časih) gledajo posamezne verske člene (Glaubensartikel) creda kot izolirane resnice, od katerih jih nekatere nagovarjajo tako, da jim radi verujejo, na druge pa gledajo kot na njim tuje ali celo sovražne. Tem ljudem manjka notranji vpogled, kako tesno skupaj spadajo bistvene artikulacije krščanske vere, in kako hude posledice so zaradi tega za celoto, če eno ali več njih iztržemo« (n. d., 60). Zato pa velja Balthasar med današnjimi teologi za »zmernega«, za tistega, ki se trudi postaviti na pravo mesto tisto, kar so sedanji tokovi in nekateri teologi po nerodnosti ali hote »razmetali«.

Že v majhnih toda dragocenih knjigah, kot sta Klarstellungen in Neue Klarstellungen, je pojasnil ali prispeval k razjasnitvi vprašanj, ki vznemirjajo kristjana. Nekatera od teh vprašanj so po aktualnosti »na konici«, nekatera pa so prisotna v jedru, v ozadju.

Na kratko in odločno je spregovoril v Klarstellungen (Herder, Freiburg im Breisgau 1971, nato še trije ponatise pri Johannes Verlag) o kriterijih vere, o avtoriteti, papežu, o nemoderni molitvi, o treh evangeljskih svetih, o Cerkvii kot caritas, o krščanstvu kot utopiji itd.

V Neue Klarstellungen (Johannes Verlag, Einsiedeln 1979) pa govori med drugim o Cerkvii kot Kristusovi navzočnosti, o begu v skupnost, o Evharistiji, o po-

membnosti liturgije, o krščanski in ne-krščanski meditaciji, o vlogi laikov v Cerkvii, o duhovništvu žensk, z dogmatično teološkega vidika tudi o »Humanae vitae«.

V knjigi, ki je izšla letos in nosi na začetku navedeni naslov, pa se pisatelj obrača naravnost na laike, ki se počutijo v svoji veri in v današnji Cerkvii negotovi. Upa pa, da bo knjigo vzel v roke tudi kdo od tistih, ki spravljajo v negotovost druge, in si bo pustil omajati svojo samogotovost (gl. str. 9). Že naslov pove, da hoče dati avtor katoliškemu laiku v roke »abecednik«, v katerem naj bi našel črke, ki bi ustrezale glasovom vere, kakršni so jim pač že domači. Avtor želi zavarovati tega »v veri nepismenega človeka«, ki pa je veliko bolj gotov in nepristranski kakor pismeni, ki je stalno v skušnjavi, da druge presoja po črki in jih potem nateguje na njeno kopito (gl. str. 7). »Toda usodno je to, da učeni in pametni (večkrat le teologi) spravijo v negotovost s svojo dozdevno znanstvenostjo preproste. Ti večkrat čutijo s svojim pravilnim verskim instinktom, da je tukaj nekaj narobe, ne najdejo pa pravega odgovora« (7). Zaradi tega »je potrebno tem kljub njihovemu dobremu čutu nezavarovanim, dati v roke majhen abecednik, da bodo svojo jasno podobo, ki jo nosijo v sebi o krščanski resnici, vsaj obrisno dobili nekaj črk, da jih bodo lahko pokazali svojim vznemirjevalcem« (8).

Avtor poudarja, da to ni katekizem, še manj izdelana teologija ali oris le-te, ampak je »nekaj smerokazov na križiščih, kjer lahko človek ubere napačno smer.« Tudi ne želi vsega dokazati, toda zaupa, da se bo Kristusova luč, na katero kaže, sama »dokazala« in tako zavrnila to, kar je napačno; ta luč je iudex sui et falsi (17).

Knjiga vsebuje poleg uvoda, ki ugotavlja položaj (Zur Situation), in sklepa še štiriindvajset tem. Da naštejemo samo nekaj naslovov: Čemu še krščanstvo, Razsvetljenje, Progresizem, Liberalizem, Pluralizem, Eksegeza, Dogma in življenje, Križ — za nas, Interkomunja, Služba ednosti, Avtoriteta, Kritična pokorščina, Politična teologija.

Ko preberemo posamezne téme, čutimo da smo našli osnovno oprijemališče, nekakšno »šifro« ali izhodiščno točko za razumevanje problema. Čutimo, da imamo pod seboj trdna tla. V kratkih in preprostih besedah (kako izrazne so lahko preproste besede! vsaka tema obsega dve do pet strani) se nam odpre globok in

življenjski pomen verskih resnic, ki so nam sicer večkrat prikazane tako neživljenjsko in papirnato.

Mislím, da je to knjiga, kakršno bi z veseljem in predvsem s koristjo prijeli v roke tudi naši laiki!

*Ciril Sorč*

### Drugi mednarodni kongres o kartuzijancih, (Aggsbach od 11. do 14. septembra 1980)

Udeleženci so se zbrali v prostorih nekdanje kartuzije Aggsbach na Nižjem Avstrijskem. Kongresa z naslovom: »Kartuzijani v Avstriji. Njihova zgodovina in duhovnost« se je udeleževalo 50 do 70 »kartuzianologov« iz vse Evrope, med njimi tudi štirje predstavniki iz Jugoslavije (dr. France M. Dolinar, dr. Jože Mlinarič, prof. Miloš Rybar in ing. Zvone Pelko). Kongres je organiziral izdajatelj zbirke *Analecta Cartusiana*, dr. James Hogg skupaj z dr. Ernestom Englisch(em) in dr. Gerhardom Jaritz(em). Spored sam je obetel zanimivo tematiko, ki nekoliko zadeva tudi naš prostor, čeprav je bilo potrebno vnesti nekaj sprememb v naslove predavanj glede na tiskan spored, ki smo ga dobili ob prijavi za kongres. Nivo predavateljev je bil različen, vendar so večinoma svojo nalogo dobro opravili. Zlasti so se potrudili umetnostni zgodovinarji, saj so svoja zanimiva izvajanja lepo osvetljevali z diapozitivi.

Prvi dan (11. septembra) je nastopilo šest govornikov. Cistercijan *p. Herman Joseph Roth* (*Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterzienser*) je spregovoril o odnosu med kartuzijanci in cisterciti. Med obema redovoma je opaziti veliko sorodstvo, ki prihaja najbolj do veljave v duhovnosti in liturgiji obeh redov. To medsebojno vplivanje, ki mu je položil temelje že sv. Bernard iz Clairvauxa, je ostalo živo in tesno tudi po reformi cistercijanskega reda, ki je privedla do ustanovitve trapistov.

Odnosom med obema redoma je posvetil svoj referat tudi drugi cistercijski pater, *Leopold Grill*, (*Die Cisterzienser und Bernhard von Clairvaux und die Entstehung des Kartäuserordens*). Popoldne istega dne je *Karl Brunner* (*Die Gründung der Kartause Aggsbach*) spregovoril o ustanovitvi kartuzije Aggsbach. Opozoril je na vrsto dejavnikov, ki so vplivali na ustanovitev (13. 1. 1380) in razvoj kartuzije predvsem z gospodarskega vidika, ko je šlo za določanje posesti nove kartuzije.

S kartuzijo Aggsbach je bilo povezano tudi naslednje predavanje, ki ga je imel *dr. Heribert Roßmann* (*Vinzenz von Aggsbach*). Za kartuzijanskega priorja Vinzenza je kartuzija Aggsbach doživela pravi notranji in zunanji razcvet. Predvsem pa je Vinzenz znan po svojih teoloških spisih, v katerih zastopa afektivno, antiintelektualistično mistiko. Po njem je mistična teologija skrivnostno dviganje duha k Bogu brez njegovega predhodnega ali spremljajočega spoznanja.

Veliko pozornost je zbudilo predavanje (trenutno eksklavstriranega) kartuzijana *Don Jocunda Giacometti*, ki nadaljuje študije na jezuitski univerzi Gregoriana v Rimu. Spregovoril je o življenju kartuzijanov danes (*La Vie des Chartreux aujourd'hui*). Zdi se mi, da je dokaj posrečeno prikazal kartuzijane »kot ljudi, ki so kot ostali ljudje; kot ljudi, ki so za ostale ljudi; kot ljudi, ki so od ostalih ločeni, da bi v njihovem imenu stali pri Bogu.«

Naslov predavanja *Elisabeth Wellner* (Spuren der Kartäuser in Niederösterreich und anderswo) je obetal več, kot je ta upokojena učiteljica mogla dati. Z veliko ljubeznijo in prizadevnostjo je sicer izbrala dokaj zanimiva in deloma dragocena ljudska izročila o kartuzijanih, vendar jih, žal, ni znala kritično presoditi.

Drugi dan simpozija (12. september) je za slovenske poslušalce imel nekaj še bolj zanimivih in privlačnih tem. *Werner Kitlitschka* (Einzelbeobachtungen zu Niederösterreichischen Kartausen) nam je skušal z diapozitivi približati zgodovinsko podobo posameznih avstrijskih kartuzij, *Friederike Klos* (Anmerkungen zu Stiftungsurkunden österreichischer Kartausen) pa je v svojem referatu opozorila na tiste specifične odlomke v ohranjenih ustanovnih listinah posameznih avstrijskih kartuzij (med njimi tudi naših štirih, ki so takrat spadale pod Avstrijo), ki spadajo k kanonični veljavi ustanovitve nekega kartuzijanskega samostana, to se pravi: dovoljenje velikega priorja kartuzije Grande Chartreuse, dovoljenje krajevnega škofa, dotacijo ustanovitelja in papeško potrditev ustanovitve nove kartuzije.

*Giorgio Beltrutti* (Le Certose del Piemonte) je dal zanimiv in podroben, včasih naravnost razburljiv zgodovinski prikaz italijanskih kartuzij v Piemontu, ki so jih pretresale pogoste vstaje podložnikov, grožnje Valdežanov in vojne, ki so pustile deželo.

*Kurt Gärtner* (Bruder Philipp von Seitz: Marienleben) je svoje predavanje posvetil življenju, osebi in delu brata Filipa iz Žič. Bolj kot predavanje je vzbudil pozornost poseg dr. Jožeta Mlinariča v debato, ki je o bratu Filipu in njegovi pesnitvi »Marijino življenje« napisal na ljubljanski filozofski fakulteti svojo doktorsko disertacijo. Tako je mogel z veliko gotovostjo odgovoriti na vrsto vprašanj, ki jih je avtor v predavanju retorično formuliral kot teze, ki jih je potrebno še podrobneje analizirati.

*Ernest Englisch* (Statuten für die Laienbrüder der Kartause Gaming) je na podlagi statotov iz kartuzije Gaming (kodeks

je ohranjen v narodni knjižnici na Dunaju) skušal izluščiti podobo vsakdanjega življenja kartuzijanskih bratov laikov. Ohranjeni kodeks je nato primerjal s statuti drugih redov, tekst pa ima svojo vrednost tudi za germaniste, ker so bili statuti za brate laike iz latinščine prevedeni v nemščino.

Zelo zanimivo je bilo prisluhniti predavanju *Gerharda Jaritza* (Zur Sachkultur niederösterreichischer Kartausen des Spätmittelalters). Iz posameznih drobcev, ki jih omenjajo Pravila, Statuti in Consuetudines, ter poročil o prekrških redovnih pravil je izluščil osnovne podatke o življenju, prehrani, obleki in delu kartuzijanov v srednjem veku.

*Dieter Mertens* (Kartäuser — »Professoren«) je svoje predavanje posvetil vprašanju: ali so na srednjeveških univerzah poučevali kartuzijani kot profesorji in kako je s profesorji kot kartuzijani. Prišel je do zaključka, da o kartuzijanih kot profesorjih ne more biti govora, pač pa o profesorjih, ki so postali kartuzijani. Zanimiva so bila predvsem njegova izvajanja o pomenu teh profesorjev za duhovnost reda.

Zadnji predavatelj drugega dne je bil *Giovanni Leoncini* (Le fattorie della Certosa di Firenze), ki je z naravnost pretirano natančnostjo opisal posamezne kmetije, oziroma gospodarska središča firenške kartuzije. Brez dvoma pa je bilo mogoče v teh podrobnosti najti obilo podatkov za socialno strukturo prebivalstva v 14. in 15. stol. in predvsem za razvoj kmečke arhitekture, ki do sedaj praktično še vedno ni obdelana.

Tretji dan kongresa (13. 9.) je najprej spregovorila *Marija Mairold* o žičkih rokopisih (Kartäuserhandschriften in der Universitätsbibliothek in Graz). Še leta 1487 je neki obiskovalec videl v samostanski knjižnici nad 2000 rokopisov. Medtem ko se je za okoli 1500 inkunabul in najstarejših tiskov posrečilo ugotoviti, da izhajajo iz knjižnice Žičke kartuzije, je delo z rokopisi oziroma kodeksi veliko bolj težavno, ker manjkajo tipični signaturni znaki imenovane kartuzijske knjižnice.



Temo s področja knjižničarstva je obravnaval tudi naslednji predavatelj in sicer *Walter Neuhausen* (Beiträge zur Bibliotheksgeschichte der Kartause Schnals). Zgodovina samostanske knjižnice kartuzije Schnals je še vedno neraziskana. Avtor jo je poskušal osvetliti na podlagi kataloga Innsbruške knjižnice, ki danes hrani večino del nekdanj bogate knjižnice omenjene kartuzije.

*Walter Baier* (Quellenkritische und theologische Anmerkungen zur Aggsbacher Marienklage) je bolj kot tekstnokritično izčrpal teološko vsebino pesnitve Marijina tožba iz prve polovice 15. stol., ki je morda prav zaradi tega vzbudila precej živo debato med filologi, germanisti in teologi.

Kratkemu poročilu *Kasparja Elm* (Die Kartäuser und die ungarischen Pauliner) je sledil zanimiv prikaz gospodarske zgodovine kartuzijanskega reda, ki ga je podal *Helmut Feigl* (Grundherrschaft und finanzielle Lage der Kartäuserklöster Niederösterreichs in den Jahrzehnten vor ihrer Aufhebung). V njem je navedel vrsto dragocenih podatkov tudi za gospodarsko zgodovino dežel, v katerih so ti samostani obstajali.

Zelo zanimive teme se je dotaknil *Jan de Grauwe* (Les relations entre la province teutonique et les autres provinces, exemple des relations en général dans l'ordre cartusien), ko je na podlagi generalovih poročil govoril o odnosih med posameznimi provincami, medtem ko je *Christian de Backer* (Les associations de prières entre la chartreuse du Val-de-Grâce à Bruges et les provinces du Rhin, de Saxe, et d'Allemagne Inférieure et Supérieure, 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles) spregovoril o molitvenih bratovščinah, povezanih s kartuzijami posameznih provinc.

Zadnji predavatelj tretjega dne je bil *Friedrich Stöhlker* (Visitationsdokumente aus der oberdeutschen Provinz des Kartäuserordens), ki je po srečnem naključju našel vrsto vizitacijskih zapiskov za posamezne »nemške« kartuzije v 17. stol., med njimi tudi za Žiče in Bistro. Vizitacijska poročila vsebujejo brez dvoma

vrsto izredno zanimivih podatkov o posameznih samostanih, njihovem gospodarskem stanju in njihovi disciplini. Seveda pa bo o njih mogoče reči zadnje besedo šele po temeljitem primerjalnem študiju.

Zadnji dan kongresa (14. septembra) je bil posvečen umetnosti zgodovini. Vsi trije predavatelji: *Jürg Ganz* (Form und Ausstattung von Kartäuserkirchen zur Barockzeit), *Hanspeter Mathis* (Ittingen: Ikonographie einer Kartäuserkirche) in *Margrit Fröh* (Die Ikonographie der Chorstühle in Ittingen) so svojo vlogo dobro opravili. Njihova predavanja ob spremljavi diapozitivov so bila zelo jasna, pregledna in temeljito pripravljena.

Na splošno lahko pohvalimo organizatorja za temeljito in vzorno pripravljen kongres. Za vsa predavanja so bili za udeležence že ob prihodu pripravljene daljši povzetki, kar je brez dvoma omogočilo poslušalcem lažje sodelovanje pri predavanju in nato v diskusiji.

Nekdanja kartuzija Aggsbach je danes deloma v lasti župnije (cerkev in refektorij, v katerem so bila predavanja) deloma v privatnih rokah g. Alfonza Maderna. Vse stavbe so vzorno obnovljene, sodobni uporabniki pa kar se da spoštujejo staro arhitekturo (!). Gostitelji so bili po vrsti zelo pozorni. Tako je za udeležence prvi večer pripravil sprejem lastnik večine prostorov nekdanje kartuzije, Alfonz Maderna, in nam razkazal tudi tisti del samostanskih prostorov, ki so sedaj v njegovi lasti. Drugi dan je priredil sprejem deželni glavar za Nižjo Avstrijo, tretji pa župan skupaj z župnikom, in sicer v razvalinah slikovitega gradu Aggsbach nad Donavo. V sklopu kongresa je bila v tako imenovanem malem križnem hodniku ob cerkvi priložnostna razstava o kartuzijanih in še posebej o kartuziji Aggsbach, ob refektoriju pa na ogled celotna zbirka *Analecta Cartusiana*. Prireditelj je v nedeljo popoldne organiziral tudi skupni izlet v nekdanjo dvojno kartuzijo Gaming (24 celic namesto 12), svojevrsten kulturni spomenik nekdanje moči in slave kartuzijanskega reda.

*France M. Dolinar*



# VSEBINA (SUMMARIUM)

Velikemu kanclerju nadškofu dr. Pogačniku v spomin (dekan dr. Steiner)

<b>Razprave (Studia)</b>			
	Tone Stres	289	<b>Nujnost in svoboda v Heglovi Logiki</b> <b>Notwendigkeit und Freiheit in der Logik Hegels</b> <b>Nécessité et liberté dans la Logique de Hegel</b>
	Janez Juhant	321	<b>Ideje slovenskih filozofov</b> <b>Die Ideen der slovenischen Philosophen</b> <b>Les idées des philosophes slovènes</b>
	Francè Rozman	335	<b>Jezusov eshatološki govor</b> <b>Jesu Parusierede</b> <b>Le discours eschatologique de Jésus</b>
	Anton Nadrah	355	<b>Razvoj bistvenega birmanskega obreda</b> <b>Die Entwicklung des wesentlichen Firmungsritus</b> <b>L'évolution du rite essentiel de la confirmation</b>
	France Martin Dolinar	368	<b>Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664–1683)</b> <b>Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten des Bischofs Joseph Graf Rabatta (1664–1683)</b> <b>L'état du diocèse de Ljubljana, d'après les rapports »ad limina« de l'évêque Joseph de Rabatta (1664–1683)</b>
	France Martin Dolinar	388	<b>Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška (1846–1862)</b> <b>Pastorale Probleme des Bischofs von Maribor Anton Martin Slomšek (1846–1862) in seinen Pastoralbriefen</b> <b>Les problèmes pastoraux di diocèse de Maribor à la lumière des premières lettres pastorales de Mgr Anton Martin Slomšek (1846–1862)</b>
<b>Pregledi (Miscellanea)</b>		395	<b>»Pričevanje iz polnosti vere« (A. Strle)</b> <b>Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo (A. Strle)</b>
<b>Ocene (Recensiones)</b>		404	<b>Ante Kusić, Filozofski pristup Bogu (Janez Juhant)</b> <b>Hans Urs von Balthasar, Kleine Fibel für verunsicherte (Ciril Sorč)</b>
<b>Poročila (Notitiae)</b>		409	<b>Drugi mednarodni kongres o kartuzijancih (France Martin Dolinar)</b>

