

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996)

ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- R. Bratož, Ecclesia in gentibus
F. Rode, Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti
B. Dolenc, Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere
J. Pirc, Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.
C. Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri
D. Peterlin, Disunity in the Corinthian Church in AD 96
-

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; bog-vest@teof.uni-lj.si

Naslov uprave: Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika

Letna naročnina: 3000 SIT, posamezna številka 750 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna JOŽE MOŠKRIČ d. d.

Rajko Bratož

Ecclesia in gentibus

Vprašanje preživetja krščanstva iz antične dobe
v času slovansko-avarske naselitve na prostoru med Jadranom in Donavo¹

1. *Ecclesia in gentibus* ob koncu 6. stoletja

Eden značilnih pojavov v razvoju Cerkve v dobi zatona in preoblikovanja antičnega sveta od 5. do 7. stoletja je obstoj cerkvenih struktur iz antike med poganskimi in drugoverskimi ljudstvi (*in gentibus*) oziroma v nekrščanskem svetu sploh (*in partibus infidelium*). Pojav sam je značilen že v 5. in 6. stoletju za tiste dele antičnega sveta, ki so ga zavzeli poganski ali arijanski Germani (Britanija, Hispanija, Afrika, Galija, delno Italija), dalje na prehodu iz 6. v 7. stoletje na področju nekdanjega Zahodnega in Vzhodnega Ilirika in Trakije (Podonavje, Vzhodne Alpe, Balkan), ki so ga zavzeli Avari in Slovani, v 7. stoletju pa za ozemlja na Vzhodu in v Afriki, ki so jih zavzeli Arabci. Kljub velikim razlikam v položaju preostalih krščanskih struktur, ki so se znašle zunaj območja bizantinskega cesarstva in katerih vezi s svetovno Cerkvijo so bile zelo otežene ali celo pretrgane, je bil temeljni problem povsod isti: kako preživeti v težkih razmerah barbarske oblasti in poganskega ali vsaj drugoverskega okolja.² Stisko cerkvene organizacije *in gentibus* na severnojadranskem in vzhodnoalpskem področju nazorno slika pismo beneških in recijskih škofov

¹ Predavanje, ki ga je Rajko Bratož imel na teološkem tečaju 1996, je bilo pripravljeno za *Grafenauerjev zbornik*, v katerem je tudi objavljeno (Ljubljana 1996, 205-225).

² Podroben pregled razvoja Cerkve na ozemlju novih »barbarskih« držav posreduje delo: P. De Labriolle - G. Bardy - L. Bréhier - G. De Plinval, *Storia della Chiesa IV* (ed. A. Fliche - V. Martin), Torino 1972, 439-501; L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia della Chiesa V*, Torino 1971, 91 sl.; 131 sl.; 184-228; 289 sl.; K. Baus - H. G. Beck - E. Ewig - H. J. Vogt, *La chiesa tra Oriente e Occidente* (Storia della chiesa diretta da H. Jedin III, edizione italiana), Milano 1978, 125-215; G. Dagron - P. Riché - A. Vauchez (deutsche Ausgabe von E. Boshof), *Die Geschichte des Christentums Bd. 4. Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054)*, 3-39; prim. tudi W. Pohl, »Das sanfte Joch Christi«: Zum Christentum als gestaltende Kraft im Mitteleuropa des Frühmittelalters, v: *Karantainen und der Alpen-Adria-Raum im Frühmittelalter* (Hg. G. Hödl - J. Grabmayer), Wien-Köln-Weimar 1993, 259-280 (sintetična slika za zgodnjerednjeveško obdobje).

cesarju Mavrikiju iz leta 591, v katerem škofje v dramatičnem tonu slikajo svoj položaj pod oblastjo arijanskih Langobardov (in verjetno tudi drugih, v viru žal neimenovanih *gentes*).³

Deset podpisnikov (devet beneških škofov in en recijski) je označilo oblast barbarskih nekrščanskih ljudstev nad njihovo Cerkvijo v kratkih potezah, vendar v nadvse temnih tonih. Prizadeti so navedli kot vzrok za tako stanje - povsem v duhu svojega časa in posebej nazorov takratnega papeža Gregorija Velikega⁴ - lastne grehe, istočasno pa so bili še vedno prepričani, da je to stanje le začasno in da bodo po skorajšnjih cesarjevih zmagah nad barbari zopet svobodni in s tem del svetovne Cerkve. Kot del oglejske metropolitne Cerkve, ki pa je obstajal izven državnih meja, so se podpisani škofje označili z izrazom *ecclesias* (akuzativ) *in gentibus*.⁵ Ta Cerkev je živela, če sodimo po kratkih oznakah, ki pa so splošnega značaja in ne dopuščajo sklepov konkretne narave, v izjemno težkih pogojih (*gravissimum iugum gentium*). Kljub temu je bilo njeno delovanje mogoče, saj so se škofje v nekem neznanem kraju na tistem delu oglejskega patriarhata, ki so ga zavzeli Langobardi, očitno lahko v zadostnem številu zbrali na posvetu,⁶ na katerem so oblikovali in podpisali svojo

³ Gregorius I Papa, *Registrum epistolarum I, 16 a* (edd. P. Ewald - L. M. Hartmann, *MGH Epist. I*, 17-21; tudi v: *Acta conciliorum oecumenicorum (= ACO) IV/2*, ed. E. Schwartz, 1914, 132-135); kratko R. Bratož, *Vpliv oglejske Cerkve na vzhodnoalpski in predalpski prostor od 4. do 8. stoletja*, Zbirka Zgodovinskega časopisa 8, Ljubljana 1990, 31 sl.; Isti, *Aquileia und der Alpen-Adria-Raum* (von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis 811), v: *Karantanien* (kot v op. 2), 151-208, zlasti 155 sl. (z literaturo v opombah).

⁴ Prim. Gregorius Magnus, *Registrum epist. 5, 37* (ed. D. Norberg, *Corpus Christianorum. Series Latina (= CCSL) 140*, 308,9 sl.): *Aut quis ferocissimae gentis gladius nece fidelium tanta crudelitate grassaretur, nisi nostra uita, qui sacerdotes nominamur et non sumus, a prauissimis grauaretur operibus? ... peccata nostra barbaricis uiribus sociamus, et culpa nostra hostium gladios exacuit...;* prim. tudi *Reg. epist. 11, 31* (CCSL 140 A, 919, 5 sl.): *... multitudo nostrorum ... peccatorum* (kot vzrok za pričakovani sovražni napad).

⁵ Izraz se je uporabljal za Cerkev, ki je ležala izven ozemlja rimske države. V tem pomenu (Tās de en toīs barbarikoīs éthnesi toū theoū ekklesías... oziroma *ecclesias autem dei in barbaricis gentibus constitutas* ...) nastopa v 2. kanonu 2. ekumenskega koncila v Carigradu 381 (Ch. J. Hefele, *Histoire des Conciles II*, Paris 1908, 22 sl. oziroma P.-P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques (IIe - IXe s.)*, v: Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti, Fascicolo IX. Discipline generale antique (IIe - IXe s.), Grottaferrata (Roma) 1962, 47), pri čemer se škofje sklicujejo na staro ureditev (tón patéron synétheia). Na 4. ekumenskem koncilu v Halkedonu (28. kanon) so carigrajskemu patriarhu potrdili pravico posvečevanja škofov na barbarskem ozemlju (... *in barbaricis sunt episcopi...*; očitno na delih pontske, azijske in traške dieceze, ki so jih zavzeli barbari; P.-P. Joannou, *Les canons*, 92; prim. tudi Ch. J. Hefele, *Histoire II*, 815 sl.).

⁶ Prosilni pismi z obtožbami na račun papeža Gregorija in lokalnih bizantinskih oblasti sta poslala *per clericos aliquos* na cesarski dvor tudi oglejski patriarh Sever s svojimi pristaši (*suggestiones ... Severi, Aquileiensis episcopi, aliorumque episcoporum, qui cum illo sunt*) in patriarh Sever v svojem imenu (Gregorius, *Regist. epist. I, 16 b*; *MGH Epist. I, 22* oziroma *ACO IV/2*, 136). Ti dve pismi se nista ohranili. Prvo pismo je očitno nastalo na sestanku preostalih škofov oglejskega patriarhata (po vsej verjetnosti v samem Gradežu), ki so se ga udeležili škofje z bizantinskega ozemlja in njegovega sosledstva (Istra, obalna Benečija, morda tudi vzhodni deli patriarhata, od

prošnje cesarju. Kljub zelo težkemu položaju se je Cerkev pod langobardsko oblastjo dejavno vključevala v dogajanje svetovne Cerkve in pri tem branila svoje lokalne interese pred pritiskom papeža in lokalne bizantinske oblasti v sosedstvu.⁷

2. Rimska sinoda leta 680

Pomemben vir o obstoju Cerkve *in gentibus* v drugi polovici 7. stoletja sta pismo papeža Agatona in zlasti pismo istega papeža in zahodnih škofov, zbranih leta 680 na sinodi v Rimu, bizantinskemu cesarju Konstantinu IV. in njegovima sovladarjema Herakleju in Tiberiju. Pismi sta se ohranili v zapisniku 4. seje 6. ekumenskega koncila v Carigradu (680/681), ki je potekala 15. novembra 680 (tako kot celoten koncil) v kupolasti dvorani cesarske palače (*Trullos*).⁸ Obe pismi, od katerih je po historični izpovednosti veliko pomembnejše drugo, odražata pravoverno stališče zahodne Cerkve v monoteletskem sporu, obenem pa slikata njene priprave na cerkveni zbor (*synodus, concilium*).⁹ Podpisniki

koder se še leto pred tem omenjata škofa iz Celeje in Emone). O škofijah oglejskega patriarhata ob koncu 6. stoletja prim. nazadnje H. Wolff, *Die Kontinuität der Kirchenorganisation in Raetien und Noricum bis an die Schwelle des 7. Jahrhunderts*, v: *Das Christentum im bairischen Raum. Von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert* (Hg. E. Boshof und H. Wolff), Passauer Historische Forschungen 8, Köln-Weimar-Wien 1994, 1-27, zlasti 26.

⁷ Gregorius I Papa, *Registrum epist. 1,16 a* (MGH Epist. I: ... *Nam etsi nos peccata nostra ad tempus gravissimo iugo gentium summiserunt* (MGH, Epist. I, str. 18, v. 4-5)... *quousque compressis gentibus, ad libertatem omnes sacerdotes concilii sub sancta re publica pervenirent* (str. 18, v. 34-35)... *contrito Dei iudicio iugo barbarico, opportuno tempore ad vestrae pietatis vestigia occurramus* (str. 19, v. 25-26) ... *et credimus nos celeriter devictis gentibus ad pristinam libertatem reduci* (str. 20, v. 3-4) ... *dissolveretur metropolitana Aquileiensis ecclesia sub vestro imperio constituta, per quam Deo propitio ecclesias in gentibus possidetis* (str. 21, v. 1-2).

⁸ *Concilium universale Constantinopolitanum tertium: Concilii actiones I-XI*. Ed. R. Riedinger, *ACO II,2/1*, Berlin 1990, 123-161. Izvirnik pisma (in drugih dokumentov) je v grščini, vendar je bil po koncu koncila v Rimu preveden v latinščino (že leta 682 oziroma v obdobju 682-701; gl. R. Riedinger v uvodu v edicijo vira, *ACO II,2/1*, str. VII sl.). Iz praktičnih razlogov navajamo latinski prevod, grški izvirnik pa le na tistih mestih, ki so za našo obravnavo najvažnejša. O monoteletskem sporu in posebej o rimskem koncilu spomladi 680 gl. Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles III*, Paris 1909, 475 sl.; L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia della Chiesa V* (ed. A. Fliche - V. Martin), 258; K. Baus etc., *La chiesa* (kot v op. 1), 46 sl.; G. Dagron etc., *Bischöfe* (kot v op. 1), 40-50; 645 sl. O monoteletskem sporu gl. od novejših literature F. Winkelmann, *Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monothelischen Streites*, *Klio* 69, 1987, 515-559 (na str. 547 sl. navaja pod št. 157-158 starejše edicije in lit. k obema obravnavanima pismoma); G. Dagron etc., *Bischöfe*, 40-50.

⁹ Čeprav je terminologija vira nedvoumna (v gr. izvorniku *synodos*, v lat. prevodu *synodus* oziroma ponavadi *concilium*), ostaja pravna vsebina izraza sporna; izraza naj ne bi pomenila koncila v pravnem smislu, temveč le združenje škofov, zbranih na posvetu (L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V*, 258). Svojo pravovernost v monoteletskem sporu so škofje izpovedali v obliki veroizpovedi v komentirani obliki (*Concilium, actio quarta*, 126,25 - 131,18). Tudi sam papež je poslal cesarjem dolgo pismo s teološko vsebino (*Concil., Act. quarta* 52,15 - 122,4), v katerem po kratkem uvodu o razmerah v zahodni Cerkvi v času priprav na koncil (str. 52-59) obravnava vprašanja dogme, sklicujoč se na največje cerkvene avtoritete (str. 59-121). Oba dokumenta sta bila prebrana in

sinode s papežem na čelu izražajo lojalnost do cesarja in se sami označujejo kot podložniki krščanskega cesarstva, ki prebivajo v njegovih severnih in zahodnih predelih.¹⁰ Škofje so se zbrali v Rimu v času, ko so na Zahodu vladale izredno težke razmere. V pismu cesarju izrecno poudarjajo, da je v njihovih deželah tako rekoč na dnevnem redu barbarsko divjanje in razdejanje, da je njihovo življenje zaradi tega polno skrbi, da se težko posvečajo študiju svetih knjig in da Cerkev zaradi vseh teh nesreč propada.¹¹ V posebnem pismu, ki ga je pisal papež Agaton v svojem imenu cesarju Konstantinu IV. in njegovima sovladarjema, je - tako kot devetdeset let pred tem beneški škofje - izrazil upanje, da bo cesar kmalu z Božjo pomočjo premagal barbare in združil ves krščanski svet pod svojim žezlom.¹² Ne le zaradi barbarskih divjanj, temveč tudi zaradi velike oddaljenosti nekaterih škofov, ki so prihajali iz daljnih pokrajin ob oceanu, je pri pripravi zbora prišlo do neljubih zamud.¹³ V ključnem odlomku dokumenta papež in škofje trdijo, da se številni škofje (oziroma po izvirni terminologiji *syndoûloi* oziroma *confamuli*, to je »soslужabniki«), ki prav tako zastopajo pravovernost, nahajajo sredi poganskih ljudstev, med katerimi se

obravnavana na 4. seji 15. novembra 680 (*Liber pontificalis LXXXI (Agatho)*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1955, 352 sl.); na zadnji, 18. seji 16. septembra 681 in v cesarjevem ediktu 23. decembra 681 sta bila oba dokumenta še enkrat potrjena (gl. *Conc. univ. Const. tert., Conc. actiones XII-XVIII, ACO II,2/2* (ed. R. Riedinger, Berlin 1992; starejša ed.: J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XI*, Paris - Leipzig 1901, 666 C-D; 727-729); prim. Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire III*, 508 sl.; L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia III*, 264 sl.).

¹⁰ Škofje se označujejo kot *omnes nos exigui ecclesiarum (Christi) praesules vestri christiani imperii famuli in septemtrionalibus vel occiduis partibus constituti, licet parvi ac simplices scientia fide, tamen per dei gratiam stabiles...* (*Concil., Actio quarta*, 125 v. 2-4; prim. grški izvirnik, str. 124, 3-6).

¹¹ ... *quandoquidem in nostris regionibus diversarum gentium cotidie aestuatur furor, nunc confligendo, nunc discurrendo ac rapiendo, unde tota uita nostra sollicitudinibus plena est -, quos gentium manus circumdat et de labore corporis uictus est, eo quod pristina ecclesiarum sustentatio paulatim per diuersas calamitates dificiendo succumbit...* (*Concilium, Actio quarta*, 127, 15-19). Na težke življenjske pogoje cerkvenih dostojanstvenikov pod barbarsko oblastjo je z naslednjimi besedami meril tudi papež Agaton v pismu cesarju: *nam apud homines in medio gentium positos et de labore corporis cotidianum uictum cum summa hesitatione conquirentes, quomodo ad plenum poterit inueniri scripturarum scientia...* (*Concil., Actio quarta*, 57, 11-13).

¹² *Sic restituat superna maiestas per fortissimos atque inuictissimos labores uestrae a deo corroboratae clementiae sub benigni uestri principatus regimine totam christianam rem publicam et fortissimis uestris sceptris aduersas subigat nationes, ut ex hoc omni animae atque omnibus gentibus satisfiat, quia, quod per augustissimos apices de immunitate atque illusione euntium deo sibi aspirante polliceri dignata est, adimpleuit in omnibus* (*Concil., Actio quarta*, 59, v. 10-15).

¹³ *Praeterea satisfaciendum est... pro tarditate missarum ex concilio nostro personarum... primum quidem, quod numerosa multitudo nostrorum usque ad oceani regiones extenditur, cuius itineris longinquitas in multi temporis cursum protelatur, sperabamus deinde de Britannia Theodorum confamulum atque coepiscopum nostrum... atque diuersos huius concilii episcopos in diuersis regionibus constitutos...* (*Concil., Actio quarta*, 133, 14-22 oziroma 132, 16-24). Na tovrstne težave je meril tudi papež Agaton v pismu cesarju (... *et nisi longus prouinciarum ambitus, in quibus humilitatis nostrae concilium constitutum est, tanti temporis protelationem ingereret... dum de diuersis prouinciis familiare nobiscum concilium congregatur, dum personas quasdam... quasdam de longe positis prouinciis... remeare praestolamur - non paruus temporum cursus elapsus est ...* (*Concil., Actio quarta*, 55,21 - 57,2).

izrecno omenjajo naslednja: Langobardi, Slovani, Franki, Galci, Goti in Britanci.¹⁴

To je po našem vedenju najstarejši vir, ki z ozirom na odnos do svetovne Cerkve postavlja v isto skupino Slované in germanska ljudstva zahodne in južne Evrope, ki so živela v tedaj priznanih državnih tvorbah in so veljala vsaj že nekaj generacij za vsaj formalno pokristjanjena, na primer Langobardi, Franki, (le deloma romanizirani) Kelti, Zahodni Goti in »Britanci«. ¹⁵ Očitno je ponekod akulturacija Slovanov napredovala do take mere, da so lahko v svoji sredi tolerirali navzočnost škofov, pri čemer vir ne poroča, ali je bila ta navzočnost trenutna, začasna ali celo trajna. Glede na to, da je bila navzočnost škofov pri Langobardih, v merovinški državi, v zahodnogotski Španiji in Britaniji stalna, bi mogli sklepati isto za Slované, ki se omenjajo na enak način kot ostale *gentes* (*éthne*).¹⁶ V nasprotnem primeru bi škofje v pismu verjetno izrazili razliko med slovanskim in ostalim svetom ali pa bi s seznama »tolerantnih«¹⁷ ljudstev Slované enostavno izpustili (kot se v pismu na primer ne omenjajo Avari).

Če upoštevamo navzočnost škofov med Slováni kot dejstvo, v katerega po dikciji vira ne bi mogli dvomiti, se postavlja vprašanje, na kateri del tedaj velikega slovanskega sveta od vzhodnih Alp do grških dežel in Trakije bi se omemba mogla nanašati. Pri tem moramo upoštevati dejstvo, da gre tukaj nedvomno za škofove iz zahodnega (latinskega) območja oziroma »rimskega patriarhata«, ki je teoretično obsegal približno dve tretjini Balkana, ves nekdanji Ilirik ali pretežni del slovanskega naselitvenega območja na ozemlju rimskega cesarstva v nekdanjem obsegu.¹⁷

¹⁴ ... *et maxime quia in medio gentium tam Langibardorum quamque Sclaborum nec non Francorum, Gallorum et Gothorum atque Brittanorum plurimi confamulorum nostrorum esse noscuntur, qui et de hoc curiose satagere non desistunt, ut cognoscant quid in causa apostolicae fidei peragatur, qui, quantum prodesse possunt, dum in consonantia fidei nobisque tenentur nobisque concorditer sentiunt...* (*Concilium, Actio quarta*, 132,26 - 134,4, grški izvirnik 133,23 - 135,4).

¹⁵ Oznaka germanskih ljudstev kot poganskih je vsekakor presenetljiva, kajti začetki pravovernega krščanstva pri večini od naštetih ljudstev padejo v starejše obdobje: pri Frankih in »Galcih«¹⁸ (le deloma romaniziranih Keltih) že v drugo polovico 5. stoletja (P. De Labriolle etc., *Storia IV*, 479 sl.), pri Zahodnih Gotih (od 587/589) in »Britancih«¹⁹ (od dobe Gregorija I.) okroglo stoletje kasneje (gl. L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V*, 315 sl.; 373 sl.) in samo pri Langobardih (če odmislimo dobo ob prihodu na rimsko ozemlje ob koncu 5. stoletja) odločilneje šele v obravnavani čas. Ta pesimistična ocena stanja temelji na dejstvu, da so v katoliški Cerkvi v frankovski državi in v Britaniji vladale okrog leta 680 zmedene razmere in da je bila Cerkev v zahodnogotski državi precej izolirana, medtem ko je bila na langobardskem ozemlju v Italiji še vedno izpostavljena občasnemu hudemu pritisku. Prim. zbornik *Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 7, Spoleto 1960; G. Dagron etc., *Bischöfe* (kot v op. 2), 628 ff.

¹⁶ Na trajno navzočnost škofov med poganskimi ljudstvi (*gentes*) je meril tudi papež Agaton v pismu cesarju; po njegovih besedah se škofje, ki so prebivali *in medio gentium*, v času monoteletskega spora niso mogli posvečati teološkemu študiju, ker so bili povsem zaposleni z vsakdanjim eksistenčnim bojem (prim. navedbo v op. 11).

¹⁷ Zadnji papež, ki je vodil aktivno politiko na območju celotnega Ilirika kot dela rimskega patriarhata, je bil Gregorij Veliki; gl. L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V*, 107 sl.; Ch. Pietri, *La*

Izhodišče za vsaj okvirno »lokaliziranje« škofijskih sedežev med Slovani daje seznam udeležencev sinode, ki prinaša (skupaj s prvo imenovanim papežem Agatonom) 125 imen.¹⁸

Ogromna večina škofov je prišla z italškega področja. Za Rimom z bližnjo Ostijo sledi 12 škofov z oznako *prouvinciae Campaniae* (št. 3-8, 10-13, 23-24), nato štiri škofije z oznako *Brittiarum* ali *Brittiorum* (št. 14, 18-19, 22), ki so pomešane s šestimi škofijami *prouvinciae Calabriae* (št. 9, 15-17, 20-21). S temi je zaključen južni del polotoka. Sledi pet škofij »rimskega dukata« (št. 25-29) brez omembe pokrajinske pripadnosti, nato centralno apeninsko področje, začeni s Spoletom (11 škofij brez provincialne pripadnosti, št. 30-40). Naslednja skupina podpisov zajema Sicilijo (sedem škofij *prouvinciae Siciliae*, št. 41-47). Sledijo tri omembe cerkvenih dostojanstvenikov (dveh škofov in enega diakona) iz Galije kot zastopnikov galske Cerkve (št. 48, 51-52)¹⁹ in enega iz Britanije kot zastopnika tamkajšnje Cerkve (št. 49).²⁰ Skorajda kot po pomoti sledi škof iz bližine Rima (št. 50). Nato pride na vrsto langobardska severna Italija (35 škofij iz Lombardije, Piemonta, Ligurije, severne Toskane, vse brez oznake

géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'église de Rome (Ve - VIe siècles), v: *Villes et peuplement dans l'Illyricum proto-byzantin*, Collection de l'École Française de Rome 77, 1984, 21-59, zlasti 54 sl.; kratko tudi R. Bratož, Die Entwicklung der Kirchenorganisation in den Westbalkanprovinzen (4. bis 6. Jahrhundert), v: *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter* (Hg. V. Gjuzelev und R. Pillinger), *Miscellanea Bulgarica* 5, Wien 1987, 149-196, zlasti 159 sl.; 184 sl.; isti, Die frühchristliche Kirche in Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom, v: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum* (Festschrift A. Lippold), Würzburg 1993, 509-551, zlasti 545 sl.; I. Coman, Grégoire le Grand et les églises illyro-thraco-daco-romaines, *Colloques internationaux du CNRS. Grégoire le Grand*, Paris 1986, 95-105. K rimskemu patriarhatu prim. V. Peri, Le pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 34, 1988, 209-311.

¹⁸ *Concilium, Actio quarta*, 140/141 - 160/161. Papeževemu uvodnemu podpisu, ki je nekoliko daljši, sledi 124 podpisov (123 škofov in enega diakona), ki so stereotipni in vsebinsko ter formalno skoraj povsem enaki. Majhne nianse nastopajo pri oznaki pred škofovim imenom, na primer *gratia dei episcopus*, *humilis episcopus*, *exiguus episcopus*, *indignus episcopus*, *episcopus* (v grškem izvorniku: *cháríti theoû episkopos*, *eléei theoû episk.*, *eláchistos episk.*, *anáxios episk.*, *en onómati toû theoû episk.*, *katà theoû chárin episk.*, *hamartolòs kai anáxios episk.*, *epískopos*). Podpisna formula je z edino izjemo prvega (papeževega) podpisa v vseh primerih enaka in se v latinski verziji glasi: *in hanc suggestionem, quam pro apostolica nostra fide unianimiter construximus, similiter subscripsi.*

¹⁹ V prvih dveh primerih se škofa (v tretjem diakon) označujeta kot *legatus uenerabilis sinodi per Galliarum provincias constituti* (v enem primeru *-ae*). Zastopniki galske Cerkve so izhajali iz različnih delov dežele; en škof s severa (*ecclesia Leucorum*) iz mesta *Leuci* (dan. Toul ob Moselli), ostala dva z juga: *episcopus* (v grškem izvorniku sicer z oznako *presbyteros*) iz Arlesa (*eccl. Arelatensis*) in diakon iz mesta *Telo* (*eccl. Telonensis*, dan. Toulon). Gl. *Concilium, actio quarta*, 148/9, št. 48, 51, 52.

²⁰ To je yorški škof Wilfrid (*Uilfridus humilis episcopus sanctae ecclesiae Ebroicae insulae Brittaniae, legatus uenerabilis sinodi per Britannia constituti, Concilium, Act. quarta*, 148/9, št. 49). Udeleženci sinode so pričakovali iz Britanije tudi nadškofa Teodora in druge dostojanstvenike (*Concilium, Act. quarta*, 133, 18-20; prim. op. 12), ki pa niso prišli v Rim.

provincialne pripadnosti, št. 53-87). Sledi vzhodna skupina severnoitalskih škofij, pri čemer so posamezne skupine zaključene: devet škofov *prouinciae Istriae* (št. 88-96), pet škofov *prouinciae Pentapolis* (št. 97-102), deset škofov *prouinciae Tusciae* (103-112) in končno 13 škofov današnje Emilije, začeni z Raveno, vse pa so brez oznake provincialne pripadnosti (št. 113-125).

Večina škofij na bizantinskem ozemlju (vseh okrog 67) nosi oznako provincialne pripadnosti - le-ta se med italjskimi škofijami omenja v 53 primerih - in nastopa v skupinah, ki odražajo vsaj v grobem neko sistematičnost glede na geografsko lego in upravno ureditev. Približno polovica škofij v seznamu ne nosi oznake provincialne pripadnosti: nanjo ne naletimo pri 67 škofih, od katerih jih je okrog 50 izhajalo z langobardskega ozemlja, ostali pa z bizantinskega.²¹ Seznam podpisnikov, ki so z izjemo štirih škofov izhajali z italjskega ozemlja,²² torej vsaj navidez ne pušča prostora škofu s slovanskega ozemlja.

3. Škofje med Slovani okrog leta 680

Ker je cerkveni zbor v Rimu pod papeževim predsedstvom izražal stališča škofov Zahoda, moramo - kot smo že nakazali - pri omembi škofov med Slovani upoštevati s Slovani naseljeno območje v okviru zahodne (latinske) Cerkve, predvsem tisto območje, kjer bi bil obstoj cerkvenih struktur iz antike še možen. V poštevek pride lahko le območje vzhodne in severne jadranske obale (ki so jo v znatni meri obvladovali Bizantinci) in njeno širše zaledje, kjer so prebivali Slovani. Kako daleč v notranjost je segel vpliv bizantinske oblasti, nam viri ne sporočajo.

V dosedanjih raziskavah so zgodovinarji omembo Slovanov v pismu v večini primerov povezovali s Slovani na področju Dalmacije, pri čemer so notico povezovali s poročilom Konstantina Porfirogenita o pokristjanjevanju Hrvatov v dobi cesarja Herakleja.²³ Poudarimo naj, da notica - v nasprotju z mnenjem

²¹ O precej zapleteni in spreminjajoči se delitvi italjskega področja na bizantinski svet (Sicilija, južni del polotoka, Kampanija, »rimski dukat«, Pentapolis, »Istra«) in langobardsko ozemlje (večji del severne, pa tudi znatni deli srednje in južne Italije) prim. V. v. Falkenhausen, *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, 12 sl.; karta na str. 76; prim. tudi A. Jacob - J. M. Martin v: G. Dagron etc., *Bischöfe, Mönche und Kaiser*, 366-387; P. Riché, prav tam, 610 sl.; 616 sl.

²² Število italjskih škofov ustreza približno polovici vseh škofijskih sedežev, dokumentiranih v antiki (v celoti 248; prim. P. Testini, G. Cantino Wataghin, L. Pani Ermini, *La cattedrale in Italia, Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne I*, Collection de l'École Franç. de Rome 123 - Studi di antichità cristiana 41, 1989, 5-232, zlasti 19-23).

²³ Prim. Konstantinos Prophyrogenitos, *De administrando imperio* 31 (ed. Moravcsik - Jenkins, Dumbarton Oaks 1967, 149). Odlomek iz sinodalnega pisma so kot dokaz za misijonsko delovanje razlagali L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert*, Enzyklopädie der Byzantinistik 51, Amsterdam 1976, 392; G. Cuscito, *Aquilicia e la cristianizzazione degli Slavi nei secoli VIII-IX. Un problema storiografico*, *Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria* 88 (n.s. 36), 1988, 66 sl.; V. Košćak, *Dolazak Hrvata*, *Historijski zbornik* 40, 1987, 377; I. Goldstein, *Bizant na*

nekaterih komentatorjev - nikjer izrecno ne govori o misijonu med Slovani in drugimi omenjenimi ljudstvi. V ključnem stavku papež in podpisniki poudarjajo pravovernost in angažiranost škofov *in gentibus* in nikjer ne omenjajo njihove morebitne misijonske aktivnosti. Misijonska dejavnost med ljudstvi (*éthne*) v oddaljenih deželah kot je bila - gledano z rimske perspektive - Britanija (nikakor pa ne Dalmacija!), od koder so prišli škofje v Rim, je potekala po Agatonovih besedah namreč že v času njegovih predhodnikov.²⁴

Menimo, da seznam podpisnikov daje prednost drugi, doslej malo upoštevani možnosti. Omemba se verjetneje nanaša na Slovane na južnem obrobju vzhodnih Alp, ki je gravitiralo proti obali severnega Jadrana oziroma bizantinski provinci Istri. Naj navedemo nekaj argumentov v prid tej razlagi.

Slovani se omenjajo v pismu takoj za Langobardi in pred Franki. Tako v grškem izvorniku kot v latinskem prevodu se ime Slovanov navaja za imenom Langobardov in kaže na tesnejšo povezavo teh dveh skupin.²⁵ Glede na neko »geografsko«²⁴ sistematiko pisma, ki jo odraža tudi seznam podpisnikov, bi mogli soditi, da gre za Slovane v (bližnjem) sosedstvu Langobardov in v (bolj oddaljenem) sosedstvu na tretjem mestu imenovanih Frankov. Zdi se, da je papež Agaton pri naštevanju ljudstev, med katerimi so se nahajali škofje, imel v mislih tedaj obstoječe državne tvorbe, ki so nastopale kot samostojni politični subjekti. Kot take državne tvorbe so tedaj nastopale langobardska država v Italiji, frankovska država v zahodni Evropi (nanjo naj bi se poleg imena

Jadrano, Zagreb 1992, 134 (zahodni Balkan in vzhodna obala Jadrana); nazadnje N. Budak, *Prva stoljeća Hrvatske*, Zagreb 1994, 85.

²⁴ ... *qui (sc. plurimi confamulorum nostrorum) et de hoc curiose satagere non desistunt, ut cognoscant quid in causa apostolicae fidei peragatur, qui, quantum prodesse possunt, dum in consonantia fidei nobisque tenentur nobisque concorditer sentiunt, tantum, quod absit, si quid scandalum in fidei titulo patiantur, inveniuntur infesti atque contrarii (Concil., Act. quarta, 135, 1-5; gr. izvornik 134, 1-5)*. Besedno zvezo *de hoc satagere non desistunt, ut cognoscant...* je treba razumeti v pomenu: »ki se nenehno trudijo, da bi spoznali, kaj se dogaja v zadevi apostolske vere...«²⁴ V tem pomenu, ki se nam zdi z ozirom na celotno vsebino pisma verjetnejši, se nikjer ne omenja misijon med barbari. Da gre v pismu za vprašanje prave vere v državi (in ne za misijon), kaže tudi nadaljevanje pisma. V njem papež s sopodpisniki izrecno trdi, da sedež sv. Petra (papeški sedež) spoštujejo vsa krščanska ljudstva (*cuius auctoritatem omnes christianae nobiscum nationes uenerantur et colunt*) in da je v časti tudi pri vseh nekrščanskih (?) ljudstvih (*per ipsius beati Petri apostoli reuerentiam omnium gentium sublimior esse monstretur*; v grškem besedilu je v obeh primerih za ljudstvo izraz *éthne*). V pismu cesarju je papež Agaton izrecno meril na misijonsko prizadevanje svojih predhodnikov (!) v oddaljenih (!) deželah (... *quasdam de longe positissimas prouincias, in quibus uerbum christianae fidei ab apostolicis exiguitatis meae predecessoribus missi praedicabant*; *Concil., Act. quarta, 55,26 - 57,1*). Ker se v sinodalnem pismu oznake *ad oceanii regiones... itineris longinquitatis* nanašajo na Zahod, posebej na Britanijo (... *sperabamus deinde de Britannia...*; *Concil. Act. quarta, 133, 17 sl.*), sklepamo, da gre za Britanijo oziroma za misijonsko prizadevanje papeža Gregorija v tej deželi.

²⁵ V grškem izvorniku (*Concil., Act. quarta, 132,27 - 134,1*) »en méso tôn ethnôn tôn te Laggibárdon kai Sklábon, ou mén allà kai Phrággon, Gállon kai Góthon kai Bretanôn«, v latinskem prevodu (prav tam, 133,24 - 135,1) še bolj izrazito: *tam Langibardorum quamque Sclaborum nec non Francorum, Gallorum et Gothorum atque Brittanorum...*

Frankov nanašala tudi ponavadi sinonimno uporabljana oznaka »Galci«, ²⁶ vizigotska država v Španiji (»Goti«; brez udeležbe na sinodi) in Britanija (kot skupno ime za tamkajšnje kneževine). Papež in škofje v pismu na primer ne omenjajo Bavarcev ali Alamanov, ker so bili tedaj oboji že v vplivni sferi Frankov in od njih tudi politično odvisni. ²⁷ Nasprotno je bil tedaj vzhodnoalpski in predalpski svet povezan v politično očitno neodvisni slovanski državni tvorbi, ki je stopala v samostojne odnose z langobardsko in frankovsko državo. ²⁸ V primeru njene tesnejše vpetosti v avarsko državno tvorbo bi v sinodalnem pismu namesto omembe Slovanov pričakovali omembo Avarov.

4. Andrej iz Celeje na rimski sinodi leta 680

Da se omemba Slovanov najverjetneje nanaša (predvsem) na Slovane na današnjem slovenskem ozemlju, kaže udeležba škofa Andreja iz Celeje, ki se v seznamu podpisnikov pojavlja med istrskimi škofi gradeškega patriarhata. ²⁹ Leti so se udeležili cerkvenega zbora v velikem številu (devet podpisnikov), vendar sama istrska Cerkev na njem še zdaleč ni imela take vloge kot na lateranskem koncilu leta 649, ki sta se ga udeležila samo dva škofa (gradeški patriarh in puljski škof). ³⁰ Glede na obliko omembe celejanske škofije ostaja

²⁶ Sodeč po podpisih udeležencev rimske sinode iz merovinške države se je to ozemlje v cerkvenem smislu označevalo kot *Galliarum prouvinciae* (gl. op. 19). V uvodoma omenjenem pismu beneških škofov cesarju Mavrikiju se škofje v frankovski državi označujejo kot *Galliarum episcopi* (*MGH Epist.* I, 20). V korespondenci papeža Gregorija Velikega nastopata izraza *Francia* in *Gallia* sinonimno, pri čemer je pogostejša raba drugega izraza (prim. *CCSL* 140 A, 1139; *Index nominum*, s. v. *Francia*; *Gallia*).

²⁷ Prim. H. Wolfram, *Die Geburt Mitteleuropas*, Wien 1987, 319-332; isti, *Österreichische Geschichte 378-907; Grenzen und Räume*, Wien 1995, 281-294; A. Pleterški - M. Belak, *Zbiva. Cerkev v Vzhodnih Alpah od 8. do 10. stoletja*, *Zgodovinski časopis* 49, 1995, 19-43, zlasti 30 sl.

²⁸ B. Grafenauer, *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev*, Ljubljana 1952, 467 sl.; prim. tudi H. Wolfram, *Die Geburt*, 341 sl.; isti, *Karantanija med vzhodom in zahodom*, *ZČ* 45, 1991, 177 sl.; isti, *Österreichische Geschichte 378-907*, 301 sl.; zbornik *Karantaniien und der Alpen-Adria-Raum im Frühmittelalter* (Hg. G. Hödl - J. Grabmayer), Wien-Köln-Weimar 1993; prim. nazadnje P. Štih, *Plemenske in državne tvorbe zgodnjega srednjega veka na slovanskem naseljenem prostoru v vzhodnih Alpah*, v: *Slovinci in država*, SAZU Razred za zgodovinske in družbene vede, Razprave 17, Ljubljana 1995, 21-45.

²⁹ Podpis na 92. mestu v seznamu (*Concil.*, *Act. quarta*, 154,21 oziroma 155,15) se glasi: »Andréas eláchistos epískopos tês hagiás ekklesías Kelaiánas eparchías Istrías...« oziroma *Andreas episcopus sanctae ecclesiae Celeianae prouvinciae Istriae...*, s tekstnokritičnima variantama »Kelaianês« v grškem izvirniku oziroma *Andreas humilis episcopus* v latinskem prevodu (gre za prevod gr. izvirnika, v katerem se škof označuje kot »eláchistos«, tj. (pre)ponižen).

³⁰ Prim. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum* (ed. R. Riedinger), *ACO II, I*, Berlin 1984; gradeški škof je v vseh zapisnikih na 2. mestu (takoj za papežem, in je na koncilu zelo aktiven), puljski škof pa na 100. mestu (med 105 podpisniki). Gl. v navedeni ed. str. 2-3; 6-7; 26 sl.; 31; 35; 50-51; 95; 111; 115; 177; 181; 234 sl.; 247; 251; 344 sl.; 364; 390/91; 400/1; temeljno obravnavo prinaša P. Conte, *Il sinodo Lateranense dell'ottobre 649*, *Collezione teologica* 3, Vaticano 1989. Ker se je te sinode ob patriarhu udeležil samo puljski škof, ki med istrskimi udeleženci rimske sinode 680

neznano, ali gre za tako imenovano titularno škofijo na istrski obali (nekje med Porečem in Trstom, če bi sodili po »geografskem« zaporedju podpisov)³¹ ali morda za sedež v enklavi znotraj slovanskega sveta. Le-ta bi bil v tem primeru najmanj 150 kilometrov oddaljen od istrske obale, ki je bila trdno v rokah Bizantincev. Mnenju, da gre v primeru Andreja iz Celeje za titularnega škofa, nasprotuje dejstvo, da se pojavlja kot edini iz kontinentalnega zaledja severnega Jadrana; v primeru obstoja titularnih škofov bi mogli na rimski sinodi pričakovati zastopstvo več propadlih škofijskih sedežev vzhodnoalpskega in zahodnobalkanskega prostora, ki se po letu 590/591 v virih ne omenjajo več.³² Vsekakor bi pričakovali navzočnost škofa iz Emone, ki v zadnjih dveh omembah iz let 579 (sinoda v Gradežu) in 590 (sinoda v Maranu) nastopa skupaj s škofom iz Celeje.³³ Oznaka provincialne pripadnosti celejanskega škofa (*prouinciae Istriae* oziroma *eparchias Istrias*) sama na sebi ne more dati odgovora na vprašanje lokaliziranja Andrejevega sedeža. Oznaka »provincie Istre« se je v tej dobi uporabljala očitno za vso bizantinsko posest na severnem Jadraniu in jo v seznamu nosijo tudi tri škofije na Beneškem.³⁴ Noben vir ne daje odgovora na vprašanje, kako daleč je segala bizantinska oblast (ali vsaj njen

nastopa na drugem mestu (za patriarhom; gl. naslednjo op.), domnevamo, da ja imela puljska škofija večji ugled kot ostale istrske škofije.

³¹ »Istrski« škofje si sledijo v naslednjem zaporedju (*Concil., Act. quarta*, 154-155, št. 88 sl.): za gradeškim patriarhom kot po rangu najvišjim škofom (št. 88: »ekkl. Akyllas« oziroma *eccl. Aquiliensis*) si sledijo v vsaj deloma pravilnem geografskem zaporedju škofje Pulja (št. 89; ekkl. Polénsou oziroma *eccl. Polensis*; gre za upravno središče bizantinske Istre), Poreča (št. 90; ekkl. Paréntou oziroma *eccl. Parentinae*), Cise (št. 91; ekkl. Kénsou oziroma *eccl. Censensis*; sedeža se ne da z gotovostjo določiti, prim. R. Bratož, Nekatera nerešena in nerešljiva (?) vprašanja iz zgodovine severnojadranskih dežel v 6. in 7. stoletju, *Zgodovinski časopis* 46, 1992, 297-300), Celeje (št. 92, gl. op. 29), Trsta (št. 93; ekkl. Tirgiónes oziroma *eccl. Treiestinae*), Opitergija (št. 94; ekkl. Opetérgire oziroma *eccl. Opotergensis*), Padove (št. 95; ekkl. Patabínes oziroma *eccl. Patauianae*) in Altina (št. 96; ekkl. Altinénsou oziroma *eccl. Altinensis*).

³² R. Bratož, *Vpliv oglejske Cerkve* (kot v op. 3), 28 sl.; isti, *Aquileia* (kot v op. 3), 153 sl.

³³ *Synodus Gradensis (Conc. Mantuanum a. 827; MGH Leges III/Concil. 2, 1906, 588 v. 17 sl.; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum 3,26 (izd. F. Bradač, B. Grafenauer, K. Gantar, Maribor 1988, 121); prim. kratko R. Bratož, Vpliv oglejske Cerkve, 29 sl. (z literaturo).*

³⁴ To so škofije Opitergium, Padova in Altinum, vse z oznako »eparchias Istrias«. V latinskem prevodu nosi Altinum napačno oznako *prouinciae Pentapolim* (!) (*Concil., Act. quarta*, 154/155, št. 94-96). Očitno gre za »lapsus calami« prevajalca. Ker sledijo Altinu škofije te bizantinske province, se zdi, da je prevajalec provincialno oznako naslednjih škofij pomotoma prenesel še na zadnjo imenovano »istrsko« škofijo. Ker je v virih papeškega izvora izraz *Histria* postal sinonim za območje shizme Treh poglavij oziroma oglejskega patriarhata (prim. *ACO IV,2* (ed. E. Schwartz, 1914), 105-132 oziroma *MGH Epist. II*, 442-467), so uporabljali tudi Bizantinci to oznako za celotno severnojadransko območje. V pismu cesarja Mavrikija papežu Gregoriju I. iz leta 591 (*Registrum epist. I, 16 b; MGH Epist. I, 22 s. oziroma ACO IV,2, 136*) je označil cesar tudi škofe Benečije (in enega škofa Recije), ki so mu pred tem poslali prosilno pismo (gl. op. 3 in 7), s skupnim imenom *episcopi Istriensium provinciarum*, v nadaljevanju pa je iste škofe označil kot *ceteri episcopi Istriae seu Venetiarum*. Prim. L. Margetič, Neka pitanja u vezi s Istrom (I-VII stoljeće), *Živa antika* 32, 1982, 53-82, zlasti 75 sl.

vpliv) z obale v širše slovansko-avarsko zaledje severnega Jadrana.³⁵ Ker se je poznoantična upravna ureditev na tem prostoru najkasneje do konca 6. stoletja zrušila, je v viru iz leta 680 ni zaslediti, pač pa je celotno ozemlje zajeto pod imenom Istre kot edine dežele tega območja, ki je ostala znotraj bizantinskega cesarstva.³⁶ Podpis celejanskega škofa je stereotipen, povsem enak podpisom drugih udeležencev rimske sinode, zato sam na sebi ne omogoča nikakršnih prijemljivih sklepov. Vsekakor oblika podpisa ne kaže na nikakršno »izjemnost« v razmerju do ostalih udeležencev sinode. Škof Andrej se je očitno osebno udeležil zborovanja v Rimu, saj bi v primeru drugačnega zastopanja celejanske škofije bilo to razvidno že iz samega podpisa, kot nam kaže primer dveh galskih škofij in kot je bilo pri končnih formuliranjih sinodalnih zapisov običajno.³⁷

5. Ostanki cerkvene organizacije iz antike v podonavsko-balkanskem prostoru

Podpis celejanskega škofa na rimski sinodi leta 680 in omemba škofov med Slovani v pismu iste sinode postavljata zapleteno vprašanje obstoja cerkvene organizacije med Slovani v drugi polovici 7. stoletja. Vsekakor je obstoj cerkvenih struktur *in gentibus* v slovanskem svetu možen, vendar se ta institucija med Slovani bistveno razlikuje od one na območju germanskih držav na področju nekdanjega zahodnega rimskega cesarstva (Italija, Galija, Španija, Britanija). Medtem ko so germanska ljudstva v 5. in 6. stoletju cerkveno organizacijo na Zahodu sicer precej prizadela, vendar je nikakor niso uničila,³⁸

³⁵ J. Šašel, *Opera selecta*, Situla 30, Ljubljana 1992, 613; 619 sl.; 823 je domneval na podlagi (predvsem) novčnic najdb, da je Bizanc v tem prostoru skušal obvladovati predvsem Siscijo in (za kritje te postojanke) Burnum v zaledju severne Dalmacije.

³⁶ Vzrok za izpad v antični upravni terminologiji sicer nosilnega imena *Venetia* je dvojen: (1) v uporabi izraza »istrska shizma« za shizmo Treh poglavij (tudi potem, ko shizme po letu 628 na istrskem ozemlju ni več in se je ohranila samo še na Beneškem); (2) v dejstvu, da je bila Benečija skoraj v celoti v rokah Langobardov. Od petih poznoantičnih upravnih enot med severnim Jadrantom in Donavo, ki so gravitirale proti Jadrano, je istrski del province *Venetia et Histria* kot edini preostali del cesarskega ozemlja postal nosilec pripadnosti bizantinski državi. O bizantinski Istri gl. A. Guillou, *Régionalisme et indépendence dans l'empire byzantin ou VIIe siècle. L'exemple de l'exarchat et de la Pentapole d'Italie*. Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici, Fasc. 75-76, Roma 1969, 96 sl.; 186 sl. in J. Ferluga, *L'Istria tra Giustiniano e Carlo Magno*, *Arheološki vestnik* 43, 1992, 175-190.

³⁷ Gl. op. 19. V zapisniku koncila v Carigradu 692 so za več odsotnih škofov rezervirali prosta mesta v seznamu podpisnikov; prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692*, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 56, Berlin - New York 1990, 222.

³⁸ Vpadljiva je v tem oziru razlika med Langobardi in Slovani na območju severnega Jadrana, predalpskega in vzhodnoalpskega sveta. Medtem ko na ozemlju pod Langobardi ni propadla nobena škofija (!), so na območju pod slovanskim nadzorom propadle skorajda vse. Še okrog 700 se je umaknil v Čedad škof iz langobardskega Julija Karnika, ker naj bi se spričo obmejne lege

je bil razvoj na ozemlju od Vzhodnih Alp in srednjega Podonavja do Makedonije in Trakije, to je na ozemlju dežel, ki so jih na prehodu iz 6. v 7. stoletje preplavili Slovani in Avari in od zadnje četrtine 7. stoletja v spodnjem Podonavju tudi Bolgari, bistveno drugačen. Antična cerkvena organizacija je bila razbita, od nje so ostali le fragmenti, in še to predvsem na nižji ravni in le v posameznih okoljih. Spremembo naj ilustriramo z nekaj podatki, ki so zaradi maloštevilnih in nezanesljivih virov lahko le približki. Na območju Zahodnega Ilirika, ki so ga slovansko-avarski vpadi zajeli v celoti, se je število škofijskih sedežev zmanjšalo (če vzamemo kot osnovo število vseh poznanih škofijskih sedežev v antiki v primerjavi s številom poznanih v 7. in 8. stoletju) za okrog devetdeset odstotkov (od okrog 27 na dva ali tri). V Vzhodnem Iliriku se je število škofijskih sedežev vsaj prepolovilo (od več kot 90 na okrog 45), če pa ne upoštevamo egejskih otokov in tistih obalnih predelov grških pokrajin, ki jih selitve niso prizadele, znaša padec okrog osemdeset odstotkov (od okrog 40 na manj kot eno desetino). Podoben padec kaže tudi traško območje (od okrog 33 na okrog pet). Škofijski sedeži so se obdržali praviloma na otokih, v zmanjšanem številu na obalah Jonskega, Egejskega in Črnega morja in v bližnjem obalnem zaledju.³⁹

Drugačne razmere so vladale v kontinentalnem zaledju Balkana in v obdonavskih deželah, kjer so od antične Cerkve ostali samo fragmenti. Posamične omembe dokazujejo obstoj ostankov cerkvene organizacije iz antike tako za avarsko-slovanski svet srednjega Podonavja kot za območje bolgarske države ob spodnji Donavi. Žal so te omembe splošnega značaja in se v nobenem primeru ne dajo prostorsko in časovno natančneje opredeliti.⁴⁰ Sodeč po prav

čutil ogroženega od Slovanov. Prim. R. Bratož, I contatti della chiesa aquileiese con gli Slavi delle Alpi Orientali nel VII e VIII secolo, *Studi Goriziani* 79, 1994, 7-26, zlasti 18.

³⁹ Vse številke, ki jih navajamo, so le približki, saj so nekatere omembe škofijskih sedežev nezanesljive. Ocena temelji na prikazih škofijskih sedežev v antiki za srednjedonavsko in balkansko območje, ki jih posredujejo: R. Bratož, Die Entwicklung (kot v op. 17), 189-196 (prim. *Zgodovinski časopis* 40, 1986, 382-394); E. Popescu, Praesides, duces et episcopatus provinciae Scythiae im Lichte einiger Inschriften aus dem 4. bis 6. Jh., *Epigraphica. Travaux dédiés au VIIIe Congr. d'épigraphie grecque et latine* (edd. M. Pippidi - E. Popescu), Bucuresti 1977, 255-283, zlasti 274 sl.; Ch. Pietri, La géographie de l'Illyricum ecclésiastique (kot v op. 17); P. Schreiner, Das Christentum in Bulgarien vor 864, v: *Das Christentum in Bulgarien* (kot v op. 17), 51-61; A. Krástev, Bischofssitze in den bulgarischen Ländern bis zum IX. Jahrhundert, prav tam, 233-239; G. Dagron (in drugi), *Bischöfe, Mönche und Kaiser*, 4 sl.; za 7. stoletje prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum* (kot v op. 36), 222-234 in drugod.

⁴⁰ Da je nižja duhovščina ponekod preživela obdobje slovanske, avarske in bolgarske osvojitve srednjega in spodnjega Podonavja in Balkana, dokazujeta dva zapisa: (1) Zapisnik sinode *ad ripam Danubii* (796) v času priprav na pokristjanjenje Avarov in Slovanov zanesljivo dokazuje obstoj nepismenih duhovnikov med Avari in Slovani, ki so pripadali nižjim plastem antične cerkvene organizacije, živčim v izolaciji (označujejo se kot *clerici inlitterati* ali *idiotae*; prim. R. Bratož, Aquileia (kot v op. 3), 176 sl.; zadnji izraz se je v 6. in 7. stol. uporabljal za versko neizobražene ljudi ali razsvetlene klerike; prim. Iustinianus, *Novella* 6,5 (535); v tem pomenu tudi Agaton v pismu cesarjem (... *quid... apostolica Christi ecclesia credat et praedicet, non per eloquentiam saecularem, que nec suppetit idiotis hominibus, sed per sinceritatem apostolicae fidei*; *Concil., Actio*

redkih primerih, ki se dajo lokalizirati, se ti ostanki nanašajo na bližino antičnih cerkvenih središč (na primer Molzbichl pri Teurniji in verjetno Siscia).⁴¹ Da je naselitev Slovanov pomenila dosti bolj radikalen prelom kot naselitev Germanov, potrjujejo tudi arheološke raziskave. V vzhodnoalpskem in predalpskem območju slovanske naselitve so med doslej poznanimi poznoantičnimi cerkvami le redke preživele dobo slovansko-avarskih vpadov ob koncu 6. in začetku 7. stoletja. Nasprotno pa na zahodnem območju centralnih Alp (bavarsko in alamansko naseljitveno področje) in v alpski Italiji (pod Langobardi) do rušenja cerkva ni prihajalo ali pa so bili to le izjemni pojavi.⁴² Le tiste obalne pokrajine, ki jih Slovanom ni uspelo osvojiti (Istra, deli dalmatinske obale, srednji in južni del obale današnje Albanije, pretežni deli egejske obale in deli črnomske obale), so brez prekinitve obdržale cerkveno organizacijo iz antike, čeprav tudi tam v precej zmanjšanem obsegu.⁴³

quarta, 57, 22-24). (2) Ob nastanku bolgarske države 680 so v spodnjem Podonavju obstajali relikvi cerkvene organizacije iz antike (*Graeci sacerdotes*), ki se omenjajo v zvezi s sporom o Cerkvni pripadnosti Bolgarije na koncilu v Konstantinoplu 870 (prim. kratko R. Bratož, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien* (kot v op. 17), 549 sl.).

⁴¹ N. Budak, *Prva stoljeća Hrvatske*, Zagreb 1994, 107 (prim. tudi 80), domneva preživetje antičnih Cerkvnih struktur v zgodnji srednji vek v Sisku. *Historia Salonitana* namreč omenja tamkajšnjega skofa (*episcopus Siscianus*) po nastopu Janeza iz Ravene v Splitu (umrl ok. 680); gl. N. Klaić, *Historia Salonitana maior*, Beograd 1967, 107 in J. Šašel, *Opera selecta* (kot v op. 35), 606 (št. 42), 620. Na podlagi arheoloških najdb bi obstoj ostankov antične Cerkvne organizacije mogli predvidevati tudi za Molzbichl na področju antične Teurnije (F. Glaser, *Das Münster in Molzbichl, das älteste Kloster Kärntens, Carinthia I*, 179, 1989, 99-124; prim. tudi H.-D. Kahl, *Das Fürstentum Karantanien und die Anfänge seiner Christianisierung, v: Karantanien* (kot v op. 2), 64 sl.; nazadnje A. Pleterski, *Ecclesia demonibus addicta, Zgodovinski časopis* 48, 1994, 297-306, zlasti 302; A. Pleterski - M. Belak, *Cerkve v Vzhodnih Alpah* (kot v op. 27), 29 sl.).

⁴² Prim. A. Pleterski - M. Belak, *Cerkve v Vzhodnih Alpah*, 29 sl.; za območje Tirolske prim. R. Pillinger, *Neue Ausgrabungen und Befunde frühchristlicher Denkmäler in Österreich (1974-1986)*, *Actes du XIe Congr. Intern. d'Archéol. Chrétienne*, Roma 1989, 2089-2124, zlasti 2114 sl., za območje Švice H. R. Sennhauser, *Recherches récentes en Suisse*, prav tam, 1515-1534.

⁴³ Za Istro, kjer se je ohranila večina škofijskih sedežev, prim. R. Bratož, *Istrska Cerkev v 7. in 8. stoletju*, *Acta Histriae* 2, 1994, 53-64 (ital. prevod 65-77). Za vzhodnojadransko obalo (kontinuiteta cerkvene organizacije na otokih in le deloma na kopnem, obstoj Salone do ok. 630 in propad drugih cerkvenih središč že okrog leta 600) prim. kratko v: isti, *Die Entwicklung* (kot v op. 17), 186 sl. oziroma *Zgodovinski časopis* 40, 1986, 380 sl.; J. Ferluga, *Untersuchungen zur byzantinischen Provinzverwaltung. VI-XIII Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze*, Amsterdam 1992, 37 sl.; 391 sl.; E. Marin, *Sv. Vid de Narona: un exemple désormais établi pour la discontinuité, v: Orbis Romanus Christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'Antiquité Tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, Paris 1995, 265-275. Na današnji albanski obali sta v 7. stol. preživeli le dve škofiji, Dyrrachion in Aulon (G. Schramm, *Anfänge des albanischen Christentums*, Freiburg im Breisgau, 170). Nekaj več škofijskih sedežev se je ohranilo na severni egejski in na črnomorski obali ter v njunem bližnjem zaledju; za severno egejsko obalo (poleg Soluna kot škofije še Edessa, Amphipolis, Philippoi, Ainos, Traianoupolis) prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum*, 222 sl.; za črnomorsko obalo (škofije Byzic, Mesembria, Tomi) gl. prispevke v zbornikih *Das Christentum in Bulgarien* (kot v op. 17), 51-61 (P. Schreiner); 233-239 (A. Krästev); *Die Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter* (Hg. R. Pillinger - A. Pülz - H. Vettters), Wien 1992.

Ostanki višjih cerkvenih struktur iz antike so se očitno ohranili vse do konca 7. stoletja tudi na ozemlju, ki so ga poselili Slovani. Na celotnem območju slovanske poselitve od Vzhodnih Alp do južnega dela Balkana so v 7. stoletju poznani najmanj trije primeri škofijskih sedežev, ki so po pripovedi pisanih virov obstajali znotraj slovanskega naselitvenega sveta. Poleg Celeje v južnem Noriku se pojavlja v makedonskem prostoru v zapisih iz let 681 in 692 škofijski sedež v Stobih (dva tamkajšnja škofa sta se udeležila cerkvenih zborov v Carigradu), podobno kot Celeja oddaljen več kot sto kilometrov od egejske obale Makedonije na področju Soluna, ki so jo nadzorovali Bizantinci.⁴⁴ Tretji tak škofijski sedež še globlje v kontinentalnem zaledju je bila Serdika (Sofija). Ta naj bi kot škofija v bizantinski enklavi sredi slovanskega sveta preživela ne le dobo slovanskih invazij na Balkan okrog leta 600,⁴⁵ temveč tudi nastanek in vzpon bolgarske države po letu 680. Propadla naj bi šele ob bolgarskem zavzetju mesta leta 809.⁴⁶ Pri tem naj poudarimo, da se škofija ne omenja na cerkvenih zborih 7. stoletja, iz česar bi mogli sklepati, da je bila komunikacija z bizantinskim ozemljem tedaj zelo težka ali pa da je bil škofijski sedež zelo šibak, komajda obstojen.⁴⁷ Pri izpostavitvi teh treh cerkvenoorganizacijskih središč

⁴⁴ V seznamih podpisnikov zadnjih treh sej 6. ekumenskega koncila v Carigradu najdemo tudi naslednje: »Ioánnou episkópou Stóbon« (*Concil., Actio sextadecima, ACO II, 2/2, Berlin 1992, 688,2 in 689,2; Actio septimadecima, 707 in 708,13*); »Ioánnes eléo theoú episkopos tês Stobéon póleos horisas hypégrapsa« (*Concil., Actio septimadecima, prav tam, 738,8 oziroma 739,9*); »Ioánnou episkópou Stóbon« (*Concil., Actio octauadecima, prav tam, 758,7 oziroma 759,7*); prim. tudi R. Riedinger, *ACO II, 2/2, 938-939*; isti, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. oekumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind. G. 3*, Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge 85, 1979, 16; 22; 26/7, št. 57. Škof se je udeležil le zadnjih treh koncilskih sej (16., 17. in 18.), torej je bil navzoč v prestolnici le avgusta in septembra 681 (omenjene seje so potekale 9. avgusta, 11. septembra in 16. septembra). Enajst let pozneje se je koncila v Konstantinoplu (t. i. Quinisextum) udeležil njegov naslednik, kot dokazuje podpis: »Margarites hamartolós episkopos Stobôn horisas hypégrapsa« (Mansi, *Concil. XI, 993 B*). Prim. R. Bratož, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien* (kot v op. 17), 548 sl. (s starejšo literaturo). Tako kot v primeru celjskega škofa Andreja je tudi podpis obeh škofov iz Stobov formalno povsem enak podpisom drugih škofov. Po obliki podpisa sodeč naj bi tudi ta dva makedonska škofa rezidirala v svoji škofiji, vendar verjetno ne več v matičnem mestu, ki je bilo po govoric arheoloških najdb opuščeno sorazmeroma zgodaj, vsekakor pred koncem 6. stoletja. Prim. nazadnje G. Schramm, *Anfänge* (kot v op. 43), 133 (avtor navaja na podlagi literature kot zadnji dokaz obstoja škofije v Stobih omembo iz leta 732, vendar navedbe nismo mogli preveriti).

⁴⁵ Zadnja zanesljiva omemba škofijskega sedeža je iz leta 594 (Gregorius Magnus, *Registrum epist. 5,8; CCSL 140, 274 sl.*); prim. kratko R. Bratož, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien*, 546 sl. (op. 174).

⁴⁶ L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen*, 367; 474 f.; 483; P. Schreiner v *Das Christentum in Bulgarien*, 54; 59 sl. (op. 33); H. Wolff, *Kontinuität städtischen Lebens in den nördlichen Grenzprovinzen des römischen Reiches und das Ende der Antike*, v: W. Eck - H. Galsterer (Hg.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*, Kölner Forschungen 4, Mainz 1991, 287-318, zlasti 296; 303; G. Schramm, *Anfänge*, 132.

⁴⁷ Navedba škofijskega sedeža v Serdiki, ki jo prinaša *Notitia episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae 3 (Texte critique, introduction et notes par J. Darrouzes, Paris 1981, 20 sl., zlasti 22)* dopušča dvome v njegov obstoj; P. Schreiner, *Das Christentum in Bulgarien*, 59 sl., op. 33

seveda nismo upoštevali vsaj desetih škofijskih sedežev, ki niso ležali ob obali, pač pa v njenem neposrednem zaledju, torej na stiku bizantinskega in slovanskega sveta, in katerih sodelovanje na cerkvenih zborih je zaradi tega lažje razumljivo.⁴⁸

Tako za Stobe kot (s pridržki) za Celejo so bile izražene domneve, da gre za titularna sedeža, da je obstoj teh škofijskih sedežev v zadnji četrtini 7. stoletja fiktiven oziroma da gre za begunske škofove na obali pod bizantinsko oblastjo.⁴⁹ Zdi se, da take domneve podlegajo stereotipu o Slovanih kot pokončevalcih antične civilizacije, za kar v virih ne najdemo trdne opore. Da gre po vsej verjetnosti za škofijska sedeža *in gentibus*, kaže kratkotrajna navzočnost obeh škofov v Rimu oziroma Konstantinoplu. Rimska sinoda leta 680 je potekala na veliko noč (27. marca),⁵⁰ torej le en dan, in tudi če upoštevamo predhodno pripravo, očitno ni zahtevala daljše odsotnosti škofov. Povsem drugačen je bil potek 6. ekumenskega koncila v Konstantinoplu, ki je trajal več kakor deset mesecev, od 7. novembra 680 do 16. septembra 681. Če bi bil Johannes iz Stobov begunski škof z bivališčem nekje na bizantinskem ozemlju ali morda v sami prestolnici, bi se lahko dalj časa udeleževal koncilskih sej. Vendar pa se je škof iz Stobov - tako kot večina škofov - udeležil le zadnjih treh sej (9. avgusta, 11. septembra in 16. septembra 681). Njegova navzočnost v prestolnici je s tem zožena na pet do šest tednov.⁵¹

razlaga to kot dokaz za neobstojnost ali pa za nepomembnost tega škofijskega sedeža. Druga možnost se nam zdi z ozirom na kontinuiteto naselbine dosti verjetnejša.

⁴⁸ Prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum* (kot v op. 37), 222-234, zlasti 226; avtor navaja 12 škofov s kontinentalnega dela Balkana na 6. ekumenskem koncilu 680/681 in deset na koncilu 692. Skoraj v vseh primerih gre za škofije v bližini obale (npr. Philippi, Amphipolis, Edessa v Makedoniji ali Byzie v provinci Evropa), ki so očitno prek bližnjih pristanišč lahko vzdrževale stike s prestolnico.

⁴⁹ Za Stobe je izrazila tako mnenje F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppl. 16, 1988, 323 (obstoj škofije fiktiven; prim. k temu R. Bratož, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien* (kot v op. 16), 550, op. 187). Za primer Celeje sem se sam (s pridržki) nagibal k temu mnenju (Aquilaia, 163; nazadnje v: *La chiesa istriana nel VII e nell'VIII secolo*, *Acta Histriae* 2, 1994, 68).

⁵⁰ Velika noč je leta 680 padla na 27. marec; pismi papeža Agatona in papeža ter udeležencev rimskega koncila je zahodno poslanstvo prineslo v prestolnico v začetku septembra istega leta. Oba dopisa sta bila obravnavana na 4. seji, ki je bila 15. novembra 680. Prim. L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia della Chiesa V*, 258.

⁵¹ Na zadnjih treh sejah je bilo navzočih več kot 150 škofov (vendar na prvih devetih sejah v povprečju le 40-42, na 10. seji 54, od 11. do 15. seje pa od 92 do 97 škofov). Prim. R. Riedinger, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten* (kot v op. 44); isti, *ACO II*, 2/2, 938 sl. Le za zadnje tri seje je dokumentirana navzočnost večine škofov iz Armenije in bolj oddaljenih delov Male Azije, vendar tudi posameznih škofov iz manj oddaljenih škofij, tako npr. še treh škofov iz Vzhodnega Ilirika (Atene, Argos in Lakedaimon). O vzrokih za tako slabo udeležbo na prvih devetih (oziroma desetih) sejah lahko le ugibamo: potovanju neprijazen zimski del leta (prvih deset sej je potekalo od 7. nov. 680 do 18. marca 681), politični in varnostni razlogi. Prim. R. Riedinger (kot v op. 44), 3 sl.

6. Carigrajski koncil leta 692

Na možnost, da so tudi na slovanskem naseljitvenem področju srednjega in spodnjega Podonavja in Balkana še proti koncu 7. stoletja obstajali - resda prav redki - škofijski sedeži in da je vsaj v rudimentarni obliki obstajala cerkvena organizacija na nižji ravni, kažejo tudi nekateri sklepi carigrajskega koncila iz leta 692 (tako imenovani »Quinisextum« ali »Trullanum II«). Ti dajejo napotke o obnašanju cerkvenih dostojanstvenikov v primeru zunanje (»barbarske«) nevarnosti oziroma v primeru »barbarske« okupacije.⁵² Zunanja nevarnost je ob koncu 7. stoletja pretila zlasti od Arabcev na azijskem ter od Slovanov in Bolgarov na evropskem delu tedaj že zelo zmanjšanega bizantinskega cesarstva.⁵³ Naj kratko povzamemo te sklepe, ki so spričo izrecne cesarjeve potrditve⁵⁴ vsaj teoretično stopili v veljavo v celotnem bizantinskem cesarstvu. Dejansko so imeli trajno veljavo le na območju vzhodne Cerkve, medtem ko jih je krščanski Zahod zavrnil.⁵⁵ Tako so imeli ti sklepi kot normativ veljavo na primer za območje Stobov v Makedoniji (podpisal jih je tudi tamkajšnji škof Margarites),⁵⁶ ne pa za območje Celeje v zaledju bizantinske Istre (*eparchia*

⁵² Kanone koncila (102 v celoti) je objavil v grškem izvirniku in latinskem prevodu J. D. Mansi, *Concil. XI* (kot v op. 9), 935-988; kritično edicijo z latinskim in francoskim prevodom je oskrbel P.-P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques (IIe - IXe s.)* (kot v op. 5), 101-241); prevode oziroma povzetke prinašata tudi Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles* III, 562-575; G. Fritz, *Quinisexte (concile)* ou in Trullo, *Dictionnaire de théologie catholique* 13/2, 1937, 1581-1597. Za tukaj obravnavane kanone prim. tudi A. W. Ziegler, *Das Verhalten der kirchlichen Oberhirten in der slawischen Völkerwanderung des 6. und 7. Jahrhunderts mit einem Anhang: Die Freisinger slawischen Denkmäler und andere literarische Denkwürdigkeiten Freisings*, v: *Episcopus. Festschrift M. Kard. v. Faulhaber*, Regensburg 1949, 110-135, zlasti 120 sl.; L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen*, 397 sl. Temeljno študijo o seznamu udeležencev koncila je pripravil H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum* (kot v op. 37). K različnim vprašanjem v zvezi s trulanskim koncilom gl. S. N. Troianos, *Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung*, *Annuaire historique conciliorum* 24, 1992, 95-111; H. Ohme, *Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum (692)*, prav tam, 112-126; H.-J. Vogt, *Zur Ekklesiologie des Trullanum*, prav tam, 127-144; C. G. Pizsakis, *Le droit matrimonial dans les canons du concile in Trullo*, prav tam, 158-185. Iz praktičnih razlogov navajamo latinski prevod grškega izvirnika.

⁵³ G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, Ljubljana 1961, 136 sl.; isti, *The Byzantine Empire in the world of the Seventh Century*, *Dumbarton Oaks Papers* 13, 1959, 87 sl. (tudi v: *Zur Byzantinischen Geschichte. Ausgewählte Kleine Schriften*, Darmstadt 1973). Sintetično sliko posreduje tudi G. Dagron etc., *Bischöfe, Mönche und Kaiser*, 28 sl.

⁵⁴ *Logos prosphonetikos* (Mansi, *Concil. XI*, 928-936).

⁵⁵ Kljub hudemu pritisku, ki ga je sprožil cesar Justinijan II., je papež Sergij sklepe koncila zavrnil; povod za zavrnitev so bila *quaedam capitula extra ritum ecclesiasticum* (gl. *Liber pontificalis LXXXVI (Sergius)*, 6-9); ed. L. Duchesne, Paris 1955, 372-374; 378). Prim. Ch. H. Hefele - H. Leclercq, *Histoire III*, 578 sl.; L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V*, 272. K vprašanju recepcije kanonov na Vzhodu in Zahodu prim. tudi S. N. Troianos, *Die Wirkungsgeschichte* (kot v op. 52); H. Ohme, *Zum Konzilsbegriff* (kot v op. 52), 113 sl.

⁵⁶ Podpis se glasi: »Margarites hamartolòs episkopos Stobòn horisas hypégrapsa (Mansi, *Concil. XI*, 993 B). Prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum*, 223; 224; 227 sl.; 230.

Istria oziroma patriarhat Nova Akvileja - Gradež), ki je spadalo v okvir zahodne Cerkve. Ne glede na sporno veljavnost so sklepi cerkvenega zbora odraz tedanjih razmer in skupnega prizadevanja države in Cerkve, da bi se enotno uredile razmere tudi na tistem velikem ozemlju bizantinske države, ki je bilo dejansko že trajno izgubljeno. Če primerjamo obseg cesarstva v času Justinijana II. (685-695) z njegovim obsegom v času Justinijana I. stoletje in pol pred tem, so izgubljeni deli države obsegali pretežni del Balkana ter celoten prednjeazijski in severnoafriški prostor. To je bil s stališča zakonodajalca del državnega ozemlja, ki so ga (po prepričanju mnogih le začasno) zasedli Arabci, Slovani, Bolgari in Avari. Ta del »državnega« ozemlja pa je bil po obsegu najmanj tako velik kot tisti del, na katerem je delovanje državnih in cerkvenih institucij potekalo v normalnih pogojih.

Ker zaradi barbarskih vpadov (*propter barbarorum incursiones*) ali zaradi drugih vzrokov ni mogoče sklicati letno dveh sinod, naj metropolitki škof v kraju, ki ga sam določi, skliče vsaj eno sinodo letno v času od velike noči do meseca oktobra. Ostrega opomina so deležni tisti škofje, ki so odsotni neopravičeno, kar pomeni, da se nahajajo v svojih mestih, da so zdravi in da niso zadržani zaradi kakega nujnega dogodka.⁵⁷ Noben klerik ne sme svojevoljno, to je brez dovoljenja svojega škofa, zapustiti svoje Cerkve in oditi na območje druge škofije, kar se je marsikje dogajalo. Če klerik ravna v nasprotju s tem sklepom, grozi odstavitev tako njemu samemu kot tudi škofu, ki bi ga sprejel.⁵⁸ Kleriki, ki so zaradi barbarskega napada (*barbaricae incursionis praetextu*) ali zaradi drugega vzroka zapustili svoje Cerkve, se morajo potem, ko ni več vzroka za odhod ali ko prenehajo barbarski vpadi (*postquam circumstantia cessarit, vel barbaricae incursiones*), vrniti v svoje škofije (*rursus in suas iubemus ecclesias reverti*) in jih brez tehtnega vzroka dolgo ne smejo zapustiti. V nasprotnem primeru jim za čas, dokler se ne vrnejo v svojo Cerkev, grozi odstavitev, prav tako pa tudi škofu, ki bi jih zadrževal in s tem oviral njihov povratek.⁵⁹ Duhovniki, ki delujejo v Cerkvah na barbarskem ozemlju oziroma v »barbarskih Cerkvah« (!) (*sacerdotes qui sunt in barbaricis ecclesiis*) in so poročeni, lahko iz verskih razlogov »zaobidejo« (*hyperanabatin*) oziroma se *transgredi*) apostolsko načelo o neločljivosti zakonske zveze, lahko se torej ločijo od svojih žena in živijo celibatsko življenje. To se jim izjemoma dovoljuje, pač zaradi njihove šibke krščanske duhovnosti, njihove značajske šibkosti in tujih navad (*propter eorum pusillanimitatem* (gr. *mykropsychia*) *externosque ac*

⁵⁷ *Quinisextum, can. 8* (P.-P. Joannou, *Les canons*, 135 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI*, 945/6); kanon prinaša z ozirom na vsebino prilagoditev kanona 19 haledonskega koncila (prim. Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire II*, 807 oziroma P.-P. Joannou, *Les canons*, 84 sl.) novim, težjim razmeram v Cerkvi.

⁵⁸ *Quinisextum, can. 17* (P.-P. Joannou, *Les canons*, 148 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI*, 951/2). Ker kanon ne omenja vzroka ali povoda za odhod nekega klerika na območje druge škofije, je bila barbarska nevarnost lahko le eden od možnih vzrokov (vzrok objektivne narave), ob katerem moremo predvidevati tudi vzroke osebne narave.

⁵⁹ *Quinisextum, can. 18* (P.-P. Joannou, *Les canons*, 149 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI*, 951/2).

non satis firmos mores).⁶⁰ Škofje, ki so zaradi barbarskih vpadov morali bežati iz svojih mest - le-ta so zatem zavzeli barbari (*diversis temporibus barbaricae incursiones fuere et ex eo plurimae civitates a gentibus et sine lege vacantibus subiugatae fuere*) - tudi v begunstvu ohranjajo svoje dostojanstvo in svoje pravice (*ordinationes... et omnia, quae ad episcopum pertinent... honorem ac venerationem*), tako da barbarsko nasilje (*gentilis iniuria*) ne bi rušilo cerkvene ureditve. Vse uredbe, ki jih sprejemajo škofje v izgnanstvu (kot na primer posvečevanje klerikov in druge zadeve), imajo pravno veljavo (*sit firma ac legitima quaecumque ab iis procedit administratio*). Stiska časov (*temporis*

⁶⁰ *Quinisextum, can. 30* (P.-P. Joannou, *Les canons*, 160 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI*, 955/6). Ta kanon deloma spreminja vsebino kanona 13 istega Cerkevnege zbora (P.-P. Joannou, *Les canons*, 140 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI*, 948 sl.) in pomeni določeno »koncesijo« zahodni Cerkvi v njenem doslednem zavračanju porok klerikov in vztrajanju pri celibatu (na kar meri uvod v 13. kanon), zato bi ga mogli razumeti kot podporo duhovnikom *in gentibus* na Zahodu. Podlaga za to koncesijo je *mykropsychia*, obenem z nenavadnimi običaji in značajsko šibkostjo (prim. H.-J. Vogt, *Zur Ekklesiologie* (kot v op. 52), 135; G. Pitsakis, *Le droit matrimonial*, 159 in drugod). Prav vprašanje celibata je bilo odločilno pri papeževi zavrnitvi sklepov Cerkevnege zbora 692 (prim. L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia V*, 271 sl.). Papeževa zavrnitev koncilskih sklepov govori v prid domnevi, da tudi na ozemlju med Jadranom in Donavo, ki je spadalo pod zahodno Cerkev, ob koncu 7. stoletja ni bilo poročenih duhovnikov. Le-ti se omenjajo v pozni antiki (4. - 6. stol.) zelo redko, tako rekoč izjemoma. Zanesljivo so znani le naslednji primeri poročenih diaconov (za čas od konca 4. do srede 6. stol.): na vplivnem območju oglejske Cerkve *Aurelius Saturninus* (Vigonovo vzhodno od Padove, konec 4. in začetek 5. stol.); *Theodotus* (Verona; E. Diehl, *Inscriptiones Latinae christianae veteres*, Dublin-Zürich 1970 (3. ed.), nr. 1719); *Honorius* (Škočjan ob Soči, 5. stol.; napis je zelo fragmentaren); *Claudius* (Evfracijeva bazilika v Poreču, sreda 6. stol.; Klavdij je bil celo arhidiakon); v Panoniji *Macarius* (Sirmij, E. Diehl, 1225 adn.); v Dalmaciji *Criscentianus* iz Salone (E. Diehl, 1225 a). Še bolj redki so primeri poročenih prezbiterjev, saj se na latinsko govorečem delu balkanskih provinc omenjata le dva: *Stephanus* iz Salone (E. Diehl, 1172) in *Turranius Leontius* iz Oesca ob spodnji Donavi (E. Diehl, 393). K vprašanju poročenih klerikov prim. G. Cuscito, Ritrovata l'epigrafe del diacono uxorato Aurelius Saturninus (CIL, V, 2305), *Aquila nostra* 55, 1984, 137-180, z novejšo literaturo v opombah. Na obravnavanem ozemlju ni znan niti en primer poročenega škofa. Ne šele sklep carigrajskega koncila 692 (*can. 12; 48*; P.-P. Joannou, *Les canons*, 138 sl.; 186 oziroma Mansi, *Concil. XI*, 948; 965; po posvetitvi škof ne sme živeti skupaj s svojo ženo; žena tistega klerika, ki je postal škof, naj po sporazumni ločitvi vstopi v samostan), pač pa že Justinijanova zakonodaja (*Codex Just. 1,3,41,2-4* (528); *1,3,47* (531)) je prepovedovala škofovsko dostojanstvo za tistega, ki bi imel ženo ali otroke (prim. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970). Domneva R. Pillinger, *Zur Interpretation der Symbolik des Bodenmosaiks von Teurnia, Carinthia I* 179, 1989, 81-97, zlasti op. 20 na str. 85 sl.; ista v: F. Glaser - R. Pillinger, *Teurnia. Metropolis Norici. Vodnik po zgodnjekrščanskih spomenikih*, Dunaj 1993, 23), da je bil poročeni *Ursus* v. s. iz Teurnije morda duhovnik (škof?) (*vir sacer* ali v. *sanctus*) in ne posvetni dostojanstvenik (*vir spectabilis*), ima v luči epigrafskega gradiva premalo opore, saj so poročeni kleriki v obravnavanem prostoru pravzaprav izjemen pojav. Gl. k temu tudi F. Glaser, *Archäologisch-historische Ergebnisse im Lichte der letzten Ausgrabungen in St. Peter in Holz/Teurnia und auf dem Hemmaberg/Iuenna, Arheološki vestnik* 45, 1994, 171 sl. Literarne in pravne vire z Zahoda v 5. in 6. stol., ki zavračajo ali prepovedujejo poroke klerikov, navaja G. Cuscito, Ritrovata l'epigrafe, 169 sl. Sklepati bi mogli, da med preostanki cerkvenih struktur na nekdanjem območju oglejske Cerkve ob koncu 7. stol. ni bilo poročenih klerikov, saj ni znan noben primer, ki bi bil po sredi 6. stol.

necessitas) škofovega dostojanstva in njegovih pooblastil v ničemer ne zmanjšuje.⁶¹

Uredbe iz leta 692 (zlasti kanon 37) se vsebinsko skoraj povsem ujemajo s priporočilom papeža Gregorija Velikega škofom v Iliriku iz leta 591, kako naj ravnajo v času, ko so deželo preplavili Avari in Slovani in ko se je cerkvena ureditev podirala.⁶² Papež je tedaj podprl cesarjev ukrep, ki ga je posredoval pretorijanski prefekt Ilirika Iobinus, z naslednjo vsebino: škofje, ki so ostali na svojih mestih, morajo pomagati tistim stanovskim kolegom, ki so zaradi sovražne nevarnosti morali zbežati.⁶³ Ne le cesarjev ukrep, temveč tudi (od njega višja) Božja postava določa, da so kristjani dolžni izkazati pomoč v stiski ne le svojim bratom, temveč celo svojim nasprotnikom.⁶⁴ Papeževa (in pred tem cesarjeva) ureditev vprašanja pobeglih škofov, da namreč škof begunec obdrži škofovsko dostojanstvo, ne pridobi pa nobenih pravic oziroma pooblastil v novi škofiji in s tem ne zmanjša oblasti škofa gostitelja, temelji na tradiciji antične Cerkve.⁶⁵ Vsaka taka ureditev je zamišljena kot začasna in naj bi veljala do trenutka, ko se bodo razmere uredile in se bo begunski škof lahko vrnil v svojo škofijo.

Določbe trulanskega koncila o ureditvi Cerkve *in gentibus*, ki so skoraj stoletje mlajše, odražajo razmere, zelo podobne onim v Gregorijevi dobi. Njihovo izhodišče je prepričanje, da so izjemne razmere begunstva lečasne, saj naj bi se življenje po skorajšnji zmagi cesarske vojske nad barbari kmalu normaliziralo. Določbe o tem, da se morajo po koncu nevarnosti cerkvene

⁶¹ *Quinisextum, can. 37* (P.-P. Jopannou, *Les canons*, 171 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI*, 959-960).

⁶² Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* 1,43 (CCSL 140, 1982, 57); R. Bratož, *Die Entwicklung* (kot v op. 17), 187 sl. (op. 80).

⁶³ *Iobinus excellentissimus uir filius noster, praefectus praetorio per Illyricum, scriptis suis nobis indicasse dinoscitur ad se sacris apicibus destinatis iussum fuisse ut episcopos, quos e propriis locis hostilitatis furor expulerat, ad eos episcopos qui nunc usque in locis propriis degunt pro sustentatione ac stipendiis praesentis esse uitae iungendos* (CCSL 140, 57, v. 2-7).

⁶⁴ *Et licet ad hos fraternitatem uestram iussio principalis admoneat, habemus tamen maius horum mandatum aeterni principis, quo ad haec terribilius peragenda compellimur, ut non dico fratres et coepiscopos nostros, sed ipsos etiam quos nobis contrarios patimur, cum oportunitas postulat, in conferendis subsidiis necessitatum carnalium diligamus* (CCSL 140, 57, v. 7-12).

⁶⁵ *Oportet ergo uos ad hanc rem et caelesti primitus principi oboedientes existere et imperialibus etiam iussionibus consentire, quatenus fratres coepiscoposque nostros, quos et captiuitatis diuersarumque necessitatum angustiae comprimunt, debeatis consolandos conuiuendosque uobiscum in ecclesiasticis sustentationibus libenter suscipere, non quidem ut per communionem episcopalis throni dignitas diuidatur, sed ut ab ecclesia iuxta possibilitatem sufficientia debeant alimenta percipere. Sic enim et proximum in Deo et Deum in proximo diligere comprobatur. Nullam quippe eis nos in uestris ecclesiis auctoritatem tribuimus, sed tamen eos uestris solaciis contineri summopere hortamur* (CCSL 140, 57, v. 12-23). O izvajanju tega načela v praksi (doslednost, spet drugič odstopanje) prim. L. Margetić, Gregorio I - papa politico, *Živa antika* 29, 1979, 272 sl. oziroma kratko R. Bratož, *Die Entwicklung* (kot v op. 17), 187 sl. Vsekakor je to načelo zastopal tudi trulanski koncil (kanon 20), ki je prepovedal škofom javno nastopanje v drugem mestu; v primeru kršenja določbe preti škofu izguba dostojanstva (P.-P. Joannou, *Les canons*, 152 oziroma Mansi, *Concil. XI*, 951/2).

strukture čimprej vrniti v prejšnje stanje, ni le odraz (neupravičenega) optimizma zakonodajalcev, temveč v prvi vrsti odraz izredne trdoživosti cerkvenih struktur v antiki, ki so vztrajale še dolgo (vsaj eno stoletje) potem, ko so civilne ustanove (državna in lokalna uprava, vojska itd.) neko ozemlje dokončno zapustile.

7. Sklepi

Viri o cerkveni ureditvi poznega 7. stoletja nam omogočajo - da zaključek prispevka navežemo na njegov uvod - nekaj sklepov, ki se nam zdijo pomembni za poznavanje prehoda iz antike v zgodnji srednji vek na stičnem prostoru severnega Jadrana, jugovzhodnih Alp in zahodnega obrobja srednjedonavskega prostora. Ti sklepi po eni strani dopolnjujejo, po drugi pa potrjujejo ali rahlo korigirajo nekatere poglede zgodovinskih raziskav pretekle in polpretekle dobe, ki se nanašajo na konec antike in prehod v zgodnesrednjeveško dobo.

Vsebinsko sovpadanje virov s konca 6. stoletja z onimi s konca 7. stoletja daje slutiti, da je slovansko rušenje antične cerkvene organizacije doseglo vrh na prehodu iz 6. v 7. stoletje, vendar se je kasneje (v 7. stoletju) nekoliko uneslo, sicer bi bilo stanje krščanskih struktur *in gentibus* ob koncu 7. stoletja bistveno slabše kakor stoletje pred tem. Da je slovansko-avarsko rušenje antične Cerkve doseglo vrhunec na prehodu iz 6. v 7. stoletje, kasneje (do zadnje četrtine 7. stoletja) pa se je umirilo, kaže primerjava poročil cerkvene (predvsem papeške) provenience, ki se nanašajo na eno in drugo obdobje. Medtem ko je pismo beneških škofov cesarju Mavrikiju iz leta 591 ob omembah barbarskega (predvsem langobardskega) pritiska na Cerkev še dokaj umirjeno in izraža (morda iskreni) optimizem,⁶⁶ pa pismo papeža Gregorija istemu cesarju štiri leta pozneje slika razmere kot katastrofalne.⁶⁷ Sodeč po kratkih, pa vendar nedvoumnih poročilih sodobnih kronistov naj bi do prave katastrofe v Iliriku prišlo na začetku 7. stoletja.⁶⁸ Pismo papeža Agatona in rimske sinode leta 680

⁶⁶ V pismu izraženi optimizem v pričakovanju cesarjevih zmag nad barbari bi se mogel nanašati na obdobje priprav na veliko vojno v Evropi, v kateri se je odločala usoda Balkana. Vojna se je začela s cesarjevim pohodom spomladi 592; prim. B. Grafenauer, Nekaj vprašanj iz dobe naseljevanja južnih Slovanov, *Zgodovinski časopis* 4, 1950, 23-126, zlasti 65; P. Schreiner, v: Theophylaktos Simokates, *Geschichte*, Stuttgart 1985, 321 sl., op. 793.

⁶⁷ Gregorius Magnus, *Registrum epist.* 5,37 (CCSL 140, 53-56): *Ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, euersa castra, depopolatae prouinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeuunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum...* V pismu Iobinu, pretorijanskemu prefektu Ilirika, iz leta 592 je papež omenil barbarska divjanja (... *uoluit prouinciae consulere, ut, quam ex una parte flagello barbaricae uastationis ulcerat...*; *Registrum* 2,20; CCSL 140, 107,8 sl.).

⁶⁸ Isidorus Episc. Hisp., *Chronica maiora 414* (Chronica minora II, ed. Th. Mommsen, *MGH AA* 11, 1894, 479): *Sclavi Graeciam Romanis tulerunt* (podatek se nanaša na čas 613/15); okvirno v isti čas datira katastrofo v Iliriku *Continuatio Hispana* (prav tam, 337: *Huius temporibus... anno imperii eius* (sc. Eraclii) *quarto, Sclavi Greciam occupant*). Prim. kratko G. Dagrón etc., *Bischöfe, Mönche und Kaiser*, 5 sl. in H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und*

bizantinskim cesarjem, ki tako kot Gregorijevo pismo iz leta 595 podaja splošno oceno razvoja, slika precej težke razmere, vendar ne brezupne; *ecclesia in gentibus* je bila tedaj do take mere vitalna, da se je lahko vključevala v dogajanje v svetovni Cerkvi. Zdi se, da je nekaj škofijskih sedežev znotraj slovanskega naselitvenega območja čas najhujšega pritiska vendarle preživelo in obstajalo v neke vrste »vegetativni« obliki (v enklavah sredi Slovanov, v bližnjem begunstvu ali še najverjetneje kot kombinacija obojega, odvisno od trenutnih razmer) še vse do konca 7. stoletja. Na te skromne ostanke antične Cerkve se nanašata omemba škofov med Slovani in podpis celejskega škofa v pismu rimske sinode leta 680, ki se je ohranilo v aktih 6. ekumenskega koncila v Carigradu, posredno pa se tudi na te ostanke nanaša več določb trulanskega koncila leta 692.

Datiranje prihoda in naselitve Slovanov v vzhodnoalpskem in predalpskem prostoru na podlagi zadnjih omemb antičnih škofij v letih 579 (?) (sinoda v Gradežu), 590 (sinoda v Maranu in dogodki v zvezi z njo) in 591 (prosilno pismo shizmatičnih škofov cesarju Mavrikiju) se v luči obravnavanih virov iz zadnje četrtine 7. stoletja ne zdi do take mere zanesljivo, kot se v splošnem domneva. Te omembe same po sebi ne dokazujejo z zanesljivostjo propada cerkvene organizacije v obdobju okoli let 580-590⁶⁹ ali nekoliko pozneje (okoli 590-600),⁷⁰ do katerega je prišlo zaradi slovansko-avarskega vdora v obravnavani prostor, saj gre v vseh primerih za sklepanje *ex silentio*. V virih o naštetih dogodkih iz zgodovine oglejske Cerkve se namreč v povezavi z zadnjimi omembami škofij nikjer ne omenjajo Slovani (ali sploh kaki drugi sovražniki), sploh pa samo v pismu shizmatičnih škofov cesarju Mavrikiju iz leta 591 nastopajo kot vir nesreč sicer neimenovana barbarska ljudstva. Izmed teh se da iz historičnega konteksta kot vzrok za trenutne hude težave zanesljivo identificirati samo Langobarde.⁷¹ Frankovska Cerkev (*Galliarum archiepiscopi...*

Kleinasion vom Ende des 8. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, Berliner Byzantinistische Arbeiten Band 59, Berlin 1993, 363 sl.

⁶⁹ Tako zlasti B. Grafenauer, *Naselitev Slovanov v Vzhodnih Alpah in vprašanje kontinuitete*, *Arheološki vestnik* 21-22, 1970-1971, 17-32, zlasti 26; isti v: Pavel Diakon, *Zgodovina Langobardov*, Maribor 1988, 331-333 (zaporedje propada škofijskih sedežev: pred 579 naj bi propadla Virunum in Poetovio, pred 588 Celeia in Emona, pred 591 Teurnia in Aguntum); to datiranje je sprejel L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen*, 223, z majhno rezervo pa smo mu sledili tudi mi v objavah pred 1990.

⁷⁰ Tako zlasti J. Šašel, *Opera selecta*, 578 sl.; isti, v: *Zgodovina Ljubljane*, Ljubljana 1984, 44. Datiranje propada škofij v čas po maranski sinodi je prevladujoče v avstrijski in nemški historiografiji (prim. za obdobje zadnjega desetletja H. Berg, *Bischöfe und Bischofssitze im Ostalpen- und Donauraum vom 4. bis zum 8. Jahrhundert*, v: *Die Bayern und ihre Nachbarn I* (Hg. H. Wolfram und A. Schwarz), Wien 1985, 61-108, zlasti 88; H. Wolfram, *Die Geburt Mitteleuropas*, Wien 1987, 110 sl.; isti, *Österreichische Geschichte 378-907*, 97 sl.; W. Pohl, *Die Awaren*, München 1988, 148 sl.; H. Wolff, *Die Kontinuität der Kirchenorganisation* (kot v op. 6), 16, 18 sl. (z datiranjem konca antične cerkvene organizacije na prehod iz 6. v 7. stol.).

⁷¹ Prim. op. 7. Cesar je v dopisu papežu označil prosilno pismo shizmatikov kot *suggestio... episcoporum civitatum et castrorum, quos Longobardi tenere dinoscuntur* (MGH Epist. I, 16 b; str. 22, v. 9-10).

Galliarum episcopi... Galliarum sacerdotes) se kot vzrok za težave omenja v pismu le v časovno ohlapno označeni preteklosti.⁷² V virih oglejsko-gradeškega izvora, ki se nanašajo na čas od 6. do 8. stoletja, se Slovani nikjer ne omenjajo.⁷³ To dejstvo moramo pripisati ozkemu lokalnemu horizontu izročila oziroma dejstvu, da do samega Ogleja ali Gradeža Slovani niso nikdar posegli. Vsekakor sta bolj zanesljivo izhodišče za datacijo slovanske poselitve današnjega slovenskega prostora dve kratki, vendar vsebinsko zelo konkretni sodobni poročili papeža Gregorija Velikega iz let 599 in 600,⁷⁴ na popolno vojaško obvladovanje tega prostora pa kažejo poročila Pavla Diakona o avarsko-slovanskem ogrožanju langobardske Furlanije (611) in o slovanskih pustošenjih bizantinske Istre v okvirno istem času (602, 611).⁷⁵ Propad antične cerkvene organizacije v širšem vzhodnem zaledju severnega Jadrana bi v luči izpovedne vrednosti virov mogli datirati nekako v zadnje desetletje 6. stoletja ali najkasneje v čas okrog leta 600. Viri ne omogočajo bolj natančne časovne določitve propada posameznih škofijskih sedežev.⁷⁶

⁷² Do pritiska frankovske Cerkve na shizmatično oglejsko je prišlo *ante annos... tunc divae memoriae Iustiniani principis iussione* (MGH Epist. I,16 a; str. 20, v. 24 sl.). Poseg galske Cerkve v vzhodnoalpski prostor v času frankovskega prodora proti severnemu Jadranu sredi 6. stol. je celo primer širjenja (pravoverne) Cerkve izven državnega ozemlja na račun shizmatične Cerkve znotraj bizantinske države; prim. kratko H. Berg, Bischöfe, 83 sl.

⁷³ R. Bratož, I contatti (kot v op. 38), zlasti 13.

⁷⁴ Gregorius Magnus, *Registrum epist. 9,155* (CCSL 140 A, 710; papež izraža ekzarhu Italije Kaliniku veselje zaradi njegovih zmag nad Slovani, sledi obravnava kopsrke zadeve); *10,15* (CCSL 140 A, 842, v. 5-8); papeževa zaskrbljenost, ker Slovani ogrožajo salonitansko Cerkev in silna vznemirjenost, ker so začeli *per Histriae aditum* vdirati v Italijo; o pomenu izraza prim. R. Bratož, *Zgodovinski časopis* 46, 1992, 303 sl. Manj zanesljivo izhodišče za datiranje je Gregorijevo poročilo iz leta 599 o prihodu škofa Janeza v Novigrad (*in castello quod Nouas dicitur episcopus quidam Iohannes nomine de Pannoniis ueniens fuerit constitutus...*); *Registr. epist. 9,156* (CCSL 140 A, 712,3-5). Provenienca papežu sicer neznanega škofa ni jasna; ime Janez je bilo tedaj zelo pogosto (v korespondenci papeža Gregorija nastopa kar 24 škofov s tem imenom), zato je povezovanje te osebe s celejanskim ali emonskim škofijskim sedežem (mesti se nikjer v poznoantičnih virih ne označujeta kot panonski; prim. za Emono J. Šašel, *Opera selecta*, 707-714) hipotetično (prim. J. RUS, Johannes - zadnji škof panonske in prvi istrske Emone, *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* 20, 1939, 152-167; avtor je zavrnil starejšo hipotezo o celejanskem izvoru škofa Janeza in postavil hipotezo o njegovem emonskem izvoru). Papež tudi ne govori izrecno o begu ali umiku (čeprav je ta, če sodimo po drugih poročilih, verjeten), saj uporablja nevtralen izraz *ueniens*. Prim. L. Margetič, *Histrica et Adriatica*, Trieste 1983, 113 sl. in J. Šašel, *Opera selecta*, 579.

⁷⁵ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum 4,37* (izd. Bradač - Grafenauer - Gantar, 164 sl. in komentar na str. 189 sl.); prim. tudi W. Pohl, *Die Awaren*, 238 sl. in H. Krahwinkler, *Friaul im Frühmittelalter*, Wien-Köln-Weimar 1992, 39 sl.; J. Šašel, *Opera selecta*, 822 sl. O slovanskih vpadih v Istro 602 in 611 poroča Paulus Diaconus, *Historia Langobardomm 4,24, 4,40* (gl. komentar v navedeni izdaji, str. 187, op. 33; 193, op. 73, z novejšo literaturo). Prim. tudi L. Margetič, *Histrica et Adriatica*, 147 sl.

⁷⁶ Prim. H. Wolff, *Die Kontinuität der Kirchenorganisation* (kot v op. 6), 18 sl. (avtor opozarja na to, da so lahko vzrok za odsotnost omembe posameznih škofij v virih ne le njihov dejanski propad, temveč tudi politični (zapleteni odnosi z Langobardi in krajshe obdobje sredi 6. stol. tudi s Franki), dogmatski (shizma Treh poglavij) ali lokalni (bolezen, sedisvakanca) razlogi.

Omemba celejanske škofije 80 do 90 let po glavnem slovansko-avarskem rušilnem valu (oziroma 100 ali 90 let po tem, ko naj bi mesto propadlo) ni presenetljiva, če upoštevamo materialne najdbe s širšega območja antične Celeje. Vrsta najdb staroselskega prebivalstva ne dokazuje posameznih primerov kontinuitete življenja iz antike v 7. in 8. stoletje le za del njenega območja (predvsem hriboviti svet med Savinjo, Savo in Sotlo),⁷⁷ temveč kaže - prek novčnih najdb - celo na (resda) rahle stike tega področja z bližnjim langobardskim vojvodstvom s središčem v Čedadu⁷⁸ in z bizantinskim ozemljem (najverjetneje) na severnem Jadranu.⁷⁹ O naravi teh stikov se ne da reči nič zanesljivega. Morda so langobardski in bizantinski novci zašli na celjsko območje (pa tudi v druga najdišča na današnjem slovenskem prostoru, med

⁷⁷ Medtem ko se o življenju v Celeji v 6. stol. ne da v luči arheoloških virov reči nič zanesljivega, se v večini primerov utrdn na celejanskem območju življenje nadaljuje do konca 6. stol. (ko naj bi bilo nasilno prekinjeno), v posameznih primerih pa gredo staroselske najdbe v 7., 8. ali celo 9. stol. (npr. Tinje nad Loko pri Žusmu (7. - 9. stol.), Zbelovska gora (7. - 9. stol.), Rifnik (7. stol.), Vipota (7. stol.?), Svete gore nad Bistrico pri Sotli). Vse to kaže - poleg rezultatov onomastičnih raziskav (prim. k tem M. Kos, *Srednjeveška kulturna, družbena in politična zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1985, 121 sl. in zlasti B. Grafenauer, *Die Kontinuitätsfragen in der Geschichte des altkarantanischen Raumes, Alpes orientales* 5, 1969, 55-85, zlasti Karte III za str. 72) - na močnejšo kontinuiteto prav na širšem celjskem območju. Temeljnega pomena so arheološke raziskave, ki jih je v zadnjem obdobju opravil S. Ciglencéki (navajamo jih le v izboru): *Höhenbefestigungen aus der Zeit vom 3. bis 6. Jh. im Ostalpenraum*, Ljubljana 1987; *Pólis Norikón*, Podsreda 1992; *Höhenbefestigungen als Siedlungsgrundheit der Spätantike in Slowenien, Arheološki vestnik* 45, 1994, 239-268. Posebej za primere staroselskih najdb iz 7. in 8. stol. gl.: *Zgodnjekrščanske najdbe z Vipote nad Pečovnikom, Arheološki vestnik* 44, 1993, 213-221; *Tracce di un insediamento tardo (VI-IX sec.) nei siti della tarda antichità in Slovenia, v: Territorio tra tardoantico e altomedioevo. Metodi di indagine e risultati*. Biblioteca di Archeologia Medievale, Firenze 1992, 53-59; prim. tudi (z vidika razvoja v zgodnjem srednjem veku) A. Pleterski - M. Belak, *Cerkve v Vzhodnih Alpah*, 29 sl.

⁷⁸ Omenimo naj najdbo langobardskega novca iz druge polovice 7. stol. na Rifniku (območje staroselske nekropole): P. Kos, *Neue langobardische Viertelsiliquen, Germania* 59/1, 1981, 97-103; isti, *Klefova novca?, Arheološki vestnik* 32, 1981, 584-587; isti, *The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 BC - AD 1000*, *Situla* 24, 1986, 229 in 232. Datacijo P. Kosa so potrdili P. Grierson, M. Blackburn, *Medieval European Coinage, 1. The Early Middle Ages (5th-10th centuries)*, Cambridge 1986, 66; W. Hahn, *Die Kleinsilbermünzen der langobardischen Herzöge von Friaul, Studia Labacensia Alexandro Jeločnik oblata*, *Situla* 26, 1988, 317-320 in *Ž. Demo, Ostrogothic Coinage from Collections in Croatia, Slovenia and Bosnia and Herzegovina*, *Situla* 32, 1994, 261 sl.; med zgodovinarji je Kosovo interpretacijo novca sprejel H. Krahwinkler, *Friaul im Frühmittelalter*, Wien-Köln-Weimar 1992, 51 zavrnil pa L. Margetić, *Neka pitanja boravka Langobarda u Sloveniji, Arheološki vestnik* 43, 1992, 149-173, zlasti 161 in 172. Kot še ne povsem rešeno vprašanje (zaradi mesta najdbe v kontekstu gradiva iz 6. stol.) označuje to datacijo tudi S. Ciglencéki, *Tracce*, 56. Enak novce je bil najden tudi v Kranju.

⁷⁹ V Celju so bili najdeni novci bizantinskih cesarjev Konstansa II. (dva novca iz zgodnje dobe vlade, 642-645), Konstantina V. (en novce iz časa 751-769), Nikefora (en novce iz dobe 803-811; iz kasnejše dobe še trije novci makedonske dinastije in dva iz dobe Komnenov, v Rečici v Savinjski dolini pa je bil najden celo en novce arabske dinastije Abasidov iz časa okrog 800). Prim. P. Kos, *The Monetary Circulation*, 227 sl.

katerimi ob Celju izstopa Ptuj⁸⁰) prek trgovskih stikov, morda pa so v ozadju tudi (notranje) politični ali vojaški razlogi, kakršne pisani viri dokumentirajo v 7. in 8. stoletju le za čedadsko vojvodstvo,⁸¹ ne pa za bizantinski svet istrske obale. Seveda pa dejstva, da novčne najdbe že zaradi maloštevilnosti ne kažejo na neko izrazito cezuro v času okrog leta 600, ne moremo vzeti kot dokaz, da do globlje zarezne v razvoju tedaj ni prišlo. Ker je bil novčni obtok že od 5. stoletja dalje zelo šibak, najdbe novcev od 6. stoletja dalje pa so skoraj brez izjeme posamične, bi bilo povezovanje pozameznih novčnih najdb s konkretnimi zgodovinskimi dogodki dosti tvegano.⁸²

Zapisnik cerkvenega zbora v Rimu spomladi 680, ki se je ohranil v aktih 6. ekumenskega koncila v Carigradu, prispeva nekaj novih elementov pri raziskovanju vprašanja kontinuitete iz antične v zgodnesrednjeveško dobo. Ob strani puščamo dosedanje ugotovitve o tem, na katerih področjih je bil vpliv romanskih staroselcev na novo priseljeno prebivalstvo velik, majhen ali celo zanemarljiv oziroma kateri del antične civilizacijske dediščine je preživel konec 6. stoletja. Tem vprašanjem je bila posvečena cela vrsta študij in kljub različnim poudarkom razlike med ugotovitvami vodilnih raziskovalcev niso bistvene.⁸³ Ostanke cerkvene organizacije znotraj slovanskega sveta še stoletje po tem, ko

⁸⁰ Gl. P. Kos, *The Monetary Circulation*, 226 sl. (po en novce Mavrikija (582-602), Herakleja (610-641), Konstantina V. (741-775), Leona VI. (886-912), Konstantina VII. (914-919) in Romana I. (931-944); po dva novca sta bila najdena iz obdobja pozne makedonske dinastije (druga polovica 10. oziroma sreda 11. stol.) in iz dobe Komnenov (konec 12. stol.).

⁸¹ Poraženci v političnih bojih v čedadskem vojvodstvu so se večkrat zatekali na slovansko ozemlje (prim. H. Krahwinkler, *Friaul*, 138 sl.).

⁸² P. Kos, *The Monetary Circulation*, 225-232. Časovna razporeditev bizantinskih novcev na slovenskem ozemlju, ki jo je pripravil P. Kos, izkazuje dve časovni vrzeli: (1) skoraj popolna časovna vrzel 3-4 desetletij na prehodu iz 6. v 7. stol. z enim samim novcem (novce Mavrikija, 582-602, najden na Ptuj); vrzel nastopa po sorazmeroma dobro zastopnem obdobju Justinijana I. (527-565, 11 novcev) in nekoliko manj Justina II. (565-578, trije novci) in pred dobo Herakleja (610-641, šest novcev) in Konstansa II. (dva novca, najmlajši iz let 645/6). (2) Naslednja popolna vrzel pade v čas od ok. 645 do ok. 720 (na obali) oziroma do ok. 750 (Celje, Ptuj). Tej sledijo redke, vendar časovno enakomerno razporejene najdbe v 9., 10. in 11. stol. Prvo vrzel v novčnih najdbah bi mogli hipotetično povezati z dobo odločilnih sprememb ob prihodu Slovanov in Avarov, drugo pa s časom, ko je bila bizantinska država najšibkejša. Ne glede na faktor »slučajnosti« pri novčnih najdbah je iz tabel v Kosovi študiji razvidna izrazita prostorska koncentracija najdb - če zanemarimo sicer presenetljivo redke najdbe z obale, ki je bila pod Bizantinci - na območju Celja z okolišem in na območju Ptuja (!). Vsekakor zelo skromno število novcev za današnje slovensko ozemlje ne more dati tako jasne slike razvoja na prehodu iz 6. v 7. stol. kot v podonavsko-balkanskem prostoru (prim. V. Popović, *Les témoins archéologiques des invasions avaroslaves dans l'Illyricum byzantin*, *Mélanges de l'École Franç. de Rome* 87, 1975, 445-504, zlasti 457 sl.).

⁸³ Gl. kot izhodišče razprave v: M. Kos, *Srednjeveška ... zgodovina Slovencev* (kot v op. 77), 117-142. Različne vidike vprašanja kontinuitete prinašajo prispevki v zborniku *Alpes orientales* 5, 1969 (zlasti B. Grafenauer, *Die Kontinuitätsfragen* (kot v op. 77), 55-85; S. Vilfan, *Le problème de continuité sous trois aspects: habitat, communication, droit*, 87-102; E. Cevc, *Das Problem der Kontinuität im Kult und in der bildenden Kunst in Slowenien*, 103-112). Sistematični prikaz celotne problematike prinaša B. Grafenauer v: Pavel Diakon, *Zgodovina Langobardov*, 342-375; prim. tudi J. Šašel, *Opera selecta*, 761-765 in zlasti 821-830.

je bilo to ozemlje za cesarstvo izgubljeno, in celo njihovo šibko povezovanje s svetovno Cerkvijo - celejanski škof Andrej je spomladi 680 celo potoval v Rim - pa le omogoča nekaj sklepov o obliki in načinu slovanske osvojitve obravnavanega prostora. Očitno je stik med staroselci in Slovani potekal - vsaj v posameznih primerih - v bolj »blagi« obliki, kot se je večkrat domnevalo. Ta stik je potekal na način, ki je bil nedvomno bolj grob in nasilen kot pri germanskih ljudstvih (le-ta vsaj v obravnavanem prostoru antične cerkvene organizacije niso bistveno prizadela),⁸⁴ po drugi strani pa gotovo bolj blag kot pri Hunih⁸⁵ in Avarih, na ozemlju katerih so se antične cerkvene strukture ohranile v zelo skromnem obsegu.⁸⁶ Tista jedra staroselskega prebivalstva, ki so preživela najtežje obdobje ob koncu 6. stoletja, so - običajno ob preostalih regionalnih ali samo lokalnih središčih cerkvene organizacije iz antike - v 7. stoletju živela dalje v enklavah znotraj slovansko-avarskega sveta, z vsemi značilnostmi življenja Cerkve *in gentibus*. Od teh sicer zelo ogroženih ostankov antične Cerkve v tem času ni bilo pričakovati misijske akcije med Slovani in ta se v zapisniku cerkvenega zbora v Rimu - kot tudi v sklepih carigraskih koncilov v letih 688/681 in 692 - nikjer ne omenja. Po dikciji omenjenih virov sodeč za njo še ni bilo pogojev, ne glede na dejstvo, da je bila Cerkev okupirana z drugimi, v tistem trenutku dosti bolj perečimi vprašanji. Pogoji, v katerih so obstajali ostanki antične Cerkve med Slovani, so bili sicer težji od onih med sočasnimi germanskimi (povečini še poganskimi) ljudstvi srednje in severozahodne Evrope. Viri govorijo o občasnih napadih na cerkvene strukture in slikajo

⁸⁴ Zadrževanju več germanskih ljudstev (Zahodnih Gotov v letih 401 in 408, Vzhodnih Gotov od 489 do ok. 540 in Langobardov od prihoda v Panonijo do odselitve v Italijo 568) ter posegu Frankov sredi 6. stol. v obravnavanem prostoru ne moremo z zanesljivostjo pripisati propada niti enega škofijskega sedeža. Ob frankovskem posegu imamo celo primer ustoličevanja svojih (frankovskih) cerkvenih dostojanstvenikov z željo, da bi lokalno Cerkev priključili cerkveni organizaciji svoje države (gl. op. 72). O premikih in zadrževanju germanskih ljudstev v obravnavanem prostoru gl. B. Grafenauer, *Ustoličevanje*, 389-436 in (z drugačno oceno vloge Germanov v zgodovini tega prostora) J. Šašel, *Opera selecta*, 746-760 ter H. Castritius, *Barbari - antiqui barbari: k poselitveni zgodovini jugovzhodnega Norika in južne Panonije v pozni antiki*, *Zgodovinski časopis* 48, 1994, 137-147. Dober pregled je nazadnje pripravil H. Wolfram, *Österreichische Geschichte 378-907*, 21-70.

⁸⁵ Hunskim pohodom moremo pripisati (vsaj začasno) uničenje vrste škofijskih sedežev na Balkanu; prim. O. J. Maenchen-Helfen, *Die Welt der Hunnen*, Wien-Köln-Graz 1978, 80-93; 97 sl., s starejšo literaturo. O vpadu v Italijo 452 gl. tudi Y. M. Duval, Nicéa d'Aquilée. Histoire, légende et conjectures anciennes, *Antichità Altoadriatiche* 17, 1980, 161-206, zlasti 190 sl.

⁸⁶ Avarskim pohodom moremo pripisati dokončno uničenje vrste pomembnih cerkvenih središč v balkansko-podonavskem prostoru. Prim. B. Grafenauer, Nekaj vprašanj (kot v op. 66), zlasti 49 sl.; W. Pohl, *Die Awaren*, 58-93; 133 sl.; 143 sl. Ponovno naj opozorimo na dejstvo, da pismo rimskega cerkvenega zbora 680 omenja ob škofih med germanskimi ljudstvi tudi škofe med Slovani, ne pa med Avari. Med slednjimi so se ohranili le ostanki nižjih cerkvenih struktur iz antike; prim. E. Tóth, La survivance de la population romaine en Pannonie, *Alba Regia* 15, 1976, 107-120; isti, Bemerkungen zur Kontinuität der römischen Provinzialbevölkerung in Transdanubien (Nordpannonien), v: *Die Völker Südosteuropas im 6. bis 8. Jahrhundert* (Hg. B. Hänsel), *Südosteuropa Jahrbuch* 17, 1987, 251-264.

Slovane v temnih potezah.⁸⁷ Bistvena razlika od Cerkve *in gentibus* med germanskimi ljudstvi pa je, da je bila materialna in duhovna podlaga njenega obstoja (v prvi vrsti cerkvene stavbe, da ne govorimo o cerkvenih knjigah) med Slovani po katastrofičnem obdobju na prehodu iz 6. v 7. stoletje bistveno slabše ohranjena.

Povzetek: Rajko Bratož, Ecclesia in gentibus

Podpis škofa Andreja iz Celeje, ki ga prinaša seznam udeležencev rimske sinode 680 skupaj s škofi gradeškega patriarhata, odpira zapleteno vprašanje obstoja cerkvene organizacije na ozemlju, kjer je bila le-ta po splošnem prepričanju zaradi slovanskih in avarskih vpadov do konca 6. stoletja uničena. Nekaj analognih primerov v južnem in vzhodnem Balkanu (Stobi, Serdica) kaže na to, da so posamezni škofijski sedeži preživeli dobo najhujših slovanskih in avarskih vpadov, ki so sicer skoraj v celoti zrušili cerkveno ureditev na kontinentalnem predelu srednjega Podonavja in Balkana. Ker se v pismu rimske sinode bizantinskim cesarjem (ki ga je sopodpisal škof Andrej) omenjajo tudi škofje med Slovani, je v primeru celejanskega škofa možno, da gre za takega škofa.

Summary: Rajko Bratož, Ecclesia in gentibus

The list of participants of the Roman synod of 680 contains the signature of the bishop Andrew of Celeia together with the bishops of the patriarchate of Gradus. It touches on the complex question of existence of church organisation in a territory where it had been, according to general conviction, destroyed by the end of the 6th century due to the invasions by Slavs and Avars. Some similar cases in the southern and eastern Balkan (Stobi, Serdica) show that some diocesan towns survived the period of the worst invasions by Slavs and Avars, which had almost completely destroyed the church organisation in the continental part of the central Danube region and of the Balkan. Since in the letter of the Roman synod to the Byzantine emperors (co-signed by the bishop Andrew) also bishops among Slavs are mentioned, it is possible that the bishop of Celeia was such a bishop.

⁸⁷ Prim. kratko R. Bratož, I contatti (kot v op. 38), 13 sl.

Franc Rode

Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti

Kot pove že naslov, gre v tem razmišljanju za kolikor mogoče objektivno osvetlitev naše narodne in verske preteklosti, za njene svetle in temne strani. Ne gre za golo naštevaje dejstev, ki so bolj ali manj znana, ampak za kritični pogled na ta dejstva, v želji, da razberemo njihov pozitivni oziroma negativni pomen v naši zgodovini. Ta volja po objektivnosti nas navaja k temu, da si ne zakrivamo oči pred svojimi hibami, pred svojimi slabostmi ali celo zgrešenimi odgovori na izzive zgodovine. V tem Slovenci nismo izjema. V zgodovini narodov se prepletajo zmotne odločitve, medli in lenobni odzivi na vprašanja časa kot tudi trenutki jasnovidnosti in junaške poteze. Pomembno je, da se iz svoje zgodovine kaj naučimo. Tako bomo v prihodnje bolje odgovarjali na izzive časa in obvladali silnice, ki so navzoče v zgodovini.

Slovenci in staroselci

Prvo vprašanje, ki se zastavlja v naši zgodovini, je vprašanje kontinuitete med rimsko civilizacijo na naših tleh in odnos Slovencev do te civilizacije ob njihovem prihodu v 6. stoletju. Dejansko Slovenci ne pokažejo nobenega zanimanja za to civilizacijo in ne vidijo možnosti, ki bi jo lahko imela za njihovo prihodnost. Nasprotno, še tistih nekaj sledi, ki ostanejo po gotških in hunskih pohodih, Slovenci uničijo.

Poglejmo stanje pred prihodom Slovencev. V naših krajih obstajajo krščanske skupnosti v Petovionii, v Emoni, v Celeii, v Lavriaku in še kje. Krščanstvo je sicer omejeno na mesta in bližnjo okolico, medtem ko je podeželsko prebivalstvo še v celoti pogansko. Znane so nekatere osebnosti te dobe. Največja in zgodovinsko oprijemljiva je škof in mučenec Viktorin Ptujski. Iz Emone je znan škof Maksim, ki se udeleži oglejske sinode leta 381, iz Celeie škofje Janez, Gavdencij in Andrej. In pa veliki Hieronim, ki nedvomno izhaja iz naših krajev. Znana so njegova pisma asketu Antoniju iz Emone in nekim emonskim devicam, kar dokazuje obstoj meniškega življenja v Emoni.

Leto 405 zaznamuje pohod vzhodnih Gotov in drugih barbarskih plemen prek naših pokrajin proti Italiji, kar je imelo hude posledice za krščanstvo. Še huje je bilo v letih 451 in 452 s pohodom hunske vojske, ki je uničila mnoga naselja s krščanskimi cerkvami vred. Zaradi tega se je rimsko prebivalstvo

umaknilo v hribovite in težko dostopne kraje, kjer si je zgradilo utrjena naselja: Rifnik, Vranje pri Sevnici, Svete gore pri Bistrici ob Sotli, Ajdna nad Potoki. Po teh pohodih so hudo prizadete cerkvene in državne strukture, kar pa ostane, uničijo Slovani. Osvojijo mesta, jih opletenijo in porušijo, »ker jih pri svoji stopnji gospodarstva očitno ne potrebujejo« (Bogo Grafenauer). Romanizirani staroselci, Vlahi, se umaknejo v sosednja romanska mesta na obali ali pa se asimilirajo. Ostanejo samo nekatera krajevna imena: Laško, Lašče, Vaše, Lačna itd.

Ob tem se zastavlja eno pomembnih vprašanj slovenske zgodovine, ki je tudi vprašanje o našem značaju in naši politični modrosti. Ko smo se v 6. stoletju naselili na današnjem ozemlju, smo se vedli kot pozneje Angleži v Severni ter Španci in Portugalci v Južni Ameriki do Indijancev. Kar je v njihovem primeru še nekako razumljivo, saj so bili na višji civilizacijski stopnji, je težko odpustljivo v našem primeru, ko ne pokažemo nobenega razumevanja in radovednosti do civilizacije, ki je višja od naše. Nismo si prisvojili spomina zemlje, na kateri smo se naselili, niso nas zanimali civilizacijski dosežki prejšnjih prebivalcev, nismo bili odprti za njihovo krščansko vero, nismo zaslutili, kakšen pomen bi lahko imele njihove državne in cerkvene strukture, ki so vsaj v spominu še obstajale, za našo prihodnjo državno in cerkveno organiziranost. Ko bi bili bolj dovzetni za krščanstvo in bi ga bili sprejeli od romaniziranih staroselcev, vojaško šibkejših od nas, nam ga ne bi kasneje prinesli od nas vojaško močnejši in politično bolje organizirani Germani. Ko bi spoznali pomen škofijskih sedežev v Petovionii, Celeii in Emoni in jih obnovili, bi vzpostavili zgodovinsko kontinuiteto z rimsko državno in cerkveno organizacijo, in naša zgodovina bi bila po vsej verjetnosti zelo drugačna. Tega nismo storili, in to je prva, usodno zamujena priložnost v naši zgodovini. Vendar moramo to trditev nekoliko omiliti. Kot ugotavlja Rajko Bratož, »za tako šibko dediščino antične Cerkve moremo videti ne le v nizki civilizacijski stopnji priseljencev, temveč tudi v šibkosti in neaktivnosti oglejske Cerkve, ki je v naslednjih dveh stoletjih storila malo za širjenje krščanstva med prišleki, ki so zavzeli in poselili celo vzhodno polovico njenega nekdanjega ozemlja«.¹

Slovenci in krščanstvo

Prvi stiki Slovencev s krščanstvom niso nič kaj spodbudni in kažejo na precej odklonilno stališče naših prednikov do Kristusove vere. Ko se leta 612 irski menih sveti Kolumban odpravlja v našo deželo z namenom, da bi ji prinesel luč evangelija, spremeni svoj načrt in se poda med germanska plemena v Severni Italiji, ker da so Slovenci, tako ga informirajo, zelo nasprotni krščanstvu, kar leti potrdijo nekaj let kasneje, ko požgejo celico sv. Maksimilijana v Bischofshofnu na Bavarskem, menihe pa izženejo. Leta 630 se mudi v naših krajih menih sv. Amandus, ki »pridiga Kristusov evangelij«, vendar s tako skromnim uspehom, da razočaran kmalu odide.

¹ *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 27.

Do odločilnega srečanja med Slovenci in krščanstvom pride dobrih sto let pozneje za vladavine karantanskega kneza Boruta. Potek dogodkov je znan in ga tu ne ponavljam. Naj omenim samo, da gre za splet vojaško-političnih okoliščin, ki privedejo do krsta knezov Gorazda in Hotimira.

Ti dogodki mi narekujejo naslednje pripombe: jasno je treba poudariti, da krst slovenskih knezov, kot tudi prva evangelizacija Slovencev, nista bili dejanji duhovnega nasilja, kot nas o tem vztrajno prepričujejo nekateri. Ne glede na neprecenljivo milost krsta, kar moremo dojeti samo v veri, je bil krst dejanje izredne politične modrosti, ki nam je omogočilo, da smo kot narod preživel. Zato obžalovanje krsta in nekakšna nostalgija po starem poganstvu ni samo slepota duha, ampak razodeva tudi popolno odsotnost političnega realizma.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum omenja talce, ki jih odpeljejo na Bavarsko. Med njimi sta tudi Borutov sin Gorazd in nečak Hotimir. O Gorazdu je rečeno, da je njegov oče »prosil (rogavit), naj ga vzgojijo v krščanskih šegah in naredijo kristjana. Isto je prosil (postulavit) tudi za Hotimira, sina svojega brata«. Pobuda za krst prihaja torej od kneza Boruta in ni nikakršno posiljevanje s krščanstvom. Jasno je, da je krst naših knezov slovenska odločitev, če le hočemo dati zgodovinskim dokumentom smisel, ki ga objektivno imajo. Isto velja za pokristjanjenje Slovencev, ki se resno in sistematično začne pod Hotimirovo vladavino. *Conversio* poroča: »Ko je preteklo nekaj časa, je omenjeni karantanski knez prosil (petiit) škofa Virgila, naj obiše ljudstvo njegovega rodu in ga trdno okrepi v veri. Ta ... je namesto sebe poslal škofa po imenu Modest, da bi učil to ljudstvo.«

Zopet smo tu pred pobudo slovenskega kneza, ki se odloči za krščanstvo. Govoriti torej, da so nam tujci vsilili krščanstvo, je povsem netočno in zgodovinsko neutemeljeno. Tisti, ki to počenjajo, s tem izražajo svoj travmatični odnos do krščanstva, ne morejo pa se opirati na nobeno zgodovinsko dejstvo. Tako na primer piše Tine Hribar o pokristjanjevanju, ki ga po balkansko imenuje kar prekrščevanje: »Slovenci ga imamo v spominu kot nasilnega tako z religioznega kot političnega vidika. Sprejeti smo morali tujo vero in pod njenim okriljem tujega gospodarja. Zato vsaka nova zahteva po pokristjanjevanju, na primer v obliki nove evangelizacije oziroma rekatolizacije, na nas deluje zastrašujoče. Strah nas je nasilja. Ne fizičnega, temveč duhovnega: moralnega razvrednotenja tako imenovanih nevernih in ekskomunikacije tako imenovanih krivovercev, zasmehovanja domnevno premalo vernih, podcenjevanja pripadnikov drugih ver in tako naprej.«²

Podobno zapiše Slavoj Žižek: »Pokristjanjevanje je ostalo v zgodovinskem spominu kot nekaj vsiljenega: tisti, ki so se vdali, so preživel, tisti, ki so vztrajali, so bili pobiti.«³ Vsak ima pravico do svojega spomina, vendar ta, ki se izraža pri Hribarju in Žižku, ne temelji na zgodovini in torej ni zgodovinski spomin. Bržčas je samo travmatični spomin na krščanstvo.

² *Slovenska smer*, Ljubljana 1996, 86.

³ *Slovenska smer*, Ljubljana 1996, 98.

Vzroki za mirni potek pokristjanjevanja med Slovenci so najprej v misijonskih metodah irskih menihov. Ti niso nasilno zatirali poganskih šeg, ampak so jih uporabljali kot okvir za izražanje nove krščanske vsebine. Sistematično so tudi uporabljali jezik ljudstva, o čemer pričajo *Brižinski spomeniki*. Nasprotno od frankovskih misijonarjev, ki so iskali zaščito pri svojem vladarju, se irski menihi opirajo na domače državne poglavarje. Zato je razumljivo, da so karantanski knezi prepričano podpirali njihovo delovanje.

Dokaz, da se je pri nas krščanstvo širilo brez večjega odpora, so razmeroma šibki upori proti Hotimirovi prokrščanski politiki. Dva upora knez zaduši z domačimi silami. Šele tretji, ki izbruhne po Hotimirovi smrti (769) in ga vodijo plemenski starešine, mora karantanski knez Valtunk (Valjhun) zadušiti z bavarsko pomočjo, kar dopušča domnevo, da ne gre samo za versko vojno, ampak je tudi boj za nasledstvo na knežjem prestolu.

Zelo nenavadno, obenem pa zelo zgovorno je tudi dejstvo, da pokristjanjevanje Slovencev ne terja *nobenega mučenca*, nasprotno od tega, kar se dogaja pri drugih narodih: sv. Bonifacij v Frisiji (754), sv. Adalbert (Vojteh) v vzhodni Prusiji (997), sv. Venčeslav na Češkem (929) itd., kar zopet kaže na mirno prodiranje krščanstva. Če se smem tako izraziti, je to pravzaprav škoda, kajti knez ali škof mučenec bi bila izreden državotvorni element pri utrjevanju mlade karantanske države, kot je bil npr. spomin na nasilno smrt sv. Venčeslava izredno pomemben pri oblikovanju Češke države.

Da strnemo: krščanstvo je prišlo k nam na pobudo in prošnjo zakonite slovenske oblasti. *Conversio* trikrat uporablja besedo prosil. Krst naših knezov in prihod misijonarjev sta bili torej slovenski odločitvi. Pokristjanjevanje je potekalo mirno in ni zahtevalo žrtev kot pri drugih narodih. Tudi protikrščanski izbruhi niso imeli večjega obsega in so bili zlahka premagani.

Ob tem pa smo lahko kritični do cerkvene politike karantanskih knezov in jo težko razumemo. Kar vsiljujejo se očitki, da niso bili sposobni ustvariti močnega državnega in cerkvenega središča na svojih tleh, kar bi bil pogoj za trajno samostojnost države. Vendar moramo biti v teh očitkih previdni, ker ni gotovo, če je bilo to tedaj mogoče. Vsekakor smo pred dejstvom, da so cerkveno politiko na naših tleh vzeli v roke tujci in jo krojili po svojih potrebah. To se pokaže na primer leta 796, ko se po vojaškem porazu Obrov odprejo nove misijonske možnosti proti vzhodu, kjer se naseljujejo Slovenci. Na nedoločnem kraju »ad ripas Danubii« se zberejo na posvet svetovalec Karla Velikega Alkuin, salzburški škof Arno, oglejski patriarh Pavlin in passauški škof Waltrich, ki načrtujejo nadaljnjo misijonsko dejavnost in določijo njene metode. Alkuin poudarja, da je zunanje prisiljevanje za krščanstvo škodljivo. Ljudstvo je treba pridobiti »z miroljubnimi in razumljivimi besedami«. »Kako bi mogel človeka prisiliti, da bi veroval, česar ne veruje? Prisiliti moreš človeka h krstu, k veri pa ne.«⁴ Začuda petdeset let po krstu karantanskih knezov, štirideset let po prihodu škofa Modesta v naše kraje, na tem posvetovanju ni nobenega Slovenca

⁴ Prim. B. Grafenauer, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1990, 47.

niti ne pokrajinskega škofa pri Gospe Sveti, ki je bil neposredno odgovoren za to območje. To seveda ni naključje. Nemci uporabljajo v svoje namene dve strukturirani sili tedanjega časa, cesarstvo in Cerkev. Ne gre jim zameriti, da so kaj hitro spoznali tudi politično pomembnost Cerkev in jo uporabljali v svoj prid. Mi v prvi dobi svoje zgodovine očitno tega nismo razumeli, kar je imelo za nas porazne posledice. Pa tudi kasneje ne vedno. Tako se je pod komunistično vladavino zopet pojavil stari poganski refleks, ki je hotel graditi moč, napredek in samostojnost mimo Cerkev in proti Cerkvi. Gradili smo na pesku. Se bomo sedaj, ko živimo v samostojni državi, kaj naučili od preteklosti?

Naše hibe so bile tudi druge: slabotno lastno zavedanje, pomanjkanje državniskega čuta pri naših knezih, odsotnost smisla za notranjo kohezijo in sploh odsotnost vizije prihodnosti. Verjetno pa tudi nesloga in zavist, ki ne trpita, da bi se kdo dvignil nad druge in jim vladal, nesposobnost poistovetenja z vladarjem kot nosilcem narodne moči in uresničevalcem narodnih teženj in ambicij. V tem smislu je zapisal grenko resnico France Dolinar: »Slovenska zgodovina bi bila manj nesrečna, če bi imeli Slovenci pogum do identitete.«⁵

Srednji vek

Ker si nismo zagotovili državnih struktur vsaj znotraj Svetega rimskega cesarstva niti ne cerkvene organizacije na ravni škofij, je naša dežela od 9. stoletja naprej na milost tujih gospodarjev. Obširna slovenska ozemlja pridejo v last tuje gosposke, svetne in cerkvene. Škofja Loka z okolico pripada freisinškemu škofu, briksenški škof dobi v fevd Bled z okolico, bamberski pa obsežne posesti na Koroškem. Povečajo se tudi posesti salzburške škofije na Štajerskem. Ker nemške dežele od 9. do 13. stoletja zaznamuje izreden porast prebivalstva, škofje naseljujejo svoje nemške podložnike v naših malo obljude-nih krajih, ti pa se polagoma asimilirajo in utopijo v slovenskem življu, razen na Severnem Koroškem, kjer so Nemci v številčni premoči. Ta spoj med Slovenci in Nemci določa tudi naš narodni značaj, mišljenje in delovne navade, in tvori našo novo slovensko istovetnost.

Kakšni sta pastoralna oskrba in kakovost krščanskega življenja v teh stoletjih? Vsaj v začetku ne kaj prida. Večina škofov, ki so hkrati svetni vladarji, kot tudi večina župnikov zaradi sila skromne teološke izobrazbe sploh ni sposobna pridigati. Župnije so maloštevilne in zelo obsežne, tako si pomagajo s podružnicami, kjer je občasno služba Božja, včasih pa imajo tudi stalnega vikarja. Pomembna je vloga arhidiakonov, ki namesto škofov obiskujejo župnije.

Izrednega pomena pa so pri nas zelo številni samostani. Na naših tleh so navzoči večji redovi: benediktinci, cistercijani, kartuzijani, dominikanci, frančiškani, minoriti, križniki, malteški vitezi, avguštinci, premonstratenci, klarise in dominikanke, vsak s svojo duhovnostjo in posebnimi pobožnostmi, ki globoko vplivajo na ljudsko vernost. Poleg pastoralne dejavnosti po župnijah, ki so jim

⁵ F. Dolinar, *Slovenska katoliška obzorja*, Buenos Aires 1990, 15.

inkorporirane, opravljajo tudi karitativno dejavnost, ko redno delijo miloščino na samostanski porti, pa tudi zdravila iz lekarne. Samostani so tudi izobraževalna središča, kjer se šolajo bodoči menihi pa tudi zunanji gojenci. Predvsem benediktinski in cistercijanski samostani so tudi pomembna gospodarska podjetja, z umnim obdelovanjem zemlje, živinorejo, sadjarstvom, vinogradništvom, obrtjo in trgovino, kar je dragoceno za gospodarski napredek okolja.

Za celotno podobo srednjega veka je treba omeniti še združbe, ki nastajajo na pobudo laikov in jih tudi sami vodijo. To so tako imenovane cerkvene bratovščine, ki gojijo posebne pobožnosti, se občasno zbirajo v določeni cerkvi, da molijo za svoje žive in mrtve ude, si med seboj pomagajo, skrbijo pa tudi za dostojen pogreb svojih članov.

Kako soditi o našem srednjem veku? Najprej je treba reči, da je v primerjavi z drugimi evropskimi narodi informacija o tej dobi pri nas zelo pomanjkljiva in da srednji vek skoraj ni navzoč v našem zgodovinskem spominu. Naša šola pa je vse doslej srednji vek obravnavala škandalozno pristransko. Edine predstave, ki jih ima Slovenec s končano osnovno ali srednjo šolo, so sebični in brezsrčni graščaki, ki tlačijo ubogega kmeta; je Cerkev, ki dodatno izžema revno ljudstvo in ga strahuje z večnim ognjem v peklju; so križarske vojne, inkvizicija in sežiganje čarovnic.

Resničnost je seveda drugačna, in že sama romanska in gotska umetnost postavlja na laž te abotne karikature, da ne govorimo o izredni miselni odprtosti srednjeveških filozofov in teologov. Religiozne predstave srednjeveškega človeka so izredno žive, svete osebe so mu zelo blizu in so del njegovega vsakdanjega sveta. Če je Bog Oče predvsem strog in pravičen sodnik, pa je Jezus ljubezniv, poln razumevanja za potrebe ljudi in usmiljen do grešnikov. Marija je mogočna priprošnjica v vseh telesnih in duhovnih težavah. Kot mati si upa ugovarjati Jezusovim odločitvam, pred njo popusti tudi Božja pravičnost.

Seveda pa je pri ljudeh tudi dosti praznoverja, kot kažejo besedila čaranj, urokov in zagovorov, ki so se ohranila do našega stoletja. V ljudskih predstavah in molitvah je precej apokrifnih sestavin, ki jih najdemo tudi pri drugih evropskih narodih in niso izvirno slovenske. Naj navedem eno teh molitev, tako imenovani *Zlati očenaš*, ki je bil znan tudi drugod po Evropi kot priljubljena večerna molitev. Naslednja oblika izhaja iz Ihana in jo je ohranil dr. Anton Breznik: »Molímo zvat učenaš, k'ga je naš Krist's molu: križe jn težave jn pomagave. Pejmo z Bogam, Boh za nam. Pejmo v Rim. Kaj ja v Rim? V Rim ja zvata hiša, zvata miza. Pr miz sedejo trje jogri: Ježeš, Marija, svet Šentjanž: sveto mašo bero, vangeljum pojo. Marija dušico z vic kliče: Dušica prteče, Marijo pros za milastejne. Marija prav: Dušica, kod s'hodiva? Jast sem hodiva po pečenih skalcah, po ravneh hribceh, dej grem še prke peklenskem uratam, kaj satan poreče. Satan poreče: Jast te nočem v pekov, k'se zvat učenaš naučiva.«⁶

Kar nam manjka v srednjem veku, so velike religiozne osebnosti, veliki teologi, znameniti duhovni pisatelji, veliki svetniki. Glede na število naših

⁶ Slovenske ljudske molitve, Ljubljana 1983, 85.

samostanov bi to upravičeno smeli pričakovati. Tega pri nas ni bilo. In tu je vzrok, da se nismo prebili iz anonimnosti do afirmacije svoje istovetnosti, da smo ostali na robu in nismo prodrli v zavest Evrope.

Protestantizem in Slovenci

Protestantizem je eno tistih gibanj v Cerkvi, ki v začetku sploh nimajo namena pristati na pozicijah, na katerih končno pristanejo. Zgodovinsko gledano je protestantska reformacija deviacija katoliške preнове, ki so jo v Španiji začeli kardinal Ximénez de Cisneros, v Franciji Lefèbvre d'Étaples, v Angliji Thomas More, v več evropskih deželah Erazem Rotterdamski. Vsi ti so poudarjali potrebo po vrnitvi k Svetemu pismu in cerkvenim očetom, k bolj poglobljeni in osebni veri. Njihovi naporji so že dajali prve sadove, ki so naznanjali novo dobo v Cerkvi. Tedaj se je pojavil Luter, ki je zamešal svoje osebne probleme z objektivnimi problemi Cerkve in vnesel razdor. »Za seboj je potegnil vrsto poštenih, dobronamernih in izobraženih ljudi, ki so iskreno želeli reformo Cerkve in družbe, in v začetku sploh niso mislili na novo vero in novo Cerkev.«⁷ S svojim uporom proti cerkveni oblasti je odprl vrata množičnemu odpadu duhovnikov, redovnikov in redovnic, ki so zapustili samostane in prešli v protestantizem, kar se rado dogaja v nemirnih in prelomnih časih.

V primeru protestantizma se je s časom pokazala še ena stalnica krščanske zgodovine. Kdor zavrže zakonito cerkveno oblast, prej ali slej pade pod oblast svetnega vladarja. V tem smislu protestantizem pomeni zmago svetne politične oblasti nad Cerkvijo. Povsod, kjer se je uveljavil, se je vladar razglasil za najvišjo cerkveno avtoriteto in naredil iz Cerkve orodje svoje politike in moči. Pripomniti je treba, da je protestantizem v določeni meri tudi izrazito nemško gibanje in predstavlja upor Germanov proti duhovni prevladi latinske Evrope.

Že zaradi tega pri nas protestantizem ni nikoli postal široko ljudsko gibanje. Slovenske kmečke množice so ga dojemale kot nekaj tujega. Pač pa je iz razumljivih razlogov osvojil naše plemstvo in del ponemčenega meščanstva.

Slovenci smo od protestantov dobili najboljše, kar so nam mogli dati: slovensko knjigo in s tem slovenski knjižni jezik. In to je neminljiva zasluga za naš kulturni razvoj in za utrjevanje naše narodne zavesti. To pa je tudi vse, hvala Bogu. Kajti če bi postali protestanti, bi ostali brez vsakršne opore, na milost in nemilost našega germaniziranega plemstva, ki bi nas zlahka ponemčilo, kot se je to zgodilo nekaterim manjšim slovanskim narodom v vzhodnih predelih Nemčije. Še najbolje je zasluge in neuspeh slovenskega protestantizma izrazil Slomšek, ko je zapisal: »Truber, Dalmatin, Bohorič in tiste dobe vrstniki so našo slovenščino obudili, akoravno so nesrečno od prave vere zavili; Bog je njihove greške našemu narodu v dobro obrnil po svoji neskončno modri previdnosti, ki dostikrat hudo k našimu pridu obrne.«⁸

⁷ A. Ožinger, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 100.

⁸ *Drobtinice*, 1862, 72; F. Dolinar, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 129.

Razsvetljenje in janzenizem

Kot v drugih evropskih deželah je tudi pri nas to obdobje zaznamovano po eni strani s sekularizacijo in verskim poplitvenjem višjih družbenih slojev, po drugi strani pa s prodiranjem janzenizma med preprosto ljudstvo. Evropski dvori se pod vplivom enciklopedistov sekularizirajo. Vse močnejša postaja gonja proti jezuitom, tem najbolj neustrašenim in sposobnim branilcem papeža in Cerkve, dokler jih leta 1773 papež Klemen XIV. pod pritiskom evropskih dvorov ne ukine.

V avstrijskih deželah povzroči velikansko škodo Jožef II. s svojimi reformami, ko ukine večino samostanov. Na Kranjskem jih ostane le osem, na Štajerskem šest, na Koroškem devet, na Tržaškem in Goriškem osem. Leta 1773 je samo na Kranjskem ukinjenih 386 bratovščin. Kot pozitivno moremo vendarle šteti novo razmejitev škofij, ki poslej večinoma sovpadajo z deželnimi mejami, in ustanavljanje novih župnij.

Med tem pa se med duhovščino in med ljudstvom vse bolj širi duh janzenizma. Naj vzamem za primer te duhovne smeri osebnost, ki med slovensko duhovščino izstopa s svojim socialnim, gospodarskim in pastoralnim čutom: Peter Pavel Glavar, župnik v Komendi. To je goreč dušni pastir, ki mu je resno pri srcu časna in večna sreča njegovih ovčic. A vendar! Teologija njegovega oznanjevanja se nam zdi danes uboga, neuravnotežena, pretirano pesimistična, predvsem pa nedopustno reducirana na moralizem. Za primer poslušajmo, kako pridigar nagovarja Boga, naj pogubi grešnika: »Ti pak, o člouk, aku glih Buh ti je dal to dušo, to misel, to pamet, ako glih ti je obljubil svoje kraljestvo, strašil s peklenskim martram, nič, temuč si grešil, Božje zapoud prelomu, Boga zavrgu, hudiču se podpisal. Zavolo tega sram te bodi, sram te bodi. Kaj delaš tedaj, moj Buh? Serdi se nad to pregreho, potopi taistega v globočini tvoje pravice, kateri ni hotel plavati na morju tvoje milosti. Pogubi ga, pogubi ga.«⁹

K sreči vse pridige niso bile take. Janez Svetokriški na primer, pogosto šaljiv in rahlo ironičen, vselej vliva upanje in daje pogum in kar žubori od krščanskega optimizma, kot na primer v pridigi o pravi veri: »Ah, mi se razveselimo, da v tej sveti Božji veri smo rojeni, inu tebe pohleunu Gospud Bug zahvalimo za dar te svete vere, kateri dar ti drugi folki nej so dosegli, temuč iz materniga telesa so to folš vero s sabo pernesli, inu za tiga volo de si lih pravično žive, vener nikuli obliča Božiga ne bodo vidli. Mi tedaj sami karšeniki imamo upanje obliče Božje vidit, dokler sam Sin Boži Kristus Jezus nas zagviša rekoč: kdor bo veroval in bo kršen, bo zveličan. Zatoraj velik uržoh imamo Gospuda Boga za dar te svete vere zahvalit.«¹⁰

⁹ V. Demšar, *Slovenske pridige Petra Pavla Glavarja*, Celje 1991, 105 (besedilo sem za lažje razumevanje nekoliko posodobil).

¹⁰ *Sacrum Promptuarium*, Pars quarta, Labaci 1700, 23 (besedilo je za malenkost prirojeno).

Sto let kasneje smo s Slomškom v popolnoma drugem svetu. Pedagoški genij, predan Cerkvi in narodu, z značilnimi potezami, ki jih srečujemo pri zelo posrečenih Štajercih, se Slomšek kmalu imponira v celotnem slovenskem prostoru in začne izvrševati tisto moralno učiteljstvo, ki narodu vlija samozavest, ga moralno dviga in ga utrjuje v zvestobi slovenstvu in katoliški Cerkvi.

Razhajanja

V drugi polovici 19. stoletja se pri nas, kot tudi drugod po Evropi, vse bolj poudarjajo svetovnonazorske razlike in se izobraženstvo vse bolj deli na dva tabora. »Ta razvoj je spodbudil in pospešil goriški duhovnik in teološki profesor Anton Mahnič s svojim bojem za prodor katoliških načel v javno življenje, a brez posebnega posluha za možnost resnice tudi v drugem taboru.«¹¹

Na Slovenskem si odslej stojita nasproti dve stranki, dva svetovnonazorska tabora, vsak s svojimi glasili in ustanovami. Tako imamo poleg liberalne *Slovenske matice* klerikalno *Leonovo družbo*, poleg liberalnega *Ljubljanskega zvona* klerikalni *Dom in svet*, poleg liberalnega *Slovenskega naroda* klerikalnega *Slovenca*, poleg liberalnih *Sokolov* klerikalne *Orle*.

Tu se zastavlja nekaj vznemirljivih vprašanj: Je bila ta delitev neizogibna? Je bila s krščanskega vidika potrebna? Kakšni so bili njeni nasledki v poznejši slovenski zgodovini? In predvsem, kdo je odgovoren za ta notranji razkol v slovenskem narodu?

Po navadi laiški krogi za to dolžijo Mahniča. Vendar liberalna stran nikakor ni nedolžna. V podkrepitev te trditve vzamem za primer odnos liberalcev do ljubljanskega škofa Jegliča. Njegovo imenovanje so z veseljem in naklonjeno sprejeli vsi, ki so oblikovali tedanjo slovensko politiko, v liberalnem taboru pa se je tega imenovanja »jako razveselil« ljubljanski župan Ivan Hribar. Sodil je, da od njega lahko pričakuje, »da novi knezoškof omogoči složno sodelovanje duhovske inteligence s posvetno«. Po Jegličevem prihodu v Ljubljano je liberalno glasilo *Slovenski narod* ugotavljalo, da je »oseba knezoškofa dr. Jegliča napravila na vse strani prav blagodejne vtiske«. Toda ta začetna idila med Jegličem in liberalci se je kaj hitro končala, pravzaprav takoj, ko je škof napovedal svojo namero, da zgradi katoliški zavod z lastno slovensko gimnazijo. Liberalni tabor je proti Jegliču nastopil nenavadno ostro in izrazil brezpogojni odpor. V škofovem načrtu je videl nevarnost ne samo za lastno stranko, »ampak še veliko bolj za slovenski narod v celoti«. Liberalni tisk je pisal, da bo tu škof vzgajal »slovenske janičarje, ki naj vzgoje rimskim papežem janičarsko armado, ki naj da rimskemu klerikalizmu fanatičnih bojnikov«.¹²

Ob tako pomembnem dejanju za narod kot je ustanovitev prve slovenske gimnazije, naleteti na tak odpor in doživeti take napade, se nam zdi danes neverjetno in nerazumljivo. Pa tudi podlo in sramotno. Upravičeno se sprašujemo

¹¹ M. Smolik, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 330.

¹² J. Perovšek, *Jegličev simpozij v Rimu*, Celje 1991, 357-384.

o iskrenosti slovenske narodne zavesti pri liberalcih. Sicer so že tedaj pokazali, da so bili za svoje strankarske interese pripravljene žrtvovati interese slovenstva, ko so se povezali s protislovenskimi liberalnimi krogi v monarhiji.

Ko govorimo torej o ločitvi duhov, nikakor ne moremo pripisovati krivde samo katoliškemu taboru in v njem enemu samemu človeku, Mahničju. K temu so v dobršni meri pripomogli tudi liberalci s svojo miselno ozkostjo in slepim sovraštvom do Cerkve.

To se nadaljuje tudi danes. Zopet se očita Cerkvi oziroma njenim predstavnikom, da je kriva za polarizacijo slovenskega naroda po padcu komunizma. Toda odkod prihajajo neokusni in brezobzirni napadi na Cerkev, ki jih nismo bili vajeni niti v zadnjih letih komunizma? Tu mislim na članek Vojka Flegarja *Med in orehi za nadškofa*,¹³ nabit s sovraštvom, volterijansko zasmehujoč, na ravni zgodovinske informacije pa nič, ponavljajoč že zdavnaj presežene floskule, ki jim noben resen človek več ne verjame. Ali na članek Braca Rotarja *Milenarizem in šolstvo*,¹⁴ ki v svojem sprenevedanju zanika obstoj krščanske civilizacije in krščanskih vrednot, v isti sapi pa zapiše, da bi »stalinizem lahko imeli za poganjek krščanske civilizacije«. Tako potvarjanje zgodovine, podprto s tako kulturno nerazgledanostjo, si pač lahko dovoli samo nekdo, ki piše v jeziku z zelo skromnim dometom, kajti če bi pisal v kakšnem svetovnem jeziku, bi pri priči izgubil vso veljavo in se osramotil za vedno.

Odkod določena politika, ki hoče karseda omejiti javno delovanje Cerkve? Odkod sistematično zaviranje, da bi Cerkev dobila sredstva, ki so potrebna za njeno delovanje? Kot v prejšnjem stoletju, današnjim liberalcem očitno ne gre v račun, da je Cerkev tu in da je dejavna v javnem življenju, da je vplivna na področjih, ki si jih oni lastijo kot izključno svoja. Če nočemo zapasti v razhajanja, ki so bila boleča in škodljiva za narod v preteklosti, bo pač treba sprejeti načela demokracije, ki nas varujejo pred tem, da se neka skupina polasti vse oblasti v družbi in izključuje druge. Naučiti se bomo morali spoštovanja do drugače mislečih in iskrenega dialoga z njimi.

Komunizem in postkomunizem

O tragediji komunizma je bilo veliko povedano. Sam sem pisal o tem v knjigi *Spomin, zavest, načrt Cerkve na Slovenskem*¹⁵ in v članku »Spor in sprava«, ki je izšel v *Bogoslovnem vestniku*,¹⁶ zato se ne bom vračal k tej problematiki. Vprašanje, ki bi se ga rad dotaknil, je naslednje: Koliko smo se slovenski kristjani angažirali, izpostavili in tvegali za padec komunizma?

Kmalu po letu 1990 se je namreč pojavila teza, da smo stali ob strani in gledali, kako se drugi izpostavljajo. To mnenje med drugimi zagovarja Peter

¹³ *Delo*, 4. marca 1995.

¹⁴ *Delo*, 11. februarja 1995.

¹⁵ *Spomin, zavest, načrt Cerkve na Slovenskem*, Družina d.o.o., Ljubljana 1995.

¹⁶ *Spor in sprava*, v: *BV 55* (1995), 257-270.

Vodopivec, ko piše: »Dogodke so zelo zadržano in lojalno do vse šibkejše komunistične oblasti spremljale tudi nekatere najpomembnejše ustanove: npr. akademija in obe univerzi, povsem ob strani pa je stala po tradiciji najmočnejša nasprotnica komunizma, katoliška Cerkev.«¹⁷

Mislim, da je o tem treba govoriti bolj previdno. Drži, da Cerkev kot ustanova ni šla v čelni napad na partijo in njeno oblast. To tudi ni bila njena naloga. Pač pa je bila Cerkev dolga desetletja edina sila, ki se ni pustila zasužnjiti od partije in je edina v Sloveniji ohranjala prostor svobode, kamor ni seglo partijsko ideološko nasilje, medtem ko so bili tisti, ki ji danes očitajo pasivnost, skoraj vsi člani partije in niso dajali vtisa, da se v njej slabo počutijo.

Drugo vprašanje, ki se zastavlja, je, ali smo bili pripravljene na padec komunizma. Tudi glede tega se zadnje čase pojavljajo odprte kritike, in sicer s strani mladih katoličanov. »Odkrito lahko zapišemo,« trdi Igor Senčar, »da katoliško občestvo ni bilo pripravljeno na padec komunizma, prav tako pa tudi ni zadostne pripravljenosti na življenje v spremenjenih razmerah«. Mladi sodijo, da jih Cerkev ni pripravila za sedanje razmere, ker »naše življenje ni bilo usmerjeno v družbo, temveč le v notranji svet verskih izkustev in vprašanj«.¹⁸

Verjetno to drži. Vendar se mi zdi razpravljanje o zamujenih priložnostih malo koristno. Veliko bolj pomembno je, da bistro preučimo sedanje stanje in pripravljamo prihodnost. V tem smislu je izredno pomembna navzočnost kristjanov na področju kulture in znanosti, ekonomije in politike. In to v prvi vrsti laikov. Moramo pa vedeti, da močne krščanske osebnosti vedno rastejo ob razgledanih in izkušenih, modrih in duhovno bogatih duhovnikih.

Drugo, kar se mi zdi pomembno, je ohranitev enotnosti med kristjani. Jalovo, hromeče, nevarno bi bilo, da se delimo na leve in desne, na progresiste in konservativce. Koliko škode naredijo te delitve pri naših sosedih. Potrebna nam je enotnost v bistvenem, dopuščajmo pa zdrav pluralizem, ki sprejema določena razhajanja v postranskih stvareh. Ni toliko pomembno, ali smo bolj levo ali bolj desno usmerjeni, bistveno je, da hočemo biti vsi zvesti evangeliju in ga uresničevati v življenju.

Ena od stvari, ki jih najbolj pogrešam v Sloveniji, je navzočnost svetnikov. Neverjetno, kako svetniki zaznamujejo narode! Kakšne svetle sledi pustijo za seboj skozi stoletja! Brez dvoma je bilo v Sloveniji vselej veliko zvestobe, junaške zvestobe, čistega krščanskega hotenja. A to še ne ustvari velikih svetnikov, če ti zvesti niso tudi velike osebnosti. Teh pa pri nas ni bilo veliko. Zato se vprašajmo, koliko od nas je pripravljenih živeti evangelij v vsej radikalnosti; koliko nas je prepričanih, da je to mogoče in da je to najnujnejše za slovenski narod.

V naši Cerkvi manjka tudi kontemplativne razsežnosti. Najbolj inovativni so vselej kontemplativci, mistiki. Oni, slovenski mistiki, bi nam odkrili nov odnos

¹⁷ P. Vodopivec, *Slovenska kronika XX. stoletja*, Ljubljana 1995, 11.

¹⁸ I. Senčar, *Kakšno naj bo mesto laikov v Cerkvi*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 30 (1996), 5.

do Boga, samo oni bi nam dali nove slovenske besede ljubezni do Boga. Brez mistikov med nami se naš odnos do Boga ne bo obnavljal. Obtičali bomo tam, kjer smo, v istem vzdihovanju, v istih tožbah, v istem občutku nemoči. Samo v nenehnem najdenju Boga, v vedno novem osupnjenju nad srečo, ki jo poraja to najdenje, bo prišla tudi nova moč besede kot sporočilo slovenskemu narodu.

Za sklep še Avguštinove besede: »Mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. Nos sumus tempora; quales sumus, talia sunt tempora.«¹⁹ »Slabi časi, težki časi, tako pravijo ljudje. Mi smo časi; kakršni smo mi, taki so časi.«

Duhovna kakovost naše dobe je odvisna od nas. Gospod nas je postavil v ta čas. Drži, da so časi in vekovi njegovi. Drži pa tudi, da je njihova duhovna kakovost odvisna od nas. Kakršni bomo mi, taki bodo časi.

Povzetek: Franc Rode, Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti

Avtor se v bežnem pregledu slovenske preteklosti ustavi ob pomembnejših dogodkih, ki so oblikovali podobo slovenskega naroda in vplivali na poznejše rodove: pokristjanjenje na pobudo slovenskih karantanskih knezov sredi 8. stoletja; srednji vek z ljudsko vernostjo, kjer so še navzoči ostanki poganstva; protestantizem s književno dejavnostjo; jansenizem, ki je vnesel določeno togost v slovensko vernost; véliko razhajanje med liberalnim in katoliškim taborom v 19. stoletju, ki se je desetletja kasneje razplamtelo v bratomorno vojno. Končno avtor nakaže nekaj prvenstvenih nalog za sedANJI trenutek: potrebnost notranje enotnosti v Cerkvi, bolj odločno teženje k svetosti, bolj poudarjena kontemplativna razsežnost krščanskega življenja.

Summary: Franc Rode, Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiosity

The author briefly surveys Slovenian past and stops at more important events that shaped Slovenian people and influenced later generations: Christianization in the middle of the 8th century on the initiative of Slovenian princes of Carantania; Middle Ages with popular devoutness still containing remnants of paganism; Protestantism with its literary activity; Jansenism that brought a certain rigidity into Slovenian religiosity; strong disagreements between the Liberal and Catholic camps in the 19th century, which some decades later flared up as a fratricidal struggle. Finally, the author points to some primary tasks of the present moment: the necessity of inner unity in the Church, a more determined striving for holiness, a more stressed contemplative dimension of Christian life.

¹⁹ *Sermo* 80, *PL* 38, col. 498, 34-36.

Bogdan Dolenc

Papeštvo nekoč in danes

V službi svobode, edinosti in vere

Uvod

Ustanova papeštva je preživela menjave svetosti in grešnosti, veličine in bede. Po skoraj dva tisoč letih obstoja še vedno ni okamenela v svoj lastni muzej, niti ni zašla z začrtane poti ali splahnela v neko blede životarjenje. Nasprotno, potem ko je s koncem papeške države (1870) preživela očiščujočo izgubo zunanje moči in se je vrnila k svojemu izviru, je dandanes deležna spoštovanja celo svojih nasprotnikov in vsega sveta. Kot vodilna duhovna sila si je s to dramatično zgodovino samoočiščenja papeštvo pridobilo doslej največji moralni ugled. Razloge za to je iskati tudi v dialoškem razmerju Cerkve do sveta, do nekrščanskih verstev in nekatoliških Cerkva in cerkvenih skupnosti. Drugi vatikanski koncil (1962-1965), enaindvajseti po vrsti, je prvi, ki ne prinaša nobene obsodbe (anateme) in v vseh omenjenih smereh odpira dialog. Zaradi te odprtosti je postalo papeštvo naravnost idealen srednik ali posrednik - še več: graditelj mostov (pontifex) - ne le iz sedanjosti v večnost, ampak tudi med ljudmi, narodi, rasami in rodovi. Tu omenimo samo prispevek zadnjih papežev za svetovni mir, vsakoletne poslanice za dan miru (novo leto) in neštete klice in posredovanja sedanjega papeža v prid pravičnosti in miru, še posebej ob tragičnih dogodkih na Balkanu v zadnjih letih.

Sveto pismo Nove zaveze v svoji celoti nedvoumno potrjuje posebno mesto Simona Petra med drugimi apostoli, to je njegovo prvenstvo ali primat.¹ Ker je Peter umrl kot rimski škof, se to prvenstvo v neprekinjenem nasledstvu nadaljuje v njegovih naslednikih. Njihova imena so od vsega začetka natančno in zvesto ohranjali. »Rimsko prvenstvo ni iznajdba papežev, ampak je do Gospoda samega segajoča in v nastajajoči Cerkvi razločno razvita bistvena prvina cerkvene edinosti.«² Celo prvo tisočletje so bili kristjani združeni v bratskem občestvu vere

¹ Prim. J. Ratzinger, *Poklicani v občestvo. Današnji pogled na Cerkev*, Ljubljana 1993, 37-60.

² J. Ratzinger, n. d., 58.

in zakramentalnega življenja, pri čemer je rimskemu sedežu po skupnem soglasju pripadala vodstvena vloga, če so med njimi nastala nesoglasja glede vere ali discipline.

Kraj Petrovega delovanja in mučeništva določa, kje se nadaljuje njegova naloga. Z njegovim odhodom je poslanstvo Jeruzalema kot prvotnega središča krščanstva prešlo na Rim, tedaj glavno mesto poganskega sveta. Obstaja neprekinjeno izročilo o tem, da je bil Peter prvi rimski škof in mučenec, pokopan ob rimskem griču Vatikanu. To so ponovno nedvoumno dokazala tudi arheološka izkopavanja pod današnjo baziliko. Vodila jih je arheologinja Margareta Guarducci v letih 1952-1965.³ Ne gre torej za pobožno legendo, ampak za trden temelj, na katerega je sezidana zgradba, ki je kljubovala stoletjem. Kljub silovitim napadom od zunaj in ogrožanjem od znotraj (krive vere, razkoli) se je ta zamisel rimskega osrednjega vodstva in pričevanja od vsega začetka izkazala kot neuničljiva.

Judovski dediščini, iz katere je izhajala religiozna substanca zgodnjega krščanstva, se je pridružila nepogrešljiva vezanost na Rim, na papeža. Čeprav prva stoletja zaradi preganjanj niso pustila veliko zapisov, je ravno to obdobje s svojim trpljenjem, misijonarsko vneto in doktrinalnimi razpravljanji močno zaznamovalo zgodovino papeštva. Ko se je na prizorišču svetovne zgodovine pojavil prvi pomembnejši papež, je bil njegov lik že jasno izoblikovan. Lahko se je še obogatil, a bil je nezamenljiv. Ob svetni oblasti je že stala duhovna avtoriteta, ki se ni bojevala z mečem, ampak z orožjem duha in je veljala za apelacijsko instanco človeških src. Nositelj te duhovne oblasti je iz izkušnje svojih predhodnikov dobro vedel, kaj sta preganjanje in mučeništvo, kaj pomenijo samovolja, surovost in barbarska objestnost svetnih oblastnikov. Kaj podobnega se dotlej še ni postavljalo nasproti svetnim mogočnejšem. Zaradi te svojevrstne in skozi vsa stoletja neprekinjene dinastije je zgodovina Zahoda nekaj povsem drugega kot zgodovina Vzhoda. Ker v vzhodni Cerkvi ob cesarju ni bilo čvrste središčne osebe, ni prišlo do te polarizacije. Zato vzhodna civilizacija ni mogla roditi političnih in meščanskih pravic. Avstrijski zgodovinar Friedrich Heer povzame to zgodovinsko dejstvo v lapidaren obrazec: »Ohne Papst kein Abendland« (Brez papeža ne bi bilo Zahoda).⁴ Brez dvoma velja, da bi njegov duhovni razvoj utegnil iti povsem v drugo smer.

1. Tri značilne poteze papeštva

Papeštvo je bilo ob svojem nastanku zgodovinski »novum«; česa podobnega nista poznali niti stara zaveza niti civilna zgodovina. K temu spada najprej sklicevanje na Božji izvor. Takšno sklicevanje srečujemo sicer tudi pri egiptovskih faraonih in rimskih cesarjih, vendar so se oboji naslanjali na legende, medtem ko

³ Prim. C. Tomić, *Petar Stijena. Biblijsko-povijesni prikaz*, Zagreb 1980, 117 sl.

⁴ Prim. F. Heer, *Ohne Papstum kein Abendland*, v: B. Moser (ur.), *Das Papstum. Epochen und Gestalten*, Südwest, München 1983, 29-44.

se je papeštvo lahko sklicevalo na nedvoumna svetopisemska mesta. Poleg tega je že od začetka prepoznavno po treh značilnostih, ki jih tako povezanih ne najdemo nikjer drugje.

Prva značilnost je *svetost službe*. Svetost papeža (zato naziv »sveti oče«) je v njegovi službi, ne v njegovem družinskem izvoru, tudi ne v njegovi osebni svetosti. Tu je konec prednosti, ki izvirajo iz plemenitega rodu. Službo prejme po izvolitvi, ne zaradi »modre krvi«. Tudi za legitimnost apostola Petra niso bile odločilne kakšne njegove odlike, ampak edinole poklicanost od Kristusa.

Janez Pavel II. je v tej zvezi zapisal: »Želim se sklicevati na Kristusove in obenem na svoje prve besede na trgu svetega Petra. Torej 'ne boj se', kadar te ljudje imenujejo *Kristusov namestnik*, kadar ti rečejo *sveti oče* ali *vaša svetost* ali uporabljajo podobne izraze, ki se zdijo celo v nasprotju z evangelijem... Vendar so takšni izrazi zrastle na podlagi dolgega izročila. Prišli so v običajno govorico in ni se jih treba bati.«⁵

Vedno je veljalo za sramotno, če si je kdo hotel to službo pridobiti z denarjem (simonija), prek zvez (nepotizem) ali z nasiljem, čeprav v zgodovini ni manjkalo poskusov v to smer. Papeške službe si že načelno ni mogoče »pridobiti« in ni običajen cilj duhovniške poti, ampak se povsem svobodno naklanja tistemu, ki je za to poklican.

Papeška služba presega osebo, ki jo nosi in je v nekem smislu od nje neodvisna. Primerjali bi jo lahko glasbeni umetnini, ki se tudi vedno znova izvaja ali poustvarja. Pri tem boljša ali slabša izvedba bistveno ne prizadene umetnine. Celi rodovi glasbenikov, pevcev in dirigentov že izvajajo npr. kakšno Mozartovo mašo. Enim uspe veličastna, drugim spet bolj povprečna izvedba. Mozartova skladba ostaja pri tem nedotaknjena. Podobno je s svetostjo papeške službe: vsakdo jo izvršuje po svojih močeh in pri tem ne sme pozabiti, da mu je poslanstvo zaupano le začasno kot oskrbniku. Po besedah Leona Velikega (5. stoletje) tudi nevredni papeži ne morejo zmanjšati dostojanstva petrovske službe.

Druga značilnost papeštva je *naslonitev na duhovno premoč* namesto na svetne sile. Orodje v rokah papeža in njegovih sodelavcev sta vseskozi bili odlična izobrazba sredi pretežno nepismenega sveta in pronicljivost duha ob povprečnosti sočasne inteligence. Vse to je daleč presegalo sijaj vojaških veščin. Cerkev je kmalu imela v rokah skoraj vso izobrazbo. Papeži so lahko pritegnili v krog najožjih sodelavcev talente iz vseh dežel. Vse obsežnejša organizacija papeške oblasti je potrebovala bistre in učene glave, spretnje juriste in okretne politike.

Od vsega začetka se drži papeške službe tudi tretja, najbolj izrazita posebnost: *distanca do sveta*. Ta se je učvrstila na več načinov, predvsem pa s pomočjo trojega: z močjo rituala (obrednosti), s postavo celibata in s samoobrambno držo, ki jo je porajalo določeno nezaupanje do zunanjega sveta.

Papeški ritual nima morda kakšnega jeruzalemskega ali svetopisemskega izvora, ampak se je zgrajeval za potrebe »duhovnika in kralja« iz majestetnih prvih bizantinskega, egipčanskega in rimskega cesarskega dvora. Sveta oblačila, stiliziran

⁵ Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Ljubljana 1994, 35.

jezik in kretnje so prispevali k nadvse slovesnemu bogoslužju, ki ga je dopolnjeval še poudarjen ceremonial avdienc in javnih nastopov. Ta dvorna obrednost, ki je od Pavla VI. (1963-1978) naprej močno poenostavljena in je za nekatere še vedno kamen spotike, ni nastala z namenom, da bi zbujala spoštovanje preprostih ljudi iz province, ampak zato, da je ustvarjala dostojen okvir za vse večjo politično vlogo papeža. Papeži so znali ta magični, če ne celo uničujoči učinek svojega popolnega ornata in spremstva tudi uporabiti. Pomislimo samo na uspešno srečanje Leona Velikega z Atilo (prizor prikazuje relief v vatikanski baziliki).

Neporočenost zaradi Božjega kraljestva je nosilec cerkvenih služb omogočala večjo osebnost neodvisnost in razpoložljivost za sprejemanje nalog. Zaradi posebnih misijonarskih ali političnih nalog je bilo za papeža velikega pomena, da je imel na voljo gibčno skupino ljudi brez družinskih vezi in ovir. Samostani in redovi so bili stalni personalni »izvir«. Na te ljudi se je papež vedno lahko zanesel in jih pritegoval k določenim nalogam. Tako je npr. Gregor Veliki začel misijonsko delo v Angliji s tem, da je leta 596 tja odposlal benediktinskega opata Avguština in mu za pomoč dal s seboj kar 39 menihov iz njegovega samostana. Ker zaradi celibata ni bilo nikakršnih dednih zahtev glede škofovske službe, je pri vsaki zamenjavi na škofovskem sedežu znova prišla do veljave papeževa upravna oblast.

Svetost papeške službe na temelju njenega Božjega izvora je ustvarila povsem svojski lik papeža, ki je brez primere. Ker je ta ustanova mnogim bila tudi v napoto, je moralo papeštvo svojo veljavo že zgodaj tudi podpreti in se pripraviti na obrambo in odpor. Za to je uporabljalo tako duhovna kot učinkovita zunanja sredstva. Kdor je kdaj šel vzdolž Leonovega obzidja, ki obdaja Vatikan, od Porta Sant'Anna do vhoda v vatikanske muzeje, je dobil močan vtis obrambe in razmejivte do zunanjega, pogosto nenaklonjenega sveta. Tudi ustanovitev in širjenje papeške države ter udeležba pri diplomatskih igrah z vedno menjajočimi se prijatelji in nasprotniki spadata k ukrepom za samourditev. Seveda beleži papeštvo tudi zelo uspeha in ustvarjalna zaveznitva, ki so omogočila odločilne uspehe Zahoda, npr. obe zmagi nad prodirajočim islamom pri Lepantu ali pri Dunaju. Kar zadeva papeževo duhovno »orožje«, omenimo izobčenje (ekskomunikacijo), ki je imelo v krščanskih deželah zaradi prevladujočega vpliva Cerkve življenjsko nevarne posledice.⁶

2. Pogled v zgodovino

Ni lahko z enim pogledom zajeti zgodovine papeštva z vsemi protislovji. Ta zgodovina ponazarja nihanja, ki jih je doživljala celotna Cerkev: med obdobji razcveta so se vrstili tudi časi omrtvelosti in nazadovanja.⁷

⁶ Prim. F. Heer, n. d., 30-33.

⁷ Prim. M. Benedik, *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.*, Mohorjeva, Celje 1989; B. Moser, n. d.; A. Franzen - R. Bäumer, *Papstgeschichte*, Herder, Freiburg i. Br. 1982.

a) Stiske in rane prvih stoletij

Prva stoletja papeštva so zaznamovana s številnimi hudimi ranami. Doživljalo je preganjanja, mučenja, travme in pretrese. Zraslo je iz petrovskih začetkov, iz krvi mučencev, iz bede in vsakdanje stiske Rima, ki so ga dnevno ogrožali barbari s severa in z morja, nasilni oblastniki v mestu in kasneje še zlasti Bizanc. Navedimo za ponazoritev nekaj imen. Papež Poncijan (230-235) je pod cesarjem Maksiminom Traksom preganjan na Sardinijo in tam umre. Lucij I. (253-254) je prav tako izgnan, a se vrne. Papež Marcel I. (308-309) med Dioklecijanovim preganjanjem umre v pregnanstvu, enako njegov naslednik Evzebij (310). Liberija (352-366) preganja cesar Konstancij, sin Konstantina Vélikega, in ga prežene v Trakijo; leta 358 se vrne v Rim, ki ga pretresajo hudi notranjecerkveni boji.

V trdih in hudih časih neizprosni bojov, ki so se razvneli ob formuliranju pravega nauka o Sveti Trojici in Kristusu, so papeže večkrat napadali kot slabiče ali celo kot izdajalce svete reči - prave vere. Papež Leon Véliki (440-461) je ob pogledu na svoj čas, na bližnjo preteklost in nepregledno prihodnost zapisal stavek: »Dostojanstvo papeža se tudi v nevrednem nositelju ne izgubi.«

Nad Rim je vse močneje padala senca cesarja v Carigradu. Cesar Justinijan je dal leta 544 papeža Vigilija nasilno pripeljati v »novi Rim«. Z njim so nasilno ravnali, izpostavljen je bil posmehu ter prisiljen k podpisom, ki jih ni mogel zagovarjati. Na poti nazaj v Rim je od izčrpanosti umrl v Sirakuzi.

Omenimo še dva primera iz tega obdobja. Papeža Martina I. (649-653), bolnega in krhkega, po naročilu cesarja Konstancija II. leta 654 pri oltarju lateranske bazilike vklene eksarh Teodor Kalliopa, ga odpelje na otok Naxos in nato v ječo v Carigrad, kjer je obsojen na smrt. Izženejo ga v Herson, kjer ob stradanju in slabem ravnanju preživi še eno leto. V Rim potem prinesejo njegovo truplo. Papež Sergij I. (687-701) se samo s pomočjo oborožene obrambe reši izgnanstva, ki ga hoče izvesti cesar Justinijan.

Ta izkušnja rešitve z močjo orožja je osnova za kasnejšo prakso, kako obraniti papeštvo tudi z orožjem: z orožjem krščanskih knezov ali s tem, da papež sam prime zanj, kot je to storil Julij II. (»Il papa terribile«), ki je sam veliko časa prebil na raznih vojnih pohodih. Za cerkveno državo je spet pridobil več pomembnih mest (Perugia, Bologna, Parma, Piacenza in Reggio Emilia). V Bologno je prijezdil v polni bojni opremi.⁸

Še en vidik papeštva srečamo že v zgodnji dobi: iskanje pomoči pri tujih gospodih, tujih ljudstvih in vladarjih. Pelagij II. (579-590), ki s težavo doseže odhod Langobardov iz Rima, pokliče na pomoč Franke. Ti se 200 let kasneje izkažejo kot »pomočniki«, rešitelji in hkrati gospodarji. Prek klicev na vojaško ali politično pomoč se papeštvo sčasoma neizogibno vplete v evropsko in kasneje svetovno politiko.⁹

⁸ Prim. M. Benedik, n. d., 198.

⁹ Prim. F. Heer, n. d., 35-37.

b) Duhovna avtoriteta proti samovolji svetnih vladarjev

Rimska Cerkev se začenja sredi stisk zgodnjega srednjega veka dojemati kot »večni Rim«, papež pa kot pravi cesar (imperator). Samo on sme nositi cesarska oblačila (Gregor VII.). Rimska Cerkev prevzame v svojo liturgijo in svoje pravo temeljne prvine antičnega Rima. To cesarsko samorazumevanje ima korenine tudi v prepričanju, da je papež *vicarius Christi*, namestnik Kristusa Vladarja na zemlji. Od 9. do 14. stoletja se izoblikuje samorazumevanje, ki ga ne okrne niti »temno (deseto) stoletje« niti pritiski cesarjev in kraljev (Henrika IV. in V., Friderika I. in II.) in ki doseže svoj višek v besedah Bonifacija VIII.: *Ego sum Caesar*. Papež je resnični cesar rimskega imperija, ki se ohranja v rimski Cerkvi.

Pri oblikovanju ideje papeža kot cesarja je imel veliko vlogo Gregor VII. ter njegovi lotarinški zavezniki in zagovorniki njegove reforme. Njegov je stavek, da je papež oče in vladar vseh kristjanov. Tudi svetno, časno področje je podrejeno duhovni oblasti - papežu. Kralj je personificirana »snov«, ki potrebuje, da jo oblikuje in vodi duhovna moč, to je papež, ki stoji onkraj zakona in nad zakonom.

Ustavimo se mimogrede ob uslugi, ki jo je papeštvo (res skoraj nehote) napravilo Zahodu, to je latinski, zahodni civilizaciji. Zgodovina evropskega Zahoda je polagoma dobila podobo elipse. Vrtela se je okoli dveh središč, ki sta ju predstavljala na eni strani svetna moč cesarjev (kraljev), na drugi pa papež. Med njima so se vedno znova pojavljale napetosti. Česa podobnega ne srečamo nikjer drugod. Zgodovinarji trdijo, da brez papeštva kot protiuteži svetni moči ne bi bilo razvoja človeških pravic ter političnih, civilnih in duhovnih svoboščin v Evropi, ki je zibelka svetovne civilizacije.

Za ponazoritev zadostuje, da se ozremo na drugo veliko krščansko civilizacijo, ki se je razvijala pretežno brez človekovih pravic, brez političnih, mestnih in meščanskih svoboščin. To je civilizacija vzhodne (pravoslavne) Cerkve, osredotočena okoli Bizanca in kasneje okoli Rusije, ki je sicer v mnogih pogledih veličastna. Toda v nekaterih razsežnostih - ravno v človekovih pravicah - se ni mogla nikoli razviti. Razlog je na dlani: ni izoblikovala nobene protiuteži brutalnosti svetnih vladarjev. Njeni menihi in škofje so bili pretežno strežniki, izvrševalci ukazov in ideološki sluge svetne moči, ki se je dejansko vedno nagibala k cezaropapizmu, to je k temu, da bi vsrkala in si prilastila duhovno oblast in s tem vse civilne, duhovne in politične svoboščine. S tem ne zmanjšujemo pomena junaških poskusov ruskih menihov, ki so se vse od 16. stoletja dalje poskušali upirati in bili vedno poraženi.

V Evropi se svoboda rojeva kot boj za svobodo Cerkve. Papež Gregor VII., prvi »revolucionar« Evrope, si je upal nekaj nezaslišanega v očeh Henrika IV. in »njegovih« škofov: odtrgal je Cerkev in duhovščino izpod hlapčevanja vladarjem, plemenitim gospodom, kraljem, cesarjem ali grofom. Ti so ponižujoče ravnali s »svojim« klerom, pa naj so to bili škofje, opatje ali revni župniki. Jemali so si pravico, da so si jih sami izbirali in jih potem dajali posvetiti. Imeli so jih za hlapce in sluge.

Sprožil se je obsežen in pomemben boj za svobodo Cerkve (*libertas Ecclesiae*), ki je zadeval vse ljudi, vse tiste, v katerih se je od 11. stoletja dalje budila nova oblika pobožnosti in duhovnosti in s tem tudi dotlej neznana zahteva in težnja po politični in duhovni svobodi ter neodvisnosti. Znotraj tega obsežnega boja med papežem in svetnim vladarjem so nastajali prostori, nekakšne oaze svobode. To so bile univerze, celice nastajajoče duhovne svobode. So nekaj edinstvenega v zahodni civilizaciji in povsem nepoznanega v vzhodni.

Človekove pravice so torej proizvod dolgotrajnega boja, ki je potekal od 12. do 18. stoletja. V papeštvu lahko vidimo izvir političnih, mestnih in duhovnih svoboščin. Brez boja, ki ga je bojevalo za lastno okrepitev, za Cerkev kot prostor svobode, za svobodo klera od gospostva svetnih oblasti, bi do teh svoboščin ne prišlo. Boj med papeštvom in svetnimi vladarji ustvarja tisto elipso (dve žarišči) ali dvopolnost zahodne civilizacije, ki je onemogočala vsakršno trajno samovlado.

Monokracija in monolitizem sta v krščanski vzhodni Evropi pa tudi v zunajkrščanskih civilizacijah Azije in Stare Amerike samoumevna. Manjka jima namreč stalen, nepremagljiv nasprotni pol duhovne moči.¹⁰

c) Novi vek veliko dolguje papeštvu

Evropski novi vek bi nam bil brez papeštva nerazumljiv. To obdobje raste med drugim iz žalostnih razmer v rimski Cerkvi v poznem srednjem veku, iz razkola, ki je pol stoletja ustvarjal papeže in protipapeže. Sledil je hud pretres, ki je zaznamoval vso nadaljnjo zgodovino Cerkve: nastop Martina Lutra in reformacija. Luter je papeža imenoval Antikrista. Neki hugenotski spis iz leta 1600 nosi naslov *Skrivnost hudobije ali zgodovina papeštva*.

Tridentinski koncil pomeni za Cerkev vračanje k središčnemu, obenem pa tudi neko zoževanje (prim. ustanovitev Svetega oficija leta 1542 in indeksa prepovedanih knjig). Rojevanje novega veka je zaznamovano z določenim nezaupanjem do sveta, o čemer pričajo tudi številna izobčenja in strah pred novimi krivoverci. Mnogi katoličani so videli osrednjo resnico vere v trditvi, da je papež Kristusov namestnik.

V zgodovini novega veka stopa Cerkev zaradi zahtev in teženj moderne države vedno bolj v ozadje. V državnem absolutizmu enostavno ni bilo več prostora za papeško oblast, kakorkoli se je že pojmovala. V srednjem veku se je papeštvo sicer oblikovalo v močno ustanovo, ki pa modernim državnim oblikam ni bila več kos. Povsod se porajajo različne oblike odpora. To velja predvsem za anglosaški svet. Odklanjanje papeštva kot rdeča nit prepleta miselnost modernega veka. Omenimo le dve veliki izjemi. Inocenc XI. (1676-1689) je sklenil mir, ki je bil potreben za složen boj proti Turkom in zmago nad njimi pri Dunaju. Velikih simpatij je nadalje deležen Benedikt XIV. (1714-1758), ki velja za utelešenje dobrote, razumevajoče modrosti, potrpežljivosti in strpnosti. Ta visoko izobražen mož in prijatelj naravoslovnih znanosti je v Bologni ustanovil dve katedri za

¹⁰ Prim. F. Heer, n. d., 37-42.

profesorice. Odločno je odklanjal vsak nepotizem, živel je skromno in je to zahteval tudi od svojega dvora in kardinalov.

»Direktorij«, ki je nastal po francoski revoluciji, je vseboval tudi sklep, da je treba »zamajati tiaro domnevnega najvišjega poglavarja vesoljne Cerkve«. Nasprotovanje Cerkvi in papeštvu se je v vsaki evropski državi nekoliko drugače izražalo. V Italiji je slonelo na nacionalnih in političnih motivih. Papež Pij IX. se je sicer čutil Italijana, a je gojil upravičeno nezaupanje do antiklerikalizma Piemonta, kjer so leta 1860 oklicali Viktorja Emanuela za kralja. Po osvojitvi cerkvene države in zasedbi Rima 20. septembra 1870 se je protiliberalna linija Svetega sedeža še okrepila. Značilno za to vzdušje je, da so leta 1889 - ob stoletnici francoske revolucije - v Rimu postavili spomenik Giordanu Brunu, ki je bil leta 1600 sežgan kot heretik.

Protirirski afekti v Bismarckovem kulturnem boju so bili v primeri z Italijo dokaj zmerni. Tudi v Avstriji se je ob koncu 19. stoletja razvilo gibanje »Los von Rom« (Proč od Rima), ki je imelo narodnostno ozadje: nemštvo se je namreč enačilo s protestantizmom in spodbujalo prestopne katoličanov v protestantizem. Protirirski afekt se je v avstrijskem katolištvu še dolgo ohranil.

Vzporedno s temi tokovi se pojavlja zlasti v Franciji v začetku 19. stoletja nova privrženost papežu (»Dévotion au Pape«), ki ostane bistvena poteza francoskega katolicizma v prejšnjem stoletju. Sprva je izhajala iz verskih nagibov, a je dobivala vse močnejšo politično komponento: povezovala se je z utemeljevanjem političnega absolutizma ali rojalizma. Nastajal je tako imenovani ultramontanizem - povezanost s papežem »onkraj in preko gora«. Ultramontanizem nemških katolikanov je bil drugačne vrste kot francoski. V papežu je namreč videl avtoriteto, ki mu je sredi protestantsko zaznamovane kulture omogočala neko samozavest. Velike manifestacije zvestobe papežu in povezanosti z njim so postale množični katoliški shodi ali zborovanja (Katholikentage, prvi je bil 1848 v Mainzu).

Nedvomno se je v 19. stoletju precej okrepil rimski centralizem. Papeštvo se je pred nacionalističnimi in liberalnimi napadi ne le branilo, ampak se tudi močno naglašalo in povzdigovalo. Obramba in koncentracija sta bili spričo napadov od vseh strani razumljivi. Papež Pij IX. (1846-1878) je zavzel tipično obrambno držo, ki jo razodevata tudi obe definiciji Prvega vatikanskega koncila (1869-1870). A. Štrukelj o tem piše: »Tla za opredelitev papeževega prvenstva in nezmotnega učiteljstva so pripravljale družbene in duhovne spremembe. Francoska revolucija in njene posledice so rušile temelje tistih političnih in družbenih odnosov, ki so poprej branile Cerkev in ki jih je Cerkev ščitila. Še važnejše je, da je na mesto avtoritete izročila, vere in Cerkve stopilo načelo neodvisnega človeškega razuma in vere v napredek. Vihar, ki je pretresal to stoletje, je pihal Cerkvi naravnost v obraz. To je v Cerkvi ustvarilo ozračje negotovosti in bojazni. Nekateri so mislili, da je treba v Cerkvi okrepiti osrednjo papeževo oblast, da bi odgovorili na to ogroženost. Manjšina na koncilu je temu mnenju nasprotovala. Tako je nastala

neuravnotežena formulacija, katero je obteževala tedanja podoba o Cerkvi: papež naj bi bil vrhovni gospodar nad Cerkvijo.«¹¹

Pij X. (1903-1914) je znan predvsem po protimodernistični okrožnici *Pascendi* (1907), a je veliko prispeval k verski obnovi in ponotranjenju cerkvenega življenja. Vse to spada v okvir umikanja papeštva iz političnih sporov. Ta umik je hkrati povezan s skrbjo, da se Cerkev ohrani nedotaknjena (*integra*) od pojavov modernega duha (modernizem). S Pijem X. se začne vrsta treh Pijev 20. stoletja (Pij XI. 1922-1939; Pij XII. 1939-1958), ki so znova utrdili moralno avtoriteto Svetega sedeža tudi pri nekatoliških kristjanih, med drugim tudi zaradi odklanjanja nacionalsocializma. Z Janezom XXIII. pa se začenja novo obdobje v tej ustanovi, ki se nadaljuje s Pavlom VI. in sedanjim papežem.¹²

3. Papeštvo v službi edinosti in vere

Petrovska služba se je v svoji dvatisočletni zgodovini izvrševala na zelo različne načine. Ta razvoj z Drugim vatikanskim koncilom seveda ni končan. Sredi današnjih novih ekumenskih izkustev in vprašanj nastaja prek težavnega zgodovinskega procesa nova podoba papeške službe.

Petrovska služba je božjeppravna danost. Niti papež sam niti Cerkev ne moreta spreminjati njene temeljne strukture na svojo roko ali glede na časovne potrebe. Kljub temu se mora ta služba kot vse druge cerkvene službe vedno znova duhovno legitimirati z duhovnim izvrševanjem svoje naloge. Uporaba vrhovne oblasti mora ostati samo skrajni, mejni primer. Služba in karizma (duhovni dar) spadata skupaj. Zato ne zadostuje zgolj formalna utemeljitev petrovske službe in njenih pooblastil. Kot vse druge cerkvene službe se mora tudi v evangeliju utemeljena petrovska služba izkazovati za verodostojno s tem, da se izvršuje skladno z evangelijem. Izžarevati mora karizmatično, zedinjajočo in opogumljajočo silo. V praksi se mora izkazovati kot *duhovna služba edinosti in svobode iz vere*.¹³

a) Služenje edinosti

Naloga papeža je skrb za edinost Cerkve, hkrati pa skrbi tudi za takšno njeno raznoličnost, ki edinosti ne ruši, ampak jo bogati. Drugi vatikanski koncil povzema trditev Prvega vatikanskega koncila (1870) in pravi: »Kristus je hotel, da bi bili nasledniki apostolov, to je škofje, v njegovi Cerkvi pastirji do konca sveta. Da bi pa bilo škofovstvo samo eno in nedeljeno, je na čelo ostalim apostolom dal sv. Petra in v njem postavil trajno in vidno počelo ter temelj edinosti vere in občestva« (C 18). »Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinosti

¹¹ A. Štrukelj, *Ti si Peter Skala*, Ljubljana 1996, 132-133.

¹² Prim. F. Heer, n. d., 42-44.

¹³ Prim. W. Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, v: H.-J. Fischer, St. O. Horn, W. Kasper, H. J. Pottmeyer, *Wozu noch einen Papst*, Communio, Köln 1993, 21-56.

tako škofov kakor množice vernikov» (C 23). Zadnje počelo in temelj edinosti je po nauku koncila seveda Jezus Kristus. Papež je to le kot njegov predstavnik.

Katoliška Cerkev je prepričana, da je v zvestobi do apostolskega izročila in do vere cerkvenih očetov v službi rimskega škofa ohranila vidno znamenje in poroštvo edinosti; da je Petrova služba tako uresničena, kakor je to hotel Kristus. Zgodovina kaže, da se ta služba izraža na različne načine, glede na krajevne in časovne razmere. Pri tem pa ostaja neokrnjeno in nespremenljivo bistvo te službe, ki je določeno od Boga.

Prvi vatikanski koncil v svoji definiciji primata izhaja iz potrebe po vidnem počelu in temelju edinosti Cerkve. Papež vidno predstavlja Kristusa, ki je zadnje počelo in temelj edinosti. Po besedah koncila ima ne samo »službo nadziranja in usmerjanja«, ampak »polno in najvišjo vodstveno (jurisdikcijsko) oblast nad celotno Cerkvijo« in »nad vsemi posameznimi cerkvami«. ¹⁴ Drugi vatikanski koncil je to definicijo prevzel in jo uravnotežil z naukom o zbornosti škofov. ¹⁵ V Novi zavezi namreč Petra ne moremo ločevati od ostalih apostolov. Ne omenja se samo Petrova avtoriteta, temveč tudi (sicer nekoliko drugačna) avtoriteta Pavla, Jakoba in Janeza. Če bi edinost Cerkve slonela samo na enem počelu, bi lahko postala totalitarna. Ker pa se ta edinost gradi na relativno različnih počelih in njihovi medsebojnosti, ostaja Cerkev odprta sistem.

Drugi vatikanski koncil je pri vsem naglašanju škofovske zbornosti v celoti potrdil in sprejel prvega. Papeževo vrhovno oblast je npr. v Predhodni pojasnjevalni opombi na koncu *Konstitucije o Cerkvi* izrazil še ostreje: »Papež more kot vrhovni pastir Cerkve izvrševati svojo oblast ob vsakem času po svoji razsodnosti, kakor to zahteva njegova naloga sama« (št. 4). Ob vsem napredku, ki ga pomeni Drugi vatikanski koncil, je ostalo še mnogo nerešenih vprašanj, kar zadeva odnos med primatom in škofovstvom, med vesoljno Cerkvijo in krajevnimi cerkvami. Zato koncil ni konec, ampak prej začetek razpravljanj o bistvu, mestu in obliki petrovske službe v Cerkvi. ¹⁶

Ena od nalog pokoncilske teologije je ponovni premislek o vsebini in pomenu jurisdikcije in prvenstva vodstvene oblasti. V to smer gre predlog H. Künga, da bi raje govorili o pastoralnem primatu, ki naj bi pomenil papeževo dušnopastirsko skrb za vso Cerkev. ¹⁷ Ta predlog vsebuje nekaj pomembnega in pravilnega, kar izraža tudi starodaven naziv »*Servus servorum Dei*«. Navsezadnje za idejo pastoralnega primata prepoznavamo podobo Kristusa, dobrega, velikega pastirja in varuha naših duš (prim. 1 Pt 2,25; 5,3 sl.). Peter je bil na poseben način pridružen njegovi pastirski službi (prim. Jn 21,15-19). Ta podoba ostaja obvezujoča in

¹⁴ DS 3059-3064; A. Strle, *Vera Cerkve*, Celje 1977, št. 448.

¹⁵ Prim. C 22 sl.

¹⁶ Prim. W. Kasper, n. d., 21-32; J. Ratzinger, *Primat und Episkopat*, v: *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1970, 121-146.

¹⁷ Prim. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 522-562; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, 197-202.

merodajna za vsako cerkveno službo. Primat v Cerkvi more biti samo primat služenja, »predsedovanje v ljubezni« po besedah Ignacija Antiohijskega.

Vedno živo ostaja tudi vprašanje pomena prava in institucije v Cerkvi. Proti obojemu so dandanes številni pomisleki, ponekod tudi odpor. Vprašati se moramo: ali pravo in institucija res samo omejujeta svobodo? Mar nista tudi prostor in pogoj konkretne svobode? Konkretna svoboda je možna samo tam, kjer vsakdo priznava svobodo drugega. Zato je svoboda nujno vezana na neko urejenost ali red.

Beseda evangelija nam obljublja krščansko svobodo. V skladu z Novo zavezo moramo cerkveno službo umevati kot služenje evangeliju (veselemu oznanilu) o svobodi. Služba zato izključuje vsako silo, ki zatira svobodo. Enako nujno pa vključuje duhovno polnomočje (*exousia*) v služenju svobodi. S petrovske službo je po nauku Nove zaveze povezana oblast zavezovati in razvezovati (prim. Mt 16,19), to je sprejemati doktrinalne odločitve, vernike izključiti iz cerkvenega občestva in jih spet vanj sprejemati.

Petrovska služba ni le reprezentativno, ampak je zakramentalno učinkovito znamenje edinosti Cerkve. Primat vodstvene službe je pooblaščen služenje edinosti Cerkve v evangeljski svobodi. Njena naloga je podpirati razvoj različnih darov in posebnosti v Cerkvi in jih povezovati v celoto. Papež mora biti varuh in zavetje svobode kot tudi središče edinosti in komunikacije.

Papeška služba je integrirana v Cerkev. Avtoriteta je namreč vezana na priznavanje s strani tistih, katerim velja; ne izključuje svobodnega odločanja v vesti, ampak ga ravno predpostavlja in nanj apelira. To dialoško razumevanje avtoritete še posebej velja za Cerkev. Karizme (duhovnega daru) papeža ni mogoče ločevati od duhovne obdarjenosti celotnega cerkvenega občestva. Ker ima tudi občestvo Duha, lahko v veri priznava papeževo karizmo.

Papež predstavlja edinstvo Cerkve s tem, da predstavlja Jezusa Kristusa kot zadnji temelj njene edinosti. Papeževo mesto je v Cerkvi; kot vsak drugi njen ud tudi on vsak dan živi od Božjega odpuščanja in milosti. Obenem pa stoji nad Cerkvijo in ji neprestano kliče v spomin temelj in cilj njene edinosti.

Po Drugem vatikanskem koncilu se začne opuščati predstava Cerkve kot hierarhično zgrajene piramide in se vrača k starodavnemu pojmovanju Cerkve kot občestva (*koinonia, communio*). Cerkev je povsod, kjer se oznanja Božja beseda, se obhajajo zakramenti vere in se izvršuje služenje v krščanskem bratstvu. Ena sama Cerkev se torej uresničuje v mnogih krajevnih cerkvah, ki so seveda samo tedaj v polnem pomenu cerkve, če svoje občestvo s Kristusom izpričujejo tudi z medsebojnim občestvom.

Vračanje k občestveni ekleziologiji prvega tisočletja pa ne sme spregledati in obiti razvoja v drugem tisočletju, ki je dosegel svoj višek na Prvem vatikanskem koncilu. Ta razvoj je bil vse od gregorijanske reforme v znamenju *libertas ecclesiae*, svobode in neodvisnosti Cerkve od narodnih interesov. Danes stojimo pred nalogo, kako najti in uresničiti sintezo razvoja prvega in drugega tisočletja; ta sinteza naj bi pokazala pot v tretje tisočletje krščanske zgodovine. Petrovske službo je treba razumevati kot služenje edinosti in svobodi Cerkve.

Vprašanje papeške službe in prvenstva bo v prihodnje pogostna tema ekumenskih pogovorov. Skoraj vse krščanske cerkve vidijo potrebnost neke službe v prid vesoljne edinosti Cerkve. Pričakujejo pa, da bi se ta služba izvajala na pastoralen, ne na upraven način; da bi bila po vzoru prvih stoletij »predsedovanje v ljubezni«.¹⁸

Kardinal Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacije za nauk vere, je v nekem predavanju izjavil: »Pri modelu papeške službe je pomembna dinamična vizija razvoja ne le edinosti, ampak tudi organov, ki omogočajo to edinost. Iz zgodovine vemo, da se more služba edinosti, ki je bila po našem verovanju zaupana apostolu Petru in njegovim naslednikom, izvrševati na zelo različne načine. Zgodovina nam ponuja nekaj takšnih modelov, toda zgodovine ni mogoče ponavljati. Lahko nas sicer navdihuje, vendar moramo upoštevati nove razmere. Ne bi si upal napovedovati kakšnih konkretnih možnih uresničitvev za prihodnost... Glede pravoslavnih cerkva lahko rečem tole: v primeru zedinjenja z Rimom jim v njihovi notranji ureditvi ne bi bilo potrebno mnogo spremeniti, pravzaprav skoraj nič. One ohranjajo edinost in trdnost skupne vere drugače kakor zahodna katoliška Cerkev. Nimajo kongregacije za nauk vere. Pri njih sta liturgija in meništvo dva zelo močna dejavnika, ki zagotavljata trdnost in skladnost vere. Zgodovina je pokazala, da sta to v tem zgodovinskem in cerkvenem kontekstu primerni in zanesljivi sredstvi za služenje temeljni edinosti.«¹⁹

Papež Janez Pavel II. vidi v delu za edinost eno od samoumevnih nalog rimskega škofa. V tem je treba prepoznavati tudi namen njegovih apostolskih potovanj po raznih celinah in deželah vesoljnega krščanstva. Ta vidik izvrševanja njegove apostolske službe je utemeljen na koncilski viziji, ki Cerkev in s tem tudi papeža pošilja v svet in mu narekuje služenje, oznanjevanje in dialog. Ti obiski skoraj vedno vključujejo ekumenska srečanja in skupno molitev z nekatoliškimi kristjani.

Leta 1995 je papež izdal svojo dvanajsto okrožnico, ki je posvečena prizadevanju za edinost in nosi naslov *Da bi bili eno (Ut unim sint)*.²⁰ Ko razmišlja o vlogi rimskega škofa, zapiše: »Moja služba je biti 'služabnik Božjih služabnikov'« (št. 88). Ta naziv varuje pred tem, da bi oblast, zlasti prvenstvo ločevali od služenja. To bi bilo v nasprotju z evangeljskim pomenom oblasti. Jezus, ki je glava Cerkve, namreč pravi: »Jaz sem sredi med vami kakor tisti, ki streže« (Lk 22,27).

Papež izraža pripravljenost za razpravljanje o tem ključnem vprašanju in razmišlja o tem, kakšne oblike naj si ta služba privzame, »da bo opravljala službo ljubezni, ki jo bodo lahko priznavali eni kot drugi« (št. 95). Zaveda se, da njegova služba »predstavlja težavo za večino drugih kristjanov, katerih spomin je zaznamovan z nekaterimi bolečimi dogodki«, zato dodaja: »Kolikor smo za to odgovorni, skupaj s svojim predhodnikom Pavlom VI. prosim odpuščanja« (št. 88). Pripravljen je iskati »takšen način izvajanja službe prvenstva, da bi ta bila odprta

¹⁸ Prim. A. Štrukelj, n. d., 199-208.

¹⁹ *Trenta giorni* št. 2(1993), 68.

²⁰ Janez Pavel II., *Da bi bili eno*, Cerkevni dokumenti 63, Ljubljana 1996.

za nov položaj, ne da bi se pri tem kakorkoli odpovedal bistvu svojega poslanstva« (št. 95).

Navedimo še odlomek iz omenjene okrožnice, ki povzema papeževe naloge znotraj Cerkve: »Z oblastjo in avtoriteto, brez katerih bi bila ta funkcija prazna, mora rimski škof zagotavljati občestvo vseh (krajevnih) cerkva. Zato je prvi med služabniki edinosti. To prvenstvo se izvaja na raznih ravneh, ki zadevajo bedenje nad predajanjem Božje besede naprej, nad obhajanjem zakramentov in liturgije, nad misijonom, disciplino in krščanskim življenjem. Dolžnost Petrovega naslednika je, da kliče v spomin zahteve skupnega blagra Cerkve, kadar bi bil kdo v skušnjavi, da na to pozabi zaradi lastnih interesov. Njegova dolžnost je opozarjati, svariti in včasih tudi izjaviti, da je to ali ono mnenje, ki se razširja, nezdržljivo z edinostjo vere. Kadar to zahtevajo okoliščine, govori v imenu vseh pastirjev, ki so v občestvu z njim. Ob natančno določenih pogojih, ki jih je pojasnil Prvi vatikanski koncil, more tudi razglasiti ex cathedra (z najvišjo učiteljsko oblastjo), da neki nauk spada k zakladu vere. S tem, ko tako pričuje za resnico, služi edinosti.

Vse to pa se mora vedno vršiti v občestvu. Katoliška cerkev... te naloge ne ločuje od poslanstva, ki je zaupano celoti škofov, ki so prav tako 'Kristusovi namestniki in odposlanci'. Rimski škof pripada zboru škofov in ti so njegovi bratje v službi« (št. 94-95).

Papež se zaveda, da gre pri iskanju novih oblik te službe za velikansko nalogo, ki je sam ne more izpeljati do konca. Zato vabi odgovorne cerkvene predstavnike in njihove teologe, da bi o tem vprašanju vzpostavili z njim »bratski in potrpežljiv dialog, v katerem bi drug drugega poslušali in se pri tem dvignili onkraj jalovih polemik ter imeli pred očmi samo Kristusovo voljo glede njegove Cerkve. Pustili bi, da nas pretrese njegov klic: 'Da bi bili vsi eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal'« (Jn 17,21) (št. 96).

Rimskemu škofu torej pripada posebna služba edinosti. Svoje prvenstvo izvaja kot glava škofovskega zbora. Njegova oblast zato nikoli ni neomejena in absolutna. Vezana je namreč na temeljno strukturo Cerkve, to je na evangelij in na cerkveno izročilo, na zakramentalno in škofovsko strukturo Cerkve. Rimski škof mora obvezujoče predstavljati in podajati vero Cerkve, ne pa morda svojih osebnih mnenj. S svojo avtoriteto ne sme izrinjati na stran ali celo nadomeščati avtoritete in odgovornosti škofov, ampak oboje utrjevati in braniti.

Na koncu okrožnice se papež sprašuje: »Mar ni prav tovrstna služba tisto, po čemer dandanes izražajo potrebo mnogi delavci za ekumenizem? Predsedovati v resnici in v ljubezni, da bi čolna (Cerkve) ne prevrnili viharji in bi mogel nekoč doseči svojo obalo« (št. 97).

Papeška služba še ni v polnosti razvila svojih ekumenskih možnosti. V prihodnosti utegne postati neslutena možnost za edinost. Nobeni drugi krščanski skupnosti namreč doslej ni uspelo izoblikovati kakšnega alternativnega modela edinosti vesoljne Cerkve. Prvenstvo vodstvene oblasti je končno služba edinosti Cerkve, edinosti in svobodi vere v Jezusa Kristusa. V tem smislu primat ni na koncu, ampak prej na začetku novega obdobja svoje zgodovine.

b) Služenje veri

Edinost Kristusove Cerkve ne raste prvenstveno iz složnega sodelovanja njenih članov in krajevnih Cerkva niti iz povezujoče vloge vrhovnega vodstva. Edinost Cerkve je najprej in predvsem edinost v eni veri v enega Boga, Očeta enega Gospoda Jezusa Kristusa. Zato mora biti petrovska služba edinosti predvsem služenje veri. Povsem v soglasju s tem je dejstvo, da je Prvi vatikanski koncil definicijo papeževga primata dopolnil z definicijo njegove nezmotnosti in s tem jasno pokazal, da pri petrovski službi ne gre prvenstveno za vrh neke organizacije, ampak za primat vere (*primatus fidei*), za pooblaščenno služenje veri.

Nezmotnost papeža je neločljivo povezana z nezmotnostjo celotne Cerkve. To je izrečno povedal Drugi vatikanski koncil: »Celota vernikov... se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, 'ko od škofov do zadnjih vernih laikov' izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nramnosti« (C 12). Kadar papež govori *ex cathedra*, govori kot priča tega, kar veruje vesoljna Cerkev. Nezmotnost papeža brez nezmotnosti Cerkve bi bil nesmisel, saj prva predpostavlja drugo. Nezmotnost papeža je namreč smiselna le, če občestvo Cerkve to nezmotnost nezmotno veruje. Nauk kanonistov, ki pravi, da bi papež, ki bi zašel v herezijo, avtomatično izgubil svojo službo in oblast, je povsem logičen in nujen. Papež je vezan na Cerkev, Cerkev pa na papeža.²¹

Kaj je pravzaprav nezmotnost (*infallibilitas, Unfehlbarkeit*)? Nemščina ima s svojim izrazom težave, ker utegne kdo pomisliti, da je papež brez napak (*Fehler*). Zato nekateri predlagajo izraz dokončna obveznost (*Letztverbindlichkeit*). Gre namreč za vprašanje, kdaj in kako Cerkev govori z dokončno in absolutno obveznostjo. Ob tem je takoj jasno naslednje: Cerkev ne more dokončno obvezovati vernikov drugače, kakor da je gotova popolne resnice, skratka, da govori nezmotno. Dokončna obveznost, ki ne bi temeljila na neomajni gotovosti resnice, bi bila nekaj najbolj despotskega in tiranskega.

Ostaja še vprašanje, ali je sploh možno z omejeno (pogojeno) človeško govorico izraziti neomejeno (brezpogojno) Božjo resnico. Ali obstaja kaj, kar je dokončno obvezujoče?

Odgovor na to vprašanje išče teologija tako, da pokaže na Jezusa Kristusa. V njem je Božja resnica dokončno vstopila v našo zgodovino in ostaja v njej trajno navzoča na človeški in zgodovinski način. Cerkev je kraj neminljive navzočnosti Božje besede, je »šotor Besede« in zato zakrament resnice. Cerkev ne bi mogla več biti Cerkev Jezusa Kristusa, če bi se izneverila njegovi resnici. S tem bi bila postavljena pod vprašaj eshatološka zmaga Božje resnice nad silami teme (»peklenskimi vrati«). Resnica pa je vezana na govorico, na stavke, zato je vedno konkretna in potrebuje tudi konkretna »usta«, ki jo izražajo. Prav to je med drugim naloga petrovske službe.

²¹ Prim. W. Kasper, n. d., 43-48.

Zadnji koncil pojmuje Cerkev kot zakrament - ona je »v Kristusu nekaj zakrament« (C 1) - to je učinkovito in ponavzočujoče znamenje resnice. To poimenovanje nadalje pove, da je vidna Cerkev samo zakrament, samo znamenje, ki le kaže na samo »stvar« (stvarnost) vere. Dogme torej niso zadnja vsebina in cilj verovanja, je to edinole Bog, ki se nam je razodel po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Edinost v verovanju zato ne pomeni nujno edinosti v vseh formulacijah te vere. Dogme so v tem smislu simboli, uvajanje in vpeljevanje v skrivnost vere. Tudi nezmotno dogmo je treba pojmovati kot zgodovinsko odprt stavek.

Po nauku Prvega vatikanskega koncila zadnji nagib verovanja ni avtoritativno pričevanje Cerkve, ki ga v poslušnosti sprejemamo, ampak avtoriteta resnice Boga, ki se razodeva.²² Kot katoliški kristjan torej navsezadnje ne verujem papežu, ampak resnici, ki jo papež izpričuje oziroma resnici, ki se prek papeža izpričuje. Ob vsem posredovanju Cerkve stoji kristjan v še bolj neposrednem odnosu do Boga samega. V tem je tudi notranja meja nezmotnosti Cerkve. To zahteva od cerkvene oblasti nov, ne avtoritativen, ampak argumentativen slog oznanjevanja vere. Naj tu navedem znano trditev konvertita Johna H. Newmana: »Če bi moral izreči napitnico religiji, bi jo izrekel - nedvomno papežu - vendar najprej vesti (conscience) in šele nato papežu«. Nedvomno je treba v to smer iskati novo podobo petrovske službe za tretje tisočletje: ta naj bi bila služenje edinosti vere ob spoštovanju krščanske svobode. Petrovska služba kot služenje edinosti in svobodi v Cerkvi bi bila sinteza razvoja v prvem in drugem krščanskem tisočletju; pomagala bi spraviti med seboj katoliško načelo avtoritete in novoveško načelo svobode; postala bi pot k večji ekumenski edinosti Cerkve v tretjem tisočletju, kar je njena neodložljiva naloga.²³

Povzetek: **Bogdan Dolenc, Papeštvo nekoč in danes**

Prvenstvo rimskega škofa je od vsega začetka bistvena prvina cerkvene edinosti. Zgodovina papeštva raste iz krvi mučencev in hudih stisk prvih stoletij. V srednjem veku prevladuje podoba papeža kot očeta in vladarja vseh kristjanov. Razvoj človekovih in političnih pravic na Zahodu je sad dolgotrajnega boja za *libertas Ecclesiae*, boja med duhovno in svetno oblastjo. Novi vek prinese ostre konflikte med papeštvom in modernimi državami. Izraz obrambne drže Cerkve sta tudi obe dogmi o papežu na Prvem vatikanskem koncilu. V 20. stoletju si papeži po izgubi svetne moči spet pridobivajo vse večjo moralno avtoriteto. Po Drugem vatikanskem koncilu iščejo papeži nove načine delovanja ob ohranjanju nespremenljivega in božjepравnega bistva.

²² Prim. DS 3008; A. Strle, n. d., št. 31.

²³ Prim. W. Kasper, n. d., 48-54.

Summary: Bogdan Dolenc, Papacy Once and Nowadays

From the very beginning the primacy of the bishop of Rome has been an essential element of church unity. The history of papacy grows out of the blood of martyrs and of the heavy distress of the first centuries. In the Middle Ages the prevalent notion was of the pope as the father and ruler of all Christians. The development of human and political rights in the West is a result of a prolonged fight for *libertas Ecclesiae*, a fight between the spiritual and the secular power. The modern age brought severe conflicts between papacy and modern states. Both papacy dogmas of the First Vatican Council are an expression of the defensive attitude of the Church. In the 20th century, after their loss of secular power, the popes kept regaining greater moral authority. After the Second Vatican Council the popes have been looking for new ways of activity while preserving the unchangeable substance in accordance with God's law.

Jožko Pirc

Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.

Ob papeževem obisku se slovenski kristjani - skupaj z mnogimi drugimi ljudmi dobre volje - sprašujemo: Kaj nam pravzaprav ima in hoče sedanji papež povedati? Odgovori bi lahko zajeli mnoga področja človekovega osebnega in družbenega življenja. Nas zanima - in na to se hočem omejiti v naslednjem sestavku - jedro papeževe teološke in antropološke misli.

Pri tem nam ne gre za znanstveno analitično razpravo. Papeževa misel sama v sebi nas zanima toliko, kolikor je potrebno, da bi v njej zaslutili, kako in kam naj bi šli ob vstopu v tretje tisočletje. Zato bom skušal iz tako obširnega gradiva, kot so govori in spisi papeža Janeza Pavla II. skupaj z njegovimi nastopi in potovanji, skratka iz celotnega njegovega dosedanjega papeževanja, izluščiti tista antropološka in teološka izhodišča, ki lahko predstavljajo izzive za nas duhovnike in za vso našo slovensko Cerkev.

Jasno je, da gre le za poskus, saj je takšna sinteza zelo težka in tvegana, vsak namreč gleda navadno le skozi svoja očala in so tako njegova spoznanja, uvidi in sodbe vedno samo delni in nepopolni.

1. Vrtinec

Zamislimo si goro, ki jo po 18 letih tako intenzivnega papeževanja Janeza Pavla II. predstavljajo njegovi objavljeni spisi: dokumenti, enciklike, pisma, govori na potovanjih in ob slovesnih liturgičnih praznovanjih, govori škofom ob obiskih *ad limina* in škofovskim konferencam, nagovori ob zasebnih in javnih avdiencah, pozdravi na različnih priložnostnih srečanjih, obiskih in kongresih itd. V nekem trenutku svojega študija in osebnega razmišljanja se mi je zazdelo, da vidim vse popisane papeževe strani, skupaj z dogodki, potovanji in srečanji, znotraj mogočnega lijakastega zračnega vrtinca, ki vse nezadržno vrtinči in vleče kot mogočni vesoljski magnet v vedno večjo ožino, dokler se vse skupaj ne strne v eno samo nabito jedro, ki nosi ime in napis: skrivnost človeka.

Gre za skrivnost človeka kot takega, za skrivnost človekovega dostojanstva in njegove poklicanosti: kaj je človek sam v sebi, kaj je v družini, družbi in Cerkvi, kaj v celotnem zgodovinskem dogajanju človeštva in sveta. Srce, tisto nabito

atomsko jedro, kjer je strnjeno vse papeževo zanimanje in njegovo vsakodnevno neutrudno prizadevanje in kamor je zgrmel ves njegov opus, je skrivnost človeka.

Notranja gotovost, intelektualna in duhovna, da se mi je odkrilo jedro papeževe misli in celotnega njegovega pontifikata, je bila tako jasna in močna, da sem v hipu razumel, da moram predvsem ta notranji uvid spraviti v neko zaključeno celoto ter jo posredovati tudi drugim.

2. Skrivnost človeka

V pisanem intervjuju, ki nosi v slovenskem prevodu naslov *Prestopiti prag upanja*, papež sam pravi, da se je problem človekovega dostojanstva »postopoma postavil v središče mojega zanimanja, tudi osebnega«, da ga je vedno bolj kot naravoslovna vprašanja »privlačil človek«, da je zanj človek postal »osrednja tema pastirske dejavnosti«. V svojem duhovniškem delovanju je posebno ob stiku z mladimi in njihovimi življenjskimi problemi »nekako neogibno«, tako razlaga, »prestopil na področje vprašanj o človeški eksistenci; ne le človeka današnjega časa, temveč človeka vseh časov«. ¹ Tudi razvojna pot njegovih študij priča o osredotočenosti na človeka, zlasti na človeka kot osebo.

Njegova osredotočenost na dostojanstvo in poklicnost človeka kot takega je vpeta, kot sam pravi, v zgodovino evropske misli zadnjih stoletij, ki jo je od Descartesa dalje preko kantovstva, hegeljanstva in nemške filozofije 19. in 20. stoletja vse do Husserla in Heideggerja mogoče gledati kot »antropo centrični preobrat« ne le filozofske misli, temveč celotne moderne zahodne kulture. ² Nadalje je dozoreval v soočenju z marksizmom, ko je s presenečenjem, tako pravi, ugotovil, da je »zanimanje za človeka in njegovo dostojanstvo postalo kljub nasprotnim predvidevanjem osrednja tema polemike z marksizmom; to pa zato, ker so sami marksisti postavili vprašanje človeka v njeno središče«. ³ Papeževa misel je končno vpeta v tisti epohalni preobrat med tem, kar že je in tem, kar šele bo, ki zavzema vedno bolj planetarne razsežnosti in se prikazuje v bistvu kot kriza rasti: »Človeštvo stoji danes - pravi drugi vatikanski cerkveni zbor - v novem obdobju svoje zgodovine. Temu obdobju dajejo pečat globoke in nagle spremembe, ki polagoma zajemajo ves svet.« ⁴ In vso to krizo rasti povzame koncil z besedami, ki so za naše izvajanje odločilne: »Gre za rešitev človeške osebe in za pravilno zgraditev človeške družbe. V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z

¹Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Založba MK, Ljubljana 1994, 208-211 (v nadaljevanju vedno samo slovenski naslov pogovora; navedene izraze in tekst je podčrtal papež sam).

²Prim. *Prestopiti prag upanja*, 75 sl.

³*Prestopiti prag upanja*, 208.

⁴Drugi vatikanski koncil, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu »Veselje in upanje«* (v nadaljevanju samo CS), 4; prim. celotno besedilo točk 4-9.

razumom in voljo.«⁵ Papeževo oziroma koncilsko in sodobno osredotočenost na skrivnost človeka lahko povzamemo v troje ključnih tem:⁶

a) *Vprašanje subjekta.* Gre za to, kaj je človek kot subjekt, gre za zavest o samem sebi sodobnega človeka, za njegovo samo-zavedanje, za zavest o lastni usodi, o lastnem samo-uresničevanju, o polnem uresničevanju lastne človečnosti. V našem času, ko govorimo o postmoderni, se problem človeka ni prav nič bistveno spremenil, le da gre še za mnogo globlji občutek krize subjekta, brezsmiselnosti in apatičnosti človeka kot subjekta sredi neobvladljivih zgodovinskih socialno-političnih, kulturnih in ekoloških silnic.

Zavedamo se zlasti kriznega razmerja med subjektom in svobodo, pri čemer sodobni ljudje v imenu svobode često težijo po razbrzdanem avtonomizmu, ko naj bi človek postal zakon samemu sebi, kar vodi v absurd človečnosti z rušenjem kakršnihkoli objektivnih socialnih in etičnih norm. Temeljna težnja po svobodi pa je vsekakor, hkrati z možnostjo rušilnega samouničenja, tudi znamenje neustavljivega teženja po resničnem in pristnem osvobajanju v vseh smereh človečnosti.

b) *Vprašanje socializacije.* Hkrati z vprašanjem lastne identitete odkriva človek-subjekt v zadnjih dveh stoletjih mnogo globlje tudi svojo usodno povezanost z drugimi subjekti, z drugimi ljudmi. Pomislimo le na socializem in različne personalizme, ki so v zavest evropskega človeka neizbrisno vtisnili nov pečat vprašanja socializacije, združevanja, družbene in socialne systemske ureditve. Na to vprašanje odločilno vpliva dejstvo, da se svet vedno bolj združuje, k čemur so nezadržno pripomogla sodobna tehnična sredstva obveščanja in zlasti informatika in kibernetika.

Tudi ob problemu socializacije stoji sodobni človek pred dvema skrajnima možnostima: ali kolektivizem, ki pomeni negacijo osebe - danes se še posebno uveljavlja novi kolektivizem podrejenosti modi in javnemu mnenju - ali pa razbrzdani egoistični individualizem kot posledica človeka, ki je postal zakon samemu sebi. Presenetljivo, da so za ta pojav najbolj dovzetne postkomunistične družbe, v katerih se kaže kot divji liberalizem, ki je morda razumljiva reakcija na prejšnji kolektivizem, a ni znova nič drugega kot negacija človeške osebe.

c) *Vprašanje zgodovinskosti.* Pojma zgodovinskosti ne uporabljamo v smislu zgodovinskega raziskovanja ali preprosto zanimanja za zgodovino. Gre marveč za četrto dimenzijo človekovega bivanja, za čas, ki človeka bistveno določa. Človek je usodno vpet v določen zgodovinski trenutek. Razumevanje lastnega mesta in življenjske poklicnosti se uresničuje znotraj zgodovinske razvojne poti določenega naroda, določene družbe in države, določene kulture. Tako pojmovana zgodovinskost je posebna, lahko bi rekli avtonomna vrednota za sodobnega človeka.

Na tem področju vlada pri mnogih še vedno optimistično gledanje na možnost napredka in razvoja brez meja. Zadosti, da pomislimo na vsakodnevna poročila o

⁵CS 3.

⁶Prim. P. Coda, *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della »Gaudium et Spes«, v: Nuova umanità, št. 56 (1988) 27-32.*

gospodarskih debatah po parlamentih in časopisju, da si ustvariš jasen vtis, kako politiki - na oblasti ali v opoziciji - končno ali slepo verujejo ali pa namenoma zavajajo javno mnenje, da je še mogoče resnično reševati sodobno gospodarsko in potrošniško nasičenost z iskanjem in odpiranjem nekih imaginarnih novih tržišč in s podpiranjem potrošništva za vsako ceno. Zaradi često navidez brezizhodnega položaja, v katerem se je znašlo zlasti zahodno kapitalistično gospodarstvo in v različne osebne ali klanske interese ujeto demokratično politično življenje, je mogoče srečati vedno pogostejše zgodovinsko resignacijo pred možnostjo resničnega človekovega poseganja v svoj lastni razvoj in usmerjanje človeštva v neko novo kvaliteto osebnega in skupnega življenja.

Vse te tri temeljne silnice opredeljujejo in naravnava skrivnost človeka tudi pri Janezu Pavlu II. Lahko bi rekli, da je tudi sedanjí papež deležen splošne svetovne krize rasti antropocentrično naravnane moderne in postmoderne kulture. Prav na to krizo rasti hoče odgovoriti s svojo mislijo in prizadevanjem, in to iz globin svojega lastnega življenjskega prepričanja in izkušnje ob zakoreninjenosti v tisočletno doto krščanstva, kakor se je na novo razodela ob Drugem vatikanskem koncilu. Tako smo prišli do ključne točke.

3. Ključ

Za svojo osebno življenjsko in pastoralno usmeritev je Karel Wojtyła našel - pred izvolitvijo na Petrov sedež - izredno jasno potrditev na koncilu. Sodeloval je v teološki komisiji, ki je pripravljala 13. osnutek, namreč kasnejšo konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Veselje in upanje*.⁷ Zanimivo bi bilo natančno pregledati *Acta Synodalia* - tega nisem uspel v pripravi za to predavanje - in analizirati vse posege kardinala Wojtyły. Verjetno bi še bolj nedvoumno spoznali korenito povezanost papeževe misli in same konstitucije *Veselje in upanje*, o kateri govorim v nadaljevanju. Morda bi lahko celo rekli, da je bil njegov prispevek v komisiji, ko je šlo za izdelavo končnega teksta, marsikje odločilen, saj najdemo sedaj prav v tej konstituciji ključ za razumevanje papeževe misli, ki se vleče kot rdeča nit skozi ves pontifikat.⁸

Po mojem mnenju so odločilnega pomena točke 10, 22 in 24. Skušaj mo jih prebrati ter jih povezati z najpomembnejšimi papeževimi dokumenti.⁹

a) *Samo v Kristusu odgovor na najgloblja vprašanja človeškega rodu (CS 10)*

Koncilski očetje slovesno izpovedujejo prepričanje Cerkve, da daje Kristus odgovor na vsa najgloblja vprašanja o človekovem dostojanstvu in njegovi poklicanosti v svetu in zgodovini. V njem »najdemo ključ, središče in cilj vse

⁷Prim. *Prestopiti prag upanja*, 175.

⁸Zadosti bi bilo pogledati 'opombe' v njegovih dokumentih, kolikokrat navaja temeljna besedila konstitucije.

⁹Koncilska besedila navajam po: *Koncilski odloki. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962-1965)*. Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom, Ljubljana 1980. Papeževe enciklike in pisma navajam po slovenskem prevodu v zbirki: *Cerkveni dokumenti*, Ljubljana 1979 sl.

človeške zgodovine«, kajti »nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, v katerem bi mogli biti odrešeni«.

Lahko bi parafrazirali zadnji stavek CS 10, da se ne le k oncil, ampak tudi papež Janez Pavel II. sam obrača »ob luči Kristusa« na vse ljudi, da bi »osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejšim vprašanjem našega časa«. Tudi v intervjuju obširno navede ta isti odločilni tekst.¹⁰ V svoji prvi okrožnici *Človekov Odrešenik* komaj nekaj mesecev po izvolitvi na Petrov sedež, slovesno ponavlja svojo življenjsko zazrtost v Kristusa: »K njemu - piše - se v tej slovesni uri, ki jo preživljata Cerkev in vsa družina sodobnega človeštva, obračata moja misel in moje srce.«¹¹ In ko v točki, ki govori o človeku kot poti Cerkve, navaja koncilski tekst CS 10, ga še s svojim dostavkom značilno poudari: »Kristus, ki je za vse umrl in vstal, človeku - vsakemu in vsem - podeljuje luč in moč, da bo mogel odgovoriti na svoj vzvišeni poklic«.¹²

Mislím, da je nemogoče najti v papeževi misli, ki je osredotočena na skrivnost človeka, jasnejše izhodišče, od koder neprenehoma izhaja, in cilj, kamor je vse njegovo prizadevanje usmerjeno, kot je Jezus Kristus, človekov Odrešenik.

b) *Kristus človeku v polnosti razodeva človeka (CS 22)*. Še pomembnejša za razčlenitev papeževga ključa pa je točka CS 22, ki razlaga odnos med Kristusovo skrivnostjo in skrivnostjo človeka. Svoj najgloblji uvid so koncilski očetje položili v besede, da je Kristus tisti, ki »človeku v polnosti razodeva človeka«.

Skoraj bi zadostovale te besede, če bi hoteli sintetično izraziti resnico o človeku, ki jo v veri skupaj s koncilom in celotno Cerkvijo neutrudno oznanja sedanji papež. V svoji omenjeni prvi okrožnici zapiše, da se je koncil ob teh besedah »poglobil v notranjost človekove zavesti in se od znotraj dotaknil skrivnosti človeka, ki jo z biblično (pa tudi nebiblično) govorico označujemo z besedo srce. Kristus, Odrešenik sveta, - sklene papež - je edinstveno in neponovljivo prodril v skrivnost človeka in je stopil v njegovo srce«.¹³

Kristus pa človeku razodeva človeka predvsem »z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni«.¹⁴ S temi besedami sta povezani v eno samo razodevanje skrivnost Boga in skrivnost človeka. Razodetje Božje ljubezni v Jezusu Kristusu hkrati razodeva, kdo in kaj je človek, ki je predmet tako nedoumljive ga Božjega zanimanja in ljubezni. Na začetku svojega pontifikata se papež na prav programatični način vrača k tej povezanosti Božje razsežnosti Kristusove skrivnosti s človeško razsežnostjo: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ljubezni ni deležen. Prav zaradi tega šele Kristus Odrešenik (...) popolnoma razodene človeka človeku. In to je - če smemo tako reči - človeški pomen in človeška razsežnost

¹⁰Prim. *Prestopiti prag upanja*, 57sl.

¹¹*Človekov Odrešenik*, 1.

¹²*Človekov Odrešenik*, 14; prim. CS 10.

¹³*Človekov Odrešenik*, 8.

¹⁴CS 22.

odrešenjske skrivnosti. V njej človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno. V odrešenjski skrivnosti človek spet pride do veljave in je nekako ponovno ustvarjen. (...) Človek torej, ki se hoče poznati v globinah (...) se mora s svojimi stiskami in dvomi, s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo napatiti h Kristusu. Z vsem, kar je, tako rekoč preiti vanj; mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde samega sebe. Če se v človeku zgodi ta notranja preobrazba, ne pride samo do češčenja Boga, ampak tudi do velikega občudovanja samega sebe. Kakšen pomen in vrednost mora namreč imeti človek pred Bogom, če je bil vreden 'takega in tako velikega Odrešenika', če je Bog dal 'svojega edinorojenega Sina', 'da bi se človek ne pogubil, ampak imel večno življenje'.¹⁵

Resnica o Kristusu je torej hkrati resnica o človeku. Zato pa je človek, poudarja papež na različne načine, pot, edina pot, prava pot, prihodnja pot Cerkve in prvo merilo njenega poslanstva. Cerkev, ki gleda na človeka s Kristusovimi očmi, človeka dviga na raven svoje ljubezni, svoje pozornosti, svojega poslanstva. In gre za kateregakoli človeka, brez kakršnekoli razlike ali izjeme, in hkrati gre za Cerkev, za resnico o njeni naravi in poslanstvu.¹⁶

Kristus nam torej razodeva ne le Očeta, ampak tudi v polnosti uresničenega človeka, človeka, kakršen je v Božjem načrtu.

Izredno pomemben je tudi tale stavek iz CS 22, ki dokončno osvetljuje koncilsko in papeževo antropološko izhodišče: »Ker je v njem (v Kristusu) človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere«. Gre za temeljno kristološko resnico o učlovečenju, da v Kristusu človeška narava ni bila uničena ali použita, ampak privzeta in tako osvobodjena in potencirana do svojih največjih možnosti. Zato pa predstavlja skrivnost učlovečenja tudi skrivnost polnega učlovečenja človeka, namreč takšnega uresničenja človeka, ki ni v nasprotju z Bogom, ampak v edinosti in različnosti odnosa Boga in človeka v Kristusu. Resnica o pobožanstvenju je tako izražena na nov način: kot promocija človeške narave do najvišje možne mere.¹⁷

c) *Trinitarična razsežnost človekove poklicanosti (CS 24)*. Koncilska antropologija doseže vrhunec v CS 24 z razlago notranje povezanosti kristološke razsežnosti skrivnosti človeka s skrivnostjo Troedinega Boga samega. Obe točki, CS 22 in 24, sta najtesneje povezani med seboj in brez dvoma predstavljata srce celotne konstitucije. Kot Kristusove skrivnosti ni mogoče razumeti brez oznanila o Očetu in o skrivnostnem drugem Tolažniku, tako tudi skrivnosti človeka ni mogoče priti do dna brez spoznanja o Očetu, ki se v Kristusu sklanja k človeku in kateremu se človek odpre po delovanju Duha. Tako je krščanski pogled na človeka slednjic prežet z znamenjem in dinamizmom življenja Svete Trojice.

Janez Pavel II. je v luči teh besedil izoblikoval svojo trinitarično antropologijo, ki jo je podal v trilogiji okrožnic *Človekov Odrešenik* (1979), *O Božjem usmiljenju*

¹⁵ *Človekov Odrešenik*, 10.

¹⁶ Vsi izrazi vzeti iz različnih mest okrožnice *Človekov Odrešenik*; prim. tudi CS 22.

¹⁷ Prim. P. Coda, n. d., 36; M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, III, Roma 1986, 841.

(1980) in *O Svetem Duhu* (1986) ter nato povzel v apostolskem pismu *O dostojanstvu žene* (1988).

Poglejmo najprej glavne elemente, ki izhajajo iz CS 24. Besedilo govori o občestvenosti človekove poklicanosti v Božjem načrtu: »Bog, ki očetovsko skrbi za vse, je hotel, da bi vsi ljudje sestavljali eno samo družino in ravnali drug z drugim kakor bratje.« Edinost, povezanost ljudi stoji v središču odrešenja: njen izvor je v enem in edinem Bogu, edini in en sam je končni cilj vseh - v Bogu. Toda ker je Bog, ki ga je razodel Jezus, Troedini Bog, je edinost, ki je zapisana v človekovo ustvarjenost po Božji podobi, trinitarična edinost. Ta človekova naravnost na trinitarično edinost se ne odraža le v vertikalni dimenziji človeka kot posameznika in v njegovem odnosu z Očetom, po Sinu, v Duhu,¹⁸ ampak tudi v horizontalni dimenziji medosebnih odnosov po trinitaričnem modelu. Ta model vidi koncil preprosto v ljubezni, ko pravi: »Zato je ljubezen do Boga in do bližnjega prva in največja zapoved (...) kar (je) največje važnosti za ljudi, ki so vedno bolj odvisni drug od drugega, in za svet, ki postaja vedno bolj enoten.« V točki CS 27 isto še jasneje podčrta: »Vsakdo mora na svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj drugi jaz.« Mogoče je reči, da je v tej luči predosebnostni oziroma ne-osebnostni model edinosti, ki vidi le enost bitja, za vedno presežen z modelom personalistično-občestvene edinosti, ki se uresniči po ljubezni med različnimi in svobodnimi stvarnostmi. Vsa daljnosežnost Kristusove zapovedi ljubezni se tako ne razodene le v teološkem smislu, ampak tudi antropološkem: ljubezen je edina pot do uresničenja človeka kot človeka.

Najpresenetljivejši pa je zadnji del CS 24, ki si ga pogledajmo v celoti: »Še več. Ko Gospod Jezus prosi Očeta, 'naj bodo vsi eno..., kakor sva midva eno' (Jn 17,21-22) in nam odpira za človeški razum nedosegljiva obzorja, namiguje na neko podobnost med zedinjenjem Božjih oseb in med zedinjenjem Božjih otrok v resnici in ljubezni. Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe.« Odločilni izraz v Jezusovih besedah, na katere se nanaša koncil, je kakor, 'kakor sva midva eno'. Pri evangelistu Janezu izraža ta kakor substancialno in ontološko stvarnost, ne zgolj moralne podobnosti.¹⁹ Odnosov med ljudmi ni le mogoče primerjati odnosu med Očetom in Sinom v Sveti Trojici. Odnosi v Sveti Trojici so marveč merilo in model medčloveških odnosov, ker daje Jezus svojim učencem hkrati tudi tisto življenje - namreč Božje, z evharistijo, - ki uresničevanje tega merila in modela omogoča. Bog je človeka ustvaril zase, v čemer sta njegovo neodtujljivo dostojanstvo in svoboda: oboje nosi sam v sebi, po sami svoji ustvarjenosti. Zato človek ne more biti nikomur drugemu ontološko podložen. Hkrati pa ta isti človek - kakšna neverjetna dinamika! - v polnosti najde samega sebe (kot pravi koncilski tekst) samo, če se iskreno daruje, daje, podarja drugim. Kot da slišimo odmev Jezusovih besed v poslovnem govoru (prim. Jn 10,17-18), ko pravi, da sam daje življenje, da

¹⁸Prim. CS 22.

¹⁹Prim. C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, III, Paris 1959, 161-174.

ga potem znova prejme: ne kot plačilo za svoje darovanje, marveč kot logično posledico popolne podaritve sebe v ljubezni. Pri vsej tej dinamiki gre za jasen namig na identičnost ljubezni in življenja.

V luči koncilске konstitucije *Veselje in upanje* se skrivnost človeške osebe dokončno razodene v kristološko-trinitarični perspektivi: človek je sam v sebi bitje, ki ima neodtujljivo dostojanstvo, in hkrati bitje, ki mora nujno biti v odnosu z drugimi, da more postati in biti oseba. Tako tudi družbeno življenje ni nekaj zunanjega človeku, ampak človeka določa in uresničuje kot osebo.

Po medsebojnem občestvu Kristusovih učencev v resnici in ljubezni se torej vsaj delno razodeva človeškim očem nedoumljiva skrivnost Božjega življenja samega. Vse to pa je mogoče zaradi prisotnosti in delovanja Svetega Duha:²⁰ po njem in v vstalem Kristusu postanejo odnosi v Sveti Trojici forma in gibalno ne le odnosa med človeško osebo in Bogom, ampak tudi odnosa med človeškimi osebami samimi. Tu se začne odpirati skrivnost Cerkve, ki je v Kristusu znamenje in orodje »za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«, Cerkve, ki je »vesoljni zakrament« edinosti in odrešenja.²¹

Papež se v svojih dokumentih stalno vrača k trinitarični dimenziji krščanske antropologije, kakor jo je izrazil Drugi vatikanski koncil, in pri čemer je - kot smo videli - kardinal Wojtyła aktivno sodeloval. V okrožnici *O Božjem usmiljenju*, ki je kot nov - po okrožnici *Človekov Odrešenik* - korak v skrivnost Očeta, v skrivnost Troedinega Boga, npr. pravi: »Človek in njegova najvišja poklica nost se razkrivata v Kristusu z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni (...) V Jezusu Kristusu je vsaka pot k človeku, hkrati bližanje k Očetu in njegovi ljubezni.«²² V okrožnici *O Svetem Duhu*, kjer se znova naslanja na CS 24, pa pravi: »Ko se Troedini Bog, ki biva sam v sebi kot vse presegajoča, transcendentna realnost medosebnostne ga podarjanja, priobčuje človeku v Svetem Duhu kot Dar, spreminja s tem od znotraj, v srcu in vesti človekov svet.«²³ Preberimo si še tole mesto iz apostolskega pisma *O dostojanstvu žene*, ki na izredno lep način povzema papeževo misel: »Če razlago 1 Mz 2,18-25 kot celoto premislimo in jo pojasnimo v luči resnice o Božji podobi v človeku in človekovi bogopodobnosti (prim. 1 Mz 1,26-27), smo sposobni še popolneje doumeti, v čem je osebno človekovo bitje - v obeh - možu in ženi, podobno Bogu. Vsak posamezen človek je namreč Božja podoba, kolikor je razumno in svobodno bitje in je Boga sposoben spoznati in ljubiti. Tam dalje beremo, da človek sam ne more bivati (prim. 1 Mz 2,18); lahko je le kot edinost dveh, torej lahko biva le v odnosu do druge človeške osebe. Tukaj gre za obojestranski odnos: moža do žene in žene do moža. Biti oseba po Božji podobi pomeni torej tudi bivanje v odnosu do drugega jaza. To nam daje vnaprej slutiti

²⁰Prim. CS 32.

²¹Prim. Drugi vatikanski koncil, *Dogmatska konstitucija o Cerkvi »Luč narodov«*, 1 in 48; tudi CS 42.

²²*O Božjem usmiljenju*, 1.

²³*O Svetem Duhu*, 59; sledijo citati iz CS 24.

dokončno samorazodetje Troedinega Boga: živo edinstvo v skupnosti Očeta, Sina in Svetega Duha.²⁴

Gotovo bi se bilo mogoče na različne načine približati srčki misli Janeza Pavla II. Vendar sem prepričan, da tega ključa, kot sem ga skušal tukaj predstaviti ti, ni mogoče spregledati in brez njega ni mogoče razumeti osrednjih tem pontifikata sedanjega papeža.

4. Krščanska kristološka in trinitarična antropologija

Celoten pontifikat Janeza Pavla II. bi torej lahko imenovali stalno prizadevanje, kako z besedo in zgledom oznanjati skrivnost človeka v luči krščanske kristološke in trinitarične antropologije. V tesni naslonitvi na koncilsko konstitucijo *Veselje in upanje*, zlasti na točke 10, 22 in 24, se tudi papežu človek razodeva človeku samo v Kristusu in v Kristusovem razodevanju Očeta in njegove ljubezni. Nerazdružna povezanost razodevanja človeka in skrivnosti Troedinega Boga v Kristusu je nosilni steber papeževega spoznavanja in oznanjevanja človekove skrivnosti. Glavni elementi papeževe - ki seveda ni nič drugega kot pristno krščanska, le v novi obleki in z novimi poudarki - kristološke in trinitarične antropologije so: človek je ustvarjen po Božji podobi; oseba se lahko uresniči le kot dar, le če se daruje; človek je že po svoji ustvarjenosti in sličnosti z Bogom, ki je trojica oseb, poklican v občestvo, v skupnost; prva podaritev in prototip vseh drugih je podaritev moža in žene v zakonu in družini; skrivnost izvirnega greha in vseh drugih osebnih in kolektivnih grehov se razodeva kot porušenje prvotne edinosti z Bogom in med ljudmi; zato pa je izvirna edinstvo najgloblja ontološka in etična resnica, ki določa ustvarjeno osebo in zato tudi človeka kot osebo.

Tako se naše razmišljanje o papeževih antropoloških in teoloških izhodiščih pravzaprav prelije v spoznanje enega samega izhodišča, ki je hkrati temeljni izziv za njegove sodobnike: krščanska antropologija v njeni kristološki in trinitarični perspektivi. Papež motri in presoja vse probleme in dogajanja sedanjega časa iz perspektive skrivnosti človeka, ki vedno bolj postaja človek s tem, da v Kristusu znova odkriva svojo poklicanost k življenju z Bogom in k življenju v občestvu po modelu Svete Trojice, kar končno doseže s tem, da se iskreno podarja sočloveku.

Poglejmo si na kratko le najpomembnejša področja njegovega prizadevanja:²⁵

a) *Človekovo dostojanstvo* je ena izmed najpogostejših tem v papeževi misli. Bori se za dostojanstvo in temeljne pravice vsakega človeka, posebej revnega, zapostavljenega, odrinjenega, bolnega, starega in zlasti tistega, ki po nedolžnem trpi. Zdi se, da Janez Pavel II. tako neustavljivo potuje po svetu, ker bi hotel osebno prav vsakemu človeku prinesiti veselo sporočilo o njegovem neodtujlji vem dostojanstvu. Končno je v tem jedro Jezusovega sporočila, da imamo vsi ljudje, ne

²⁴O dostojanstvu žene, 7.

²⁵Vse papeževe dokumente, spise in govore ter posamezne najpomembnejše dogodke iz njegovega pontifikata bi lahko razporedili po teh posameznih področjih, kar bi s primernimi citati dalo zelo obširno, zanimivo in bogato razpravo.

glede na spolne, rasne, verske, kulturne, socialne, politične ali ideološke razlike, istega Očeta in da smo si zato vsi bratje in sestre med seboj. Sem spada tudi izrecno prizadevanje za dostojanstvo žene. V zadnjih letih pa papež najmočnejše poudarja prizadevanje za življenje kot vrednoto, ob kateri se odloča biti ali ne-biti človeštva kot takega.

b) *Krščansko sporočilo*. Gre za dušo vse papeževe misli. Vse izhaja in se vrača h Kristusu Odrešeniku, o čemer sem obširno spregovoril. Zaradi veličine krščanskega sporočila se papež brez strahu obrača na vsakega človeka in mu nevsiljivo ponuja razodetje Božje ljubezni v Jezusu Kristusu. Posebej ob približevanju jubilejnega leta 2000 vabi vse kristjane k novi evangelizaciji, ki naj v človeštvo z novim zagonom in močjo prinese Kristusovo oznanilo polnosti življenja. Notranja dinamika odnosa med bogastvom doživljanja novega življenja ter spoštovanjem svobode in dostojanstva vsakega človeka papežu tudi vedno znova odpira pot do dialoga z verniki drugih religij, ki jih srečuje na svojih potovanjih ali prihajajo k njemu na obisk, in z ljudmi drugačnih ideoloških prepričanj, svetovnih nazorov in kulturnih ali družbeno-ekonomsko-političnih zamisli.

c) *Cerkev* je za Janeza Pavla II., ki izhaja iz kristološke in trinitarične antropologije, Kristusova nevesta, ki naj bi v svojem notranjem življenju skušala čimgloblje uresničiti občestvenost ter se po zgledu svojega Učitelja podati na pot pristne diakonije - iskrenega služenja človeku in človeštvu. V Cerkvi 'kot občestvu' gleda papež pot za reševanje notranjih napetosti med različnimi nosilci in dejavniki cerkvenega življenja, med njeno veseljnostjo in krajevnim uresničevanjem, med različnimi teološkimi, liturgičnimi in pastoralnimi tradicijami. Zgledovanje po prvem tisočletju, ko je bila cerkvena edinost uresničena predvsem kot občestvo Cerkva pod zbornim in sinodalnim vodstvom hierarhije, pa naj bi po papeževi srčni želji vodilo vse Cerkve k odločnejšemu ureničevanju popolne medsebojne edinosti vere in ljubezni.

d) *Družina, družba, država in kultura*. Papež se končno obrača na vse oblike skupnega življenja ljudi. Predstavlja se kot neutrudni zagovornik tradicionalne družine, v kateri vidi pot Cerkve. Vsem kristjanom in ljudem dobre volje ponavlja dolžnosti družbenega, socialnega, gospodarskega, kulturnega in političnega življenja, pri čemer je njegov veliki ideal soodgovornost vseh in sodelovanje med vsemi družbenimi dejavniki. Ni čudno, da se po propadu kolektivistične zamisli človeka in družbe z enako odločnostjo postavlja proti nebrzdanemu ekonomskemu in političnemu liberalizmu in individualizmu, saj končno oba sistema v jedru nasprotujeta krščanski antropološki viziji. Na osnovi svojega temeljnega izhodišča je Janez Pavel II. tudi veliki pobudnik in neustrašeni klicar miru, spoštovanja, pravičnosti in sodelovanja med narodi, državami in kulturami.

5. Evangelij počlovečenja

Papeževo krščansko antropologijo, ki se odraža na vseh področjih njegovega delovanja, lahko - če parafraziramo njegove besede - imenujemo osebno

vodilo,²⁶ ki naj vodi vsakega človeka kot posameznika in tudi vse odgovorne v cerkvenem in družbenem življenju pri reševanju vprašanj današnjega zgodovinskega trenutka človeštva. Po tem osebnostnem vodilu, čigar srčika je spoznanje, da je človek oseba in da je oseba bitje, za katero je »edina ustrezna razsežnost« ljubezen,²⁷ se začenja pred našimi očmi jasni celostnost papeževe misli.

a) Je papež Janez Pavel II. filozof ali teolog, ali pa morda izreden mislec? Prej in bolj kot vse to je papež pastir. Iz zavesti svoje odgovorne službe skuša v povezanosti s koncilom razločevati današnja znamenja časov in skupaj s svojimi sodelavci nanja odgovarjati.²⁸

b) Pred očmi mi vstaja podoba apostola Pavla na Areopagu (prim. Apd 17,19-34), na katero papež namiguje v svoji prvi okrožnici.²⁹ Ali ne bi bilo mogoče gledati tudi na papeža Janeza Pavla II. - skupaj s celotnim njegovim pontifi katom, njegovo mislijo in dejanji - kot na apostola, ki se je postavil pred Areopag sodobne družbe in kulture z oznanilom odrešenja v Kristusu, ki edini more človeka razodeti človeku? Ta primerjava se nam nehote vsiljuje posebej ob misli, s kakšnim pogumom, kako neustrašeno in s kakšno nezlomljivo vztrajnostjo papež opravlja svoje poslanstvo!

c) Če bi iskal besedo, ki ga v celoti najlepše povzema, bi izbral klic: *Ne bojte se!* in *zaupanje*, ki iz njega izvira. To je morda tista skrivnost, ki spremlja papeža Janeza Pavla II. skozi vse življenje, od mladosti do duhovništva, od ume tniškega snovanja do najodgovornejše vodstvene službe. On sam je to svojo skrivnost tolikokrat jasno izpovedal: »Ne bojte se!«, »Ne bojte se Kristusa!«, »Ne bojte se na stečaj odpreti vrata Kristusu!« nam kliče v svojem nastopnem govoru ob začetku papeževanja 22. oktobra 1978;³⁰ za to priča v grozi in tragiki atentata in izpove v nekakšnem osebnem življenjskem obračunu - v intervjuju: *Prestopiti prag upanja*. V njem končuje svoje sporočilo takole: »Papež, ki je začel pontifikat z besedami 'Ne bojte se!', skuša biti popolnoma zvest tej spodbudi in v duhu te evangeljske resnice je vedno pripravljen služiti človeku, narodom in človeštvu.«³¹ Morda je prav ta papeževa skrivnost tudi tisto, kar ga dela tako privlačnega na njegovih potovanjih in srečanjih, saj končno vsak človek išče in hrepeni po tistem upanju in zaupanju, ki more premagati vsak bivanjski strah in mu dati življenjsko moč in notranji mir, ki sta pogoj in izraz resnične sreče.

d) V svojih razmišljanjih se mi je v nekem trenutku zazdela zemlja - iz vesoljske oddaljenosti je kakor majhna kroglica - na svojem kroženju, ki ga opazuje Bog, kot nekaj popolnoma poenotenega. In v sredo sedanjega trenutka njenega zgodovinskega potovanja je Bog poklical - seveda gre za perspektivo

²⁶Prim. *Prestopiti prag upanja*, 211.

²⁷Prim. *Prestopiti prag upanja*, 211

²⁸Ni mogoče pri tem našem razmišljanju o celostnem pomenu in vsebini papeževe misli pozabiti, zamolčati ali odmisлити dejstvo, da so mu skozi ves pontifikat toliki pomagali pri sestavljanju dokumentov in govorov.

²⁹Prim. *Človekov Odrešenik*, 12, in drugje.

³⁰Prim. *Družina* 27(1978), št. 42, str. 2.

³¹*Prestopiti prag upanja*, 234; prim. celotni zadnji dve poglavji, str. 225-234.

vere, da dejansko Bog vodi Cerkev in zgodovino - nekega človeka, Karla Wojtylo - papeža Janeza Pavla II., da bi povedal tisto edino zares potrebno in odrešujočo besedo: skrivnost človeka kot se razodeva v Kristusu. Povedal naj bi jo tudi z neko podobo, ki jo je položil že v svoje papeško geslo: *Totus tuus*, z likom, ki predstavlja v polnosti uresničenega človeka - z Marijo. K njej se papež vedno vrača z molitvijo, da bi se uresničilo tisto poslanstvo nove evangelizacije v našem času, ki naj vodi v novo človeštvo.

Zato pa mislim, da je mogoče to naše razmišljanje o antropoloških in teoloških izhodiščih v misli Janeza Pavla II. najlepše skleniti in morda najbolj natančno opredeliti z izrazom evangelij počlovečenja.³² Silno preprosto in poenostavljeno. Prav ta evangelij počlovečenja s svojimi globokimi krščanskimi in občečloveškimi koreninami je naš nenehen vsakodnevni osebni in skupni izziv.

Povzetek: Jožko Pirc, Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.

Kaj ima in hoče papež Janez Pavel II. povedati svojim sodobnikom? To vprašanje vodi v jedro njegove misli, kjer je osredotočen njegov celotni pontifikat in bi ga bilo mogoče izraziti z besedo: skrivnost človeka. Na antropološki preobrat zahodne kulture papež odgovarja s koncilsko kristološko-trinitarično antropologijo, ki se zrcali v besedah CS 22, da je samo Kristus tisti, ki »človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«. Ta rdeča nit povezuje papeževo reševanje zapletenih vprašanj današnjega trenutka Cerkve in človeštva ter predstavlja njegov evangelij počlovečenja.

Summary: Jožko Pirc, Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II

What does Pope John Paul II have and want to say to his contemporaries? This question leads to the core of his thought where all his pontificate is centred and which could be expressed as the mystery of man. The anthropological turn of the Western culture is answered by the Pope by the christological-trinitarian anthropology of the Vatican II reflected in the words of GS 22 that only Christ fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. This is the central theme of the Pope's solutions to the complex problems of the present moment of the Church and of the humanity and represents his gospel of humanisation.

³²Prim. *Prestopiti prag upanja*, 207-212.

Ciril Sorč

Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri

V pričujoči razpravi nameravam razčleniti geslo papeževega obiska v Sloveniji, ki se glasi: »Oče, potrdi nas v veri.« Potrudil se bom odkriti pomembnost vsake od besed, ki to geslo sestavljajo, da bi tako mogli vsaj nekoliko odkriti pomembnost celote.

1. OČE, potrdi nas v veri

Samo eden je naš oče, nebeški. Papež se lahko imenuje »oče« samo toliko, kolikor je v sinovskem odnosu do nebeškega Očeta. Samo eden je tudi vodnik, Kristus. Papež se lahko imenuje »vodnik« samo toliko, kolikor hodi za Kristusom (prim. Mt 23,9). Zato se papež raje imenuje služabnik Božjih služabnikov (*servus servorum Dei*). Papež Janez Pavel II. pravi, da je ta opredelitev najboljše varstvo pred nevarnostjo, da bi ločevali oblast (in še posebej primat) od cerkvene službe (prim. *Da bi bili vsi eno* 88). (Sicer pa ni pomembno ime, ki vsekakor ne more doseči in izreči vzvišene vsebine, ki velja samo za Boga, ampak je pomembno zadržanje.) Papeževa stalna naloga je postajati podoben nebeškemu Očetu, ki je eno samo podarjanje samega sebe in sprejemanje vseh z odprtimi rokami. Do papeža imamo katoličani zaupni odnos, ki presega zgolj hierarhično-pravne okvire. Ta odnos ne sloni na njegovih človeških kvalitetah ali pravnih osnovah, ampak na milostnih temeljih, ki jih prejema zato, da bi vodil po Kristusovem naročilu k Bogu, ki je edini resnični Oče.

Petrovo - in tako tudi papeževo - poslanstvo potrjevanja moremo razumeti pravilno samo v povezavi s celotnim dogodkom, ki je spremljal to naročilo: »Simon, Simon! Poglej, satan vas je hotel imeti, da bi vas presejal kakor pšenico. Jaz pa sem molil zate, da tvoja vera ne opeša. Ko boš po vsem tem prišel k sebi, opogumi svoje brate« (Lk 22,31-32). Mislim, da je to ena od najbolj presunljivih besed, ki jih je Jezus izrekel. Jezus ima pred seboj galilejskega ribiča, ki sicer pozna zakonitosti ribištva, mora pa se še veliko naučiti v Jezusovi šoli, da bo mogel postati »ribič ljudi«. Peter »pride k sebi«, tako da se spreobrne, tako se spremeni iz skale pohujšanja (*skandalon*) v trdno skalo, na kateri bo mogel

Jezus zgradi svojo Cerkev.¹ Ime Kefa se ne nanaša na Petrov značaj, temveč na njegovo poslanstvo. Tako Petrove vloge, kakor tudi vloge papežev ne moremo prav razumeti brez tistega trdnega zagotovila: »Jaz pa sem molil zate, da tvoja vera ne opeša.« Nadvse pomembno je, da Jezus moli posebej za Petra, za njegovo vero. Peter je prejel ukaz, naj opogumi, potrdi svoje brate prav v moči tako trdne, nepremagljive, od Jezusa izmoljene vere.² Petrova - in papeževa - služba je kot služba potrditve služba usmiljenja, katerega je bil on prvi deležen, in služba edinosti, ki se izkazuje v »prehitevanju« v ljubezni, v tistem »bolj kakor tile« (Jn 21,15-19). Jezus je v ozadju Petrove vere (kakor tudi vere vsakega človeka), da more sam postati drugim trdna skala vere. Kakor Peter, je tudi vsak njegov naslednik potrjeni potrjevalec. Peter je šel skozi vse stopnje rasti v veri, od zatajevalca, preko dvomljivca, maloverneža, do pričevalca s krvjo. Kristus namreč ni hotel, da bi se njegov namestnik na zemlji zanašal nase in svoje sposobnosti, ampak nanj, ki ga je v to službo postavil. Tako se verniki vseh časov ne naslanjajo na Petrovo osebo, ampak na osebo tistega, ki stoji za njim in ga utrjuje. Naj ima Peter še tako dobro voljo, je prešibak, da ne bi ob prvi priložnosti padel in tistega, kateremu je obljubil, da bo šel za njim kamorkoli, celo v smrt, tudi zatajil. Torej je vera dar od zgoraj, saj je mogel samo Jezus spremeniti »maloverneža« (Mt 14,31) v mučenca za vero in za prvo pričo Kristusovega vstajenja.³ Vedeti moramo, da Peter ne izpoveduje in ne pričuje tega, kar bi spoznal v moči »mesa in krvi«, v moči človeškega spoznanja, ampak tisto, kar mu je »razodel nebeški Oče« (Mt 16,13-20; prim. Mr 8,27-30; Lk 9,18-21). Tudi vloga »skale« in izročitev »ključev« nista stvar Petrove zaslužnosti in sposobnosti, ampak preprosto Kristusove svobodne izbire in odločitve, da tako pride do izraza njegova moč. Izbira in obljuba, ki ju je prejel Peter, nista namenjeni samo njemu, ampak vsem, ki bodo izvrševali to petrovsko poslanstvo skale v zgodovini Cerkve.⁴ Vedno znova se tudi pojavlja vprašanje: Ali je Peter kot oseba temelj Cerkve ali je veroizpoved (credo) temelj Cerkve? Odgovor se glasi: Izpoved vere je samo osebno izrečena, zato je izpoved vezana na osebo.

¹ Jezus pravi Petru: »Proč, poberi se od mene, satan! V spotiko (*skandalon*) si mi« (Mt 16,23). Tone Štrukelj pripominja: »Napetost med Gospodovim darom in lastno zmožnostjo je tukaj vznemirljivo vidna; v njej je nekako vnaprej podana celotna drama papeške zgodovine, v kateri se vedno znova srečujemo z obojim: najprej to, da papeštvo ostaja temelj Cerkve v moči, ki ne izvira iz njega samega, in hkrati to, da posamezni papeži iz svoje lastne človeškosti vedno znova postajajo *skandalon*, ker hočejo hoditi pred Kristusom, namesto da bi mu sledili«, T. Štrukelj, *Ti si Peter Skala*, Družina, Ljubljana 1996, 115; prim. 123.

² Prim. F. Mussner, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 25-26; prim. Janez Pavel II., *Da bi bili vsi eno* (CD 63) 91, kjer papež zapiše: »Zdi se, kakor da se ravno na ozadju Petrove človeške šibkosti v polnosti kaže, da je njegova posebna služba v Cerkvi v celoti delo milosti«.

³ Prim. J. Ratzinger, *La Chiesa*, Paoline, Milano 1991, 33-53.

⁴ Prim. R. Baumann, *Was Christus dem Petrus verheißet. Eine Entdeckung im Urtext von Mathäus 16*, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988, 80.

Torej: temelj Cerkve je oseba kot izpovedovalka vere - eno brez drugega bi zgrešilo smisel zgoraj povedanega.⁵

»Gledano samo od zunaj je petrovsko načelo edino ali tudi le odločilno načelo edinosti v Cerkvi, ki je *catholica*. Njemu nadrejeno je načelo pnevmatičnega in evharističnega Kristusa in njegove stalne žive navzočnosti po apostolstvu. Vendar bi ta globlja načela svoje zedinjujoče moči ne mogla prav do konca uveljaviti brez zunanje oporiščne točke rimskega škofa. In čim bolj Cerkev postaja svetovna, čim bolj je ogrožena v modernih levo in desno totalitarnih državah, čim bolj se uteleša v najrazličnejših kulturah, čim bolj se v njej razširja teološki in episkopalni pluralizem, tem bolj postaja ta oporiščna točka nepogrešljiva.«⁶ Zaradi delovanja Svetega Duha je Kristus torej lahko zaupal Petru, se naslonil nanj. Iz vseh novozaveznih besedil je jasno izpostavljeno mesto in vloga Petra, katero bi smeli povzeti v poslanstvo odgovornosti za oznanjevanje Kristusovega vstajenja. Še posebej pomembno pa je to, da je on »prva priča« vstajenja, kar mu priznavajo tudi drugi apostoli in prva Cerkev.⁷

»Protirimski afekt je, tudi če bi se skliceval na apostolsko kolegialnost, globoko protikatoliški«, trdi Balthasar in nadaljuje: »Cerkev je v Kristusu tako ena, da papež svoje vloge v prid edinosti ne more izvajati, če niso vsi skupaj v Duhu Kristusu tako pokorni, kakor je bil Kristus v Duhu pokoren Očetu. Če razmerje vernikov do nositeljev službe, do papeža, škofov in duhovnikov, ni prekrvljeno z ljubeznijo, tedaj ljudje potiskajo njihovo službo v birokracijo, nad katero se potem pritožujejo in jo kritizirajo, ne da bi pomislili na svoj del odgovornosti za to. Tako se Jezusova beseda Petru 'Ko boš po vsem tem prišel k sebi, opogumi svoje brate' na ustrezen način tiče vseh kristjanov, katerih bratje so tudi nositelji službe, tudi papež, ki more svoje težko breme nositi le, če ga skupaj z njim nosijo vsi. Morda ga je v ljubezni treba opogumiti k temu, da bi svoj križ pogumno in ponižno vlekli naprej in se upiral skušnjavi, da bi ga pod pretvezo kolegialnosti prevalil na tuja ramena. Takšno nujno potrebno opogumljanje je nekaj mnogo bolj resnega kakor golo odobravanje z ene strani in zahrbtno kritiziranje z druge.«⁸

Obisk papeža v naši domovini je vsekakor pastoralnega značaja, saj s tem izkazuje svojo veliko skrb za »vse cerkve«, katerim služi kot Kristusov

⁵ Prim. J. Ratzinger, *Der primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, v: J. Ratzinger (ur.), *Dienst an der Einheit*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1978, 168-171.

⁶ H. U. von Balthasar, *Katoliški*, Družina, Ljubljana 1995, 79.

⁷ Prim. E. Malnati, *Autorità e ministero di Pietro*, Ed. LINT, Trieste 1994, 57 sl. Petru pripada prvenstvo oznanjevanja in pričevanja, zato tudi »prednost vstopa v grob« na velikonočno jutro, da more pričevati za vstalega Kristusa (prim. Jn 20,1-18); prim. tudi F. Mussner, n. d., 71-72. Avtor na teh straneh našteva še druga dejstva, ki dokazujejo, da je Peter že v prvi krščanski skupnosti imel posebno mesto. To je ime Kefa; dejstvo, da je imel prvo in odločilno besedo tako v predvelikonočni skupnosti, kakor tudi kasneje; na temelju dejstva, da je prva priča vstajenja, sloni tudi njegova posebna vodstvena služba (*eksusia*); on je tisti, ki izpove vero v Jezusa kot Sina živega Boga.

⁸ H. U. von Balthasar, *Abecednik za verujoče v negotovosti*, Družina, Ljubljana 1996, 82; prim. T. Štrukelj, n. d., 161-180.

namestnik. V njegovem imenu in po njegovem naročilu »pase njegove ovce«. Pasti pomeni voditi jih k virom tistega življenja, katerega nam je zaslužil Kristus, edini Dobri pastir, v velikonočnem dogodku smrti in vstajenja: »Dobri pastir dá svoje življenje za ovce« (Jn 10,11; prim. 10,15). Papežu je veliko do tega, da bi mogli vsi spoznati v Kristusu Odrešenika človeka. To zavzeto odgovornost izkazuje bolj kot vsi drugi papeži pred njim na dva načina: s pisano besedo (toliko okrožnic, kot jih je on napisal, jih še ni noben papež pred njim) in z obiski (noben papež ni prepotoval toliko sveta kot prav on), s katerimi hoče še posebej izraziti svojo bližino in ljubečo skrb za vse ljudi.

Papež prihaja kot pastir, ki ima skrb za ovce, ki so mu zaupane. V tej veliki pastoralni skrbi želi biti blizu vsem vernikom, vsem krajevnim Cerkvam. Samo tako moramo razumeti njegovo veliko željo obiskati vse Cerkve in željo obiskati Cerkev na Slovenskem. Še posebej je njegova goreča želja biti blizu, hrabriti, opogumljati tiste Cerkve, ki so v hudih preizkušnjah. Njegova največja sedanja želja je obiskati mučeno bosansko ljudstvo in mu osebno pokazati, da je z njim. Preizkušnje in bolečine celotne Cerkve se dobesedno odražajo na njegovem obrazu. Tukaj pride še posebej do izraza dejstvo, da pomeni papeška služba križ, in sicer največji. »Kajti«, kot pravi R. Pole, »kaj naj bi bilo bolj povezano s križem kot skrb in odgovornost za vse Cerkve zemeljske oble?«⁹ Vloge skale, potrjevanja in pasenja so po izrazih in podobah različne, se pa dejansko ujemajo. V teh vlogah se pojavi Peter kot Kristusov namestnik, kot zunanje počelo obstoja, ohranitve in edinosti Kristusove Cerkve.¹⁰

Papež bo odšel, kaj bo ostalo? To je vprašanje, ki si ga moramo zastaviti in nanj odgovoriti. Da bi njegov obisk pri nas pustil globlje in trajnejše sledove, se moramo nanj pripraviti kot pastoralni delavci pa tudi poskrbeti za temeljito pripravo in oblikovanje vernikov in občestev, ki so nam zaupana. To je vsekakor milostni čas (*kairós*) za našo krajevno Cerkev, katerega ne bi smeli spregledati. V geslu: »Oče, potrdi nas v veri!« je dovolj jasno izraženo tisto, kar naj bi bil učinek papeževega obiska. Papežev obisk naj bi bil nekakšna birma (*confirmatio*) slovenskega ljudstva. Naj bi nam pomagal odrasti na mnogih področjih, naj bi nas napolnil z obiljem darov Svetega Duha, predvsem pa naj bi nas opogumil za odgovorno in zavzeto krščanstvo pod vodstvom Svetega Duha. Skušajmo tukaj vsaj nekoliko odkriti vsebino in daljnosežnost tega dogodka in omenjenega gesla.

⁹ Navaja J. Ratzinger, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, v: J. Ratzinger (ur.), n. d., 177.

¹⁰ Prim. L. Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Morus-Verlag, Berlin 1971, 29.

2. Oče, POTRDI nas v veri

a) Svetopisemski pomen potrditve

Potrjevanje je naloga in poslanstvo prerokov v stari zavezi in apostolov v novi zavezi. Oboji se zavedajo svoje sredniške vloge, zato nočejo ugajati ljudem, ampak dosledno izvršiti svoje poslanstvo Božjega preroka ali Kristusovega apostola. Njihova naloga je opozarjati in spodbujati ljudstvo (ljudi) k zvestobi Bogu, Kristusu in zavezi, ki jo je Bog sklenil z njimi. V tem zaveznem odnosu so različne stopnje zvestobe in v vseh teh trenutkih je vloga prerokov ter apostolov zelo pomembna. Ti imajo čut za dejansko stanje in se nanj odzivajo ter ga osvetljujejo z Božjo lučjo. Zato je tudi njihov način poseganja tako mnogovrsten: v stiskah opogumljajo; v preizkušnjah razjasnjujejo in spodbujajo; v grehu in stranpoteh kličejo k spreobrnjenju, odkrivajo in obsojajo napake. Apostol je od Boga izbrana priča. Pavel pravi o sebi: »Bog, ki me je izbral že v materinem telesu in me poklical s svojo milostjo, je sklenil v meni razodeti svojega Sina, da bi ga oznanjal med pogani« (Gal 1,15-16).¹¹ Božji poslanci potrjujejo kolikor so pričevalci za tistega, ki jih je izbral in poslal: »Nikar se torej ne sramuj pričevati za našega Gospoda« (2 Tim 1,8). To je njihova glavna in edina naloga. Pričevalec mora biti ves v tem, v tem mora vztrajati (prim. 1 Tim 4,15-16). Lepo to poslanstvo opiše Pavel, ko pravi: »Njega namreč oznanjamo, ko vsakega človeka poučujemo z vso modrostjo, da bi vsakega napravil popolnega v Kristusu. V ta namen se tudi trudim in bojujem z močjo, ki mi jo on daje in ki močno deluje v meni« (Kol 2,28-29). Lahko bi premotrili poklic vseh prerokov, apostolov in drugih Božjih poslancev in videli bi, da je prav pri vseh pobudnik Bog ter da je cilj poklicanosti oznanjanje Božje volje ter uresničevanje Božjega odrešenjskega načrta z ljudmi.

b) Zakramentalni pomen potrditve

Zakramenti so bistvena znamenja vere; vero predpostavljajo, jo utrjujejo in jo večajo. Brez vere ostanejo zakramenti zgolj prazno obredje. Med zakramenti pa je prav birma zakrament potrditve (*confirmatio*) v veri, znamenje zrelosti, usposobljenosti za odgovorno krščansko življenje in še večje podobnosti Jezusu Kristusu. To izrazi povabilo birmovalca: »Predragi, prosimo vsemogočnega Boga Očeta, naj nad te svoje posinovljene otroke, ki so bili pri krstu prerojeni za večno življenje, dobrotno razlije svojega Duha, ki naj jih potrdi z obiljem svojih darov in jih po svojem maziljenju naredi še bolj podobne Božjemu Sinu Kristusu«. Zakramente je potrebno osvetljevati v njihovi medsebojni naravnosti, poudarjati njihovo antropološko razsežnost, predvsem pa njihovo organsko povezanost s Kristusom, ki je prazakrament. Vsekakor pa ne smemo

¹¹ Prav tako je Bog izbral Petra za oznanjevalca evangelija med »obrezanimi«; prim. Gal 2,8.

pri zakramentalni pastoralni pozabiti na pnevmatološko razsežnost, saj so brez nje zakramenti le nekakšna znamenja, ki tega, kar nakazujejo, ne morejo tudi uresničiti. Zakramente je potrebno zopet postaviti v središče krščanskega življenja, predvsem zakrament evharistije, v katero se vse krščansko življenje (in s tem pastorala) steka in iz katerega vse izhaja. Papež pa nas še posebej vabi k ponovnemu odkritju krsta kot temelja krščanskega življenja.¹² Jasno je, da tukaj nimamo v mislih zakramentalizma, ki je tudi danes še zelo navzoč in jemlje zakramente kot nekakšna magična sredstva, ki samodejno delujejo. Zakramente je potrebno osvoboditi tiste »navlake«, ki »zakriva« njihovo pravo vsebino ter jim onemogoča učinkovitost. Še posebej je potrebno na novo ovrednotiti prav zakrament birme. Vsi prav dobro izkustveno poznamo senčne in sončne strani birmske pastore. Prepričan sem, da bo tukaj potreben globlji poseg, če hočemo dati temu zakramentu tisto vsebino in namen, za katerega ga je ustanovil Jezus Kristus in ga katoliška Cerkev podeljuje.

c) Antropološki pomen potrditve

Za človeka gre. To ima krščansko oznanilo vedno pred očmi. Zato nas zanima, kakšne razsežnosti in učinke naj bi imela takšna potrditev za konkretnega človeka, s katerim bi se rad papež srečal in ga potrdil v veri.

Potrditi pomeni spodbuditi. Bog je neprekosljiv pedagog, saj človeka vzgaja bolj z besedo spodbude in z vlivanjem samozaupanja kot pa s kaznovanjem. Človek se vedno znova znajde v položaju, ko potrebuje besedo spodbude. To je stanje duhovne lenobe, zanemarjanja osebne rasti, zadovoljstva z obstoječo ravniyo svojega verskega življenja. Večkrat gre za podcenjevanje svoje lastne moči in sposobnosti ter Božje milosti, ki lahko učinkovito nadomesti naše pomanjkljivosti. Predvsem takrat, ko je Božje ljudstvo zgubljalo zaupanje v lastno moč, je Bog vlival pogum in opozarjal na svojo dejavno navzočnost, ki človeka nikoli ne pusti brez pomoči. Te spodbude so bili na poseben način deležni predstavniki izvoljenega ljudstva in preroki. Ti so večkrat podvomili v svojo sposobnost in doraslost poslanstvu, ki jim ga je zaupal Bog. Spoznavali so velik razkorak med lastno sposobnostjo in grešnostjo ter od Boga zaupano nalogo. Večkrat so bili potrti zaradi nerazumevanja in zavračanja s strani ljudstva. Najraje bi se vrnili k opravi in življenju, ki so ga živeli pred odgovorom na Božji klic.

Človek ne sme obupati, ker to je posredno obup nad Bogom. Stanja, ki s o za človeka brezizhodna, so za Boga vsekakor rešljiva in on dejansko rešuje iz še tako brezizhodnih položajev. Bog človeka nikoli ne preizkuša preko njegovih moči; v vsaki preizkušnji tudi daje moč, da jo premagamo. Bog je naša moč: »Kateri zaupajo v Gospoda, dobivajo novo moč, dobivajo peruti kakor orli; tečejo in ne opešajo, hodijo in se ne utrudijo« (Iz 40,31). Bog krepi svoje poslance in svoje ljudstvo.

¹² Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58) 41.

Izraz potrditev je torej večplasten, mnogopomenski, tako da lahko z njim izrazimo različne učinke, pač odvisno od stanja, v katerem Božje oznanilo najde določeno osebo ali ljudstvo. Ko govorimo o potrditvi, mislimo na neko že obstoječe stanje ali stvarnost, ki je že tu in potrebuje samo še priznanje od drugih, predvsem od predpostavljanih. Večkrat neka stvarnost resnično »zaživi« šele takrat, ko jo drugi vidijo, jo priznajo in z njo računajo. S potrditvijo nekako stopi iz zasebnosti na svetlo in prejme nek samobiten obstoj. S potrditvijo je potrjen tudi avtor, saj se želi prav preko svojih del izraziti. Vendar sem prepričan, da ima potrditev v našem primeru tudi razsežnost dopolnitve in odstranitve. Dopolnitve zato, ker marsikaj obstaja šele v nekakšni začetni obliki, ker obstaja naše krščansko življenje na način rasti in napredovanja. Odstranitve zato, ker je marsikaj takšnega, kar ovira našo rast v veri ali pa ji je nasprotno. Dejstvo je, da je za spoznanje le-tega potreben poseben uvid, do katerega ne moremo priti, če nam tega ne odkrije Sveti Duh. Potrditev je stvar zrelosti. Večkrat pa je potrebno izhajati čisto od začetka; najprej je potrebno ustvariti tisto, kar naj bi zaživel. Potrditev je tesno povezana s spreobrnjenjem. Tu gre za kakovosten premik, naj bo to iz brezboštva, krivoverstva ali napačne podobe o Bogu, k veri v Boga Jezusa Kristusa, ali pa za duhovno napredovanje. Torej ima potrditev namen ustvariti zrelo človeško osebnost in svetega kristjana.

Cerkev na Slovenskem mora vsekakor izkoristiti sedanji trenutek za odkrit obračun s sedanjim stanjem, mora premeriti »daljo in nebeško stran«. Napraviti mora analizo svojega lastnega stanja in sveta, v katerem živi in je vanj poslana.

Kaj je tisto, kar je že sedaj sprejemljivo, vredno potrditve?

Kršćanstvo je vgrajeno v temelje našega naroda, zato nam ni potrebno graditi na novo. Slovenci smemo biti resnično ponosni na svojo vero, ki je zrašćena s koreninami slovenskega naroda, ponosni na njene posrednike. Tako nam ni potrebno postavljati novih temeljev, pač pa na teh temeljih nadaljevati, graditi v skladu z zahtevami današnjega časa. Krščanstvo je preželo življenje in delovanje slovenskega človeka. Se je tako inkulturiralo, da je bilo nosilec narodove kulture in vsakršnega napredka. Kakor mnoge cerkve, cerkvice in verska znamenja, posejana po naši domovini, ne predstavljajo nekakšnega tujka, ampak so »zrašćena« s slovensko zemljo, podobno velja za krščanstvo in Cerkev. Vsekakor velja: Cerkev je bila z ljudstvom in ljudje so se z njo poistovetili. Ko se lotevamo preteklih izrazov vernosti, moramo vsekakor uporabljati načela hermenevtike. Hraniti se moramo iz tistih zdravih sokov, iz katerih so živeli in črpali moč naši predniki za njim lasten način verskega življenja, hkrati pa odgovarjati na izzive sedanjega časa. To, kar je narekovalo v takratnem času takšne izraze vernosti, postane lahko zgled in moč za nove oblike, ki pa imajo isti cilj: nagovoriti, prevzeti, oblikovati sedanjega slovenskega človeka in družbo.

Vera je bila slovenskemu človeku življenjsko vodilo in Cerkev njegovo življenjsko okolje. Preprosti človek (kar pa ne pomeni neuki) je začutil v njej

osvobajajočo in počlovečujočo moč. Čutil je, da je Cerkev na njegovi strani. Duhovniki, redovniki in verno ljudstvo samo so krščanstvu dali slovenski izraz, kar se prepozna v »ljudskih« izrazih verovanja. Vera je tudi kultivirala. Že od nekdanj je bilo slovensko krščanstvo prežeto s kulturo besede - govornice pa tudi pisane. Ta beseda je nagovorila človeka v njegovi situaciji in mu odpirala pot naprej - k Bogu in v prihodnost. Kako veliko pastoralno poslanstvo je izvrševala v preteklosti npr. samo večerniška knjiga (govoriti smemo o »večerniški pastoralni«). Pastoralna dejavnost je zajela vse plasti slovenskega ljudstva tudi s svojimi ustanovami, gibanji, pobožnostmi.

Slovenska vernost pa tudi slovenski kristjan nista bila nikoli izolirana od širšega, zunanjega sveta, ampak se je »srečevala« tudi s širšim okoljem preko duhovnikov, posameznih popotnikov pa tudi z romarstvom, saj so Kelmorajn, Rim in Kompostela še za današnjega človeka »širni svet«.

Na vse to imamo lahko pripravljen ugovor: to je bilo »njega dni«, danes pa so drugačni časi! Seveda, toda pastorala se je morala sprijeti z izzivi in nanje odgovoriti na način, ki je bil takrat primeren in s sredstvi, ki so bila takrat na razpolago. Res, da je danes pastoralni delavec postavljen pred drugačne izzive, vendar mu le-ti hkrati ponujajo nove oblike in sredstva oznanjevanja (sredstva javnega obveščanja lahko ovirajo pastoralo, lahko pa postanejo nepogrešljiv pastoralni pripomoček).

Kaj je tisto, kar je potrebno prevetriti in dopolniti?

Zdi se, da v preteklosti Cerkev na Slovenskem ni dovolj uspešno nagovorila delavskega sloja in spoznala njegovih posebnih zahtev, ki so pomenile tudi zahteve po novi pastoralni. Cerkev se ni najbolj posrečeno uprla razsvetljenstvu in liberalizmu. Mogoče je apologetsko-kategorični odziv kar ugajal tema tokovoma, saj v njiju ni bilo nobene pripravljenosti za dialog. Komunizem je vladal v imenu delavstva in ga s tem grobo izkoristil, liberalno naravnani izobraženci pa so ostali tudi pod tem sistemom ob robu zanimanja ali »nevarni element«. Cerkev na Slovenskem poskuša nagovoriti izobraženca, delavski sloj pa je še vedno nenagovorjen. Delavcem se je sedaj nekdanja socialistična oligarhija odpovedala, jih »izpustila iz rok« in na njihovem hrbtu se »gradi« nova družba (kot brezposelni so postali »odvečni element«!). Nosilci prejšnjih vodilnih in vladnih struktur se namreč ukvarjajo z lastno »levitvijo« v delodajalce kapitalističnega tipa in v menažerje. Cerkev mora iskati pota do teh ljudi. Opozoriti mora na človekovo pravico do dela ter ga ovrednotiti: ne le kot vir zaslužka in preživetja, ampak tudi kot način samouresničitve in sodelovanja s Stvarnikom. Vsi pa naj bi bili pozorni na posebljajoči značaj dela in za uresničitev tega zastaviti vse svoje moči.¹³

¹³ Prim. Janez Pavel II., *Ob stoletnici* (CD 45) 13; 29; o poslanstvu Cerkve glede tega vprašanja pa prim. celo 6. poglavje; A. Stres, *Oseba in družba*, MD, Celje 1991, 91-124.

Ob teh je seveda sedaj treba posvetiti pozornost tudi novim slojem (trgovcem, obrtnikom, menažerjem), ki zahtevajo drugačen pristop in pomoč, da v novih razmerah in poklicih ostanejo zvesti krščanskim načelom in krščanskemu socialnemu nauku. Če kdaj, je danes potrebno privzgjati slovenskemu verniku (in preko njega celotni družbi) čut za poštenje in odgovornost, vrednoti, ki sta bili močno zanemarjeni. Vsekakor je potrebno nagovoriti ljudi v njihovi situaciji ter jih usposablјati za krščansko oblikovanje javnega mnenja. Če je komunizem odmeril krščanstvu prostor zgolj v zasebnem okolju ali v človekovi intimi, je potrebno sedaj prepričati vernike, da »smejo« in celo morajo stopiti v javnost in jo odgovorno sooblikovati.

Pokristjaniti in poživiti je potrebno tradicijo. V veliko primerih lahko opazamo, da naši kristjani niso v resnici sprejeli vere, ampak le nekakšen ostanek ali relik, ki ga ohranjajo kot spomin iz mladosti, ali obveznost do prednikov (zato se ne trudijo, da bi to izročilo razvijali). Taka vera ni živo, v življenju preizkušeno izročilo, temveč tradicija v smislu neživljenjskega ostanka. Takšnega pokristjanjenja so večkrat potrebne tudi ljudske pobožnosti in verski običaji. Ti so dandanes postali ponovno zanimivi, vendar so izgubili resnično, prvotno vsebino. Napačno bi bilo mišljenje, da z vračanjem zunanjih oblik raste tudi vernost. Večkrat gre za nostalgijo, ki nas ovira, da bi na nove izzive odgovarjali na nov način in z novimi oblikami. Iskati namreč moramo nove izraze in nove možnosti poglobitve in izražanja vere. Vtis imam, da v mnogih primerih ne gre za posvečenje profanega sveta, ampak za sekularizacijo, profanacijo verskih simbolov. Z vrnitvijo sv. Florijana na gasilske domove in zastave se še ni vrnilo tisto zaupanje in priprošnja k temu svetniku, zaradi katerega so ga naši predniki tja postavili! Večkrat se praznovanja, ki so se prej odvijala pod bolj profanim imenom, sedaj v istem slogu odvijajo pod versko obarvanim naslovom. Vse to je potrebno ponovno osmisliti, kar je z novim zanimanjem vsekakor olajšano.

Potrebno je izkoristiti mnogovrstne ponudbe današnjega časa glede sredstev javnega obveščanja in komunikacije. Tako se morajo pastoralni delavci usposablјati za enakovreden vstop v ta svet, za katerega se je zdelo, da je rezerviran zgolj za druge ponudnike.

Vsekakor je potrebno zavzeti pravi odnos do zasebnih razodetij in različnih duhovnih ponudb, priznati jim mesto, ki jim pripada, ter jih vključiti (kolikor so upravljiva) v širši okvir. H. U. von Balthasar opozarja: »Ta zasebna razodetja (predvsem marijanska, celo Kristusova razodetja, pa tudi razodetja svetnikov) nadomeščajo za mnoge skupine pomanjkanje živosti, pomanjkanje, ki ga čutijo, ker se oklepajo okostenelih oblik iz preteklosti. Marsikatera od teh razodetij so polna groženj za prihodnost ali pa zahtevajo zadostilna dela, ki se jih je treba natančno držati. Marsikatera kažejo s svojim bogastvom besed in s svojim pomanjkanjem substance, da je tu morda bilo prisotno navdihnjenje sprejeto v kalen duševni medij in se je zato skalilo. Nihanje med temi skrajnostmi - trmoglavo vztrajanje pri starih oblikah in samozavestno zanašanje na voljo nebes - razkriva pomanjkanje sredine in ravnotežja... Najbolj pomisleka vredno

je pri današnjem položaju Cerkve pač to, da nasproti precej zmedenemu, a v sredstvih obveščanja močnemu levemu krilu stoji na desni veliko število gotovo gorečih, a več ali manj introvertiranih (vase usmerjenih), ločinam podobnih tvorb, ki seveda vse trdijo, da so v sredini, vendar pa preprečujejo izoblikovanje zares močnega jedra, ki bi živo izročilo tudi živo predstavljalo.¹⁴

Različnim gibanjem znotraj Cerkve in laičnim inštitutom je potrebno omogočiti dejavno navzočnost in jih povabiti, da se s svojo specifičnostjo vključijo v redno pastoralo. Krajevne Cerkve morajo vsekakor imeti posluš za te izraze živosti in služenja ter v stalnem dialogu z njimi iskati možnosti čimbolj rodovitnega sodelovanja. Večkrat namreč nastaja občutek, da jim to ni bilo omogočeno ali pa da na njihovi strani ni bilo prave volje. Razcvet novih gibanj, ki jih ni nihče načrtoval, ampak preprosto izvirajo iz notranje življenjske sile vere, je znamenje upanja za vso Cerkev. Mislim, da mora nujno priti do takšnega koristnega sodelovanja med posameznimi gibanji in krajevno Cerkvijo.

Kaj je tisto, kar je potrebno odstraniti?

V evropskem prostoru se je kot razpoznavni znak postmoderne zelo razširil relativizem. Ta se izraža predvsem kot svetovnonazorska in socio-kulturna neorientiranost, brezcilnost ter bolj kot kdajkoli prej navzoč pluralizem mnenj. Temu pluralizmu je skupno samo to, da mora vsakdo delati samo tisto, kar misli, da je zanj pravilno in ga osrečuje. Dobro je tisto, kar ima posameznik za dobro. Tako je strpnost ali toleranca nadvse cenjena, vendar je to le strpnost iz gole vseenosti. Taka strpnost pa ni nič drugega kot prikrito nezanimanje za sočloveka.¹⁵ Vrednote, ki se priporočajo, so: poljubnost, vseenost, prilagajanje, hitro žrtvovanje boljših uvidov, potopitev v množico (maso) ipd. Takšni družbi mora biti krščanstvo »trn v peti« s svojimi v evangeliju utemeljenimi alternativami, saj zahteva zanimanje in zavzemanje za drugega in dosledno prizadevanje za »prevajanje« vere, creda v življenje. Cerkev je tako poklicana, da se upre in deluje proti kakršnikoli vseenosti, še posebej v odnosu do bližnjega in resnice.¹⁶ Zato se ne smemo čuditi, da je Cerkev za takšno družbo neprijeten in moteč sogovornik. Seveda pa sogovornik, ki se ne spušča v obračunavanja, ampak vodi dialog v ljubezni in spoštovanju do sogovornika.

Odpovedati se moramo nekritičnemu sprejemanju tujih vplivov. Krščanstvo je inkarnatorična vera, vera, ki nagovori in izzove človeka v njegovem domačem območju in ga noče izkoreniniti in presaditi drugam. To ne pomeni, da se ne smemo ob izkustvih drugih učiti, navduševati in se z njimi soočiti. Če velja za druga področja, velja toliko bolj za versko, da ne bomo enakovredno stopili v Evropo drugače kot drugačni, v zvestobi lastni poklicanosti ali poslanstvu. Kolikor so nam od drugod prinesene spodbude in zgledi v pomoč pri

¹⁴ H. U. von Balthasar, n. d., 89-90.

¹⁵ Prim. B. J. Claret, »Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt, v: *Communio-IkZ* 25 (1996), 57.

¹⁶ Prim. B. J. Claret, n. d., 62-64.

oblikovanju naše lastne krščanske istovetnosti, je to dobrodošlo in potrebno, če pa s tem zanemarjamo svojevrstnost svoje biti, je to narobe. V vesoljno Cerkev moramo stopiti kot unikat in ne kot plagiat!

Dalje je potrebno prečistiti izraze vere vsega magičnega, ki nekako podaja roko novi magiji. Večkrat verniki izkoriščajo vero v svoje egoistične namene. Njihov namen je Boga in njegovo moč obrniti k sebi, namesto da bi se sami obrnili k Bogu. V takšnem magičnem pojmovanju vere spreobrnjenje ni potrebno. Tu gre samo za dosledno upoštevanje nekih magičnih zakonitosti, s katerimi hočemo Boga nagniti k sebi ali ga pridobiti za lastne namene, ki večkrat niso v soglasju z Božjo voljo. Tu ne gre za iskanje Božje volje, ampak za zlorabo Boga za izpolnitev naše volje. Takšen magični pristop k veri je namreč v današnjem času nekako »v zraku«. Današnji človek namreč ne zaupa več nepreklicno znanosti in tehniki, ampak hoče še neko višje zagotovilo in varstvo. Kljub temu pa pristopa k veri z istimi zakonitostmi: z gnozo in versko tehniko. Gnoza izhaja iz človekovega uvida, tehnika pa zaupa v različne vaje in pripomočke. Tako se odrešenja več ne dojema kot nezaslужen dar, ki ga lahko izprosimo in se mu odpremo, ampak kot nekaj, kar si lahko pridobimo. Čeprav je dandanes pojem spreobrnjenje nepriljubljen, se mu Cerkev ne more odreči, ampak ga mora pogumno oznanjati v njegovem resničnem odrešujočem kontekstu. Spreobrnjenje ni cilj, ampak sredstvo, ki je neobhodno potrebno za dosego zveličanja. Mislim, da bi moralo kar veliko število slovenskih vernikov iti skozi nekakšen katehumenat ali uvajanje odraslih v krščanstvo.

3. Oče, potrdi nas V VERI

a) Današnje vprašanje vere

»Apostoli mrtvega Boga« govorijo o po-religioznem krščanstvu, ki da ima lahko prihodnost samo, če se znebi Boga, če postane a-teistično. Vera v Boga naj bi bila tako pred-razumska in pa neuporabna za medčloveške odnose. Mnogi vidijo v verovanju zgolj čustveno razsežnost, ki se izživlja zgolj v privatističnih pobožnostih striktno notranjega značaja. V prvem primeru je krščanstvo izgnano iz javnosti, v drugem pa samo izstopi in postane stvar posameznikove zasebne izbire. Kardinal Jean Daniélou odgovarja zagovornikom obeh smeri: »Absolutno zavračamo trditev, da je vera v Boga samo stvar čustva in tolažbe in da ne spada k področju intelektualnega in racionalnega razpravljanja. Nasprotno, mi trdimo, da je priznavanje Boga nekaj visoko inteligentnega in da spada k polni uveljavitvi inteligence same.« In takole pokara kristjane: »Prepogosto ne pripisujejo dovolj pomembnosti temu umskemu področju in ostajajo pri dobroti in pri religioznem doživljanju.«¹⁷ Upoštevati pa

¹⁷ J. Daniélou, *Vera, ki ne vara*, KC, Ljubljana 1990, 37; o današnji verski situaciji v Evropi prim.: M. Rubio, *Das religiöse unbehagen - ein Alarmzustand?*, v: ET 6 (1995), 115-129; J. Werbick, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, Kösel Verlag, München 1995, 23-61.

moramo, da imamo dandanes pred seboj nove pogane, tako imenovane kristjane, ki novopoganske prvine prinašajo v krščanstvo, namesto da bi poganski, sekularizirani svet prekvašali s krščanstvom. Evangelizacija te populacije je veliko težja kot evangelizacija tistih ljudi, ki Kristusa sploh ne poznajo. Ko govorimo o vernosti v Evropi, v katero hitimo, moramo ugotoviti, da je izrazito mnogoplastna.¹⁸ Za normalno vero v Zahodni Evropi je značilno najprej to, da »ni odločno trdna vera (npr. v to, kar je izraženo v krščanski veroizpovedi) niti ni zavestno odločna nevera. Trdna verska stališča se kmalu označijo kot 'fundamentalistična' in tudi trdno, z nekakšnim misijonarskim patosom izrečeno odpoved veri imajo za nekaj motečega. Ljudje se imajo za verne ali tudi religiozne v nekem bolj nedoločenem pomenu. Ljudje vedno bolj težijo k temu, da bi sami sestavili svojo vero iz ponudbe različnih religij in svetovnonazorskih ideologij; to vero pa, če se jim zdi potrebno, lahko tudi spremenijo«. ¹⁹ Večkrat se govori o svetem in o svetosti življenja, kar je nekako nedoločeno in zato zajema raznovrstne religiozne izraze. »Ker je Jezus Kristus edini srednik, je krščanstvo kritično do vseh oblik svetega.« ²⁰ Pri nas skuša predvsem Tine Hribar s to horizontalno religijo nadomestiti krščansko ponudbo. Dejstvo je, da danes ne moremo izhajati iz tega, da ljudje brez nadaljnjega vedo, kaj pomeni vera v odnosu do Boga in Jezusa Kristusa. Nasprotno, računati moramo s tem, »da tako religiozno občutljivim kakor povsem sekulariziranim sodobnikom beseda 'vera' prav malo pove«. ²¹ Slovenski kristjani morajo na novo iskati pot k Bogu, pot, ki bo upoštevala zelo spremenjene razmere. Ne smemo živeti naprej, kot da se ni nič zgodilo ali pa odklonilno do tistih, ki v spremenjenih časih in razmerah iščejo svoje mesto. Še manj je seveda primeren vzvišen in privoščljiv odnos do tistih, ki so se do nedavnega tako obnašali do vernikov. Tudi Cerkev na Slovenskem mora biti odprta hiša in tako v službi vseh, ki v njej iščejo odgovor na življenjska vprašanja. Še več, sama jim mora priti naproti, saj so v mnogih takšne pregraje in ovire, da jih ne morejo sami premagati.

b) Vsebina vere

Temu človeku moramo torej posredovati vero, ki nagovori človeka v vseh razsežnostih njegovega bivanja. Vedno znova moramo vero posredovati kot organsko celoto. Pri vsej pastoralni vnemi ne sme kristjan in še posebej pastoralni delavec pozabiti na temelje. Zato: nobenega krščanstva brez evangelija. Ne poznamo namreč krščanstva, ki ne bi bilo evangeljsko, ki bi ne posredovalo evangelija, veselega oznanila. Zato ponovna evangelizacija pomeni ponovno

¹⁸ O Evropi in vlogi krščanstva ter Cerkve v njeni zgodovini ter v sedanjem času primerjaj pregledno razpravo: M. Valkovič, *Evropa, krščanstvo i Crkva*, v: *Bogoslovna smotra* 65 (1995), 399-437.

¹⁹ U. Ruh, *Verska situacija danes*, v: *Communio-KO* 10 (1995), 200-201; prim. celotno razpravo.

²⁰ D. Ocvirk, *Krščanstvo med Bogom in svetim*, v: *BV* 46 (1986), 139; prim. celotno razpravo, 127-140.

²¹ U. Ruh, n. d., 202.

odkriti učinkovito in neprecenljivo moč evangelija. Nobenega evangelija brez Kristusa, saj postane nauk brez tistega, ki nam ga je posredoval in ga pred nami živel, ideologija, ki jo lahko poljubno spreminjamo. »Za resnično evangelizacijo torej ne zadostuje, da se trudimo za širjenje 'evangeljskih vrednot'... Do zares krščanske evangelizacije pridemo le tedaj, če oznanjamo osebo Jezusa Kristusa« (*Katoličani v Evropi*, CD 49, 12). Krščanstvo brez Kristusa izgine v nič. Nobenega Kristusa brez Boga, katerega imenuje Oče. Kristusa razumemo samo v njegovem odnosu do Boga, od katerega prihaja in h kateremu nas vodi. Zato tudi velja: Nobenega boga, ki ni Bog Jezusa Kristusa. »Kdor torej ne pozna živega in resničnega Boga, tudi človeka ne pozna« (*Katoličani v Evropi*, CD 49, 12). Kristjani moramo ponovno odkriti troedinega Boga, Boga razodetja in na tem temelju graditi naše oznanilo, pastoralo in lastno življenje. Odnosi med Božjimi osebami so namreč vzor človekovim odnosom do troedinega Boga, do stvarstva in medčloveškim odnosom. Brez pravih teoloških temeljev tudi ne bo ustrezne in učinkovite pastorale.

Ko torej govorimo o »potrditvi v veri«, ne mislimo kakršnekoli, neopredeljene vere, temveč mislimo na krščansko vero, vero v Jezusa Kristusa, našega Odrešenika, vero v troedinega Boga, ki nam jo oznanjajo apostoli (apostolsko vero!) in se nam posreduje v Cerkvi, vero, ki jo moremo živeti samo znotraj Cerkve. Gre za potrditev v osebni veri, ki je kristološka, trinitarična in cerkvenostna! Ne poznamo uporabnosti vere brez poznanja njene vsebine, ni prakse brez teorije. Prav vsebina je tista, ki narekuje načine podajanja, da bi se namreč ne izvotlila razodeta resnica. Zato se mora pastoralni delavec in vsak vernik najprej nahraniti s to resnico, da bi mogel iz nje živeti in jo oznanjati. Bog je merilo našega življenja. Kolikor je velik naš Bog, tako velika je tudi naša vera, zato vsekakor drži: Povej mi, kakšnega Boga imaš, in povem ti, kdo si! To namreč poudarjam zato, ker bi mnogi radi zožili vero na nekakšno čustveno doživljanje ali moralno zahtevo. Če nas nihče ne nagovori, potem tudi ni odgovora, če se nas Bog notranje (v globini) ne dotakne, potem bo tudi naše vzvalovanje bolj plitvo.

Razmislimo še nekoliko globlje o vsebinski razsežnosti potrditve, pri čemer ne smemo spregledati njenega antropološkega izhodišča, dejstva, da je pomembna »zaradi nas in našega zveličanja«. ²²

a) Kristološkost naše vere

V središču krščanskega življenja in oznanila je Jezus Kristus, saj v njegovi osebi odkrivamo celoten Božji načrt in naše mesto v njem. Ali kakor pravi koncil: »V njenem (Cerkve) Gospodu in Učeniku najdemo ključ, središče in cilj

²² Papež Janez Pavel II. daje dobre spodbude za takšno upoštevanje vsebine vere pri pripravi na leto 2000 v svojem apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja*. »Druga stopnja« priprave naj bi bila osredinjena na Kristusa, učlovečenega Božjega Sina in tako nujno teološka, to je trinitarna (prim. točko 39 in nadaljnjo razdelitev).

vse človeške zgodovine« (CS 10,2). Pascal pravi: »Ne le da Boga ne poznamo brez Jezusa Kristusa, ampak tudi sami sebe poznamo le po Jezusu Kristusu.«²³ Zelo dobro to izrazi Katekizem katoliške Cerkve, ko govori o katehezi: »Cilj kateheze je: Privesti ljudi 'v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privedi k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja Svete Trojice'« (KKC 426; navaja CT 5). Prav isto je naglasil sedanjí papež v svoji prvi okrožnici *Redemptor hominis*. Pomembno je, da sprejmemo celotnega Kristusa, kajti nekateri ga delijo na Kristusa »od zgoraj« in Kristusa (Jezusa) »od spodaj«, na zgodovinskega Kristusa in Kristusa oznanila (kot da bi bili to dve različni stvarnosti) in tako cepijo krščanstvo na nekakšno vodoravnost in navpičnost. To je seveda v nasprotju z resnico o učlovečenem Božjem Sinu, ki je v svoji osebi povezal po grehu padlega človeka z živim Bogom. Samo tako je Kristus lahko »pot človeka« in njegov odrešenik. V njem je napetost med človekom in Bogom na čudovit perihoretičen način premagana, tako da je »pravi Bog in pravi človek«. V tem, da se ga oklene, lahko tudi človek uresniči to sintezo in v polnosti zaživi svoje Božje otroštvo.

b) Trinitaričnost naše vere

Bog Jezusa Kristusa in ne bog filozofov ali bog moderne gnoze (teozofov). V nauku o troedinem Bogu je zajet ves nauk o človeku! Tudi to priložnost bi rad izkoristil za izpostavitve pomembnosti trinitarične vere za naše krščansko življenje. Slovenci smo v veliki meri monoteisti takšne vrste, da troosebnosti Boga ne upoštevamo v vsej razsežnosti in pomembnosti za naše verovanje in življenje.²⁴ Veliko bolj bi se morali poglobiti v trinitarično perihorezo (prešinjanie): Oče, Sin in Sveti Duh v njihovi medsebojni naravnosti in odprtosti navzven. »Vrniti se moramo k Bogu - Skrivnosti. 'Boga koristnosti' pa bo človek kmalu pozabil.«²⁵

- *Bog je Oče*. Res je v današnjem času težko prepoznati pozitivno vlogo očetovstva, ko pa govorimo o času brez očetov, vendar bo brez te očetovske podobe prej nastala Cerkev kot organizacija kot družina Božjih otrok. S tem seveda naletimo na novo težavo, namreč da danes ne vemo več, kaj je družina (vedno znova ugotavljamo: družina je odpovedala). Veliko je torej ovir, ki jih moramo premagati, preden sprejmemo Boga kot Očeta v vsej njegovi neprecenljivi vlogi. Bog Oče nam ne jemlje svobode, ampak nas zanjo vzgaja in jo omogoča (prilika o izgubljenem sinu nas lahko o tem prepriča). Če sem sin ali hči takšnega očeta, nisem zavrt v lastni uveljavitvi, saj se lahko samo ob njem (in

²³ B. Pascal, *Misli*, MD, Celje 1986, 203 (št. 548).

²⁴ Na pomembnost trinitarične vere sem skušal opozoriti že v naslednjih razpravah in člankih: *Trinitarična razsežnost življenja*, v: *BV* 51 (1991), 93-102; *Krščanski pogled na osebo*, v: *BV* 54 (1994), 61-90; *Trinitarična razsežnost Katekizma katoliške Cerkve*, v: *Communio-KO* 9 (1994), 231-241.

²⁵ L. Scheffczyk, *Skrivnost Boga - sredina in cilj vere*, v: *Communio - KO*, 10 (1995), 220 sl.

ne v tekmovanju z njim) pripravljam za očetovsko odgovorno poslanstvo v družini in družbi.

Brezobzirno in brezkompromisno tekmovanje in pehanje ogroža domačnost in toplino (to sta stvarnosti, ki na zunaj nimata nobene vrednosti, ju pa človek vsekakor še kako pogreša!). Vsekakor moramo podajati danes tisto podobo o Bogu, v kateri so enakovredno zastopane njegove materinske razsežnosti. Bog je tudi mati in s tem prav nič ne izgublja!

- *Bog je Sin*. Jezusa Kristusa ne moremo razumeti brez njegovega odnosa do nebeškega Očeta. Kakšno je sinovstvo in hčerinstvo po Božjem okusu, lahko spoznamo na konkretnem primeru učlovečenega Božjega Sina. Ta je lahko vzor resnično dovršenega in uspelega človeka prav zato, ker je Sin takšnega Očeta. Samo z njegovo pomočjo in po njegovem vzoru bomo mogli premagati v sebi resnični, večkrat pa vsiljeni in potencirani ojdipovski kompleks in kompleks starejšega sina iz omenjene prilike o izgubljenem sinu.

- *Bog je Sveti Duh*. V našem oznanjevanju in pastorali je tako redko navzoč, da mora posegati in vstopati v to dejavnost nekako na svojo roko in skozi stranska vrata. Razveseljivo je njegovo upoštevanje v nekaterih gibanjih in v posameznih segmentih krščanskega življenja, vendar to še ni tisto resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve in človeka, h kateremu nas vabi profesor Strle. Samo to upoštevanje nas lahko izvleče iz naše nagnjenosti k plitvosti in površnosti ter nas potegne v globine, kjer žubore živi studenci za mnogo rodovitnejše delo; tega ni sposobna niti psihologija niti sociologija niti različne ezoterične duhovnosti.²⁶ Brez upoštevanja delovanja Svetega Duha bomo izgubili bitko z različnimi duhovnimi ponudbami, ki vdirajo v ta izpraznjeni prostor. Mislim, da izvirajo mnoge krize in nerazumevanja ter tako neučinkovitost krščanskega oznanjevanja prav iz premajhnega upoštevanja Svete Trojice in Svetega Duha! Pnevmatološka razsežnost vere nam odpira nesluteno širino, ki se zdi, da je v naši slovenski vernosti večkrat odsotna. Svetega Duha po vsej pravici imenujemo tudi »Bog, ki mi daje dihati« (Rotzetter). Pastoralni delavci moramo stalno »prisluškovati«, kaj govori Duh Cerkvi na Slovenskem. Tako bo v njej več navdušenja (manj dušljivosti), sproščenosti (ne razpuščenosti) in čuta za novo (ne za novotarije!).

c) Eklezialnost naše vere

Nadvse pomembna je trinitarična razsežnost Cerkve: »Ecclesia de Trinitate.« Po vsej pravici lahko govorimo o ekleziološki perihorezi, ki je odsev trinitarične, kajti podoba Cerkve je vedno in odločilno povezana s podobo o Bogu.²⁷ Mislim, da glede ekleziološkosti vere in življenja današnji pastoralni delavci veliko

²⁶ Prim. A. Strle, *Izbrani spisi* 3, Družina, Ljubljana 1992, 309-314.

²⁷ Prim. N. Ciola, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana un'eredità e un compito per l'animazione cristiana dell'Europa*, v: I. Sanna (ur.), *La teologia per l'unità d'Europa*, EDB, Bologna 1991, 157-180; B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, San Paolo, Milano 1995.

naredijo, vsekakor pa bi bilo potrebno še bolj domisliti in izpostaviti tisti temelj cerkvene communio, ki je Božja communio. Od tu izhajajo vsa pravila in navodila za Cerkev enost, katoliškost in apostolskost. »Ekleziologija mora biti utemeljena na trinitarični teologiji, če hoče biti občestvena ekleziologija... Torej ob opredelitvi Cerkev kot koinonie mislimo prav na tisto osebnostno občestvenost, ki obstaja med Očetom, Sinom in Svetim Duhom. To pomeni, da Cerkev po svoji definiciji ni združljiva z individualizmom.«²⁸ Kehl imenuje to edinost po vzoru Svete Trojice »komunikativno edinost ali communio«. Cerkev smemo tako opredeliti kot »po Svetem Duhu zedinjeno, Sinu Jezusu Kristusu priličeno in skupaj z vsem stvarstvom v kraljestvo Boga Očeta poklicano občestvo vernikov«. ²⁹ Ob vsem poudarjanju cerkvenosti, dialogalnosti in komunikativnosti krščanskega življenja pa ugotavljamo, kako težko je premakniti današnjega vernika v to smer. Individualizem je pač v sedanjem času zelo močan. Vpliv »zakristijske cerkvenosti« in »intimnega krščanstva«, v katerega je silil prejšnji režim, je pač očiten in globok. Vendar tudi liberalistično-kapitalistični svet, katerega tako nekritično sprejemamo, ne odmerja verovanju kakšne bolj vidne vloge v javnosti. Mislim, da pri nas manjka tisti korak, ki ga je v obdobju, ko smo pač morali mi po sili razmer »počivati«, napravila Cerkev v zahodnih deželah, namreč korak k večji zavesti in udeleženi laikov v pastoralni. Pri nas npr. še zelo dobro deluje služba ključarjev (današnjih gospodarskih svetov), veliko manj pa je čuta in pripravljena za vključevanje v pastoralno življenje krajevne Cerkev. Delo na manjših jedrih (brez zanemarjanja širine!) bo pač še naprej najboljša naložba.

Pomembno je, da evharistija gradi cerkveno občestvo ter da to občestvo evharistijo obhaja. Pomemben cilj naše pastorale je iz župnij ustvariti živa evharistična občestva; občestva, ki bi spoznala: Brez svetih skrivnosti ne moremo živeti! »Evharistija kot navzočnost Kristusa in kot njegov zakrament zida Cerkev. Zato je celotna Cerkev povsod tam, kjer je on, to je, kjer se evharistija pravilno obhaja. Kakor Kristus ni samo napol, temveč cel navzoč, je Cerkev cela povsod tam, kjer je on. Zato so krajevne Cerkev cele Cerkev in ne samo izrezane celice nekega večjega telesa.«³⁰ Cerkev je alternativno občestvo, kar pa ne pomeni sekte ali samozadostne skupine, ki se odtrga od družbe, sredi katere se nahaja. Cerkev je alternativno občestvo v smislu kvasa in luči.³¹ Hkrati pa je Cerkev terapevtsko občestvo za posameznika in za družbo, v kateri živi. Preko zakramenta sprave ozdravlja kristjana za življenje v notranji in osebni svobodi, najprej pa bolezenskega prepričanja, da ne potrebuje zdravnika.

²⁸ J. Zizioulas, nav. M. Tenace, *L'uomo nuovo nella Chiesa*, v: *Novità della soglia*, Lipa - Centro Aletti, Roma 1995, 38; W. Kasper, *Kirche - wohin gehst du?*, Bonifatius V., Paderborn 1993, 40.

²⁹ M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?. Eine Zeitdiagnose*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 74. Prim. celotno delo, ki skuša uveljaviti Cerkev kot komunikativno občestvo, v katerem je edinost v službi različnosti in različnost v službi edinosti.

³⁰ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1993, 74.

³¹ Prim. C. M. Martini, *Ripartiamo da Dio*, Centro Ambrosiano, Milano 1995, 32-36.

Posreduje pa tudi zdravila za boleznih družbe in njene aporije ter razklanosti sedanjega sveta.³²

Pred očmi imamo torej vero v njeni večplastnosti, vero, ki upošteva svoj spoznavno-izpovedni, osebnostni, cerkvenostni vidik. Mislimo na vero v odnosu do upanja in ljubezni. Vera, v kateri bo upoštevana hierarhija resnic in ka teri bo sledila pastoralna, ki bo izhajala iz središča in v to središče vodila. Mnogo vrstne pastoralne dejavnosti mora s tem središčem povezovati, tako da se jasno vidi njen cilj. To mora biti vera, ki izhaja iz velikonočne skrivnosti in vanjo vodi!

c) Eksistencialnost naše vere

Vse zgoraj navedene razsežnosti vere morajo upoštevati konkretnega človeka. Končno gre za človeka, ki je po papeževih besedah »pot Cerkve«. Krščanstvo nagovarja človeka le, če je inkorporirano, inkulturirano v zgodovini, kulturi, družbi, stvarstvu. Stopiti mora v njegovo življenjsko okolje, saj je vsaka iztrganost iz tega nevarna. Skrivnosti vere moramo oznanjati kot odrešenjske, t.j. vključujoče stvarnosti in ne kot izključujoče; vabeče in ne odbijajoče. Takšne namreč lahko postanejo, če pozabljamo vedno znova opozarjati na njihovo naravnost na človeka. Vsa pastoralna je v določenem smislu razvijanje krstne poklicanosti, ki je napredovanje v življenje Svete Trojice in življenje po njenem vzoru. Človek se mora postopoma učiti zakonitosti tega novega življenja in te zakonitosti uveljavljati v svojem zasebnem in javnem življenju. To poklicanost in dostojanstvo mora pastoralni delavec klicati svojim vernikom v spomin ter jih spominjati na pravice, ki iz tega izhajajo, in ne toliko dolžnosti, ki vežejo. Končno imajo vsi kristjani v moči krstnega, skupnega duhovništva in učiteljske službe, poslanstvo potrjevanja. To poslanstvo izvršujejo v stanu, službi in okolju, v katerem živijo, in je tako njihovo delovno področje. Tako starši potrjujejo v veri svoje otroke, vzgojitelji svoje varovance, delavci svoje sodelavce itd.

- Vera je najprej Božji ljubeči nagovor: Po svojem razodetju »nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo« (BR 2). Bog nas prvi nagovori, nas pokliče in vzbudi v nas hrepenenje po presežnem. On nagovarja naše srce in pričakuje odgovor srca, tistega središča, v katerem se snujejo vse najpomembnejše odločitve.

- Vera kot človekov ljubeči odgovor, ki ga imenujemo tudi poslušnost (ob-audire) vere (prim. Rim 1,5; 16,26). Največji zgled takšne vere imamo v Abrahamu in Devici Mariji (»Blagor ji, ki je verovala«, Lk 1,45). Če je vera oseben in svoboden človekov odgovor na pobudo Boga Očeta, ki nam po svojem Duhu podarja svojo ljubezen, ko nam daruje svojega Sina Jezusa Kristusa, potem moramo vedeti, kakšne so zahteve, dolžnosti, na katere je potrebno odgovoriti, da bi se ta odgovor razširil in obrodil sadove za večno življenje. »Vero moramo pojmovati kot velik in osrečujoč Božji dar, ker je prvo

³² Prim. J. Moltmann, *Was ist heute Theologie?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, 60.

znamenje, prvi dar Božje ljubezni do nas... S strani Boga je vera ljubeči klic; z naše strani pa je prvoten, temeljni ljubeči odgovor« (Pavel VI.).

- Vera kot slog življenja. Za takšno sprejetje vere je pač potrebno veliko osebno prizadevanje in vsa pastoralna dejavnost. Krščanstvo, ki ne gre dalje od izpolnjevanja nekih zapovedi, ni prepričljivo in ni osrečujoče. In vendar je med našimi verniki še veliko takšnega dolžnostnega krščanstva. Mogoče prispeva k temu tudi naše oznanjevanje in naši pastoralni poudarki. Temeljni poklic kristjana je svetost (prim. C 5. poglavje). Vsekakor bo potrebno svetost še bolj opredeliti kot redno pot kristjanove samouresničitve. Zanimariti tudi ne smemo stalne napetosti med akcijo in kontemplacijo. Ti dve razsežnosti pač moramo pravilno uskladiti, saj obe spadata v krščanski način življenja.

- Vera more in mora postati za kristjana življenjska inspiracija, navdih, ki prevzame človeka in mu daje neslutene življenjske spodbude. K temu spada življenjsko navdušenje in angažiranost. Pomembno je, kje kristjan zajema navdihe za svojo življenjsko usmeritev in za konkretne odločitve.

- Vera kot dej celega človeka ali celovitost verovanja. Kristjan se ne udelejuje in izraža v skladu z evangelijem »samo tu in tam, ampak ves, v vsakem dejanju, tako da bi vsako njegovo dejanje (...) moralo biti kot zgoščen povzetek vsega njegovega življenja«.³³

- Občestvena razsežnost vere ali vera kot vključitev v »občestvo svetih«. »Jaz« vere se mora vključiti v »mi« vere. »Jaz verujem« (apostolska vera, krstna veroizpoved) pomeni, da je vera odgovorna in osebna odločitev posameznega človeka. K njej ne moremo nobenega proti njegovi volji in prepričanju prisiliti. »Verujemo« pa pomeni, da ne more nihče verovati sam zase. Nihče tudi ne more vere ohraniti zase, ampak jo mora posredovati drugim. »Vsak verujoči je kakor člen v veliki verigi verujočih. Ne morem verovati, ne da bi me nosila vera drugih, in s svojo vero prispevam k nošenju vere drugih« (KKC 166; prim. 167-169). Zato drži: »En kristjan ni noben kristjan« (Tertulijan). Od privatistične vere se moramo obračati k občestveni veri. V tej posameznik ne izgubi svoje enkratnosti, ampak prav to postavi v službo celotnega občestva. Tu govorimo o občestvu oseb. Verujemo z drugimi in verujemo za druge. Občestvo ljubezni spada k jedru evangelija, saj izhaja iz udeležnosti na občestvu (*communio*) treh Božjih oseb (prim. *Katoličani v Evropi*, 14). »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4; prim. 24,3).

- Krščanstvo ni vera strahu, ampak vera upanja in zaupanja. Zato je vera, ki je usmerjena v prihodnost. Vendar ne prihodnost brez sedanjosti, marveč prav prihodnost le-te. Mnogi zastrašujoči toni, ki se slišijo z vseh strani, pa tudi znotraj Cerkve, nimajo nobene utemeljene podlage (s to trditvijo pa nočemo zanikati resnosti današnjega oz. vsakokratnega stanja). Govorimo namreč o prihodnosti Jezusa Kristusa, ki je premagal tudi največjega sovražnika - smrt.

³³ E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 110.

- Ekološka razsežnost krščanstva se dandanes še posebej poudarja, ker je izkoriščanje in zanemarjanje narave zastrašujoče in grozi s hudimi posledicami za človeka samega. Pri nas se ekološka zavest nekako šele prebuja, bo pa v praksi še veliko težav prav v deželah s komunistično preteklostjo (in seveda v Tretjem svetu) zaradi neekološke industrije in kmetijstva. Kristjani smo poklicani, da vzpostavljamo partnerski odnos do okolja, ki sloni na skupnem izvoru in skupnem cilju vsega ustvarjenega, ki je Bog sam. Na materialne dobrine moramo gledati kot na Božje stvarstvo, ki nam je zaupano v oskrbo in ga bo Bog od nas zahteval nazaj, in ne kot na nikogaršnjo naravo, ki nam je na razpolago za neodgovorno izkoriščanje. Tako moramo kristjani na Slovenskem živeti »okolju prijazno in s svetom spravljeno krščanstvo!«³⁴

Vse to mora biti »vgrajeno« že v našo prvo informacijo o veri in v naše uvajanje v krščanstvo! Samo če upoštevamo vse te razsežnosti, je verovanje smiselno, je celota, ki zaobjame naše celotno življenje.

4. Oče, potrdi NAS v veri

Sveti oče naj bi potrdil nas, ki smo vpeti v ta naš širši svet evropske kulture in usode vseh Zemljanov, hkrati pa s posebnimi značilnostmi slovenske duše in usode. Potrditev kristjanov, ki bivajo na »sončni strani Alp«, zahteva upoštevanje določenih zakonitosti. Evangelij, ki je bil zasajen na to podlago, vsekakor nosi določene značilnosti, v konkretni rasti in sadovih. Tu gre za potrditev slovenskega kristjana, ki ima svojo zgodovino in svoj specifični življenjski prostor. Njegova vernost ima vsekakor svojsko razpoznavno podobo (fiziognomijo), h kateri spada marijanska razsežnost, saj številni zunanji in notranji izrazi pričajo o tem, da smo »Marijin narod«. Če bi uporabljali pesniški jezik, bi rekli, da tu evangelij diši po rožmarinu, brinju in sivki, da raste med smrekami, borovci, jagedjo in vinsko trto. Oznanja se ljudem, ki rastejo iz kmečkih, proletarskih in intelektualnih korenin, iz predvojnega liberalstva in klerikalizma, ki pa je v veliki večini obšel večino Slovencev, saj so živeli pristno in večerniško krščanstvo. Te korenine pa je poškopila kri mnogih, ki so branili svoj pedenj zemlje pred fašizmom, nacizmom in komunizmom. Slovenski človek je zaznamovan tudi z bratomorom, katerega krvave madeže še vedno nosimo na sebi. Če hočemo iskati pot v prihodnost, potem ne smemo pozabiti, od kod prihajamo. Zatajiti svojo zgodovino je isto kot spodrezati lastne korenine. Končno nas usodno določa obdobje realnega socializma, ki je vsekakor vplivalo na sedanje nenormalno stanje, na okrnjene odnose in obliko krščanstva. Ali je tu razlog za oblike krščanstva, ki nosijo sledove zunanje ali pa notranje cenzure in tako okrnjenosti. Gre za anomalijo, ki se razglaša za merilo in upravičenost obstoja. Ko se odpiramo za vplive Evrope in se skušamo v njej udomačiti, se ne

³⁴ Prim. C. Sorč, *Ekološki problem v luči teologije*, v: BV 46 (1986), 325-338; J. Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1989, 70-129.

moremo (in ne smemo) znebiti lastne drugačnosti (ki večkrat prejema oblike sindroma). Najprej pa moramo rešiti naše narodne probleme. Še bolj bi se morali posvetiti teologiji zgodovine slovenskega naroda in psihologiji slovenskega človeka.

Vendar pa bomo brez temeljitega poznanja sedanje verske situacije, bolj težko oznanjali sedanjemu slovenskemu človeku evangelij na primeren način. Vsekakor nam morejo pri tem še kako koristiti sociološke in psihološke vede, vendar samo tako, da bodo upoštevale in priznavale meje svojih dognanj. Razsežnosti vere se namreč večkrat izmuznejo zakonitostim omenjenih ved.

a) Današnja Cerkev na Slovenskem

Cerkev na Slovenskem se zaveda potrebnosti prenove, če hoče v današnjih spremenjenih časih izpolniti svoje evangeljsko poslanstvo. Sinode v posameznih škofijah so jasen dokaz te prenovitvene želje in prizadevanja. Poudarki, ki so bili izpostavljeni na teh sinodah, so sad analize stanja in potreb, na katere je potrebno odgovoriti brez odlašanja.³⁵ Prepričan sem, da bomo sposobni tudi vseslovenske sinode, ki bo zarisala rdečo nit naši pastoralni za tretje tisočletje. Vse prenove »na vrhu« pa bodo ostale neučinkovite, če ne bodo imele odmeva v konkretni pastoralni v župnijah. Zelo pomembna je formacija pastoralnih sodelavcev, za katero je odprtih že precej možnosti, od Teološke fakultete, pastoralnih, katehetskih in teoloških šol in tečajev do bibličnih šol in skupin.

Skupaj s strokovno usposobljenimi in versko zgrajenimi sodelavci bodo mogli župniki lažje izvršiti marsikakšen korak dalje k poglobitvi vere in cerkvenostne zavesti župnijskega občestva. V mnogih okoljih je potrebno krščansko občestvo graditi na novo, ker se zdi, da v obstoječih skupnostih ali večini njihovih članov ni več evangeljske in tako misijonarske moči. Franc Rode nas opozarja, da se moramo rešiti dolgčasa, ki sili v vse pore našega družbenega in krščanskega življenja.³⁶ Jaz bi izpostavil tudi razcepljenost pastoralnega dela, kar hromi njegovo moč in učinkovitost.

b) Današnji slovenski vernik

Vsekakor velja: ne individualizem,³⁷ temveč personalizem. Ena prioritetenih nalog v Cerkvi na Slovenskem je uveljaviti krščanski personalizem. Samo kot odgovorne in zrele osebe bomo mogli preživeti tudi kot narod in kot Cerkev. Okoliščine, v katerih smo živeli, temu niso bile naklonjene. Vedeti moramo, da

³⁵ Prim. sinodalne dokumente posameznih škofij, iz katerih so razvidna izhodišča, poti in cilji, ki jih škofija želi doseči s prenovo.

³⁶ Prim. F. Rode, *Spomin, zavest, načrt Cerkve na Slovenskem*, Družina, Ljubljana 1995, 160.

³⁷ Mounier pravi, da je individualizem »režim civilizacije, ki umira pred našimi očmi, ene najrevnejših v vsej zgodovini. Je pravo nasprotje personalizma in njegov najbližji nasprotnik« (n. d., 181). Vendar moramo žal priznati, da se še danes uveljavlja v različnih sredinah tudi v našem narodu!

so mnogi kristjani živeli v tem času nekakšno dvojno življenje, kar ni bilo v prid pokončni krščanski osebnosti. Tudi cerkvenostni način življenja zahteva osebno zavzete in prepričane kristjane, zato si ti dve stvarnosti ne nasprotujeta. Pravilno ugotavlja Pavel Bratina, da »kdor hoče v tretjem tisočletju preživeti, mora vanj vstopiti kot oseba. Kdor želi ostati na trdnih tleh zgodovine in se hkrati pomikati v čase eshatološke prihodnosti, mora središče dogajanja iz kolektiva prenesti v prebujenega in odgovornega posameznika.«³⁸ Krščanski personalizem gradi na dejstvu, da je Bog moj ti. Guardini pravi: »Stvari nastajajo iz Božjega ukaza; oseba iz Božjega klika. To pa pomeni, da Bog osebo pokliče, da bi bila njegov ti - pravilneje rečeno, sam Bog sebe določi za človekov ti.«³⁹ Kaj je oseba, se najbolje poučimo pri treh Božjih osebah, še bolj konkretno: pri učlovečeni Božji osebi Sinu, ki je živel med nami.

Če kje, potem je posameznik pomemben v majhnem narodu. Zato je osebno delo z vsakim človekom pomembna in dragocena naložba. Danes je učinkovita samo osebna »ponudba«. Tega se moramo zavedati tudi pastoralni delavci. Ne moremo si privoščiti masovne pastorale, ampak se moramo posvetiti posamezniku ali se vsaj truditi, da se bo vsakdo čutil osebno nagovorjenega in hkrati izzvanega, da prevzame svoje nenadomestljivo mesto v Cerkvi in v družbi. Taras Kermauner po praviči poudarja: »Če noče ostati slovenski kristjan na robu dogajanj, če se noče odpovedati krščanskemu apostolatu in misijonarstvu, mora nasproti drugim identitetam na današnjem Slovenskem skrajno dejavno, pogumno, radikalno začeti udeležati Božji nauk v njegovi siloviti resničnosti. Politike naj se udeležuje, enako tudi gospodarskega življenja; a v obeh teh območjih naj z zgledom in gorečo vero uči tisto, kar je onkraj politike in ekonomije: Boga. Sicer bo ostal v politični igri peto kolo, kot kristjan pa bo slabič.«⁴⁰

c) Današnja slovenska družina

Družina je pot Cerkve, tu se začenjajo vse tiste prvine, ki prehajajo potem v družbo in predvsem v družino Božjih otrok, ki je Cerkev. »Vsa pastorala pa naj bo v službi družine,« pravi Janez Pavel II. (*Pismo družinam* 8). Nagovoriti je potrebno posamezne člane družine in, kar se mi zdi še posebej pomembno, družino kot enoto. Družina namreč ni samo seštevek posameznikov, ampak je nova stvarnost, ki jo živijo njeni člani v naravnosti drug na drugega. Čas, katerega posledice še čutimo, je družino razbil in posamezne člane iz nje iztrgal.⁴¹ Sicer pa je ta iztrganost posameznih članov iz družinskega kroga značil -

³⁸ P. Bratina, *Oseba - pesto tretjega tisočletja*, v: *Tretji dan* 18 (1988), 3, 22-23; prim. C. Sorč, *Sveti Duh - polnost ljubezni in življenja*, Ognjišče, Koper 1994, 181-221, kjer govorim o pnevmatološki antropologiji in personalizmu.

³⁹ R. Guardini, *Svet in oseba*, MD, Celje 1991, 92. prim. celotno poglavje *Oseba in Bog*, 91-108.

⁴⁰ T. Kermauner, *Slovenska kultura in versko izkustvo*, Ognjišče, Koper 1991, 69.

⁴¹ Glede današnjega položaja družine prim. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Zweiter Band. Leben aus dem Glauben, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, 233-236.

na tudi za zahodni svet: »Na člane družine in na njene življenjske oblike ter njene vrednostne predstave ima sedanja družba večji vpliv kot kdajkoli prej.«⁴²

V verni slovenski družini je potrebno znova prebuditi družinsko in zakonsko duhovnost (skupna molitev, skupno poglobljanje v Božjo besedo, skupno obiskovanje maše itd.). Sedaj je potrebno to družino zopet sestaviti. Tako da ne bo družina samo skupna (še to zelo zrahljana) prehrabena, bivalna skupnost, temveč domača cerkev. »Krščanska družina je posebno razodevanje in uresničevanje cerkvenega občestva. Zato (...) jo moramo označiti kot domačo cerkev« (apostolsko pismo o družini 21). »Krščanska družina je skupnost vere, upanja in ljubezni. Kakor je vidno iz Nove zaveze, ima v Cerkvi edinstveno pomembnost« (KKC 2204). Zato je vsa pastoralna dejavnost v službi družine, tudi takrat, ko se posveča njenim posameznim članom. Prav družina je namreč najprimernejši kraj za rast osebnosti in za učenje tistih medčloveških odnosov, ki so tako pomembni za pravilno vključevanje v javno ter cerkveno življenje. Seveda pa je potrebno iskati »izvirni vzor družine v Bogu samem, v trojiški (trinitarični) skrivnosti Božjega življenja. Božji 'Mi' je večni vzor človeškega 'mi': tistega 'mi' predvsem, ki ga oblikujeta mož in žena, ustvarjena po Božji podobi in slinčnosti« (*Pismo družinam* 6; prim. KKC 2205; 2207).

d) Današnja slovenska mladina

Mlad človek je zaradi življenjskega obdobja, ki ga preživlja, neutrujen iskalec. Samo tako more odkriti svojo lastno identiteto in svoje mesto v družbi. Veliko ponudb prejema z vseh strani, pri katerih je potrebna velika kritičnost. Ker pa prav te večkrat ni, more priti do izbir, ki so na videz privlačne in obetavne, ne morejo pa služiti za osebno rast. Papež priporoča mladim, naj med njihovimi številnimi odkritji nikakor ne manjka tisto, »ki je za vsakega človeka temeljnega pomena: osebno odkritje Jezusa Kristusa. Odkrivati Kristusa vedno znova in vedno bolj je najčudovitejša avantura našega življenja.«⁴³ Mlad človek mora odkriti v Kristusu svojega prijatelja, pot, resnico in življenje, v Cerkvi pa prostor uresničenja njegovega temeljnega hrepenenja po sprejetosti in uresničitvi. V današnjem času je mlademu človeku zelo otežena resna in temeljna izbira, saj ga okolje in mišljenje časa naravnost potiskata v neke (večkrat umetne) kalupe obnašanja in vrednot. Zanimiv je že razvoj generacij mladih: Od »future« generacije, generacije prihodnosti, ki se je zavzela za svojo prihodnost polna upanja v letih 1968 in dalje, preko »no-future« generacije, generacije brez prihodnosti, mladih 80. let, do »go-future« generacije 90. let, ki pa se za to prihodnost ni pripravljena boriti in jo graditi, ampak se ji je pripravljena prepustiti ali pa jo pripravljati na nekakšnih namišljenih temeljih.⁴⁴

⁴² *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Zweiter Band. Leben aus dem Glauben, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 234; prim. 233-244.

⁴³ Janez Pavel II., *Nagovori mladim*, v: *Communio-KO* 10 (1995), 238.

⁴⁴ Prim. A. Püttmann, *Die Kinder der Blumenkinder*, v: *IkZ-Communio* 24 (1995), 481-498.

Brezobzirni čas in družba, ki je naklonjena uspešništvu in pridobitništvu, peha mladega na njen rob. K temu pripomore tudi brezposelnost, kar je večkrat povezano z brezperspektivnostjo. Ker se pri nas s tem problemom resno srečujemo šele v novejšem času, predstavlja za slovenskega mladostnika še večji problem. Vsekakor so zaskrbljujoči in simptomatični pojavi samomorov, mamil, alkohola in kriminala, kar je večkrat povezano z nekaterimi kraji (diskoteke) in skupinami. Cerkev na Slovenskem ima odgovorno nalogo ponuditi mladim evangelij kot tisto alternativo, ki jih osvobaja in omogoča poln osebni razvoj. Pastoralni delavci se tega zavedajo in mnogo storijo na tem področju, vendar bo potrebno v to vložiti še več moči, predvsem pa bolj uskladiti mladinsko pastoralo. Dokler pa ne bodo mladi kristjani sami postali prepričljivi pričevalci svojim vrstnikom, bo učinek vsekakor skromen.

e) Današnja slovenska družba

Katekizem katoliške Cerkve takole opredeljuje družbo: »Družba je skupnost oseb, organsko povezanih na podlagi počela edinosti, ki presega vsako izmed teh oseb... Po njej je vsak človek postavljen za 'dediča', prejema 'talente', ki bogatijo njegovo identiteto in katerih sadove je dolžan razvijati« (KKC 1880). Pomemben pa je člen 1881, ki pravi: »Vsako skupnost opredeljuje njen namen in se v skladu s tem pokorava posebnim pravilom, toda 'počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba' (CS 25,1)«. Podobno govori katekizem o socialni pravičnosti, katero je mogoče dosegati samo »v spoštovanju človekovega presežnega (transcendentnega) dostojanstva. Oseba predstavlja poslednji cilj družbe« (KKC 1929).

V deželah na prehodu iz komunizma v nov družbeni red je potrebno na novo opredeliti družbo in v povezavi z njo še mnogo drugih stvari, med njimi predvsem pojmovanje resnice, svobode in občestva.⁴⁵ Te resničnosti, oblikovane po meri komunistične ideologije in socialističnega sistema, ne morejo (in niso nikoli) izražati resnične vsebine. Potrebne so globoke (in ne samo »lepotne«) spremembe, ki zahtevajo iskreno željo in pripravljenost zapustiti dosedanja napačna izhodišča in sprejeti čisto novo, resnično vsebino. Slovenci moramo samo pogledati v svojo bližnjo zgodovino in sami vase, da odkrijemo kričečo prirojenost teh vrednot. Ne samo zaradi vzpostavljanja pristnejših medsebojnih odnosov, ampak tudi zaradi sprejemanja pristnih krščanskih vrednot, se moramo resno lotiti tega prenavljanja.

Kot kristjani tudi ne bomo mogli mimo kričeče potrebe po medsebojni spravi, spravi v našem narodu. Ta je potrebna za normalno življenje v družbi. Sprava je vsekakor izraz krščanske širine, ki ne čaka na opravičenje, ampak ga prehiteva. Cerkev se namreč ne more postavljati na eno ali drugo stran (in biti

⁴⁵ Prim. A. Zuberbier, *Quelques remarques 'a propos de la lecture théologique des mutations sociales et culturelles en Europe centrale et orientale*, v: J. Vermeylen (ur.), *Cultures et théologies en Europe*, Cerf, Paris 1995, 69-75.

tako proti drugi), ampak je poklicana, da ustvarja takšno okolje, v katerem bodo mogli vsi prejeti osebno dostojanstvo, do katerega seveda prideta žrtev in storilec po različnih poteh. Cerkev je odgovorna za vse.

Premagati moramo tudi zaprtost in samozadostnost v narodnem kakor tudi v osebnem življenju (varovanje pozicij), kar pa ne sme voditi v izgubo lastne narodne in osebne istovetnosti. Premagati moramo tudi kolektivizem, ki je pravo nasprotje občestvenosti in privatizem, ki je nasprotje angažiranosti, zavzetosti in altruizma. Bati se je, da bo privatizacija, cepljena na socialistično podlago, prinesla brezobzirno pehanje in izkoriščanje.

Tukaj ima Cerkev odgovorno nalogo oblikovati v kristjanih pravični, humani družbeni in socialni red ter biti kritični korektiv državi, ki bi si jemala pravice, ki ji ne pripadajo.⁴⁶ V tej zvezi je pomembno načelo solidarnosti, prijateljstvo ali socialna ljubezen. Ta solidarnostni čut se izraža na prvem mestu v prizadevanju za pravičnejši družbeni red, pri reševanju socialno-ekonomskih problemov, sega pa tudi onkraj materialnih dobrin. Vsekakor držijo Jezusove besede: »Iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravičnost in vse drugo vam bo navrženo« (Mt 6,33).⁴⁷ V naši zgodovini imamo nekaj osebnosti, ki so nam lahko v zgled (Gosar, Krek), njihov nauk pa izhodišče za oblikovanje takšne prakse v novih razmerah. Vsekakor pa so nepogrešljive pri vsem tem papeževe okrožnice, predvsem okrožnice *Laborem exercens* (*O človeškem delu*), *Centesimus annus* (*Ob stoletnici*), *Sollicitudo rei socialis* (*O skrbi za socialno vprašanje*).

f) Današnja slovenska kultura

Za inkulturacijo evangelija je potrebno upoštevati kulturo.⁴⁸ Vera, ki ne postane kultura v najširšem pomenu besede, slog življenja, ni v polnosti sprejeta, celovito mišljena in ni dosledno živeta.⁴⁹ Papež je v govoru na sedežu Unesco poudaril: »Človek živi zares človeško življenje po zaslugi kulture. Človeško življenje je kultura tudi v tem pomenu, da se človek po njej loči in razlikuje od vsega, kar še biva v vidnem svetu: človek ne more shajati brez kulture«. Papež nadaljuje: »Kultura je tisto, po čemer človek kot človek postaja bolj človek, 'je' bolj, se bolj približuje temu 'biti'« (govor v Unesco, št. 6 in 7). Evangelij kulturo predpostavlja in jo bistveno dopolnjuje ter plemeniti (prim. CS 53,1; prim. še CS 53-62). Blagovest ne pozna »bližnjic«, zato mora pastorala upoštevati stopnjevitost. Mali narodi lahko postanejo »veliki« predvsem na kulturnem

⁴⁶ Ratzinger pravi, da ostaja Cerkev za državo nekakšen »zunaj«, saj sta samo tako obe to, kar naj bi bili. Prim. J. Ratzinger, *Pomen verskih in nravnih vrednot v pluralistični družbi*, v: *Communio-KO 7* (1992), 349-361; tu 358-360.

⁴⁷ Prim. KKC 1939-1942.

⁴⁸ Prim. celotno delo A. Peclmana, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993. A. Stres poudarja v navedenem delu, da je vsaka religija duhovni pojav, ki se umešča v kulturni prostor. Položaj vsake religije, torej tudi krščanstva, je potemtakem v veliki meri odvisen od ozračja, ki vlada v duhovni kulturi določenega časa in prostora« (str. 286; prim. še 269-297).

⁴⁹ Prim. E. Babini, *La fede cristiana e il suo spessore culturale*, v: *Communio* (it.), 143 (1995), 50-57.

področju. To je dokazoval do sedaj tudi slovenski narod. Da so bili nosilci kulture v njem prav duhovniki in redovniki ter da je bila ta kultura globoko prežeta z verskimi vredotami, ni potrebno poudarjati. Zato tudi današnjemu rodu ni potrebno začenjati od začetka. Če smo kristjani v polpretekli dobi zvrčali krivdo za skromno navzočnost v javnem kulturnem svetu na nasilni »izgon« iz javnega življenja, danes tega ne moremo več. Seveda nas ta ista družba danes ne sprejema z odprtimi rokami, ampak nas postavlja med mnoge »ponudnike« in si moramo mesto, ki smo ga že zdavnaj imeli, na novo izboriti sami, z osebno prepričljivostjo in kvaliteto. Ne smemo misliti, da je naše posvečanje kulturi in omiki preprostih ljudi (kar ne pomeni manj kulturnih!) tudi manjvredno in drugorazredno dejanje. Misijonarji naših prednikov, od sv. Cirila in Metoda naprej, pa tudi naši misijonarji (Friderik Baraga, Ignacij Knoblehar itd.), so jasno vedeli, da je kultiviranje naroda tudi v službi evangelizacije ter da je evangelizacija oplemenitenje kulture nekega naroda. Nekako v to smer razmišlja Taras Kermauner v sestavku *Rekristjanizacija Slovencev terja rekultiviranje slovenskega krščanstva*: »Sam pričakujem - več kot si le želim - da bo polprihodnja slovenska kultura krščanska; v tem širokem pomenu besede, ki ga opisujem. Da se bo slovenski kristjan na široko odprl kulturi, se v nji 'spopadal' s pojavi zla, vedro pričeval Boga kot edinega Odrešenika in kazal, da se je le s krščanstvom mogoče prav orientirati v blodnjaku tega sveta. Da je ta svet blodnjak, je danes v kulturi splošno priznано. Le poti iz labirinta sami kulturniki ne vidijo; oz. predlagajo napačne poti (sveto namesto božjega ipd.)«. ⁵⁰ Ne smemo si zatiskati oči pred dejstvom, da je danes kultura postala »tržni artikel«; še več, da jo je ekonomija v veliki meri podredila svojim lastnim zahtevam. Krščanska kultura pa naj bi ta svet spreminjala in ne se mu prilagajala. Navkljub splošni naravnosti je potrebno zopet poudariti pomen pisane in brane besede. Zavedamo se nemoči, ko izhajamo iz dejstva, da govorimo o Božji besedi in Besedi v času, ko ljudje ne poznajo kulture besede; da govorimo o Božjem kruhu, ko ljudje ne poznajo kulture kruha.

»Oče, potrdi nas v veri!« Bojim se, da vidimo v tej prošnji najlažjo pot za dosego cilja, za katerega bi potrebovali v »navadnih« razmerah mnogo več (ali preveč) lastnega truda. Papežev obisk ne more sprožiti nekega mehanizma, ki bi v prihodnje samodejno deloval. Nasprotno, potrditev, prebuditev, poživitev bo »zaposlila« slovenske kristjane v času prehoda v tretje tisočletje. Samo tako bomo prišli tja kot Slovenci in kot kristjani, še bolje: kot v veri potrjeni Slovenci, ki vedo, da je samo Kristus človekov Odrešenik. V pričujoči razpravi sem skušal nakazati samo nekaj razsežnosti in področij, katerih pastoralni delavci na Slovenskem ne bodo smeli zanemariti.

⁵⁰ T. Kermauner, n. d., 127-128. Koristno je prebrati celo knjigo ter še drugo njegovo delo *Bog in Slovenstvo. Versko kulturni eseji*, Družina, Ljubljana 1993.

Povzetek: Ciril Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri

V pričujoči razpravi razčleni geslo papeževega obiska v Sloveniji, ki se glasi: *Oče, potrdi nas v veri*. Odkriti skuša pomembnost vsake od besed, ki to geslo sestavlja, da bi tako mogli vsaj nekoliko odkriti pomembnost celote. Najprej pokaže, kdo je ta oče, ki prihaja, da nas potrdi v veri. Kot Petrov naslednik je tudi on potrjeni potrjevalec. Nato odkriva nekatere razsežnosti potrditve. Ustavi se ob svetopisemskem, zakramentalnem in antropološkem pomenu potrditve. Nakaže današnje »stanje« vere; predstavi vsebino in razsežnost vere, ki je vseskozi kristološka, trinitarična in eklezialna. Posebej predstavi eksistencialnost vere. Ta potrditev naj se »dotakne« današnje Cerkve na Slovenskem.

Summary: Ciril Sorč, Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith

The author analyzes the slogan of the Pope's visit to Slovenia: *Father, confirm us in faith*. He tries to discover the meaning of each word of the slogan so that the meaning of the whole might at least partially appear. First it is shown who the father coming to confirm us in faith is. As a successor of St. Peter's, he is himself a confirmed confirmer. Subsequently, some dimensions of confirmation such as the biblical, sacramental and anthropological meanings thereof are dealt with. Then the present state of faith is briefly described. The christological, trinitarian and ecclesiastical contents and dimensions of faith and especially the existential aspect thereof are presented. This confirmation in faith should »touch« the present Church in Slovenia.

Davorin Peterlin

The Corinthian Church in A. D. 96: Clement's Exhortation to Unity

Rationale

Like Paul four decades earlier, in A. D. 96 Clement is faced with the problem of disunity. He feels an irresistible urge to address it and help the Corinthian church get back on the right track from which they wandered through their contentions.

Unity is not something that comes naturally. Clement does not take it for granted. Becoming a Christian and joining other Christians does not automatically produce unity. Although endowed with many of God's gifts: »life in immortality, splendor with righteousness, truth with confidence, faith with assurance, self-control with holiness« (35:1), the group of believers in Corinth found it possible not to live in unity.

Yet living in unity seems to be implied in the reference to the future gifts prepared for those who patiently wait for God (34:8). Two considerations can be invoked in favor of this assertion. First, immediately preceding the latter citation, the harmonious worshipping of thousands of angels is set forth before the Corinthians (»We should note«) and the exhortation follows the example: the readers are to imitate the angels (34:5-7). There is no reference here to any liturgy or cultus of the early church. If this reference implies any correspondence with the state in the Corinthian church, then the most that can be said is that it seems likely that the Corinthian contentions and divisions disrupted the smooth unfolding of prayer meetings. The quality of being and staying in harmony is underlined also in 9:4 where it is stated that the animals entered Noah's ark in concord, and in 9:2 negatively where Lot's wife did not remain in harmony with him.

Second, the whole cluster of examples starting in 37:1 extols orderliness as the functional principles of any human association, and even more of a group of believers. These examples will be treated more fully later, but here it should be observed that both harmony and orderliness have one basic justification and

reason for being: God wills them! Angels minister to »God's will« (35:5; Lake),¹ that is, they obey his will by their harmonious worshipping.² The Old Testament cultic regulations and order reflect God's will too (40:3). Nature obeys God's will (chs. 20, 33), though it cannot choose not to obey it. Soldiers obey their superiors according to God's will, etc.

But humans can choose to disobey, and that is what the Corinthians have done. Therefore Clement uses imperatives which speak about subjection to God's will (34:5). Only such a positive active stance can secure the reception of God's gift of unity.

As well, it is not a matter of one person producing unity. Although a single person can destroy it, all must be involved in reconstructing and maintaining it. Again it must be stressed that Clement addresses the whole church concerning this issue for the above reasons. I. Giordani³ is certainly wrong in talking about a bishop as an incarnated unity and its pledge.

Presuppositions

In order to be able to conform to God's will, the Corinthian Christians are advised about the basic presuppositions for doing so. The major source of instruction is »the glorious and holy rule of our tradition« (7:2).⁴ Jesus brought in salvation (7:4). The Old Testament furnishes numerous examples of believers' responses through repentance (chs. 7-8), obedience (chs. 9-12) and humility (chs. 13-18).

Clement's examples of *repentance* are Noah, Jonah and the Ninevites. Other prophetic texts dealing with repentance round out the theme. The Haggada on *obedience* includes: Enoch, Noah, a detailed account of Abraham, Lot and his wife (in whose case disobedience is equated with double-mindedness and doubt in God's power) and Rahab. In the latter's case the motifs of faith and hospitality embrace the motif of obedience. That all of the examples of this group have a »prophetic« significance is attested in 12:8. This conclusion, although referring in the strict sense only to Rahab, points by extension to all of them.⁵

For Clement the inescapable consequence of repentance before God and obedience to his will is *humility* (13:1), although it can be also said to precede them. Those who are humble are also peaceable (14:5) and seeking the company of such is beneficial. The supreme example is Christ himself (16:1-17) but other Old Testament persons are also noted: Elijah and Elisha, Ezekiel, the prophets, the heroes of old, Abraham, Job, Moses and David. Again Clement

¹Richardson, *Early Christian Fathers*, incorrectly renders »him.«

²Unnik, »1 Clement 34,« 340ff.

³Giordani, *The Social Message*, 136.

⁴Not in a technical or legalistic sense of something dead; see Richardson, *Early Christian Fathers*, 47, n. 31.

⁵Wills, »Form,« 284.

bolsters up his insistence on imitating the spiritual heroes by stating that all of these qualities are a part of God's will (repentance--8:2, 5; obedience--9:1; humility--56:1,2). They are mandatory for Christians.

Examples of Order

After explaining that it is God's will that his people live in unity, and that the presuppositions for unity within the local congregation of believers are obedience to God's will, repentance for sins and humility toward both God and fellow believers, Clement does not stop. He goes to great pains to stress an aspect of unity which he deems crucial to the problem in Corinth, namely order. According to him there is no unity without order. Whether he maintained this view unconditionally, that is, whether this view was the cornerstone of his Christianity is an open question. My opinion is that various accusations directed against his alleged legalism and excessive love for orderliness are by the large misplaced. The situation demanded an emphasis on this element and he responded accordingly. Had the problem been of a different nature, he would have arranged his argument differently and incorporated and emphasized other Biblical truths.

The first and most discussed example of order is the example of *nature* (chs. 20, 33). It is a perfect illustration of order and was widely used by both Greek philosophers and Jewish writers. While older commentators of First Clement used to stress the Stoic elements and called ch. 20 the departure from the Biblical teaching toward natural theology,⁶ W. van Unnik has shown that although similarity in vocabulary does exist, the Stoic philosophy is absent:

... there is a marked difference: among the Stoics the order seems more or less established in itself and makes men think that there must be behind it an organizing power, and that it is from the order of nature that this divine power can be known; in 1 Clement the order is established by the command of the Creator and reveals the *will* of God, the keynote of the passage being not so much the order in nature as the command of God...⁷

If closer parallels to Clement's text are to be sought, they are to be found in Palestinian Jewish sources, not Hellenistic Jewish ones where there would be some chance of Stoic influence.⁸ A. Hall has shown that even the phraseology consists of secondary Stoic elements,⁹ but he also allows that the two traditions, Stoic and Jewish, had converged in First Clement.¹⁰

⁶Richardson, *Early Christian Fathers*, 38.

⁷Unnik, »1 Clement,« 270.

⁸Ibid., 56.

⁹Hall, »1 Clement,« 270.

¹⁰Ibid., 274.

Clement uses the illustration for rhetorical purposes.¹¹ Later church fathers employed nature as a convenient source of simile and metaphor, but also as an example of an ordered system pointing beyond itself.¹²

What is the goal of this piece of »Jewish catechetical instruction which Clement updates by clothing it in *Stoic dress* in view of the (then) prevailing philosophy in Rome?«¹³ It is to show the Corinthian Christians that »nature is submitted to the divine will and from this proceeds peace and order.«¹⁴ Nature is a perfect example: in it there is no sedition. In this sense Clement may be emphasizing the submission of nature to God¹⁵ more than order. And herein lies the message to the church: they are to »emulate the ideal pattern of God's perfect rule. Every deviation from appointed order of course is a violation of God's command and constitutes an act of disobedience to his will.«¹⁶

I have already commented upon the harmonious ministering of the *angels* in 34:5-7. Other examples of order are found in ch. 37. The first one depicts the subordination within an *army*. Military discipline was a popular theme in Hellenistic-Roman literary tradition since the time of Paul, and Clement naturally follows the literary customs. However, A. Jaubert¹⁷ has shown that the illustration is a combination of ranks from both Roman and Jewish armies, so that glorification of the Roman army¹⁸ is not intended.

The next example points to mutual reliance and dependence (37:4) rather than to subordination. The *mixture of great and small* is advantageous to the whole. The metaphor was probably taken over by Clement from the Greek philosophical tradition, possibly through a Stoic source.¹⁹ It had also become associated with a healthy blend of different social elements in the *polis*. D. W. F. Wong²⁰ observes that the term for mixture, *synpnei* (denoting mixture with interdependence), was probably used deliberately instead of *miksis* (implying no interdependence). As such the illustration of the mixture provides a good balance to the first one.

Clement's flow of thought brings him to another illustration, that of a body, which was also commonly a part of the general culture.²¹ It had been used by Greek, Roman and Jewish authors. Paul must have thought it important be-

¹¹Wong, »Order,« 82.

¹²See D. S. Wallace-Hadrill, *The Greek View of Nature* (New York: Barnes and Noble, Inc., 1968), 202.

¹³Wong, »Order,« 83.

¹⁴Hall, »1 Clement,« 272.

¹⁵Ibid., 270.

¹⁶Wong, »Order,« 82.

¹⁷A. Jaubert, »Les Sources de la Conception Militaire de l'Eglise en 1 Clement 37,« *Vigiliae Christianae* 18 (1964).

¹⁸Jaeger, *Early Christianity*, 15; also Mayer, »Clement of Rome,« 539.

¹⁹Jaeger, *Early Christianity*, 116.

²⁰Wong, »Order,« 84.

²¹Grant, *Early Christianity*, 36-37.

cause he used it twice, in 1 Cor. 12:21-23 and Rom. 12:4-5. R. Grant²² remarks that

the metaphor is primarily and essentially political. It becomes Christian only because Paul mentions Christ, explains that membership in the body comes through baptism, states that position in the body is due to God's choice, and calls Christians the »body of Christ.«

J. Murphy-O'Connor looks at the metaphor from another angle.²³ He mentions that during his stay in Corinth Paul might have seen the famous sanctuary of Asclepius, the Greek god of Health and medicine. Sick people seeking healing would bring to it terra cotta models representing hurting parts of the body: heads, hands, feet, arms, legs, breasts, genitals, eyes and ears, and leave them. Archeological excavations have recovered great numbers of such pieces. Seeing all this, says J. Murphy-O'Connor, Paul might have thought that this phenomenon, so familiar to the Corinthians, would make a good illustration.

However it be, Clement took it over as an illustration. Diversity is stressed, but even more harmonious cooperation. The term *synpnei*, which is critical for this passage, has been translated differently by translators: the limbs are said to »act in concord« (Richardson), »work together« (Lake), »coalesce« (Grant), »conspire together« (Glimm). The notion that the one spirit permeates the universe was present in Stoicism and W. Jaeger²⁴ concludes that it was readily assimilated in the Christian belief in the Holy Spirit.

It seems that Clement follows more closely earlier Greek usage than Paul's Christianized version.²⁵ H. T. Mayer's²⁶ observation that »Paul's idea of the church as the body of Christ is filled by Clement with wisdom of Greek political experience and speculation« is thus misleading for it assumes conscious and detrimental activity on Clement's part. Yet it must be admitted that Clement's rendering leaves out the specific Christian understanding of the congregation of believers: he omits to mention that they are united in the body because they are in Christ. His picture only suggests a harmonious mechanism in which the differences and distinctivenesses are synchronized.²⁷

Among the examples of order in First Clement D. W. F. Wong lists the prayer for the rulers in 60:4-61:2.²⁸ Just as nature follows God's arrangement, so man should in the *political sphere* (61:1) as well as in the religious and military

²²Ibid., 36.

²³Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 165.

²⁴Jaeger, *Early Christianity*, 23.

²⁵See Hagner, *Use*, 198f.

²⁶Mayer, »Clement of Rome,« 539.

²⁷See Eduard Schweizer, *The Church as the Body of Christ* (Richmond: John Knox Press, 1964), 60ff.

²⁸Wong, »Order,« 86f.

spheres. Clement's appeal to obedience and loyalty to the authorities is colored by the special circumstances and the aim of his letter, just as John's opposite attitude toward Rome is in the Book of Revelation. He wants to avert possible persecution of Christians by the authorities. Orderly conduct prevents sedition. Prayer for the state, its rulers and Pax Romana is another aspect of faithfulness to order which the Creator himself had sanctified. The benefit of such conduct is twofold. First, the Christians fulfill obedience to God's will²⁹ and, second, they are seen by the state as *religiosi* rather than *superstitiosi*,³⁰ which diminishes the danger of persecution.

Means

Paraenetic material concerning obedience, repentance and humility, as well as the emphasis on order as the constitutive part of any divinely appointed association of people, especially of believers, is not all that Clement offers as the solution to the problem. He does not leave it up to the Corinthian Christians to work out the practical implications. Certainly, there can be no doubt that the reinstatement of the deposed presbyters is the first and obvious step (54:2; 57:1, 2). Their ousting out was a sin. In order that the church may function properly, and that the faithful transmission of the apostolic teaching be secured, the presbyters must fulfill their ministry. The next step, perhaps even preceding the reinstatement of the presbyters, is prescribed by Clement. This reveals an interesting practical insight. He prays that the rebels in obedience to God's will (56:1) bend the knees of their hearts (57:1) in humility and leave the congregation. As long as they stay, Clement seems to be saying, there is a possibility of further trouble. They may lapse into the same sin, but the possibility of retaliation may also have to be reckoned with.

There are two sides to Clement's solution.³¹ First, the rebels are freely to decide to leave and choose to go into exile. They must become convinced that they should sacrifice themselves for the benefit of the congregation. They should realize that the community is above the individual. This is the thrust of the invocation of Moses and the episode from the wilderness related in 53:1ff. Other »heathen,« Christian and Jewish examples in 55:1ff point in the same direction. A comforting note is added. Those who do seek voluntary exile will receive a warm welcome wherever they go and any other church will accept them because they have done what the Lord wills.

Second, the step is not altogether up to the dissenters. Even if they are not convinced about the necessity of the measure, the injunction should still be fulfilled. The church is to exercise discipline. Mayer comments:³² »This

²⁹Grant, *Early Christianity*, 23.

³⁰Mikat, »Die Bedeutung,« 40.

³¹Ibid., 35.

³²Mayer, »Clement of Rome,« 539.

suggestion reminds the reader of the common practice of Greek city-states whose political assemblies regularly exiled their leaders who had grown too powerful or popular.« P. Mikat in this connection notes that next to capital punishment the exclusion from the association was in Greece the severest internal punishment.³³ Although this practice was probably known to Clement, and he might have used it in a biblicalized way, its Christian roots can be seen in the New Testament instances of *correctio fraterna* such as Mt. 18:16.

Aftermath

How exactly the exhortations were put into practice is unknown. Some light, however, is thrown on the later history of the Corinthian congregation thanks to Eusebius (*Hist. eccl.* 4, 23:11). Thus he quotes Dionysius, the bishop of Corinth c. 170-80, who wrote that in his time Clement's letter was still being read publicly in the Corinthian church on Sunday meetings. This can only mean that it was held in such high regard because of its insights and directives which had been successfully applied in the church's not so distant past. We can assume that unity had been reestablished and that the members of the church lived in concord of love (50:5). The good times of chs. 1 and 2 had returned. Peace in the community was achieved because the Holy Spirit was allowed to work out the orientation within each members' soul. Peace and concord are the result of man's submission to God.³⁴ The danger of persecution had been averted and the church was powerful in its witness to the surrounding world.³⁵

What kind of relation did the Corinthian church have with other neighboring churches? Although the New Testament does not mention by name any church in Achaia other than Corinth and Cenchrea (Rom. 16:1), it is possible that there did exist other congregations. An indication in favor of this assertion can be found in 2 Cor. 1:1. The person of Dionysius is also helpful in this respect. Backed up by the »authority of the old church of Corinth«³⁶ he kept profuse correspondence with other churches. Among the seven letters known to us, three were sent to Athens, Lacedaemon and Sparta respectively. This fact again emphasizes how the life of each church was embraced within the life of neighboring Christian churches. Just as eighty years prior to Dionysius the Roman church took it as its duty to intervene in the Corinthian affairs, so now the Corinthian leadership does the same.

In conclusion, it may be conjectured that the Corinthian church had overcome its disunity and had become a leading church among the Achaian churches,³⁷ possibly due to its »energetic Christianity.«³⁸

³³Mikat, »Die Bedeutung,« 33.

³⁴Hall, »1 Clement,« 260.

³⁵Breytenbach, »The Corinthian Church,« 11.

³⁶Weiss, *Earliest Christianity*, 828.

³⁷*Ibid.*, 829.

Summary: Davorin Peterlin, The Corinthian Church in A. D. 96: Clement's Exhortation to Unity

The article examines Clement's letter to the disunited Corinthian church as a carefully composed exhortation to unity. Clement finds the rationale for the exhortation in God's will for order and harmony, and identifies repentance, obedience and humility as the basic presuppositions in the addressees. Each of the notions is illustrated by examples from the scriptures or the natural world. Clement then returns to the notion of order, without which in his opinion there is no unity in the Christian congregation, and underlines it by six further examples. As a matter of practical steps Clement urges disciplining trouble-makers who are to submit to it willingly, and the restoration of previous order and unity.

Povzetek: Davorin Peterlin, Korintska Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti

Članek proučuje Klemenovo pismo neenotni korintski Cerkvi kot skrbno sestavljen opomin k enotnosti. Klemen vidi osnovni razlog za opomin v tem, da Bog hoče red in harmonijo, kot osnovne pogoje pri naslovljencih pa označi kesanje, pokorščino in ponižnost. Vsakega izmed pojmov opiše s primeri iz svetih spisov ali iz narave. Nato se Klemen vrne k pojmu reda, brez katerega po njegovem mnenju v krščanskem občestvu ni edinosti, in ga poudari s šestimi nadaljnjimi zgledi. Kar zadeva praktične ukrepe, Klemen predlaga, da je treba kaznovati povzročevalce nereda, ki naj se prostovoljno podvržejo kazni, ter obnoviti prejšnji red in edinost.

³⁸Harnack, *Mission*, 469.

J. Juhant - V. Potočnik

Anton Trstenjak (1906-1996)

Na Teološki fakulteti

Anton Trstenjak je slovenski javnosti poznan predvsem kot psiholog in svetovalec za človekova življenjska vprašanja. Ponavadi ni stopal v ospredje kot teolog in duhovnik, njegovo vsestransko delovanje pa je imelo pečat njegove krščanske in duhovniške vzgoje. Ta je bila podlaga vseh njegovih spisov, urejenih po sholastični natančnosti, dajala pa je tudi temelj njegovemu odnosu do ljudi. Tako v spisih kot v neposrednem odnosu do človeka je nevidno dihal krščanski duh, ki je Trstenjaka oblikoval od domače hiše prek šole posebno bogoslovja v strogi jezuitski šoli Canisianuma v Innsbrucku. Poglobljaj ga je sam v iskanju nove krščanske podobe človeka v mladinskem oziroma križarskem gibanju¹ in ga utrjeval kot profesor krščanske filozofije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

Anton Trstenjak je leta 1926 po odlično opravljeni maturi na klasični gimnaziji v Mariboru vstopil v mariborsko bogoslovje. Gimnazijska in študijska leta so ga zaznamovala z novimi iskanji v Cerkvi in ob mladinskem gibanju je začel oblikovati čut za eksistencialno stisko sodobnega človeka in v iskanju novih odgovorov v veri. Po enem letu je nadaljeval filozofske in teološke študije na Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku, kjer je leta 1929 promoviral za doktorja filozofije, leta 1933 pa za doktorja teologije. Skupaj s pokojnim škofom Pogačnikom je doživljal strogo jezuitsko vzgojo mednarodnega zavoda Canisianuma, kjer je stanovalo takrat in kasneje še nekaj Slovencev. V duhovnika je bil posvečen 2. avgusta 1931 v mariborski stolnici,² kot eden zadnjih duhovnikov, ki jih je posvetil škof Andrej Karlin.³

Po mestu predavatelja verouka na klasični gimnaziji je postal prefekt in profesor na visoki bogoslovni šoli v Mariboru, dokler ni v študijskem letu 1939/40 pod dekanom Janezom Fabijanom postal docent za filozofijo,

¹ Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *GSM* 16 (1961), 1-8.

² Prim. *Letopis Cerkve na Slovenskem*, MD, Ljubljana 1991, 216.

³ Prim. A. Trstenjak, *Moji spomini na škofa Karlina*, v: E. Škulj (ur.), *Karlinov simpozij v Rimu*, Celje 1996, 275.

pedagogiko in metodiko⁴ na Teološki fakulteti, in sicer na temelju habilitacijskega dela *Metodika verouka* s podnaslovom *Oris versko-pedagoške psihologije*, ki je naslednje leto izšlo v tisku. Izvirnosti knjige se je zavedal avtor sam, saj je v uvodu napisal: »A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino.«⁵

Trstenjakov prihod v Ljubljano tik pred vojno je zanj pomenil dokaj nemoteno delo med okupacijo; v Ljubljano so pred Nemci pribežali tudi mnogi drugi štajerski duhovniki. Še več. Del vojne od 1941 do 1942 je preživel v Milanu, kjer je mogel na Katoliški univerzi Svetega Srca pri znanem italijanskem frančiškanskem psihologu in filozofu, utemeljitelju neosholastike in tudi te univerze (1921) p. Agostinu Gemelliju (1878-1959) poglobiti svoje znanje psihologije in njej je ostal predan vse življenje.

Leta 1946 je Trstenjak napredoval v izrednega profesorja, istega leta pa je izdal *Pastoralno psihologijo*. Kaj je knjiga pomenila v strokovni literaturi, nam pojasni avtor sam, ko v uvodu v drugo izdajo leta 1987 pravi: »Prva izdaja je izšla leta 1946, napisana je bila že med okupacijo. To je bila časovno prva pastoralna psihologija na svetu, ker nobeno drugo delo ni imelo takega naslova in ni v celoti obravnavalo zgolj pastoralne psihološke tematike. Zato je knjiga vzbujala pozornost tudi v tujini. Imeli so jo za izvirno delo na tem področju.«⁶ Kaj je Trstenjakova knjiga pomenila v razvoju slovenske teološke misli, pa po 25 letih pove Stanko Cajnkar: »Pastoralna psihologija dr. Trstenjaka je že prava teološka knjiga, ki nakazuje smernice vsemu teološkemu snovanju novega rodu. Prava, globoka psihologija, ne more zagovarjati zastarelih teoloških in pastoralnih teorij. V Trstenjakovi knjigi se je tudi Slovencem odprla pot v 'novo teologijo', čeprav knjiga tega izraza ne pozna.«⁷ Vsa povojna generacija duhovnikov je v njej dobivala oporo za težka leta pastoralnega delovanja v novih družbenih razmerah.

Čez dve leti, leta 1948 je Trstenjak napredoval v rednega profesorja za psihologijo in zgodovino filozofije. Istega leta je postal prvič dekan z enoletno mandatno dobo. To so bili težki časi te ustanove, kot je zapisal njen kronist: »Fakultetni svet se je upiral načrtu, da bi teološka fakulteta postala samostojna državna fakulteta zunaj sestava univerze.«⁸ V naslednjem študijskem letu 1949/50 je Trstenjak ponovno vodil TF in si prizadeval, da bi ostala državna fakulteta s pravico podeljevanja doktorata. Dne 23. marca 1950 se je konstituiral fakultetni svet samostojne, vendar še vedno državne TF. Dekanat se je iz univerze moral preseliti v Alojzijevišče; to je bilo zunanje znamenje, da so začeli izvajati zakon o ureditvi visokega šolstva v LRS (25. oktobra 1949), ki

⁴ Prim. M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 175.

⁵ A. Trstenjak, *Metodika verouka: Oris versko-pedagoške psihologije*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, VII.

⁶ A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, MD, Celje ³1987, 9.

⁷ S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 181.

⁸ M. Smolik, n. d., 177.

je določal, da se Teološka fakulteta izloči iz sestava Univerze in postane samostojna fakulteta, urediti pa jo je treba po uredbi o fakultetah in katedrah univerz in visokih šol.⁹

Dne 30. junija 1966 je bil Anton Trstenjak tretjič izvoljen za dekana. Cajnkar omenja, da je zaradi težav, ki so nastale v zvezi s to izvolitvijo (ne zaradi osebe novega dekana), prevzel posle dekana šele 4. januarja 1967.¹⁰ Kot dekan je imel vsestranske, predvsem kadrovske težave. Zato je sam leta 1967 velikemu kanclerju predlagal, naj imenuje nekatere predavatelje za redne profesorje, ker je bil v tistem času edini redni profesor na fakulteti.¹¹ S svojo avtoriteto in vplivom je pomagal TF prebroditi težke čase družbene osame in odrinjenosti. Kot je sam večkrat dejal, so ga vabili na številne tuje univerze, vendar je kljub težavam ostal zvest domači ustanovi.

Dne 30. septembra 1973 je bil na lastno željo kot profesor TF upokojen, vendar je še naprej ostal povezan z njo. O tem nam pričujejo številne razprave, ki jih je objavil v glasilu TF, Bogoslovnem vestniku.¹² Pa tudi sicer ni pozabil na teologijo, posebej ne na pastoralno teologijo. Leta 1988 je pri celjski Mohorjevi družbi izdal knjigo z naslovom *Človek končno in neskončno bitje* s podnaslovom *Oznanjevalna antropologija*. V uvodu pravi: »Ko sem pripravljaval drugo izdajo Pastoralne psihologije, sem k novim poglavjem pritegnil predavanja o religijski in pastoralni psihologiji, ki sem jih imel še kot redni profesor Teološke fakultete, obenem z nekaterimi drugimi predavanji in članki, delno še neobjavljenimi, delno objavljenimi v raznih revijah, in jih povezal v sistematično celoto. Tako je nastalo novo delo, ki ni bilo več zgolj religijska in ne samo pastoralna psihologija, ki sta jedro knjige, saj zajema celotnega človeka v odnosu do versko oznanjevalnih vprašanj, torej versko oznanjevalni nauk o človeku ali antropologijo.«¹³

Poleg državnih je bil Anton Trstenjak deležen tudi cerkvenih odlikovanj. Leta 1974 ga je papež Pavel VI. imenoval za hišnega prelata, Cerkev na Sloven - skem pa mu je leta 1986 podelila odličje sv. Cirila in Metoda.

Leta 1969 je TF skromno, a ponosno praznovala 50-letnico delovanja. Na akademiji v ljubljanski stolnici je bil slavnostni govornik Anton Trstenjak. Svoj govor *Teološka fakulteta nekoč in danes* je sklenil z mislijo, ki osvetli tudi njegovo življenjsko delo. Teološka fakulteta si mora prizadevati, »da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedovati, bi se reklo prerokovati. Te ga pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; še več: je vera v človeka.«¹⁴

⁹ Prim. M. Smolik, n. d., 177.

¹⁰ Prim. S. Cajnkar, n. d., 198.

¹¹ Prim. S. Cajnkar, n. d., 186.

¹² Prim. E. Škulj, *Bibliografsko kazalo BV (1921-1990)*, v: BV 51 (1991), 28.

¹³ A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje: Oznanjevalna antropologija*, MD, Celje 1988, 5.

¹⁴ A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes* (Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani), v: BV 30 (1970), 35.

Tako se je vse Trstenjakovo delovanje sukalo okrog temeljnih problemov človeka v času prelomnih družbenih sprememb. Generacije slovenskih duhovnikov so bile deležne njegovih predavanj in občudovale igrivost njegove besede, s katero se je sprehajal po različnih področjih in panogah ter svoja predavanja dopolnjeval s šalami in primeri svojega bogatega življenjskega izkustva iz srečevanja z ljudmi. Ob teh srečanjih je utiral pota do človeka, da bi tudi v njih in sebi odkrival sledi nevidnega. Vse njegovo delo je spremljala mera znanstvene skepse, kot mi je dejal ob neki priložnosti in vse ga je gnalo iz ustaljenih okvirov, da bi tudi drugim pokazal, da na tem svetu ni nič trajnega. Tako upamo, da je v Nevidnem našel izpolnitev svojih iskanj in snovanj.

Psiholog

*Naj ura se ustavi, kazalec zdrsne,
zame je konec časov vseh!*

Ta danes tako zgovorni verz iz Goethejevega Fausta je bil akademiku Trstenjaku ne samo posebej priljubljen (večkrat ga je navajal tako v nemškem kot slovenskem jeziku), temveč tudi izraz tistega, kar ga je na poseben način znova in znova vznemirjalo. V mislih se mu je pojavljalo v zenitnih točkah njegove ustvarjalnosti, v trenutkih zahrepenenja, da bi se čas in on sam v njem ustavil in ga ne bi več zanesel nazaj v brazde vsakdanjosti. To so bili trenutki (paradokсни, kot bi rekel on) ne le doživetja veličine življenja in dela, temveč tudi mej, nehanja in smrti. Če bi še enkrat živel? se je takrat spraševal, obenem pa bolj v veri kot v znanosti zapisoval: umrješ, da živiš.

Sedaj, ko so ta njegova doživetja in razmišljanja dokončno postala resničnost, želimo - čeprav je to pri tako bogatem življenju skoraj nemogoče! - z enim pogledom, predvsem pa z občudovanjem in globoko hvaležnostjo - njemu in Bogu - zagledati in vtisniti vase njegov življenjski lik. V oporo so nam njegovi trije naslovi: teolog, filozof in psiholog. Največ Slovencev ga je poznalo kot psihologa. Kot filozof je bil znan predvsem svojim nekdanjim študentom. Zdi se, da ga je kot teologa oziroma duhovnika doživel le ožji krog ljudi.

Ko bolje premislimo, je to le delno resnično.

Čeprav se ob imenu Trstenjak najpogosteje pojavlja vzdevek psiholog, akademik Trstenjak nikakor ni bil psiholog v danes običajnem pomenu besede. Kot je sam rad pripomnil, se je psihologije, potem ko je postal doktor filozofije in teologije, le priučil. Za takšno odločitev ni čutil kakšnega posebnega nagnjenja ali klica, temveč ga je k temu spodbudil Janez Janžekovič, predstojnik katedre za filozofijo na TF, z namenom, da bi lahko pozneje predaval novo psihološko vedo, ki jo je že takrat cerkveno vodstvo zahtevalo za teološke šole.

Predvsem pa je Trstenjak do mnogih metod oziroma instrumentov psihološkega proučevanja ostajal zelo previden, celo v precejšnji meri skeptičen in nezaupljiv. Ni jih zavračal, pa tudi veliko uporabljal ne (najbolj še v zvezi z raziskovanjem percepcije barv). Zavedal se je velike nezanesljivosti metod in

orodij psihološkega raziskovanja. Predvsem pa je bil občutljiv in v strahu za tveganost psihološkega manipuliranja s človekom. Sebi lastnejšo psihološko metodo je prepoznaval v neposrednem srečanju s človekom, saj je naravnost poudaril, da npr. namesto inteligenčnega testa razpozna bistrega človeka po tem, kako govori, kakšne logične povezave v stavku zna skovati ali govori s svojimi izrazi ali zna misliti drugače kot mislijo drugi ali ima svoja stališča o neki zadevi. Trstenjak zastopa mnenje, da mora psiholog imeti široko razgledanost, res veliko znanja in precej poguma, da se lahko povzpne nad razne metodološke pregrade in skoči na drugo stran, kjer ne veljajo več tako zelo ostri zakoni znanstvene empirije.

Sam se je zato počutil bolj antropolog kot psiholog.

Dovolj se je le bežno ozreti na Trstenjakovo življenjsko delo, pa je povsem jasno, kako resnična je ta njegova samoocena. Namesto o njegovi psihologiji je bolj smiselno govoriti o psihološki antropologiji. Vzporedno to velja tudi za njegovo filozofsko in teološko antropologijo, kajti v središču vsega njegovega proučevanja in delovanja je bil vselej človek in zopet človek. Že samo naslovi njegovih številnih knjig dokazujejo, da je bilo pri Trstenjaku vse v znamenju človeka: prizadeval si je za iskanje poti do človeka, naj je šlo skozi prizmo besede ali pisave. Za človeka je šlo, pa naj je bil ta v stiski ali v ravnotežju, med ljudmi ali v prihodnosti, v sreči ali umiranju - vse z enim samim velikim ciljem: biti človek. Pa tudi z globoko vero, da je dobro biti človek.

Očitno je torej, da Anton Trstenjak nikakor ni spregledal temeljnega vidika psihološke in vsake druge znanstvene metode, da je do poglobljenega spoznanja resnice o čemerkoli mogoče priti le s pozitivnim odnosom, naklonjenostjo oziroma ljubeznijo do predmeta raziskovanja. Trstenjakovo življenjsko delo v celoti potrjuje takšno držo; še več, v človeka je bil kar nekako zagledan, ves prevzet. Njegovo raziskovanje je namreč večkrat prehajalo v neizmerno občudovanje, npr. človekove inteligentnosti in ustvarjalnosti (nad njegovo delovno mizo je visela slika astronava Armstronga, ko je kot prvi Zemljan stopil na Luno).

Njegova živa psihološka antropologija ga je usmerjala tudi v pomoči, v svetovanju oziroma psihoterapiji. Kako drugače razumeti njegovo nadčloveško energijo, s katero se je na svojem domu posvečal množici romarjev, ki v večini niso prihajali kot prijatelji, temveč največkrat kot ljudje v stiski, osamljeni ali potrti, v slepi ulici žalosti in obupa? Mnogi so od njega pričakovali prav čudežno pomoč. Čudež pa je bil najprej že v tem, da so našli človeka, ki si je zanje vzel čas, jim prisluhnil in jim podaril prijazno besedo. Trstenjak je obiskovalcem namenjal tudi do tri četrtine svojega delovnega dne. Morda pa je bila pri vsem tem največja mojstrovina, kako je profesor vsakič, v še tako težkem in brezupnem položaju našel nekaj pozitivnega, dobrega, kamor je skušal nasloniti most, ki naj bi peljal iz doline težav. Takšen optimist je bil. Da je praoptimist, je dejal sam o sebi.

To pa še zdaleč ni bilo vse njegovo delo, saj je ogromno modrosti skušal s pisano besedo posredovati še širšemu krogu ljudi in jim na ta način postati

svetovalec. Tudi v tem teženju je bil izjemen. Sam takole pripoveduje o tej razsežnosti svoje osebnosti: »Med pisanjem sem obseden. Ko je motor idej pognan, potem deluje podnevi in ponoči. Misel, ki jo preberem v kakšni knjigi, pogled skozi okno, razgovor s pametnim človekom so za nove ideje kot neko japonsko seme, ki ga vržeš v vodo in v trenutku vzklije v cvet. Ko se mi rodi nova misel, sem podoben topovski granati. Sveža nova ideja me dobesedno izstrelji k mizi in moram pisati toliko časa, dokler ideja ni izčrpana.«

V hkratnosti trinoma psiholog-filozof-teolog je mogoče zaznati posebnost Trstenjakovega ustvarjalnega lika. Povsem napačno ga je predstavljati pred vsem ali samo kot psihologa. Še manj njegove resničnosti bi zajeli le s filozofom ali s teologom. Tudi sam vzdevek antropolog ne pove dovolj, šele v povezavi z vsemi tremi razsežnostmi njegove življenjske zavzetosti je dovolj celovit.

Res je, da je bil Trstenjak kot filozof in teolog psiholog posebne vrste. Videti je bilo, kakor da opravlja poklic svečenika in v svoj življenjski kelih prestreza nešteto kapelj solza in krvi trpinov, ki so se s svojimi križi znašli pri njem.

Bog mu je dal veliko talentov, nobenega od njih ni zapravil. Vedno je vedel veliko več od nas. Čeprav tudi on ni vedel vsega. Vznemirjala so ga vprašanja, ki vznemirjajo vse nas: Kaj je potem? On zdaj ve.

Povzetek: J. Juhant - V. Potočnik, Anton Trstenjak (1906-1996)

Anton Trstenjak je v študijskem letu 1939/40 postal docent za filozofijo, pedagogiko in metodiko, leta 1946 izredni, leta 1948 pa redni profesor za psihologijo in zgodovino filozofije. V študijskem letu 1948/49 je postal prvič dekan, 1949/50 drugič, 1966/67 pa tretjič.

Anton Trstenjak ni bil psiholog v običajnem pomenu besede. Do večine metod psihološkega proučevanja je bil zelo previden. Njegova psihološka metoda je bilo neposredno srečanje s človekom. Pri Trstenjaku je najbolj smiselno govoriti o psihološki antropologiji. Posebnost njegove ustvarjalnosti pa je v tem, da je bil poleg psihologa tudi filozof in teolog oziroma duhovnik.

Summary: Janez Juhant - Vinko Potočnik, Anton Trstenjak (1906-1996)

In the academic year 1939/40 Anton Trstenjak became a lecturer in philosophy, educational theory and methodology at the Faculty of Theology in Ljubljana. In 1946 he became an assistant professor and in 1948 a full professor of psychology and history of philosophy. Three times, namely in the academic years 1948/49, 1949/50 and 1966/67 he was elected Dean of the Faculty of Theology.

Anton Trstenjak was not a psychologist in the usual sense of the word. He was very cautious about most methods of psychological investigation. His psychological method was a direct meeting with the person concerned. In connection with Trstenjak, one best speaks about psychological anthropology. A special characteristic of his activity was that he was not only a psychologist but also a philosopher and a theologian i.e. a priest.

Bogdan Kolar

Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije

Za poznanje študija teologije in teoloških šol, ki so delovale na današnjem slovenskem etničnem ozemlju, so na voljo poglobljeni in obsežni prispevki, objavljeni predvsem ob raznih jubilejih Teološke fakultete in Univerze v Ljubljani.¹ Ob več priložnostih je bila predstavljena tudi Visoka teološka šola v Mariboru in študij teologije v Mariboru nasploh.² Nekoliko manj so poznane teološke šole, ki so jih ustanovljale posamezne redovne skupnosti; te šole niso bile vključene v splošni sistem izobraževanja.³ Večina samostanov na Slovenskem je v svojem začetnem obdobju morala sama poskrbeti za izobraževanje lastnih kandidatov in organizirati pouk zanje; pogostokrat so si pri tem samostani med seboj pomagali in v enem med njimi organizirali osrednjo izobraževalno ustanovo. Za bolj nadarjene so po Tridentinskem cerkvenem zboru, ko so tudi državne

¹ Prim. M. Benedik, *Teološki študij na Slovenskem*, v: *Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989* = BV 50 (1990), 9-22; tu je navedena druga literatura; Po tem obdobju je v zborniku *75 let univerze v Ljubljani*, Ljubljana 1994, E. Škulj predstavil Teološko fakulteto na str. 96-100. Kot temeljno delo za poznanje študija teologije v avstrijskih deželah še vedno velja H. Zschokke, *Die theologische Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich*, Wien-Leipzig 1894.

² Prim. *Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru*, Maribor 1929; J. Rajhman, *Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije*, v: *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije*, Maribor 1978, 37-43; *130 let visokega šolstva v Mariboru*, Celje 1991; *Zbornik ob 25-letnici mariborskega bogoslovja*, Maribor 1994.

³ Največ takih zapisov je mogoče najti v predstavitvah posameznih samostanov ali zgodovinah redovnih skupnosti na Slovenskem. Prim. F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Ljubljana 1976; M. Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien 1600-1750*, Roma 1974; M. Benedik-A. Kralj, *Kapucini na Slovenskem v zgodovinskih virih. Nekdanja Štajerska kapucinska provinca*, Ljubljana 1994. Že pred tem je celovitejši pregled študija teologije pri Slovencih predstavil M. Smolik, *Teologija in Slovenci*, v: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*, Ljubljana 1962, 372-387.

oblasti želele zagotoviti boljšo teološko izobrazbo, omogočili študij na univerzah na Dunaju, v Gradcu ali na benediktinski univerzi v Salzburgu.⁴ Med drugimi redovnimi skupnostmi so od leta 1610 imeli organiziran lastni teološki študij s pravico javnosti frančiškani.⁵ Po notranji in zunanji ustalitvi so od začetka 17. stoletja razvili širok sistem filozofskega in teološkega študija tudi kapucini.⁶

Želja po boljšem in bolj poglobljenem študiju je narekovala stike z izobraževalnimi ustanovami zunaj ožjega slovenskega prostora. To je bil pojav, ki je bil skupen vsem evropskim deželam in mu je mogoče slediti že od vsega začetka evropskih univerz; večje razsežnosti je dobil v obdobju humanizma in renesanse.⁷ Takšna usmeritev je kot edina obveljala pri usposabljanju voditeljev protestantskih cerkvenih skupnosti na Slovenskem. Najpogostejši cilj slovenskih študentov so bile univerze v Padovi, Bologni in na Dunaju. Ko so konec 16. stoletja prevzeli osrednje mesto v organiziranju šolskega sistema Katoliške Cerkve člani jezuitskega reda, so njihovi kolegiji in univerze postali osnovne izobraževalne ustanove tudi za študente teologije iz slovenskih dežel. Prva med temi je bila univerza v Gradcu, ustanovljena leta 1585 in naslednje leto izročena jezuitskemu redu.⁸

Med vrsto jezuitskih visokih šol, ki so pri dvigu ravni izobrazbe v srednji Evropi imele odločilno mesto do najnovejšega časa, sodita Teološka fakulteta in kolegij v Innsbrucku. Prvi jezuitski kolegij na Tirolskem, ki je bil sprva določen za gimnazijo ali latinsko šolo, je bil odprt v letu 1562.⁹ Ugledu ustanove in naklonjenosti deželnih oblasti gre pripisati, da se je vpliv te šole tako hitro razširil in da so bili usposobljeni profesorji za začetek delovanja univerze. Težnje, da bi prestolnica Tirolske dobila visoko šolo, so segale že v začetek 16. stoletja, vendar jih je bilo mogoče uresničiti šele leta 1669, ko je bila ustanovljena univerza. V isto leto sega začetek pouka filozofije, kateremu so leta 1671 sledila predavanja iz teologije in prava ter tri leta zatem še iz medicine. Leta 1673 je univerza dobila pravico promocij, leta 1677 pa jo je potrdil papež Inocenc XI.¹⁰ Ob sami ustanovitvi je bilo od 16 stolic članom jezuitskega reda zaupanih 8 (4 na filozofski, 3 na teološki, 1 na pravni fakulteti). Ko so bila v naslednjih letih odprta še nova predavateljska mesta, so jih zasedli svetni kleriki. Ustaljen študijski red je zagotavljal redno pedagoško in raziskovalno delo vse do leta 1773, ko je bil

⁴ Prim. J. Mlinarič, *Stiška opatija 1136-1784*, Novo mesto 1995, 262-263.

⁵ Prim. A. Tominec, *Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci*, v: *Cvetje z vrto sv. Frančiška* 47(1930), 84.

⁶ Prim. M. Bendik-A. Kralj, n. d., 36-46.

⁷ Prim. P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*, Ljubljana 1979; zlasti VI. poglavje je namenjeno obravnavi izobraževalnega sistema, v katerega so se vključevali študentje iz slovenskih dežel.

⁸ Prim. LThK IV., 2. izd., 1175-1176.

⁹ Prim. P. Überbacher, *Petrus Canisius - seine Bedeutung für Tirol*, v: *Petrus Canisius. Er bewegte den Erdteil*, Innsbruck b. 1., 24-41; C. Emerich, *Das Jesuitenkolleg Innsbruck. Grundzüge seiner Geschichte*, Innsbruck 1991.

¹⁰ Prim. LThK V., 696-697.

jezujski red ukinjen in so odločilen vpliv na organiziranost teološkega študija dobili razsvetljenski krogi ter osrednje cesarske ustanove.¹¹ Pouk na Teološki fakulteti je dobil vse značilnosti proticerkvenega duha, dokler ni bila leta 1782 univerza spremenjena v filozofsko-teološki licej, z omejenim študijem prava in kirurgije ter brez pravice promocij. Teološki del je bil do leta 1790 povezan z generalnim semeniščem. Po smrti cesarja Jožefa II. je bila leta 1791 v Innsbrucku obnovljena univerza, a le za kratek čas, saj so jo v letu 1810 takratne bavarske oblasti znižale na raven liceja s popolnim filozofskim in teološkim oddelkom. Ko se je leta 1822 Tirolska povrnila k Avstriji, je bil naslednje leto teološki študij ukinjen in prenešen v škofijski semenišči Brixen in Trident. Študij teologije je bil na Univerzi v Innsbrucku obnovljen leta 1857; ponovno so ga prevzeli jezuiti. Zaradi uglednih profesorskih imen (npr. H. Hurter, N. Nilles, H. Grisar, H. Noldin ter druga) in izvernih del si je v tem času Teološka fakulteta pridobila svetovni ugled. Tega ji je povečala še teološka revija *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki je začela izhajati leta 1877.¹² Leta 1858 je bil ustanovljen še konvikt za duhovniške kandidate, čigar vodstvo je bilo izročeno jezuitom. Nahajal se je v neposredni bližini fakultete in se je imenoval Nikolaihaus (v tej starodavni stavbi je kolegij gostoval v obdobju 1858-1911). Zaradi hitro rastočega števila gojencev, predvsem iz prekomorskih dežel, je bilo potrebno zgraditi novo poslopje; novi kolegij je dobil ime Canisianum in je bil slovesno odprt 14. oktobra 1911.¹³ Med vsemi fakultetami je teološka dosegla največji mednarodni značaj, kar se je zlasti pokazalo v hitri rasti števila slušateljev ter v njihovi narodnostni sestavi. Od obnovitve teološkega študija (1857) do vključno študijskega leta 1899-1900 je bilo na Teološko fakulteto vpisanih 4148 študentov. Proti koncu stoletja so vse številnejši prihajali iz vzhodne Evrope in vzhodnih delov Habsburške monarhije in si nabirali znanje poleg študentov iz nemških dežel in Združenih držav. Teološka fakulteta in Canisianum sta postala osrednji vzgojno-izobraževalni ustanovi monarhije posebej v času močnejšega cerkvenopolitičnega in znotrajcerkvenega boja med različnimi tokovi (kulturni boj, modernistične smeri, neosholastika). Poleg škofijskega klera so bili med študenti najpogosteje še

¹¹ Obsežna dela, ki kažejo razvoj Teološke fakultete v Innsbrucku, so bila objavljena ob priložnosti praznovanj 300-letnice univerze. Pobudnik raziskav in objav je bil Inštitut za cerkveno zgodovino pri Teološki fakulteti. Prim. G. Mraz, *Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740*, Innsbruck 1968; A. Falkner, *Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1740-1773*, Innsbruck 1969; M. Brandl, *Die Theologische Fakultät Innsbruck 1773-1790 im Rahmen der kirchlichen Landesgeschichte*, Innsbruck 1969; A. Mitterbacher, *Der Einfluss der Aufklärung an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1790-1823)*, Innsbruck 1962; *Hundert Jahre Theologische Fakultät Innsbruck 1857-1957* (*Zeitschrift für katholische Theologie* 80), Innsbruck 1958.

¹² Več o tem prim. H. Rahner, *Die Geschichte eines Jahrhunderts*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 80 (1958), 1-65.

¹³ Prim. *Festschrift zur Hundertjahrfeier des theologischen Konvikts Innsbruck 1858-1958*, Innsbruck 1958, predvsem str. 10-60.

benediktinci, jezuiti, premonstrantenci in cistercijani. Mednje so se vključevali tudi študentje s slovenskega ozemlja.

V prvem obdobju Univerze v Innsbrucku so bili študentje s slovenskega narodnega področja le izjeme in je bilo njihovo število zanemarljivo majhno, v drugi polovici 19. stoletja pa se je stanje začelo spreminjati, čeprav je bilo v primeri z drugimi narodnostmi še vedno majhno. Po letu 1867, ko so avstrijske šolske oblasti na univerzitetne vpisne liste (Nationale) uvrstile materni jezik in socialno poreklo (poklic očeta oziroma skrbnika), je jezik postal eno najbolj jasnih meril za uvrščanje študentov v narodnostne skupine. Kljub temu je za slovenske dežele takšno merilo bilo še vedno vprašljivo, ker je to bilo obdobje najmočnejšega asimilacijskega pritiska in so mnogi študentje iz slovenskih dežel navajali kot materni jezik nemščino ali italijanščino. Pri preučevanju matrik študentov medicine iz južnoslovanskih dežel za obdobje 1869-1904 je P. Goller¹⁴ ugotovil, da je bilo na treh svetnih fakultetah (pravni, medicinski, filozofski) le 19 študentov s slovenščino kot maternim jezikom, od tega na pravni in medicinski po pet in na filozofski devet. Po pokrajinski pripadnosti so ti študentje prihajali iz Spodnje Štajerske (štirje), Koroške (štirje), Kranjske (sedem) in iz Primorja (štirje). V istem obdobju je bilo na Teološko fakulteto vpisanih 33 rednih in izrednih študentov.¹⁵ Iz skopih podatkov o socialnem poreklu študentov, ki temeljijo predvsem na poklicu staršev, je za isti čas mogoče videti, da so študentje prava in medicine prihajali iz večjih upravnih središč, medtem ko so študentje teologije prihajali skoraj izključno s podeželja.¹⁶ Načrtna skrb za objavljanje virov je omogočila, da so vsaj najstarejši dokumenti iz zgodovine Univerze v Innsbrucku dostopni širšemu krogu raziskovalcev.¹⁷

¹⁴ Prim. P. Goller, *Südslawische Medizinstudenten an der Universität Innsbruck (1869-1904)*, v: *Oesterreichische Osthefte* 36 (1994), 315-334.

¹⁵ Prim. P. Goller, n. d., 317.

¹⁶ Temeljne vire za proučevanje univerzitetne zgodovine hrani arhiv univerze (Universitätsarchiv Innsbruck = UAI). Pri tem so za študente teologije najpomembnejši naslednji viri: *Matricula Facultatis Theologicae Oenipontanae ab anno MDCLXXI (bis 1740)*, *Matricula Facultatis Theologicae Oenipontanae ab anno MDCCXLI (bis 1769)*, *Matricula Facultatis Theologicae Oenipontanae ab anno 1770 (bis 1792)*, *Matricula Theologica Facultatis 1793 (bis 1810)*, *Theologische Klassenverzeichnisse 1792 bis 1809*. Za novejšje obdobje: *Album seu Matricula D.D. Studiosorum academicorum in Caes. Reg. Universitate Leopoldino-Franciscea Oenipontana ab anno MDCCCLI usque ad annum MDCCCLXXXVIII*, *Album seu Matricula D.D. Studiosorum academicorum in Caes. Reg. Universitate Leopoldino-Franciscea Oenipontana ab anno MDCCCXVIII usque ad annum MCMXXV*. Za teologe, ki so študij končali z disertacijo, je vir *Theologisches Promotions-Protokol I. (1867-1950)*. Teološka fakulteta je pravico do promocij dobila šele 26. junija 1866, to je devet let po obnovitvi fakultete.

¹⁷ Pri tem je bil celovito zamišljen projekt 'Edition der jüngeren Innsbrucker Universitätsmatrikel 1810-1945', ki so ga podprli s sredstvi 'Jubiläumsfonds der Oesterreichischen Nationalbank'. Izdaja še ni zaključena. Že pred tem pa je v vrsti 'Edition der Matrikel der Universität Innsbruck' že izšla izdaja najstarejše vrste matrik za obdobje

V primerjavi s študenti drugih južnoslovenskih narodov Slovenci niso imeli svojih lastnih združenj ali organizacij.¹⁸ Močno povezovalno vlogo je imel jezuitski vzgojni zavod, v katerem je stanovala večina študentov teologije, in oblike skupnega dela, ki jih je zavod organiziral (npr. združenja z misijonsko usmeritvijo, karitativne skupnosti). Edina oblika, ki je povezovala gojence teološkega konvikta in je ohranjala stike z njimi tudi po končanem študiju, je bila tako imenovana »duhovniška zveza« ali »duhovniška molitvena zveza«, ustanovljena maja 1866 v Nikolaihausu. Vojna med Habsburško monarhijo in Prusijo leta 1866 je namreč v mednarodno tako različno sestavljeno skupnost, kot je bila v duhovniškem kolegiju, prinesla nekoliko spremenjene razmere. Za blažitev morebitnih nasprotij je zahtevala drugačne oblike medsebojnih odnosov in povezovanj. Na pobudo gojencev samih je zaživela omenjena zveza, ki jih je želela povezovati predvsem na duhovnih temeljih ter iz vsakodnevnega življenja izključiti politične dejavnike. Po letu 1929 je zveza razširila svoje članstvo tudi na nekdanje gojence konvikta.¹⁹ Prvenstveni cilj zveze je bilo povezovanje med člani, spodbujanje sodelovanja in širjenje češčenja pobožnosti do Srca Jezusovega. Zato so si izbrali vodilo: Cor unum et anima una. Zveza izdaja občasno glasilo, v katerem so objavljena tudi imena članov.²⁰ Mednarodni značaj zveze je pokazal že njen prvi odbor, v katerem je bil poleg članov iz škofij Breslau, Trier, Zips, Csanad tudi Feliks Suk, rojen v kraju Peteling (Kranjska), sicer pa študent Zagrebške nadškofije.²¹

Naš prispevek je mogoče razdeliti v tri dele: najprej so predstavlje ni študentje s slovenskega etničnega ozemlja, ki so bili vpisani na Teološko fakulteto od njenega začetka do začetka 19. stoletja, in so po svojem kraju bivanja izvirali iz slovenskega okolja ter so kot domači kraj navedli kraje iz osrednjih slovenskih dežel. V univerzitetnih matrikah so o njih zelo skromni podatki, neredko se moramo zadovoljiti le z imenom, rojstnim krajem in letom vpisa.

V drugi skupini so študentje, ki so fakulteto obiskovali po njeni obnovitvi leta 1858 do konca Habsburške monarhije v letu 1918 (vpisani v šolskem letu 1918-19). Za to skupino je na voljo več informacij, saj je univerza začela voditi natančnejše obrazce, v katerih je med drugim naveden materni jezik, starost ter

1671-1810. V zadnji vrsti so bili objavljeni trije zvezki matrik teološke fakultete (*Matricula Theologica*) za obdobje 1671-1755 ter pet zvezkov skupnih matrik univerze (*Matricula Universitatis*) iz obdobja 1755-1810. Iz novejšega obdobja je bil doslej pripravljen zvezek, izdaja le v poenostavljeni obliki, za čas 1857-1900. Prim. P. Goller, *Die Matrikel der Universität Innsbruck. Abteilung: Theologische Fakultät. I. Band: 1857-1900*, Innsbruck 1995.

¹⁸ Prim. P. Goller, n. d., 323-324.

¹⁹ Prim. J. Bunda, *Der Priestergebetsverein im theologischen Konvikt Canisianum, v: Festschrift zur Hundertjahrfeier*, 99-100.

²⁰ Za našo temo ima posebno vrednost zadnja številka lista, ki je izšla februarja 1939, torej že po ukinitvi teološke fakultete s strani nacističnih oblasti, *Mitglieder-Verzeichnis des innsbrucker Priester-Gebetsvereines für das Jahr 1939*.

²¹ Temeljni podatki o njem se nahajajo v nadaljevanju, to je v predstavitvi študentov, ki so na teološki fakulteti dosegli doktorat.

socialno poreklo. Upoštevali smo tiste, ki so slovenščino navedli kot svoj materni jezik, in vse, ki so izšli iz osrednjega etničnega ozemlja, čeprav so morda kot materinščino navedli nemščino ali italijanščino.

V tretji skupini so predstavljeni študentje, ki so študij zaključili z disertacijo. Ker je bila Teološka fakulteta ukinjena leta 1938, to je po priključitvi Avstrije k Nemškemu rajhu, je bilo mogoče v ta pregled uvrstiti vse doktorande do leta ukinitve. Seznam je sestavljen po abecednem redu vsake skupine. Objavljeni so samo tisti podatki, ki jih vsebujejo uradni vpisni dokumenti (kolikor je bilo mogoče, so bile pri rojstnih krajih dodane slovenske oblike).

I. Študentje na stari univerzi

1. Grasser Antonius de, Eisnern/Železniki, philosophiae doctor et theologiae licentiatius
vpisan 1779-80
2. Jakobski Joannes, Carniolus Labacensis/Ljubljana, physicus et theologiae moralis studiosus, pauper
vpisan 1691-92
3. Kass Laurentius, Morburgensis/Maribor, Styrus
vpisan 1697-98
4. Kreyan Jacobus, Rechenburgensis/Reichenburgensis / Rajhenburg, Styrus
vpisan 1760-61
5. Lechler Michael, Luscharnensis/Višarje
vpisan 1681-82
6. Muley Michael, Asslingensis/Jesenice, Carniolus
vpisan 1731-32, fuit diligens, profectus tamen tenuis
7. Puglatsch (Puglasch, Puklazz, Puglaz) Joannes Baptista Georgius, Schenstain(i)ensis, Schönsteinensis/Šoštanj, Styrus
vpisan 1722-23
8. Rudolphi Georgius Ferdinandus nobilis de, Labacensis/Ljubljana, Carniolus provincialis
vpisan 1695-96
9. Schweiger a Lerchenfeldt Joannes Fridericus praenobilis, Labacensis/Ljubljana, Carniolus provincialis
vpisan 1689-90, post defensas insigni cum laude publicas de iustitia theses theologiae doctor publice creatus
10. Stock Elias, Carniolus
vpisan 1717-18
11. Sushnigg Casparus, Locopolitanus/Škofja Loka, Carniolus
vpisan 1764-65
12. Wögl, Waegl Philippus, Labacensis/Ljubljana, Carniolus, theologiae moralis et juris canonici studiosus
vpisan 1758-59

II. Študentje na novi univerzi po obnovitvi Teološke fakultete

1. Allitsch Roman August, 23, Ratschach/Rateče, Kranjska
oče: Anton, c.k. zemljiškoknjižni uradnik
vpisan 1870-71, nemško-slovenski jezik
predh. št.: Gradec
2. Berbuč Alfons, 22, Kanal bei Görz/Kanal pri Gorici, Primorje
oče: Aleksander, davčni uradnik
vpisan 1912-13, slovenski jezik
3. Borsecnik Anton, 27, Laufen/Ljubno, Štajerska
oče: Jakob, kmet
vpisan 1876-77, slovenski jezik
predh. št.: Maribor
4. Brandis Erich von, 24, jezuit, Marburg/Maribor, Štajerska
oče: Klemens, c.k. tajni svetovalec
vpisan 1858-59
predh. št.: jezuitski kolegij Baumgartenberg
5. Brucker Augustin, marianist, 19, Finkenstein/Bekštanj, Koroška
hospitant od 1918 dalje, slovenski jezik
predh. št.: zasebna šola servitov Volders
6. Cevc Gabrijel, frančiškan, 21, Stein/Kamnik, Kranjska
hospitant od 1915 dalje, slovenski jezik
predh. št.: Gregoriana, Rim
7. Claucig Ernst, 18, Podgora bei Görz/Podgora pri Gorici, Primorje
oče: Andrej, vrtnar
vpisan 1898-99, italijanski jezik
8. Desenffans-D'Avernas Alfred, Graf von, 22, Marburg/Maribor, Štajerska
oče: Karl
vpisan 1875-76, nemški jezik
9. Doliak Franz, 30, jezuit, Grgar, Primorska
oče: Anton, posestnik
vpisan 1859-60
10. Einspieler Johann Clemens, 19, marianist, Suetschach/Sveče, Koroška
oče: Lovrenc, posestnik
vpisan 1878-79, slovenski jezik
11. Ersin Alois, 20, Grosslaschitsch/Velike Lašče, Kranjska
oče: Avgust, zasebnik
vpisan 1898-99, nemški jezik
predh. št.: jezuitski kolegij Bratislava
12. Fabijan Johann, 26, Oberfessnitz/Zgornja Besnica, Kranjska
vpisan 1915-16, slovenski jezik
predh. št.: Gregoriana, Rim
13. Geramb Edgar von, 22, Lava bei Cilli/Lava pri Celju, Štajerska

- vpisan 1915-16, nemški jezik
predh. št.: Gregoriana, Rim
14. Gregorič Max, 27, Kleinsonntag/Mala Nedelja, Štajerska
vpisan 1908-09, slovenski jezik
predh. št.: univerza v Gradcu
15. Hoffer Alexander, 30, jezuit, St. Ruprecht/Šentrupert, Kranjska
oče: Janez
vpisan 1868-69, slovenski jezik
predh. št.: Ljubljana
16. Jussigh Joseph, 31, jezuit, St. Peter/Šempeter, Furlanija
oče: Štefan, posestnik
vpisan 1874-75, slovenski jezik
predh. št.: nadškofijsko semenišče v Vidmu
17. Klobovs Johann, 36, Bischoflak/Škofja Loka, Kranjska
oče: Janez, posestnik
vpisan 1899-900, slovenski jezik
predh. št.: semenišče v Gorici
18. Kobi Ferdinand, 26, Breg bei Franzdorf/Breg pri Borovnici, Kranjska
vpisan 1907-08, slovenski jezik
19. Kolb Friedrich Wilhelm von, 19, Marburg/Maribor, Štajerska
oče: Wilhelm, c.k. vojaški uslužbenec
vpisan 1886-87, nemški jezik
predh. št.: Linz
20. Kopatin Viktor, jezuit, 30, St. Veit ob Wipach/Šentvid pri Vipavi, Kranjska
vpisan 1908-09, slovenski jezik
predh. št.: filozofska šola Poszonz
21. Kosmazh Franz, 46, jezuit, Jauerburg/Javornik pri Koroški Beli, Kranjska
oče: Anton
vpisan 1863-64
predh. št.: Ljubljana
22. Kosir Josef, 26, Wernsee/Veržej, Štajerska
vpisan 1867-68, slovenski jezik
predh. št.: Gradec
23. Kotzmann Johann, 23, Trst, Primorje,
oče: Janez
vpisan 1919-1920, slovenski jezik
predh. št.: zasebna šola Kalksburg pri Dunaju
24. Kozelj Johann, 22, Olševke-Št. Jurij pri Kranju, Kranjska
vpisan 1918-19, slovenski jezik
delal je samo hebrejščino
25. Krajnc Markus, 28, Gross-Wintersbach/Zimica, Štajerska
oče: Leopold, kmet
vpisan 1916-17, slovenski jezik
predh. št.: bogoslovna šola v Mariboru

26. Krisch Alois, 22, Rieg/Kočevska Reka, Kranjska
oče: Janez, trgovec
vpisan 1915-16, nemški jezik
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani
27. Kunstelj Johann, jezuit, 30, Polsica bei Gorje/Poljšica pri Gorjah, Kranjska
oče: Blaž, kmečki gospodar
vpisan 1897-98, slovenski jezik
predh. št.: jezuitski kolegij v Bratislavi
28. Lasbacher Joseph, 32, St. Georgen an der Stainz/Sv. Jurij ob Ščavnici, Štajerska
oče: Jožef, posestnik
vpisan 1885-86, slovenski jezik
predh. št.: Gradec
29. Lempl Thomas, 28, jezuit, St. Martin bei Schallegg/Sv. Martin pod Šalekom, Štajerska
oče: Anton, kmet
vpisan 1865-66
predh. št.: Maribor
30. Malis Gabriel, 26, benediktinec, St. Peter/Šempeter, Štajerska
vpisan 1871-72, slovenski jezik
31. Matzl Hugo, benediktinec, 24, Marburg/Maribor, Štajerska
oče: Rihard, zasebnik
vpisan 1883-84, nemški jezik
32. Ocepek Konstantin, minorit, 18, Stein/Kamnik, Kranjska
hospitant od 1917 dalje, slovenski jezik
33. Papler Jakob, 25, Möschnach/Mošnje, Kranjska
oče: Jakob, kmet
vpisan 1869-70, slovenski jezik
predh. št.: Gorica
34. Pristov Johann, 31, jezuit, Breg pri Borovnici, Kranjska
vpisan 1902-03, slovenski jezik
35. Rakovec Engelbert, 25, Pöltschach/Poljčane, Štajerska
oče: Alojz, višji uradnik na južni železnici
vpisan 1899-900, slovenski jezik
predh. št.: jezuitski kolegij Bratislava
36. Sajovic Franz Seraphin, 35, Olševek, Kranjska
oče: Janez, posestnik
vpisan 1869-70, slovenski jezik
predh. št.: Ljubljana
37. Sečnik Josef, 27, Samotorica-Horjul, Kranjska
vpisan 1911-12, slovenski jezik
38. Sporn Joseph, 24, Münkendorf/Mekinje, Kranjska
oče: Franc, posestnik
vpisan 1862-63
39. Šanc Franz, 30, Svetina, Štajerska

- vpisan 1912-13, slovenski jezik
40. Škrinjar Albin, 22, Sežana, Primorje
oče: Mihael, čevljar
vpisan 1918-19, slovenski jezik
delal samo hebrejščino
41. Tomasetic Michael, 33, Sorzento, Furlanija
oče: Janez, posestnik
vpisan 1870-71, italijanski-slovenski jezik
predh. št.: Rim
42. Topolovsek Johann, 28, Maria Graz bei Markt Tüffer/Marija Gradec pri Laškem, Štajerska
oče: Jakob, cerkovnik
vpisan 1878-79, slovenski jezik
43. Turk Josef, 23, St. Michael-Stopitsch/Stopiče, Kranjska
vpisan 1917-18, slovenski jezik
44. Urlep Maximilian, 26, St. Veit bei Erlachstein/Šentvid pri Grobelnem, Štajerska
oče: Anton, kmet, mizar
vpisan 1870-71, slovenski jezik
45. Valjavec Johann, 30, jezuit, Mitterdorf/Srednja vas v Bohinju, Kranjska
oče: Valentin, kmet
vpisan 1862-63
predh. št.: Ljubljana
46. Verhovc Jakob, 30, jezuit, Dobrova, Kranjska
oče: Jernej
vpisan 1869-70, slovenski jezik
47. Vistarini Julius, Edler von Schloss Wördl/Otočec pri Novem mestu, 22, Kranjska
oče: Karl
vpisan 1873-74, italijanski jezik
48. Vosnjak Wendelin, frančiškan, 20, St. Martin bei Schalleg/Šmartno pod Šalekom, Štajerska
oče: Pavel, kmet
vpisan 1884-85, slovenski jezik
predh. št.: Gradec
49. Vuk Anton, 27, St. Peter bei Görz/Šempeter pri Gorici, Primorje
oče: Andrej, kmet
vpisan 1875-76, slovenski jezik
predh. št.: Gorica
50. Zupan Alois, 22, Ober-Gorje/Zgornje Gorje, Veldes, Kranjska
oče: Franc, trgovec in posestnik na Bledu
vpisan 1913-14, slovenski jezik
51. Zupančič Hieronim, evharistinec, 23, Laah bei Steinbrück/Loka pri Zidanem mostu, Štajerska

- oče: Jožef, kmet, Račica
vpisan 1915-16, slovenski jezik
predh. št.: evharistinski samostan Brüssel
52. Žagar Jakob, lazarist, 20, Rudnik bei Laibach/Rudnik pri Ljubljani, Kranjska
oče: Janez, posestnik na Rudniku pri Ljubljani
vpisan 1918-19
53. Žužek Alois, 32, Planina bei Wippach/Planina pri Vipavi, Kranjska
oče: Franc
vpisan 1897-98, slovenski jezik
predh. št.: jezuitski kolegij Bratislava

III. Študentje, ki so na univerzi v Innsbrucku dosegli doktorat teologije²² in so tam določeno obdobje tudi študirali

Kolikor so bili podatki dosegljivi, je imenu dodana starost ob vpisu, rojstni kraj, dežela, za imenom in poklicem očeta sledijo kraji in ustanove, kjer so opravili predhodni študij. Dodan je datum opravljanja doktorskih izpitov oziroma obrambe disertacije ter njen naslov, če je bil vpisan v protokol promocij.

1. Brumat Friedrich, 19, St. Peter bei Görz/Šempeter pri Gorici, Primorje
oče: Peter, poštar, begunec v Ljubljani
predh. št.: centralno semenišče v Gorici
vpisan 1916-17, slovenski jezik, dokt. 22. 1. 1921
Dis.: Die sog. Suspensio ex informata conscientia vor und nach Pfingsten 1918, duhovnik goriške nadškofije
2. Dostal Innocenz Stanislaus, nemški viteški red, 23, Praslavice, Moravska, član samostana v Ljubljani
oče: Johann, kmet
vpisan 1896-97, dokt. 27. 5. 1922
3. Ehrlich Lambert, 19, Saifniz/Žabnice, Koroška
oče: Johann, poštar
vpisan 1897-98, slovenski jezik, dokt. 25. 7. 1903
duhovnik celovške škofije
4. Feuš Franz, 26, Luttenberg/Ljutomer, Štajerska
oče: Mihael
predh. št.: bogoslovna šola v Mariboru
vpisan 1876-77, slovenski jezik, dokt. 31. 7. 1880
duhovnik lavantinske škofije
5. Grivec Franc, 19, Ajdovec, Kranjska
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani

²² Podatki so povzeti po *Theologisches Promotions-Protokol I. 1867-1950*, ki ga hrani UAI. Protokol od leta 1908 dalje vsebuje tudi naslove disertacij. Za obdobje 1938-45 ni bilo promocij.

- vpisan 1902-03, slovenski jezik, dokt. 21. 7. 1905
duhovnik ljubljanske škofije
6. Hornböck Johann, St. Johann/Št. Janž, Koroška
študent v letih 1934-38, dokt. 12. 3. 1938
Dis.: Die Christianisierung der Slowenen Karantaniens
duhovnik celovške škofije
7. Jaklič Franc, roj. 14. 8. 1892, Andol, Kranjska
vpisan 1917-18, slovenski jezik, dokt. 28. 5. 1921
Dis.: Irregularitas ex def. lenitatis
duhovnik ljubljanske škofije
8. Juvančič Johann, Bovec, Primorje
študent v letih 1922-27, dokt. 1. 7. 1927
Dis.: Die Geschichtlichkeit des Buches David
duhovnik goriške nadškofije
9. Končar Matthäus, jezuit, 29, Laibach/Ljubljana, Kranjska
predh. št.: filoz.-teol. fakulteta v Bratislavi
vpisan 1897-98, slovenski jezik, dokt. 28. 6. 1902
10. Lenard Leopold, 22, Scharfenberg/Svibno, Kranjska
oče: Jakob, kmet
vpisan 1899-900, slovenski jezik, dokt. 18. 7. 1908
Dis.: Der Auferstehungsbericht und die Einwürfe der Gegner
duhovnik ljubljanske škofije
11. Pečjak Gregorij, 22, Hinje bei Seisenberg/Hinje pri Žužemberku, Kranjska
oče: Anton, kmet
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani
vpisan 1890-91, slovenski jezik, dokt. 4. 3. 1896
duhovnik ljubljanske škofije
12. Pogačnik Josef, Kovor, Kranjska
študent v letih 1922-28, dokt. 13. 4. 1929
Dis.: Das innere Reich Gottes im Neuen Testament
duhovnik ljubljanske škofije
13. Slamič Anton, roj. 1891, Trst, Primorje
oče: Justus, delavec
vpisan 1915-16, slovenski jezik, dokt. 16. 5. 1917
Dis.: Das osterreichische Konkordat in seinem Verhältnisse im allgemeinen
Kirchenrecht
duhovnik tržaške škofije
14. Slavič Franz, jezuit, 27, Luttenberg/Ljutomer, Štajerska
oče: Johann, posestnik
predh. št.: univerza v Gradcu
vpisan 1874-75, slovenski jezik, dokt. 23. 7. 1879
15. Sommer Josef, 30, Maria Rain/Žihpolje, Koroška
oče: Mihael, posestnik
predh. št.: semenišče v Celovcu

- vpisan 1875-76, slovenski jezik, dokt. 30. 10. 1877
duhovnik celovške škofije
16. Suk Felix, roj. 30. 12. 1845, Peteling/Petelinjek pri Blagovici, Kranjska
oče: Josef, posestnik
vpisan 1863-64, dokt. 14. 10. 1870
duhovnik zagrebške nadškofije
17. Terstenjak Anton, Ivanjševci, Štajerska
študent v letih 1927-33, dokt. 11. 11. 1933
Dis.: Die Entwicklung der 'Ecclesia Universalis' nach der Apostelgeschichte
duhovnik lavantinske škofije
18. Thalhammer Dominikus, Domžale, Kranjska
dokt. 24. 3. 1936
Dis.: Castitas und Mönchsideal bei Johannes Cassian
duhovnik ljubljanske škofije
19. Tomažič Ivan Jožef, roj. 1. 8. 1876, St. Nikolai bei Friedau/Šmiklavž pri Ormožu, Štajerska
oče: Anton, kmet
predh. št.: bogoslovna šola v Mariboru
vpisan 1903-04, slovenski jezik, dokt. 4. 4. 1906
20. Zeichen Franz, roj. 1892, St. Lambrecht/Semisvavče, Koroška
oče: Josef, kmet
predh. št.: bogoslovno semenišče v Celovcu
vpisan 1915-16, slovenski jezik, dokt. 16. 7. 1921
Dis.: Iudas Iskarioth
duhovnik celovške škofije
21. Zore Janez Evangelist, 20, Bogneča vas/Trebelno, Kranjska
oče: Josef, kmet
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani
vpisan 1901-02, slovenski jezik, dokt. 4. 6. 1904
duhovnik ljubljanske škofije

Povzetek: Bogdan Kolar, Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije

Med izobraževalnimi ustanovami zunaj slovenskega narodnega ozemlja, ki so v preteklosti vplivale na usposabljanje katoliških teologov, je imela posebno mesto teološka fakulteta v Innsbrucku. Z vzgojnim zavodom, ki so ga kot fakulteto vodili člani jezuitskega reda, je postala ena osrednjih ustanov Habsburške monarhije. Število študentov iz slovenskega etničnega prostora se je zlasti povečalo v obdobju od obnove fakultete (1858) do prve svetovne vojne, v začetkih univerze pa so na njej študirali le redki. Zaradi velikega ugleda posameznih profesorjev so bile na njej pripravljene številne disertacije. Prispevek vsebuje podatke o vpisih na fakulteto do leta 1918 ter o zagovorih disertacij do 1938.

Summary: Bogdan Kolar, Theology Students from Slovenian Ethnical Territory at the University of Innsbruck from the beginnings thereof up to the End of the Habsburg Monarchy

Among institutions of higher learning situated outside the Slovenian ethnical territory that played an important role in the past education of Catholic theologians, a special position belongs to the Faculty of Theology in Innsbruck/Austria. Together with the seminary - both were led by Jesuits - it became one of the leading institutions of this kind in the Habsburg monarchy. The number of students from the Slovenian ethnical territory especially increased in the period from the re-establishment of the Faculty (1858) up to the First World War, whereas very few studied there at the beginnings of the University of Innsbruck. Due to the high reputation of several Innsbruck professors numerous dissertations were written there. The article contains data about enrollments at the Faculty up to 1918 and about presented dissertations up to 1938.

Drago Ocvirk

Teologija po Wittgensteinu

Ludwig Wittgenstein je eden tistih redkih filozofov v našem stoletju, ki je poleg Heideggerja dal odločen pečat filozofiji. Wittgenstein se je posvetil jeziku in s *Filozofskimi raziskavami* pokazal, da je pomen v glavnem odvisen od rabe in konteksta. Poznavalci zatrjujejo, da je njegova misel težka in tudi sam se je tega zavedal, saj je večkrat izjavil, da piše za rodove, ki šele prihajajo in ga bodo brez težav razumeli, medtem ko se on sam izraža še z velikim trudom, tako novo je, kar pove. Tako se mu je zgodilo, da ga ni razumel niti njegov učitelj in kasneje učenec Russell. Isto velja za dunajski krog logičnih pozitivistov, ki so imeli Wittgensteina za svojega utemeljitelja, ta pa je odločno zavračal razlago *Logično-filozofskega traktata*, s katero so utemeljevali svoj pozitivizem.

Zato nisem bil hudo presenečen, ko me je pred leti vodilni dogmatik pokaral, kaj navajam Wittgensteina, ki da je pozitivist. Vendar pa se mi je ta predsodek do Wittgensteina zdel toliko bolj neupravičen, ker je eden redkih filozofov tega stoletja, ki je religijo jemal resno in neizprosno kritiziral tiste, ki so religijo obravnavali zaničljivo kot predznanstveni način mišljenja, kot zgolj čustveno zadevo ali kar je še podobnih redukcij. Nenazadnje pa se je ves čas ukvarjal z vprašanji religije, verovanja in krščanstva, čeprav se ni prišteval k nobeni cerkvi, kot je mogoče videti v odličnem življenjepisu, ki ga je napisal Ray Monk (*Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Vintage, London 1991, 654). Vrsta avtorjev v anglo-saksonskem svetu, med katerimi je veliko jezuitov in dominikancev, s pridom uporablja Wittgensteinovo misel v filozofiji religije in v teologiji. Morda bo našemu dogmatiku v tolažbo, da je sam Janez Pavel II. v knjigi *Prestopiti prag upanja* (Ljubljana 1994, 60) odvezal poznega Wittgensteina greha pozitivizma (ki mu tako ali tako ni nikoli podlegel) in mi ne bo več štel za hudo, če še vedno vidim v Wittgensteinovi misli eno možnih poti tudi za katoliško teologijo.

Med številnimi avtorji, ki s pridom uporabljajo Wittgensteinovo misel v teologiji, sem izbral dominikanca Fergusa Kerra, sedaj profesorja in priorja v Edinburghu, prej pa profesorja filozofije in teologije na dominikanskem kolidžu v Oxfordu. Kerr je leta 1986 objavil knjigo *Theology after Wittgenstein* (Teologija po Wittgensteinu). Knjiga je v angleščini razprodana, zato sem

uporabljal francoski prevod: *La Théologie après Wittgenstein. Une introduction à la lecture de Wittgenstein* (Teologija po Wittgensteinu. Uvod v branje Wittgensteina), Cerf, Paris 1991, 271.

Knjiga ima tri dele in je razdeljena na osem poglavij, na koncu pa je dobra bibliografija za tistega, ki hoče ta vprašanja poglobiti. Trije deli so:

1. Zgodovine duše.
2. Spreminjanje subjekta.
3. Teologija brez razumskega jaza.

Avtor zagovarja tezo, da je Wittgenstein v zadnjem obdobju razkrival, kako metafizika, ki je vedno tudi v interakciji s krščansko teologijo, ne upošteva družbenosti in zavrača telesnost. Namesto tega enostranskega gledanja ponuja Wittgenstein alternativo, ki v polnosti upošteva človekovo telesno in družbeno zaznamovanost. Tudi s tega zornega kota je možno gledati na krščanstvo v vseh njegovih razsežnostih.

1. Zgodovine duše

Kot je znano, se je obrat k subjektu zgodil z Descartesom in je ena glavnih značilnosti moderne misli. Jaz ni več človek ali *animal rationale*, ampak misleča stvar, zavest, in to v mejah egocentrične perspektive. *Cogito, ergo sum* je začetek moderne paradigme, ki jo Kant do konca izpili in utrdi.

V okviru te miselnosti se gibljejo tudi teologi, ne glede na to, ali pripadajo katoliški, protestantski, anglikanski, metodistični ali menonitski tradiciji. Čeprav se ti teologi razlikujejo v podrobnostih glede pojmovanja individualističnega in razumskega jaza, pa imajo vsi za izhodišče individuum. Nekateri teologi, npr. Rahner, Jüngel, Barth so sicer kritični do moderne misli, a ji tudi oni ne uidejo.

»V vsakem primeru, četudi različno in včasih zelo očitno, je model jaza središče teoloških programov ali tez, ki so lahko radikalne ali revizionistične. Postavljena je določena filozofska psihologija, ki podpira teološko razglabljanje. Vsakokrat pa se tudi izkaže, da vsebuje paradigma jaza Božje lastnosti. Filozofija jaza, s katero se je ukvarjalo toliko modernih teologov, je obrnjena teologija; današnji filozofi se zavzeto prizadevajo, da bi jo uničili« (42).

Wittgenstein je po Nietzscheju zadnji veliki filozof, ki se je resnično zanimal za krščanstvo (prim. 207). Njegova prizadevanja za nemetafizično razumevanje mesta, ki ga ima jaz v družbi in naravi, lahko s pridom uporabimo za preseganja antipatije do telesnosti, ki jo je razvijala določena religijska tradicija, žal, tudi v krščanstvu. K novemu razumevanju krščanstva lahko prispeva tudi premagovanje nostalgije po nekakšni duhovni neomadeževanosti, po duhu, ki ga ni omadeževalo telo.

Filozofska raziskovanja se začenjajo z Avguštinovimi *Izpovedmi*, ki jih lahko razumemo kot »avtobiografijo zahodno krščanske duše« (62). Avguštin govori v Prvi knjigi *Izpovedih*, kako začne otrok uporabljati jezik. Dojenček je

podoben emigrantu, ki se znajde na tujem: zna govoriti, a ne pozna tujega jezika. Dojenček že misli in ve, kaj hoče, ne more pa se izraziti, zato se razburja in jezi, ker ga ne razumejo.

V tej egocentrični perspektivi je jezik zgolj orodje, ki ga mora dojenček osvojiti, da bo povedal, kaj misli in hoče. Dojenček že ima torej jaz ali dušo, ki je v njem, le navzven se mora še uveljaviti. Duša je tako obsojena na epistemološko osamljenost, kjer je telo le orodje za komunikacijo v materialnem svetu znamenj in teles. Telo je v bistvu ovira za neposredno komunikacijo. Takšno pojmovanje človeka, jezika, telesnosti in komunikacije vodi v dilemo med objektivizmom in subjektivizmom, ki jo hoče Wittgenstein prerasti in ponuditi bolj antropološko, v vsakdanjem življenju utemeljeno alternativo. Ta alternativa je zato pomembna tudi za krščansko teologijo.

2. Spreminjanje subjekta

Jezik ni samo sredstvo za označevanje ali poimenovanje stvari. Že najbolj običajna situacija, ki si jo moremo zamisliti, pokaže, kako je poimenovanje povezano s številnimi drugimi dejavnostmi. Wittgenstein pokaže v *Filozofskih raziskavah*, da je potrebno za povezavo med besedami in stvarmi pridobiti vrsto predhodnih sposobnosti.

»Predstavljajte si sedaj sledečo rabo jezika: nekoga pošljem nakupovat. Dam mu listek, na katerem piše: 'Pet rdečih jabolk.' Listek nese trgovcu; ta odpre predal z oznako 'jabolka', nakar na razpredelnici išče besedo 'rdeče' in jo najde nasproti barvne oznake; končno našteje vrsto glavnih števil - predpostavljam, da jih zna na pamet - do besede 'pet' in ob vsaki številki vzame iz predala jabolko, ki je enake barve kot model. Tako in temu podobno delamo ljudje z besedami« (PI 1).

To karikiranje trgovčevih kretenj pokaže, da je potrebna vrsta veščin, preden sploh lahko kaj poimenujemo ali označimo. S tem nas Wittgenstein opozori na dejstvo, da

»kraj pomena ni epistemološka osamljenost individualne zavesti, ampak se pomen dogaja v dejanskih izmenjavah, ki ustvarjajo javni svet, v katerem skupaj bivamo. Skicira sliko, ki se navidez ujema z naukom, da besede predstavljajo stvari, in pokaže le, da je namen jezika drugje - v tistem, kar ljudje počnejo skupaj. Predstava dojenčka eremita-v-glavi, ki brezupno poskuša oddati zvoke in označuje predmete v svojem okolju, se izbriše, kakor hitro pomislimo, kaj se dogaja, kadar nakupujemo. Bistvo človeškega jezika je krog, ki ga ustvarja sodelovanjska dejavnost, iz katere se poraja človeški način življenja« (86-87).

Če torej ne pozabimo, da z besedami nekaj opravljamo, in nismo slepo osredotočeni samo na povezovanje besed s stvarmi, potem lahko preselimo prostor, kjer se poraja pomen, iz jazove zavesti v družbeni svet, »kjer ljudje prodajajo jabolka«.

S tem prehaja Wittgenstein od predstave, kjer gledamo življenje izolirano, atomizirano, išočoč zadnjega nanašanca, k taki predstavi, za katero je življenje bohotenje, mrgolenje človeških dejavnosti. V tem primeru se opušča meta fizično teženje po preseganju znamenja v realno in preseganju telesnega, družbenega in materialnega v duhovno, sprejeta pa je osnovna danost, to je: naš družbeni in človeški svet. Prav ta svet je tisto ozadje, ki ga ni mogoče izraziti in zaobjeti.

Misleci so se od Descartesa dalje ukvarjali s subjektom in z njegovo notranjostjo. Wittgenstein pa nas hoče osvoboditi prav takšne egocentrične perspektive, ko nas od dojenčka Avguščina, ki misli in ve, kaj hoče, popelje na trg.

»Tako nas opozori, da smo akterji v dejanski medsebojni povezanosti drug z drugim in ne le osamljeni opazovalci, ki se oziramo v nebeško kraljestvo večnih oblik ali gledamo notranjo predstavo na odru svojega duha. Tisto, kar nas dela človeška bitja, so redne in strukturirane reakcije, ki jih imamo drug do drugega. Naše življenje je utemeljeno v naših odnosih drugega z drugim, v načinu, kako delujemo. Wittgensteinov izraz *handeln* zelo elegantno pomeni tako trgovati in izmenjavati kot delovati in storiti. Ko trgovec deluje, kakor smo videli v zgodbi, deluje nujno s svojim odjemalcem: to je izmenjava, sodelovanje. Skupnost je od vsega začetka zgrajena na človeški dejavnosti« (96).

Wittgenstein nas vabi k nekakšnemu holizmu, kjer jezik in dejavnosti, s katerimi je povezan, oblikujejo vse, celoto. Temeljna danost ni torej vzpostavljena iz objektivnih metafizičnih stvarnosti, niti iz subjektivnih stanj zavesti, marveč iz *Lebensformen*, življenjskih oblik, to je, človeškega sveta, iz ureditve, ki jo vzpostavljajo ljudje.

Stabilnost našega sveta zagotavljajo naši običaji in navade ter vsakdanji človeški odnosi, ne pa ne vem kakšne nespremenljive stvarnosti, ki so se izmuznile minljivosti tega sveta.

»Danosti ne moremo razložiti ali raziskovati globlje, ker je temelj vsake razlage ali raziskave. Rečemo lahko, da danost ne more biti odkrita drugače, kot da pokažemo, kako omogoča vsa naša dejanja in vse naše trpljenje. Človek ne odkrije samega sebe v nekem notranjem in predjezikovnem prostoru, kjer je navzoč sam sebi, temveč v mreži različnih družbenih in zgodovinskih odnosov, v katero je vključen, če to hoče ali ne« (101).

Tak obrat od objektivizma ali subjektivizma k svetu medčloveških odnosov je mogoč le, če se osvobodimo naivnega prepričanja, da je poimenovanje stvari

srčika, bistvo jezika. Čarobna moč, ki jo ima na nas sposobnost, da kaj poimenujemo ali označimo, se razblini, če pogledamo jezikovne oblike, ki jih mora uporabljati otrok v pogovoru z odraslimi. Avguštinov nemi genij se razblini, srečamo pa resničnega otroka. Ta otrok ne opravlja določenih dejanj in kretenj ter ne govori določenih besed kakor kak slep izvrševalec ukazov kakega notranjega modreca. Nasprotno, otrok se obnaša glede na ljudi in njihovo obnašanje okrog sebe in se na vse to odziva.

»Moj duh ne more imeti trenutkov sebevidnosti, kakor tudi ne morem označiti predmetov v svetu, ki me obdaja, če nisem bil vzgojen v določeni tradiciji, ki jo podpirajo še številne druge dejavnosti poleg omenjenih relativno zapletenih dveh. Označevanje predmetov, pa naj se dogaja v osamitvi zavesti o sebi ali tako, da pokažemo predmete v zunanjem svetu, še zdaleč ni privilegirana in osnovna izkušnja, kot to prikazuje narcistična metafizika subjektivnosti, se pojavi zelo pozno v vzgoji. Človek se mora upirati goreči želji po neposred(ova)nem srečanju bodisi s svojimi lastnimi stanji zavesti bodisi s predmeti, ki se postavljajo pred nas« (106).

Za človeka ni dejansko ničesar, kar bi bilo neodvisno od odnosov, pogovarjanja z drugimi.

»Temelji, na katerih obstojam kot samostojno bitje, zavedajoč se sebe, so brezštevilne dejavnosti, ki kolektivno vzpostavljajo tradicijo, moje rodno okolje. Nič ni globljega: nič drugega se tu ne zahteva, kot 'igra' brez konca 'vsega, celote, ki je iz jezika in dejavnosti, s katerimi je jezik povezan« (107).

Kar moramo torej sprejeti, so življenjske oblike in dejstvo, da smo odvisni prav od njih. Toda ravno to je težko sprejeti in najraje zanikamo, ker nas pač premami tista ljubezen do sebe, ki jo je imenoval Avguštin *amor sui*, in nam dopoveduje, da smo »mali umrljivi Absoluti«.

Wittgenstein opravi tako dvojno delo. Po eni strani poišče korenine mita o osamljenem jazu brez sveta v dolgi tradiciji, ki sega prek Descartesa vse do Avguština, po drugi strani pa vabi bralca, naj odkrije, kako je ta mit zasidran tudi v ozadju njegove - bralčeve - misli in jo usmerja. V tem smislu deluje Wittgenstein terapevtsko.

Posebej velja podčrtati, da Wittgenstein ne skrči jezika na njegovo pojmovno vlogo. Kadar namreč misli na jezik, »misli na opozarjanje, zagovarjanje, vzpostavljanje odnosov in druge brezštevilne dejavnosti« (152). Prav zaradi tega pa se tudi lahko razumemo z ljudmi, ki so nam pojmovno daleč ali govorijo drug jezik. Široka je namreč paleta dejavnosti, kot npr. odžejati žejnega, postaviti zavetišče, pomagati bolnim ipd., kjer takoj medsebojno sodelujemo in se razumemo. Med sodelovanjem se bomo tudi smejali, jokali ipd. in se tako še bolj zblížali.

»Dokler so naše v glavnem fizične reakcije sprejemanja, bega, grožnje, spodbude ipd. v množici situacij vzajemno razumljive, smo že dovolj globoko v pogovarjanju, da razumemo govorico drug drugega. Iz tega sledi, da ne bi mogli biti ločeni zaradi nepremostljivih razlik pojmovnih okvirov« (152).

Po Wittgensteinu ni skupno tisto, kar je na področju pogleda, branj, metod in verovanj, temveč je skupno, kar je na področju reakcij in življenjskih oblik. Naša telesnost je tisti temelj, ki omogoča, da se lahko v načelu naučimo vsakega navadnega jezika. Prav v tej točki se Wittgenstein razlikuje od metafizike, ki vidi v telesnosti oviro za neposredno komunikacijo med duhovi ali dušami. Telo je temelj vzajemnega razumevanja s svojimi številnimi izraznimi značilnostmi in svojimi sposobnostmi odgovarjati. Paradoksalno, kar je torej ovira za naše vzajemno razumevanje, niso naša telesa, temveč naši razumi. (Bralca evangelijev ni treba posebej opozoriti na vlogo telesnosti, fizične navzočnosti, dejavnosti ipd. ves čas Jezusovega delovanja.)

Ljudje smo ujeti v misel, da jezik temelji na racionalnosti, naša dejavnost pa na zavedanju samega sebe. Toda to misel Wittgenstein zavrača:

»Smo mi izumili človeško govorico? Prav tako ne, kakor nismo izumili pokončne hoje« (RPPII, 435).

»V teh zadevah smo na ravni, kjer se narave in kulture ne da ločiti. Govorica ni zrasla na glavah ljudi kot lasje in ti se tudi niso usedli skupaj, da bi jo iznašli. Govorica ni proizvod misli ali volje« (159).

Wittgenstein obravnava človeka kot žival, kot prvinsko bitje, ki ima določene nagone, ne pa tudi racionalnosti. Kot takšen človek že komunicira, pa naj bo to še tako začetniško, neogljeno, primitivno. Zato je treba iskati tudi korenine kartezijanskega dvoma, ki je paradigma moderne razumnosti, v živalskem instinktu. »Dvom... je instinktivni način obnašanja. Nek način delovanja v odnosu do drugih« (160). Tako metodološki skepticizem ni odlika dezinkarniranega razuma, ampak je zakoreninjen v človeški živalskosti. Način, kako se odzivamo in pristopamo k drugim, je torej tisto, kar je prvinsko, osnovno.

»Kaj tu pomeni beseda prvinsko? Nedvomno je ta oblika obnašanja prej kot govorica, na njej se odvija jezikovna igra in je prototip določenega načina mišljenja ne pa rezultat misli« (160).

S takim stališčem Wittgenstein ruši temelje tradicionalne metafizike, ki gradi na mitu, da mora biti v vsaki človeški dejavnosti premislek ali tehtanje, če naj velja za spodobno in človeka vredno. Sram pred takim instinktivnim, predracionalnim ravnanjem razodeva v bistvu sram pred telesnostjo. Kritika Descartesovega *Cogito, ergo sum* nam omogoča, da vzpostavimo resnično stanje stvari: »Glede na našo raznovrstno skupnost tipičnih reakcij, je včasih

možno, da moški ali ženska razmišlja in odloča« (164). Toda še enkrat, ne smemo se pustiti preslepiti misli, da se pomeni porajajo v posameznikovem razumu. Nasprotno, pomeni, ki vzpostavljajo bivališče razuma, so zunaj, na prostem in vzpostavljajo okolje, povsod, kjer se dva ali trije družijo, da bi izmenjali darove, grožnje, pripovedi ali petje. Z Wittgensteinom se tako ločujemo od novoveškega racionalizma in idealizma. Njegovo poudarjanje dejavnosti, življenja in prvinskih reakcij nas vrača v naš svet, svet konkretnosti in telesnosti, druženja in solidarnosti.

»Govorica - bi rekel - je dodelava, 'v začetku je bila dejavnost'... Reči hočem, da je za našo govorico značilno, da izvira iz trdnih življenjskih oblik, rednih načinov delovanja« (167).

3. Teologija brez razumskega jaza

Wittgensteinova filozofija je pomembna za teologijo, saj omogoča diferenciran, pozoren in spoštljiv pristop k religiji, kar metafizika *Cogita* ni zmogla.

»Modrost je siva, nasprotno pa sta življenje in religija zelo barvita (CV 62)« (200).

Kerr se ustavi ob štirih pomembnih teoloških vprašanjih, ki dobijo v Wittgensteinovi perspektivi novo težo: 1. Teologija kot slovnica, 2. Vidnost vere v obnašanje, 3. Vprašljivost dokazovanja Božjega obstoja, 4. Človek kot obredna žival.

Ad 1. Govor o Bogu ima v tej perspektivi nov status. Videli smo že, da nima jezik le vloge poimenovati stvari. Tudi beseda Bog presega to funkcijo. »Slovnica določa, kakšne vrste predmet je kaj (Teologija kot slovnica.)« (PI 373), pravi Wittgenstein. Teologija kot slovnica določa, kaj lahko beseda Bog vsebuje in česa ne.

»Tako je teologija kot slovnica potrpežljiv in vesten opis, kako o Bogu govorimo in kako moramo to delati.« To zato, ker »nimamo alternative za pozornost do znakov, seznama kretenj in drugih manifestacij, ki tkejo naše življenje. Do našega duha ni dostopa, ki bi ne bil jezikoven. Do Božjega nimamo drugega dostopa kot naša življenja in naše jezike... Nič drugega ne moremo, kakor da se obrnemo h kompleksni celoti sistema znamenj, ki vzpostavlja naš človeški svet« (202).

Samo kadar prisluhnemo temu, kar pravimo o Bogu, in razmislak o odnosu med govorom o Bogu, našim govorjenjem in našimi dejanji v drugih okoliščinah, nam lahko pomaga razumeti, kaj hočemo reči, ko govorimo o Bogu.

Ad 2. Vera je v območju mislečega jaza porinjena v čisto zasebnost, intimo, nevidnost in neučinkovitost, tako da vernik nima več kaj izraziti in na koncu niti sam več ne ve, da je (bil) vernik. Kadar pa vzamemo resno pomen jezika in dejavnosti, s katerimi je povezan, s tem pa tudi telesnost in materialnost, se vera pokaže kot pomembna javna, vidna zadeva.

»Vera kot upanje in veliko drugega je vpletenega v človeško življenje, 'v vseh okoliščinah in reakcijah, ki sestavljajo človeško življenje'« (206).

Ad 3. Ponavadi se misli, da je treba najprej utemeljiti obstoj Boga, da bi lahko potem ljudje verovali. Toda vprašanje Božjega obstoja pride ali prepozno ali prekmalu.

»Resničen dokaz o Bogu bi moral biti kaj takega, s čimer se lahko človek prepriča o Božjem obstoju. Vendar si mislim, da so hoteli verniki, ki so ponudili takšne dokaze, analizirati in utemeljiti svojo 'vero' na intelektualnem področju, čeprav sami niso nikoli prišli do vere po tej poti. Morda bi lahko 'koga prepričali o Božjem obstoju' z določeno vzgojo, z oblikovanjem njegovega življenja na določen način« (212).

Pravo vprašanje je dejansko: Kako se naučimo govoriti o Bogu, kako smo uvedeni v rabo besede Bog? Tu se otrok ali odrasel srečuje s pestro izbiro dejavnosti: blagoslavljanje, preklinjanje, praznovanje, čaščenje, spreobračanje, opravičevanje ipd. Pojem Boga se tako zaradi določenih izkušenj in dejavnosti uveljavlja in vzpostavlja v našem življenju. Ob tej besedi pa tudi vidimo, »da besed ni vedno mogoče primerjati s predmeti, katere naj bi predstavljale« (213).

Ad 4. Končno je Wittgensteinova misel pomembna tudi za razumevanje religije in njenih obredov.

»Katoliški simboli so čudoviti celo onstran besed. Toda kateri koli poskus, da bi jih postavili v kak filozofski sistem, je žaljiv. Vse religije so čudovite, tudi tiste, ki jih imajo primitivna plemena. Oblike, v katerih ljudje izražajo svoja religijska čustva, se med sabo zelo razlikujejo« (213).

Teologi so poudarjali razum, nekateri filozofi čustva (npr. James) kot nekaj bistvenega v religiji. Wittgenstein pa ima za bistveno dejavnost. Zato je po njegovem utemeljeno vztrajati pri obredjih in religijskih simbolih.

Razlaga teh dejavnosti je odveč, saj lahko zadovoljstvo, ki naj bi ga dala razlaga, dosežemo že, če pozorno prisluhnemo pripovedi v obredu. Pomena religijskega običaja ne razloži teorija o njegovem nastanku.

»Reči hočem tole: kar je v običaju zlovešče, globoko, ni v njegovi zgodovini, ker ta morda ni bila to, kar mislimo... Zakaj je v vsakem primeru

žrtvovanje človeka nekaj globokega in zloveščega? Mar nas le trpljenje žrtve presune do te mere? Vse mogoče bolezni povzročajo prav toliko trpljenja, vendar ne ustvarjajo takega vtisa. Ne, ta globok in zlovešč vidik ne postane razviden samo s poznanjem zgodovine dejanja, kakršen se kaže navzven. Integrirati ga moramo z izkušnjo v nas samih (GB)« (219).

Religija je dejansko povezana z nečem, kar je v nas globoko in zlovešče. Zato so razlage in zavračanje religije največkrat beg pred tem, kar je v nas in nam religija razkriva. Če bi to priznali, bi se morali spremeniti.

»Religije so ena od oblik izrazov človeške narave, veliko prej, preden so omogočile razmišljanje o božanstvu. Nekateri načini modernega razmišljanja nas navajajo k pozabi tega... V tem primeru lahko imamo za normalno, če sklepamo, da je obravnavati umor nedolžnega človeka bolj obetavno izhodišče za krščansko teologijo kot pa dokazovati obstoj Boga« (221).

V zadnjem poglavju - Vprašanja v filozofiji teologije - pokaže Kerr na nekatere filozofske razsežnosti teologije. Teologija je prežeta s pojmom »jaza, ki hoče vedeti«. Ta podoba spoznavajočega subjekta je zakoreninjena onstran moderne filozofije v religijskih idejah o duši. Razumsko-individualistično pojmovanje jaza dolguje svojo vitalnost prav mitu o duši kot o posebnem dejavniku v telesu. Kar zadeva krščanstvo, »poraja filozofijo psihologije, ki se nagiba k predstavi o ljudeh kot padlih angelih, obsojenih na telesnost, Origenova teologija« (230). Mit o duši, ki naj bi bila zaprta v telo, je bil odločno obsojen na več koncilih. Vendar pa je ta mit trdoživ in je preživel vse do danes tako v kultu objektivnosti, ki bi jo naj doseglo resnično spoznanje (npr. izkustvene vede), kakor v umikanju morale, estetike in religije v subjektivizem, kar je druga plat objektivizma.

Wittgenstein se zaveda, da delo posameznika ni dovolj, da bi se rešili metafizičnega slepila:

»Terapija za bolezen določene dobe je v spremembi načina življenja ljudi. Bolezen filozofskih problemov ne more biti zdravljena drugače kakor s spremenjenim načinom mišljenja in življenja; zdravilo, ki ga je iznašel posameznik, ne zadošča. Predpostavite, da raba avta povzroča ali spodbuja neko bolezen in da je človeštvo okuženo s to boleznijo, vse dokler, iz tega ali onega razloga, kot sad takega ali drugečnega razvoja, ne pride do tega, da opusti vožnjo (RMF II, 23)« (231).

Tako se bosta s spremembo življenja spremenila vprašanje o Božjem obstoju in podoba jaza, oziroma se ne bosta več postavljala v sedanji obliki.

V okviru razumsko-individualistično pojmovanega jaza so vedno bolj poudarjali notranjo, tiho molitev. Liturgija je postala nekaj zunanjega, pridigarji

govorijo o zunanji slovesnosti ob tem ali onem prazniku, kakor da bi bila kje nekakšna notranja slovesnost ipd.

»Še enkrat, težava je v razumevanju, da nam ni treba izbirati med globoko zbranostjo in ustaljenim in mehaničnim obnašanjem. Kakor v drugih številnih situacijah, po Quinovih besedah, 'so navadna sporočila duh življenja'« (235).

Kartezijanska psihologija je tudi ohromila moralno teologijo, saj jo je skrčila na privatno področje in področje misli in namenov. Če vzamemo za primer status zarodka in splava, vidimo, da je Wittgensteinova filozofija veliko bolj v prid moralnemu razmisleku kot Descartesova.

»V moderni filozofski tradiciji je pojem osebe povezan s pojmi zavesti o sebi, racionalnosti, avtonomije ipd. Ne glede na to, kako pomembni so ti pojmi, ne gre pozabiti očitnega dejstva, da smo predvsem živali določene vrste. Precej prej preden smo vedoč in hoteč 'jaz', sposoben razmišljanja, avtorefleksivnosti in upravičen do moralnega očitka ali občudovanja, smo živa bitja, izvajajoč številne reakcije do svojega okolja« (239).

To seveda velja tudi za zarodek, ki je v tesnem odnosu in fizični odvisnosti od odrasle pripadnice naše vrste. Bolj ko se zavedamo, da smo telesna, fizična, živalska bitja, bolj upravičeni so teološki ugovori proti splavu in poskusih na zarodkih. Če torej opustimo metafizično pojmovanje jaza, še zdaleč nismo oslabili tradicionalnega odpora do splava, ampak smo ga, prav nasprotno, okrepili.

V Wittgensteinovi perspektivi dobijo tudi nekatere kristološke teme novo moč. Tako so npr. moderni teologi opustili razlago Jezusove daritve na križu kot odkupnino za naše grehe. Vendar je prav to misel ovrednotila družbena antropologija z Renejem Girardom na čelu. Vsaka skupnost, od plemenske do najbolj moderne, potrebuje grešnega kozla, da pokaže krivca za nered v sebi in se ob tem spravi sama s sabo ter tako ustvarja pogoje za svoje preživetje. Ko se ljudje zavemo, kako deluje mehanizem spravne žrtve, ni več potrebno iskati žrtve, krivca, grešnega kozla.

»Jezus je hote sprejel vlogo grešnega kozla, da bi ohranil skupnost. Toda po njegovi smrti se je krog prekinil: »greh« njegovih mučiteljev ni padel nanje. Jezusova smrt je napravila nekaj, kar se ne bi moglo zgoditi drugače, glede na mesto grešnega kozla, v kateri koli človeški skupnosti. Če vztraja - mo pri trditvi: 'Mi smo brez greha', pravi Girard, se upiramo strašni resnici o nas samih, po kateri potrebujemo grešne kozle, da bi ohranili mir« (247).

Teologija sprave, ki se torej povezuje z naravno zgodovino človeštva, lahko odpira obetavne perspektive. Wittgenstein je zapisal:

»Krščanstvo ni nauk, hočem reči, teorija o tem, kaj se je pripetilo in kaj se še bo človeški duši, ampak je opis dejanskega procesa v človekovem življenju. Kajti 'poznanje greha' je dejanski dogodek... (CV 28)« (248).

Pogled na človeka kot žival, tako obredno kot razumno, omogoča bolj celovito obravnavo religije. Religija je zakoreninjena v družbenih procesih in ni nekaj, kar bi si ljudje izmislili ali napravili.

»Ker se ljudje radujejo in tožijo, vzklikajo od radosti, izpovedujejo svoje grehe in drugo, so morda tudi sposobni misliti o Bogu. Kult ni rezultat vere v Boga, marveč njen predpogoj. Teološki pojmi so, tako kakor vsi pojmi, zakoreninjeni v določenih ustaljenih oblikah delovanja, odgovarjanja, načina nanašanja na naravni in zgodovinski kontekst. Sama ideja o Bogu je odvisna od tako prvinskih dejstev, kakor je to, da ljudje v določenih okoliščinah ne morejo preprečiti drgetanja od strahu ali sramu ipd. Iz tega ne sledi, da ima beseda Bog prostor v naših pogovorih samo zato, ker radi prepevamo nabožne pesmi; toda če si ne moremo predstavljati, kaj je spoštovanje obredov, veselje ob petju nabožnih pesmi in drugo, nam bo religija zagotovo ostala nepregledna« (249).

Tako kot povsod imajo prvinske reakcije pomembno vlogo tudi pri oblikovanju pojmov v religiji. Zato lahko rečemo tudi za religijo, da ni toliko nekaj mišljenega kakor plesanega, če ima kaj vpliva na življenje in imaginacijo. »Vsekakor, ko ljudje ne bodo več slavili Boga, ne bo več potrebe po teologiji« (250).

Končno lahko v Wittgensteinovi perspektivi sprejememo življenje v vsej njegovi končnosti, ne da bi ga imeli za kazen, ječo ali izgnanstvo. Zgodovino krščanske teologije bi lahko opisali tudi kot zgodovino občasnih bojev proti metafizični dediščini (Avguštin, Tomaž Akvinski, Luter).

»Potrebujemo terapijo, da bi se rešili težnje po primerjavi, seveda v našo škodo, z bitji brez telesa, pa naj bodo to angeli ali stroji. Telesnost, ki nas navidezno ločuje od drugega, je dejansko ravno tisto, kar najprej omogoča naše skupno bivanje« (255).

Metafizični način mišljenja je rojen iz zavračanja, da bi ostali v mejah človeškosti. Taka omejenost pa gotovo ne bi smela biti nemogoča in nagnusna za človeka, ki veruje v učlovečenje Božjega Sina in vstajenje mesa..

»Goreča želja po spoznanju, ki ga ne more doseči nobeno človeško bitje, je vodila Platona v njegovi teoriji, po kateri je učenje vedno spominjanje, do

predpostavke, da je vsaka človeška duša obstajala dolgo pred človekovim rojstvom, da je šla skozi številne inkarnacije in si tako pridobila vsevednost, ki jo stanje mesenosti hrani neizrekljivo skrito. Ko se je ta podoba jaza uveljavila, je vedno privlačila zahodno domišljijo. Če se ne motim, je Wittgenstein v našem času storil vse, da bi razodel izjemno moč mita o idolu, ki nas še vedno tako zlahka očara, celo v času, ko se zavedamo sebe. Ne gre le za to, da bi odkrili, kjer se je ta mit rodil, temveč predvsem za to, da odkrijemo moč njegove vztrajnosti« (258).

Sklep

Kerr nam tako z Wittgensteinom omogoča najprej uvid v ujetost moderne misli s teologijo vred v določeno egocentrično in solipsistično pojmovanje subjekta. Teologija se v tem miselnem okviru ukvarja z vprašanji, ki so daleč proč od dejanskega osebnega in javnega življenja ljudi in zapira čaščenje Boga v zasebnost. Ko postavimo človeka v njegov dejanski svet dejavnosti in jezika, akcij, reakcij in interakcij, se spremeni tudi naš odnos do telesnosti in družbenosti. Na tem novem obzorju pa je možna teologija, ki nanovo in bolj skladno s krščansko perspektivo in prakso spregovori o Bogu in človeku ter njuni soodvisnosti v porajanju Božjega kraljestva.

Povzetek: **Drago Ocvirk, Teologija po Wittgensteinu**

Danes vse bolj opažamo, kako pomembno mesto ima v filozofiji Wittgenstein. Bil je tudi eden redkih, ki je resno jemal religijo, celo razmišljal o duhovništvu, čeprav ni izrečno pripadal nobeni Cerkvi. Njegova filozofija jezika odpira nove perspektive v razumevanju religije, še zlasti krščanstva in teologije. O teh vidikih govori predstavitev dela *Theology after Wittgenstein*, ki ga je spisal angleški dominikanec Fergus Kerr.

Summary: **Drago Ocvirk, Theology after Wittgenstein**

Wittgenstein's importance in philosophy is becoming more and more evident. He was one of the few to take religion seriously, he even considered priesthood though he did not explicitly belong to any church. His philosophy of language opens new horizons in the understanding of religion, especially of christianity and theology. These aspects are dealt with in the presentation of the book *Theology after Wittgenstein* written by the English Dominican Fergus Kerr.

Drago Ocvirk

Vera in znanost

Da je lažje razbiti atom kot predsodke (Einstein dixit), je jasno vsakomur, ki sta mu pri srcu tako znanost kakor vera. Izključevanje med tema dvema področjema človekovega udejstvovanja in misli se je začelo v 17. stoletju, ko je znanost začela uhajati iz religijsko-metafizičnega objema. Simbol spora med znanostjo in vero je gotovo afera Galilei. V 19. stoletju se je uveljavila ideologija, ki je zatrjevala, da je znanost najvišja norma, praktično vsemogočna in bo rešila vsa človekova vprašanja, težave in skrbi. Ta scientizem je zahteval zase izključno pravico, da intelektualno in moralno usmerja in vodi družbo. Razumljivo je, da se je zaradi scientizma spor med vero in znanostjo še poglobil. Ideologije, kot npr. komunizem, socializem in liberalizem, ki so nastale v prejšnjem stoletju, prisegajo samo na znanost v scientistični perspektivi. Zato so tudi te ideologije, ki so v zadnjem stoletju obvladovale družbeno življenje, storile vse, da bi bil prepad med vero in znanostjo dokončen in popoln. Še več, šle so tako daleč, da so hotele religijo ne le zamenjati z znanostjo po njihovi meri, ampak jo dobesedno uničiti. Uničevalni duh teh ideologij je bil še posebno razdiralen v naši državi in ni s padcem komunizma nič izgubil na svoji ostrini, saj ga z vso ihto še naprej spodbujajo dogmatično-totalitarni liberalci.

V takih okoliščinah je še kako potrebno razbijati predsodke, ki ne delajo škode le veri, ampak predvsem znanosti, ki se mora rešiti scientistične skušnjave in napuha. Ne komunizem ne liberalizem nista bila sposobna v svojo »teorijo« vključiti znanstvenih revolucij 20. stoletja (Einsteinova relativnost, kvantna mehanika, kozmologija), ki so povsem spremenile tradicionalna pojmovanja časa, prostora, materije in vesolja ter dale novo podobo znanosti in sveta. Na novo se tudi postavlja vprašanje stvarnosti, racionalnosti in resnice. Poleg tega je jasno, da znanost ne more utemeljiti etike in osmisliti življenja. Kako daleč smo od scientizma in s tem od komunizma, socializma in liberalizma, ki so prisegli nanj! No, drugod, ne pri nas! Zato bi bilo dobro, če bi literaturo, ki obravnava odnose med vero in znanostjo v okviru novejših spoznanj, poznali tudi pri nas. Pod roko mi je prišlo nekaj del s to tematiko in sem se odločil, da jih kratko predstavim in opozorim na dela, ki bodo pomagala razbijati predsodke tudi pri nas.

Predstavil bom tri dela, ki so lažje dostopna širšemu krogu bralcev, bolj zahtevnim bralcem pa bi predložil v branje še štiri druga dela dosegljiva v knjižnici Teološke fakultete: I. G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, SCM, London 1990, 304; I. G. Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, SCM, London 1992, 318. D. Stanesby, *Science, Reason & Religion*, Routledge, London 1988, 214. Zadnje delo, ki ga priporočam, je kolektivno: M. Rae, H. Regan, J. Stenhouse, *Science and Theology. Questions at the Interface*, T&T Cherk Ltd., Grand Rapids 1994, 266.

V nadaljevanju bom predstavil:

1. J.-P. Lonchamp, *Science et Croyance*, DDB, Paris 1992, 242 (knjiga je izšla tudi v angleščini).
2. D. Wilkinson, *God, the Big Bang and Stephen Hawking*, Monarch, Crowborough 1996, 178.
3. D. Wilkinson in R. Frost, *Thinking clearly about God and Science*, Monarch, Crowborough 1996, 226.

1. Znanost in verovanje

Jean-Pierre Lonchamp je doktor fizikalnih ved za področje nuklearne fizike in magister teologije, profesor na univerzi v Metz (Francija). Je tudi avtor več znanstvenih del, v reviji *Etudes*, ki so tudi na Teološki fakulteti, pa najdemo njegove razprave: *Vers un nouveau concordisme (K novemu konkordizmu)*, 1990, 99); *Le Principe anthropique (Načelo človeškosti)*, 1991, 493), *L'Epistémologie en question (Epistemologija pod vprašajem)*, 1995, 63-73).

Avtor se je odločil, da bo skozi zgodovinski razvoj znanosti pokazal, kako se je znanost oblikovala kot človekova razumska in praktična dejavnost in kakšna je danes. Kot pravi sam »se mora ploden dialog med znanstveniki in verniki opirati na čimbolj natančno pojmovanje moderne znanosti. »Če se je avtor, znanstvenik po stroki, odločil, da bo razmišljal o filozofskih, celo teoloških implikacijah znanstvenega vedenja, ne počne tega na podlagi kake vnaprejšnje filozofske teorije, ampak sledi pragmatičnemu postopku. Ta postopek, ki je enak ravnanju življenja, izhaja iz številnih poskusov, ki jih je storil človeški duh skozi stoletja, da bi analiziral stvarno. Tako stvarno, ki nas ni nehalo siliti k razmišljanju« (9).

Korenine znanosti segajo v prazgodovino in avtor se posebej pomudi v starem Egiptu in Mezopotamiji. Znanost se je rodila v Grčiji. Najprej pritegnejo pozornost predsokratiki, nato pa se avtor zaustavi pri Platonu in Aristotelu, nakar predstavi helenistično znanost. Ta je dobila svojo končno podobo v Aleksandriji, ki je postala glavno kulturno središče od 3. stoletja pred Kr. naprej. Med znanstveniki so imena kot Evklid, ustanovitelj velike matematične šole Muzej. Njegovo delo *Elementi* je bilo za Svetim pismom največkrat izdano delo; Arhimed, matematik in fizik, Galen, zdravnik. Ta zadnji je sicer živel v Rimu, a je enciklopedično povzel vso dotedanjo helensko znanost. »Njegova velika zasluga je, da je razumel, kako pomembna je izkustvena metoda. Pridobil si je

veliko znanje iz anatomije tako, da je seciral živali, zlasti opice. Da bi poglobil poznavanje fiziologije, je eksperimental na človeku« (39). Omenimo še Ptolomeja, ki je s svojim geocentričnim sistemom postavil astronomsko paradigmo za dolga stoletja, vse do Kopernika, Keplerja in Galileia. Aleksan drijska knjižnica je zgorela leta 391, vendar so marsikaj rešili. Grško znanost so tako ohranili Arabci in jo kasneje posredovali zahodnemu krščanstvu srednjega veka.

Znanost je svojo pot nadaljevala med islamskimi Arabci. Avtor nas upravičeno spomni na pomembno vlogo, ki jo je v ohranjanju in pospeševanju znanosti v obdobju od 8. do 12. stoletja imel islam. »Zgled Arabcev je nedvomno spodbudil prebujanje v krščanskem svetu in, kot pravi Alexandre Koyré, so bili 'Arabci učitelji in vzgojitelji latinskega Zahoda'« (49). Konec 12. stoletja se pojavijo na Zahodu prve univerze v Parizu, Montpellieru, Bologni itd. Na njih študirajo teologijo in druge discipline. Učitelji so v glavnem dominikanci in frančiškani (Grosseteste, Roger Bacon, Albert Veliki idr.). Z vidika znanosti srednji vek ni napravil veliko, bolj uspešen je bil na tehničnem področju. »Omenimo osvojitve gibalnih sil z moderno živinsko vprego, uporabo vodne sile ali sile vetra. Mehanska ura na uteži se je pridružila antični klepsidri (vodni uri). Napredek v gradnji ladij, v uporabi kompasa in pojav prvih morskih zemljevidov so omogočili velike morske odprave v 15. in 16. stoletju, ki so spremenile znanje o svetu« (56).

Avtor se posebej ustavi pri odnosu Cerkve do znanosti od začetka do konca srednjega veka in ugotavlja, da je bilo njeno stališče do znanosti »od začetka presenetljivo nihajoče« (57). Avguštin je nad vse postavljajl vero, ker je pač najpomembnejše poznati »vzroke dobrega in slabega«, čeprav še zdaleč ni vztrajal pri dobesedni razlagi Svetega pisma in je priporočal, naj spremenimo razlago, če je v nasprotju z znanostjo. Ves srednji vek je razpravljajl o odnosu med razumom in vero. V Parizu je prevladajla Tomaževa sinteza, vendar je bil za nekatere ta »krščanski racionalizem« nesprijemljiv. Zato je leta 1277 prišlo do velike obsodbe, ki jo je izrekel pariški škof Etienne Tempier s papeževim strinjanjem na račun 219 »ostudnih zmot«, ki jih poučujejo na fakulteti za vede na pariški univerzi. To je prvi primer, in seveda ne zadnji, ko visoka cerkvena avtoriteta obsodi znanstvene teze, ker da so v nasprotju z vero. V 14. stoletju pride do nasprotovanja aristotelizmu, ki dobi ime nominalizem. William Occam radikalno loči vero in razum ter zanika, da bi bilo mogoče poznati bistvo stvari. Njegovi učenci so potem dokazovali relativnost vsake resnice. Jasno, da si je ta relativizem, okrepljen s skepticizmom, nakopal obtožbo: najprej pariške univerze leta 1340, nato še papeža Klementa VI. leta 1346. Ta je priporočil, naj se znanstveniki oprejo na Aristotela, kot ga je popravil in dopolnil sv. Tomaž. Uradno stališče Cerkve je tako določeno za več stoletij, enako volja znanstvenikov, da bi bili od Cerkve neodvisni in samostojni. Napetosti so se še stopnjevale do srede našega stoletja.

Izjema so le renesančni papeži, ki niso ravno sloveli kot vzor svetosti, so pa bili pogosto veliki mecen in veliko se jih je resnično zanimalo za znanost. Leta 1450 je bila ustanovljena vatikanska knjižnica; Sikst IV. se je obkrožil z

najboljšimi astronomi svojega časa, Leon X. je ustanovil rimsko univerzo (1513) s kakimi dvajsetimi znanstvenimi in medicinskimi katedrami, Pavel III. je podpiral astronome in zdravnike itd. Iz renesanse so znana imena, kot Leonardo da Vinci, Nikolaj Kuzanski, Nikolaj Kopernik, Giordano Bruno idr. To obdobje prijateljevanja med znanostjo in Cerkvijo se konča sredi 16. stoletja z začetkom protireformacije. Leta 1543 je ustanovljen Sveti Oficij in leta 1571 Kongregacija za indeks. Ker se aristotelizem kaže Cerkvi kot edina možna filozofija, na kateri lahko utemelji dogmo transsubstanciacije, zavrača vse, ki ga spodkopavajo.

Tako sta dejansko znanost in Cerkev odšli vsaka svojo pot, dialog med njima se je prekinil, druga drugo sta zavračali in obsojali. Višek teh nestrpnih odnosov je 19. stoletje, ko znanost postane nadomestek za religijo v obliki scientizma. Scientizem lahko strnemo v naslednjih trditvah: »Znanost je edina verodostojna avtoriteta, samo ona lahko utemelji 'vitalne' resnice in ustvari novo zamisel o človeški usodi. Znanost odpravlja skrivnost in uničuje verovanje v nadnaravno. Verovanje je lahko le izkustveno, zato je treba zavreči čudeže. Tehnokratski ideal je okrepljen in postane totalitaren: 'Urediti človeštvo znanstveno' je postalo 'upravičeno teženje' (Renan). 'Danes znanost zahteva, da vodi družbe materialno, intelektualno in moralno' (Berthelot). Verovanje v neskončni napredek družbe, 'ki bo vedno bolj krepostna' po zaslugi znanosti, spremlja dvom o obstoju Boga, ki postaja povsem nepotreben. Ni slučajno, da je v 19. stoletju zacvetel ateizem s Feuerbachom, Marxom in Nietzschejem« (147-9). Konec prejšnjega stoletja so nekateri znanstveniki in filozofi (Bergson, Blondel, Poincaré, Duhem) ovrgli scientizem, ki pa je preživel vse do danes zaradi komunizma in nekaterih vej liberalizma, ki ga imajo vgrajenega v svoje temelje.

Po tem poučnem sprehodu skozi zgodovino znanosti predstavi avtor kompleksnost moderne znanosti, njene metode, dosežke in meje. »Tudi znanost temelji na verovanjih, ki so predmet soglasja med znanstveniki. Resnice, do katerih pride, so samo delne resnice v okviru jasno določenega področja stvarnosti. Znanost dela modele, ki nikoli ne sovpadajo z izkustveno stvarnostjo, ki jo obravnavajo. Ko znanost razmišlja o svoji dejavnosti, vedno znova ugotavlja svoje meje. Čeprav je bistveno usmerjena v dejavnost, pa nam vendarle odkriva izredni dinamizem v energiji, ki poraja vedno bolj kompleksne strukture, ki dosežejo vrhunec v možganih in človekovem duhu. Znanost opisuje, vsaj delno, to evolucijo, vendar ni sposobna, da bi jo osmislila ali odgovorila na bistvena vprašanja človeštva, ki si jih postavlja od vedno: Kdo smo? Od kod prihajamo? Kam gremo? Prav tako se znanost izkaže, da ni sposobna utemeljiti etike« (225-6). Ludwig Wittgenstein je zapisal: »Področje znanstvenega vedenja je podobno otoku, ki ga obdaja ogromen ocean. Ocean je iz tega, česar znanost ne more spoznati, toda, kar me resnično zanima, je ocean« (227). So pa še vedno ljudje, ki bi radi tako razširili otok, da bi ocean izginil.

Stremljenje po vednosti, ki bi obsegala vse vidike stvarnosti, spada na področje fantazme in utopije. To nikakor ne izključuje možnosti, da obstaja zadnja resničnost, vendar vodijo do nje različna pota. »Med njimi so znanstveni pristop, filozofski in teološki, pesniški ali umetniški, mistični idr. Vse te poti so

omejene. Zakaj bi jih postavljali drugo proti drugi in povečevali eno samo na račun drugih, ko pa se vendar dopolnjujejo? Ta različnost je že sama po sebi bogastvo. Edinost in resnica se bosta morda pokazali v eshatološkem kontekstu. Človeško stanje nas sili, da napredujemo tipaje v množičnem in negotovem. Človek, ki išče orientacijske točke in ravnotežje, je poklican, da v sebi napravi sintezo med različnimi verovanji: znanstvenim, filozofskim, etičnim in religijskim. Ta sinteza je resnična, večrazsežnostna kultura« (227-8).

2. David Wilkinson, Bog, veliki pok in Stephen Hawking

Knjiga je prvič izšla 1993 in bila še istega leta ponatisnjena. Drugi ponatis je doživela letos, z novim indeksom. Obsega 176 strani, 11 poglavij, dodatek, bibliografijo, indeks ter uvodno besedo astronoma sira Arnolda Wolfendala. Avtor je metodistični minister in kurat na liverpoolski univerzi, doktor filozofije v teoretični astrofiziki in član Royal Astronomical Society.

Avtor najprej kritično predstavi teorijo o nastanku sveta, imenovano »veliki pok«, ki jo je razvil Stephen Hawking, znan tudi pri nas po delu *Kratka zgodovina časa*. Potem razširi perspektive in obravnava vrednost znanstvenih dokazov. Pri tem opozarja, da ima še večina ljudi naivno predstavo o znanosti, ki jo je uveljavil scientizem 19. stoletja. Tako razumevanje znanosti je krivo za izključujoč odnos med znanostjo in vero. Avtor pokaže, da je njun odnos kompleksen in da druga na drugo vplivata. Tako je npr. nauk o stvarjenju podlaga za osnovno znanstveno izhodišče, da je svet razumljiv. Razmišljanje o znanosti ga pripelje do sklepa, da znanost niti ne dokaže niti ne ovrže Božjega bivanja. To ni njeno vprašanje, njena dognanja, pa lahko razumemo v tej ali oni smeri, čeprav, tako ugotavlja avtor, se večina astrofizikov nagiba k mnenju, da Bog je.

Avtor preučuje tradicionalne dokaze o Božjem bivanju (smotrnost, vzročnost, urejenost itd.) v luči dosežkov sodobne znanosti in najde tako nekaj novih razlogov v prid njihovi veljavnosti. Hawkingova teorija o vsem temelji na kvantni teoriji težnosti in poskuša odgovoriti na vprašanje o začetnih pogojih. »Toda trditev,« pravi avtor, »da daje taka teorija popolno razlago sveta, je napačna in nikakor ne zanika Božjega bivanja. Celo v teoriji vsega so lahko kazalci k Bogu. Ti kazalci se dobro ujemajo s krščanskim prepričanjem, da se je Bog v polnosti razodel v Jezusu, kot stvarnik vsega, vir reda in kot tisti, ki ga je treba častiti v osebnem odnosu« (141).

V zadnjem poglavju, ki upošteva zadnja dognanja na področju astronomije, ugotavlja avtor, da se pojavljajo poleg Hawkingove še druge teorije. »Nekatere lahko vodijo ljudi, ki verujejo v Boga, do težkih vprašanj, kot npr. Božji odnos do časa, nekatere pa lahko vodijo k vedno večjemu spoznanju Božje veličine. Na koncu pa je človek sam z velikim vprašanjem, vprašanjem, ki presega sposobnost znanosti, da bi nanj odgovorila. Kristjani so prepričani, da Bog more odgovoriti na to vprašanje in je v Jezusu že odgovoril« (159).

V dodatku je *'Kratka zgodovina' Geneze*, kjer je govor o prvih treh poglavjih Svetega pisma, ki govorijo o stvarjenju sveta in človeka. Avtor opozori, da

dobesedna razlaga teh besedil ni na mestu. Opozorilo je seveda namenjeno fundamentalistom, ki jih v njegovi metodistični Cerkvi in sploh protestantskih Cerkvah ni malo. Zato avtor poudari, da je treba ostati zvest resnični naravi znanosti kot tudi resnični naravi Svetega pisma. »Znanost nam ne pokaže, da se Sveto pismo moti. Vendar pa nam more pomagati, da vidimo, kdaj je morda naša razlaga Svetega pisma napačna. Različno razumevanje Geneze skozi stoletja pričujejo o krščanskih poskusih, da bi se dokopali do boljšega razumevanja Svetega pisma« (170).

Knjiga je vsekakor zanimiv poskus ponovnega teološkega razmisleka o začetkih sveta, potem ko je znanost v zadnjem času tako radikalno spremenila naše predstave o začetku sveta in njegovi sestavi. Ker se je spremenilo tudi pojmovanje znanosti in njenih zmožnosti, je gotovo umestno, da se ponovno premisli odnos med vero in znanostjo. Mislim, da se je avtor uspel izogniti cenenu konkordizmu, ki hoče za vsako ceno uskladiti dognanja znanosti z verskimi predstavami, in je nakazal obetavno pot, ki vodi po razmisleku in soočanju znanosti in vere v globlje spoznanje stvarstva in človeka v njem.

Kljub jasnemu in poljudnemu pisanju pa je knjiga zahtevno branje za človeka, ki pozna fiziko le iz gimnazije in je že nekoliko zbledel spomin na relativnostno in kvantno fiziko. Zato so bralcu v pomoč tudi ilustracije in je končno njegov napor nagrajen z novim uvidom in znanjem.

3. David Wilkinson in Rob Frost, Jasno misliti o Bogu in znanosti

David Wilkinson je avtor zgoraj predstavljene knjige *God, the Big Bang and Stephen Hawking*. Rob Frost je metodistični pridigar in koordinator, doktoriral pa je iz sodobne misiologije. Knjiga ima 124 strani, sedem poglavij, izbor literature za nadaljnje poglobljanje teh vprašanj in indeks. Predgovor je napisal sir John Houghton, sodekan na Science Assessment Working Group of the Intergovernmental panel on Climate Change.

Avtorja povesta v uvodu, da »pišeta iz ljubezni in angažiranja, da bi delila Jezusovo veselo oznanilo« (9). Zato v prvem poglavju napovesta, da bosta rušila trdožive predsodke in mite o (slabih) odnosih med znanostjo in vero. »O znanosti moramo misliti jasno in to je namen te knjige. Izbrala sva šest omenjenih mitov kot pot, ki nas bo popeljala globlje v znanost in teologijo. S to metodo bova lahko postavila vprašanja, kot npr.: Kakšen naj bo odnos kristjana do znanosti? Kakšen je Bog Stvarnik in kako ga je mogoče spoznati? Kako Bog deluje v svetu? Zavedava se, da ne ponujava vseobsegajočega poročila o vseh vidikih odnosov med znanostjo in religijo... Piševa v prepričanju, da je vsaka resnica Božja. Če je kaj neodgovorjenih vprašanj, težavnih pojmov in trdega dela na poti, potem je to del najinega romanja kot kristjanov. To ni knjiga, ki bi trdila, da daje že izdelane in lahke odgovore, vendar upava, da je mogoče z njo kaj pridobiti za življenje v vedno bolj zapletenem svetu« (15).

Prva skupina predsodkov in mitov je povezana z vprašanjem: Ali lahko znanost dokaže Boga? Frost predstavi klasično problematiko tega vprašanja

skozi zgodovino filozofije in sklene z mislijo: »Potemtakem Boga ni mogoče dokazati. Star francoski pregovor »Le Dieu defini c'est le Dieu fini« (Določeni Bog je pokončani Bog) je zelo ustrezen! Vendar pa je veliko pokazateljev, da ima ta svet cilj, načrt, smisel in strukturo. Vse to kaže na Stvarnika, ki vse drži skupaj« (41).

Wilkinson odgovarja na vprašanje: Se znanost nanaša na dokaze, medtem ko se krščanstvo na vero?, da bi razčistil drugi splet predsodkov o odnosih med vero in znanostjo. V tem poglavju je beseda o naravi znanosti, o njenem dejanskem dometu in njenih mejah. Šele ko prerastemo scientistično pojmovanje znanosti, je umestno vprašanje, kakšen je njen odnos s krščanstvom. Tu avtor obdela različne vidike, med drugim tudi odnos med znanostjo in teologijo, njuno podobnost in njuno različnost.

Drugo vprašanje, ki ga obdela Frost, je še kako delikatno in usodno, saj zadeva odnos med znanostjo in etiko. Ima znanost odgovore na moralna vprašanja? Sama ustvarja nova etična vprašanja (od ohranjanja stvarstva do biogenetskega inženirstva), toda, ali more nanju tudi odgovoriti? Na tem področju ni preprostih rešitev! Avtor sklene poglavje z besedami: »Ne verjamem, da je krščanstvo ena od oblik bega pred grozljivimi problemi, s katerimi se sooča človeštvo. Krščanstvo ni umik iz sveta, ki vedno bolj uhaja nadzoru, marveč je vodilna sila za nov svet. Kristjani v znanosti bi morali delati za celostnost, ne materializem, za boljšo kakovost človeškega življenja, ne pa za pohlep« (115).

V odgovoru na vprašanje: Odpravlja znanost Boga Stvarnika? povzema Wilkinson misli, ki jih je razvijal v prej predstavljenem delu *God, the Big Bang and Stephen Hawking*. Se pravi, govor je o začetkih sveta, teoriji velikega poka in pomenu dogme o stvarjenju sveta. Isti avtor obravnava še peti predsodek, ki ga strne v vprašanje: Ali lahko veruješ v čudeže v znanstvenem svetu? Avtor popelje bralca skozi zgodovinski prikaz te problematike, jo postavi v nov miselni okvir, da bi opredelil nov status čudežev, njihov pomen v krščanstvu kakor tudi možnost, da jih znanost - vsaj tako opredeljene - a priori ne izključuje.

Zadnji predsodek se zgošča v vprašanje Ali je znanstvenik lahko kristjan? Tudi to vprašanje je še vedno aktualno za nas, saj je dolgo veljala materialistično-ateistična dogma, da ne more biti. Frost je prepričan o nasprotnem in to dokaj prepričljivo utemelji. Naniza tudi vrsto znanstvenikov, ki so bili globoko verni kristjani. Med njimi je Nobelov nagrajenec za fiziko William Henry Bragg, ki je zapisal: »Religija daje človeku cilj, znanost pa moč, da ga doseže. Včasih se ljudje sprašujejo, če si vera in znanost ne nasprotujeta. Si, tako kot sta nasprotna palec in kazalec na moji roki. To je takšno nasprotje, ki omogoča, da lahko zgrabimo kar koli« (204). Tako se vera in znanost dopolnjujeta, ko gre za to, da zgrabimo življenje v polnosti in se v celoti uresničimo kot ljudje.

Zadnji knjigi nosita pečat anglo-saksonske problematike, tako po filozofski kot tudi po verski plati. Slednjega avtorja tudi ne skrivata, saj jasno povesta, da sta metodista. Vendar sta njuna teologija in raba Svetega pisma dovolj kritični

in tehtni, tako da ju s pridom vzame v roke vsak, ne glede na konfesionalno pripadnost, in tudi ateist ali agnostik bo v njih našel zadovoljivo predstavitev krščanske vere. Oba avtorja si prizadevata, da bi združila obe človeški dejavnosti: vero in znanost. Obe sta kot smiselni in potrebni, vendar vsaka na svojem področju. Mislim, da avtorja dokaj uspešno rušita zidove predsodkov, ki jih je zgradil scientizem, ki je močno navzoč v naši miselnosti in šoli. Še zlasti druga knjiga, *Thinking clearly about God and Science*, je v tem smislu dobro zastavljena in bi bila dobrodošla in potrebna osvežitev v slovenskem jeziku. Obe knjigi pa se dopolnjujeta s prvo in so skupaj ne le dobra informacija o tem, kaj je znanost in kaj krščanstvo, ampak tudi o tem, kako je dialog med njima koristen in potreben za vsestranski razvoj posameznika in družbe.

Povzetek: Drago Ocvirk, Vera in znanost

Avtor predstavlja tri knjige, ki obravnavajo odnos med krščanstvom in znanostjo. J.-P. Lonchamp obravnava to vprašanje pod zgodovinskim vidikom in nakaže možnosti za ploden dialog. D. Wilkinson se osredotoči na vprašanje o začetkih sveta in kako lahko teorija o velikem poku kaže na Boga Stvarnika. Isti avtor skupaj z R. Frostom razširi perspektive in s skupnimi močmi rušita predsodke, ki so postavili zid med vero in znanost, ter nakazujeta možna pota za uspešno dopolnjevanje verske in znanstvene dejavnosti. Ti knjigi pa se dopolnjujeta s prvo in skupaj so ne le dobra informacija o tem, kaj je znanost in kaj krščanstvo, ampak tudi o tem, kako je dialog med njima koristen in potreben za vsestranski razvoj posameznika in družbe.

Summary: Drago Ocvirk, Religion and Science

The author presents three books dealing with the relation between christianity and science. J.-P. Lonchamp treats this problem from a historical aspect and shows the possibilities of a productive dialogue. D. Wilkinson is centred on the problem of the beginnings of the world and on how the big bang theory can point to the Creator. The same author and R. Frost join forces to destroy the prejudices that had built up a separating wall between religion and science and point to possible ways for religious and scientific activities to complement one another. And all three mentioned books together are not just good information about science and christianity but also show how the dialogue between them is useful and necessary for an all-round development of the individual and of the society.

A. Slavko Snoj

Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996

Vsaki dve leti se evropski predavatelji katehetike in didaktike religije, ki jih povezuje stanovsko združenje *Équipe européenne de catéchèse*, zberejo na svojem kongresu. Pred dvema letoma smo bili v Čenstohovi na Poljskem, letos pa blizu Londona na Angleškem, od 27. maja do 1. junija.

To združenje povezuje prek 100 predavateljev. Zadnja leta so njegovi člani tudi predstavniki iz Letonije, Rusije, Ukrajine. Letos se nas je zbralo 57 iz 22 dežel (iz Slovenije Snoj in Škrabl), navzoč je bil tudi po en predstavnik stanovskih kolegov iz Kanade in Latinske Amerike. Srečanje so pripravili britanski kolegi pod vodstvom prof. Margaret Foley. Zborovali smo v lovskem gradu, ki so ga poljski Marijini bratje spremenili v duhovno središče za svoje pastoralno delo. Imenuje se Fawley Court pri Henley-on-Thames, ki je med Londonom in Oxfordom, tako da smo tudi tam mogli imeti krajša študijska srečanja.

Predsedstvo združenja je na osnovi širšega posvetovanja določilo temo kongresa: *Oblikovanje odgovornih za katehezo in verski pouk ter katehetov*. Svojo izbiro in namen so razložili že ob sklicu kongresa. Pomenljivo je, da se je tokrat začelo razmišljati »pri glavi«, ne pri vsebinah (četudi se ni moglo mimo njih) in še manj pri strukturah in sredstvih. Da bi imeli boljši pregled nad stanjem v Evropi, so članom razposlali vprašalnik. Prejeli so 26 odgovorov iz 14 dežel. R. Murawski (Varšava) je podal uvodni pregled sedanjega stanja na tem področju. Ni mogel prikazati vse pestrosti, analiza pa, ki jo je pripravil na temelju prejetih odgovorov, je bila izčrpna in na nek način reprezentativna. Razlika med katehezo (v cerkvenem občestvu) in verskim poukom (v šoli) je skoraj povsod ustaljena resničnost. Oblikovanje kadrov za obe dejavnosti pa poteka vzporedno, bolj ali manj povezano, pa tudi s specifičnimi razlikami. Razčlenil je pet sklopov vprašanj: 1. Katere izobraževalne ustanove oblikujejo naše odgovorne za katehezo, katehete in učitelje verskega pouka? 2. Kateri problemi nas spremljajo pri izobraževanju? Eksemplarno je omenil tri točke: razmerje med teoretičnim izobraževanjem in prakso, mesto humanističnih ved v katehetskem izobraževanju ter vlogo laikov pri katehezi in verskem pouku. 3. Kako se rešujejo finančna vprašanja katehetov in učiteljev verskega pouka? 4. Ali je katehetsko oblikovanje

bogoslovcev in duhovnikov zadovoljivo? 5. Kateri vidiki so pomembni za prihodnost? Kakšno podobo Cerkve moramo posredovati za tretje tisočletje?

Na temelju te analize, ki smo jo poglobili tudi v delovnih skupinah, smo spremljali prvo tematsko predavanje, ki ga je imel predsednik Nemškega katehetskega društva prof. K. H. Schmitt (Borchen): *Versko oblikovanje katehetov - v Božjem imenu z ljudmi na poti*. Kot vedno je znal biti tudi tokrat dovolj temeljit in izzivalen. Klasične teorije oblikovanja poudarjajo, da je oblikovanje proces nastajanja osebnosti, pa tudi, da je proces soočenja z objektivno resničnostjo. Danes, v tako individualiziranem svetu, pa kakor da sami ustvarjamo resničnost (konstruktivizem). Kako torej oblikovati svojo osebnost? Tako, da lastne izkušnje, delovanje in družbena razmerja istočasno kritično preverjamo in si omogočamo človeško sožitje. Za kateheta je osebno oblikovanje predvsem versko oblikovanje. To pa ga nikakor ne odtuja od ljudi, saj je temeljna Božja naravnost zanimanje za ljudi (inter-esse). Prav ta kateheta usmerja, da je za ljudi in skupaj z njimi na poti: uči se govornice življenja, dialoga, solidarnosti in odpuščanja.

Drugo tematsko predavanje je imel švicarski strokovnjak Ambroise Binz (Fribourg): *Izobraževanje katehetov med življenjsko zgodbo in praktičnim delom*. Poudarjal je predvsem tako izobraževanje, ki subjektu pomaga postati drugačen človek. Izobraževanja torej ne gre meriti le po tem, koliko vsebin posreduje oziroma si jih »učenec« lahko pridobi, temveč, ali mu vsebine pomagajo postajati nov človek. Oblikovanje, ki je celovito (intelektualno, strokovno in duhovno), ta cilj vsekakor lahko dosega. Vabimo študente ne le k razmišljanju, kaj in koliko znanja si bodo pridobili, je poudarjal, temveč kakšni želijo postati in kako jih celostni vzgojno-izobraževalni proces spreminja. Naj pripovedujejo svojo življenjsko zgodbo. Hkrati naj posredujejo tudi poročila o svojem praktičnem delu. O izkušnjah naj razmišljajo in jih osvetljujejo, da jim bodo postale vodila življenja. Znano je, da je med učitelji vseh vrst, tudi med duhovniki, pogosta poklicna bolezen »burnout«, ko človek dobesedno izgori, se izprazni in izčrpa. Posebno učinkovito sredstvo za premagovanje te hude bolezni pa je medsebojno srečevanje in pripovedovanje o svojih izkušnjah, o križanju med osebnostnim postajanjem in lastnim življenjskim načrtom.

Tretji vsebinski sklop so popestrile razne izkušnje o metodologiji oblikovanja katehetov in učiteljev verskega pouka. Slovenci se lahko pohvalimo z nad tridesetletnim sistematičnim izobraževanjem in oblikovanjem katehetov in katehistinj, skoraj edini v Evropi pa se ne moremo pohvaliti z verskim poukom v šoli. Josip Baričević (Zagreb) je spregovoril o katehetskem oblikovanju na Hrvaškem, Maria Stecka (Moskva) pa o izkušnjah iz Rusije. Lucio Soravito (Videm) je predstavil nekatere vzorce oblikovanja katehetov v Italiji, zlasti v Veronski škofiji (za katehezo odraslih). Od polletnih tečajev so prešli na bolj ustaljeno Šolo Božje besede. Udeleženci na svojih področjih nato pripravljajo katehetske delavnice za odrasle. Robert Moldo (Strassburg) je predstavil alzaško izkušnjo oblikovanja katehetskih sodelavcev. Robert Comte (Saint-Etienne) izkušnjo iz osrednje Francije. André Fossion, ravnatelj mednarodnega katehetskega inštituta Lumen vitae (Brusel), je predstavil osebno spremljanje študija pri

posameznih študentih. Svoje izkušnje so predstavili še Andrew Faley za Veliko Britanijo, Patrick Devitt za Irsko in voditelji petih jezikovnih delovnih skupin.

Povzetek razprav lahko strnemo v tri sklepne točke: o ciljih, o oblikovalnem procesu in o oblikovalnih ustanovah.

1. Študij mora usposablјati za samostojno teološko refleksijo. Spodbujata jo zlasti komunikacija in dialog. Narativnost naj ne bo le v službi teologije, ampak tudi življenja študentov, ko z lastnimi doživetji in izkušnjami bogatijo medsebojna razmerja. Študij je nato obogaten tudi s strokovnim pedagoškim usposablјanjem. Sem spada poglobljena analiza, ustvarjalno načrtovanje, usposablјanje za vodstveno, skupinsko in tehnično izvajanje vzgojno-izobraževalnega procesa. Bodočim katehetom in učiteljem verskega pouka je - slednjič - treba omogočiti, da se dejavno včlenijo v cerkveno občestvo, ki je ozračje osebnih doživetij in izkušenj. Gre torej za večsmerno oblikovanje, za znanstveno, strokovno in duhovno razsežnost.

2. Kako to doseči? Pomemben je prehod od zgolj poučevanja k procesu osebnega učenja v širšem pomenu besede, učenja, ki je osebno postajanje. Teorija in praksa se povezujeta in prepletata v nenehni korelaciji. Potrebna je individualizacija in personalizacija oblikovanja, spoštovanje osebnega ritma in svobode, ne pa indoktrinacija. Resno je treba vzeti inteligenco posameznika in jo upoštevati. Predstaviti pa je treba tudi zahtevnost osebne odločitve za izbrani poklic ter etiko pri njegovem opravljanju. Tu sta mišljena pedagoški etos in verodostojnost. Za življenje v pluralistični družbi (nekateri govorijo o postkrščanski družbi) je pomembna katehumenatska in misijonarska kateheza, pa tudi tak verski pouk v šoli, ki izžareva, da je vera humanizirajoča, še več, osvobajajoča in osrečujoča.

3. Kako institucionalizirati oblikovanje? Načrtno si je treba postaviti vprašanje: Kakšne katehete potrebujemo, za kakšno katehezo in za kakšno Cerkev? Gre za različne profile (kateheti, katehisti, učitelji verskega pouka), torej za različnost in dopolnjevanje. In vendar, tudi katehisti morajo biti akademsko izobraženi. Oblikovanje katehetov sega v celotno pastoralo. Zato ima pomembno vlogo tudi ubranost profesorjev oziroma oblikovalcev. In še: katehetsko delo ima naravo prave službe v Cerkvi. Za tako službo je potrebno poslanstvo, potrebna pa bi bila tudi institucionalizacija te službe, toliko bolj, ker imamo že razne druge službe (npr. bralca in mašnega pomočnika).

Na koncu se je postavilo še vprašanje o prihodnjem kongresu: času, vsebini in kraju. Oči vseh so bile uprte v Slovenijo.

Povzetek: A. Slavko Snoj, Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996

Equipe européenne de catéchèse je poklicno združenje predavateljev katehetike in didaktike pouka religije v Evropi, ki se vsaki dve leti zberejo na kongresu. Letos jih je v Henley-on-Thames (Anglija) privabila tema: *Oblikovanje odgovornih za katehezo in verski pouk ter katehetov in veroučiteljev*. Študij te problematike izhaja iz analize sedanjega stanja v evropskih deželah, opredelbe zasnove oblikovanja ter primerjanja različnih nacionalnih ali pokrajinskih modelov.

Summary: Alojzij Slavko Snoj, Congress of European Lecturers in Catechetics - 1996

Equipe européenne de catéchèse is a professional association of lecturers in catechetics and didactics of religious instruction in Europe, who meet every two years at their congress. This year it was held at Henley-on-Thames and the main theme was *Education of persons in charge of catechesis and religious instruction as well as catechists and teachers of religious education*. The study of these problems was based on the analysis of the present situation in different European countries, on the definition of the outlines of formation and on comparing different national or regional models.

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

RAZPRAVE

Articles

R. Valenčič , Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor	1
<i>Importance of Fundamental Option in the Encyclic Veritatis splendor</i>	
J. Hlebš , Kaj je filozofija narave?	23
<i>What is Philosophy of Nature?</i>	
J. Krašovec , Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua	69
<i>Kazen in odpuščanje v Jozuetovi knjigi</i>	
C. Gostečnik , Kompulzivno ponavljanje kot možnost za psihološko in duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije	91
<i>Repetition compulsion as a possibility for psychological and spiritual</i>	
E. Kovač , Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota	129
<i>Duns Scotus' Wisdom about Love</i>	
S. Slatinek , Kanonsko pravo in Sveto pismo nove zaveze	139
<i>Canon Law and the New Testament</i>	
A. Šverc , Perspektive religijskega pouka v novi Evropi	153
<i>Prospects of Religious Instruction in New Europe</i>	
M. Matjaž , Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung	169
<i>Pomiritev viharja kot markovska pripoved čudeža</i>	
M. Špelič , Haec eadem v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju	257
<i>Haec eadem in the Treatise 20 on St. John's Gospel of St. Augustine</i>	
M. Mencej , Pomen vode v Svetem pismu	269
<i>Meaning of Water in Old Testament</i>	
C. Gostečnik , Zakonski konflikt kot element odrešenja	285
<i>Marital Conflict as an Element of Redemption</i>	
A. Louth , Apophatic Theology: Before and after the Areopagite	297
<i>Apofatična teologija: pred Areopagitom in po njem</i>	
S. Slatinek , Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavniimi, s protestanti in z muslimani	311
<i>Problems of Mixed Marriages of Catholics with the Orthodox, Protestants and Muslims</i>	
R. Bratož , Ecclesia in gentibus	385
<i>Ecclesia in gentibus</i>	
F. Rode , Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti	411
<i>Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiousness</i>	
B. Dolenc , Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere	423
<i>Papacy Once and Nowadays</i>	
J. Pirc , Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.	439
<i>Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II</i>	
C. Sorč , Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri	451
<i>Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith</i>	
D. Peterlin , Disunity in the Corinthian Church in AD 96	477
<i>Korintska Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti</i>	

PREGLEDI

Reviews

J. Juhant , Giovanni fidanza - Bonaventura in njegov Komentar	101
<i>Giovanni Fianza - Bonaventure and his Commentary</i>	
S. Večko , Svetopisemski študij v Sloveniji	109
<i>Biblical Studies in Slovenia</i>	
M. Smolik , Brata Hugo in Karl Rahner	115
<i>Brothers Hugo and Karl Rahner</i>	
J. Juhant , Ob dnevu Teološke fakultete	125
<i>On the Occasion of the Day of Faculty of Theology</i>	
J. Krašovec , Predstavitev Svetega pisma	191
<i>Presentation of the Bible</i>	
F. Oražem , Mataničev Uvod u duhovnost	203
<i>Uvod u duhovnost (Introduction to Spirituality) by Matanić</i>	
A. Pačnik , Cerkev v islamu	211
<i>Church in Islam</i>	
J. Šimenc , Duhovnost kulturnega odpora	223
<i>Spirituality of Cultural Resistance</i>	
J. Juhant , Govor na Tomaževi proslavi	231
<i>Address at the Celebration of Thomas Aquinas</i>	
E. Škulj , Bibliografija profesorjev TF v letu 1995	235
<i>Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1995</i>	
S. Krajnc , Bogoslužna misel J. Muršeca	351
<i>Liturgical Thought of Jožef Muršec</i>	
V. Durič , Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem	363
<i>Krek and Socioeconomic Development in Slovenia</i>	
J. Juhant - V. Potočnik , Anton Trstenjak (1906-1996)	485
<i>Anton Trstenjak (1906-1996)</i>	
B. Kolar , Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije	491
<i>Theology Students from Slovenian Ethnic Territory at the University of Innsbruck from the beginnings thereof up to the End of the Habsburg Monarchy</i>	
D. Ocvirk , Teologija po Wittgensteinu	505
<i>Theology after Wittgenstein</i>	
D. Ocvirk , Vera in znanost	517
<i>Religion and Science</i>	
A. S. Snoj , Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996	525
<i>Congress of European Lecturers in Catechetics - 1996</i>	
OCENE	
<i>Book Reviews</i>	
B. Kolar , T. Natalini, I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti	245
F. Rozman , E. Škulj, Uvodne misli za leto A	247
F. Rozman , C. Tomić, Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov	249
M. Urbanija , M. T. Singer - J. Lalic, Cults in our midst	253
M. Špelič , Patrologia IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda	373
C. Sorč , J. Moltmann, Das Kommen Gottes, Christliche Eschatologie	375
J. Štupnikar , J. Mayer-Scheu - R. Kautzky, Od zdravljenja k ozdravljenju	380
M. Smolik , M. Langel, Das Taufort im Kirchenbau	383

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; bog-vest@teof.uni-lj.si

Naslov uprave: Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika

Letna naročnina: 3000 SIT, posamezna številka 750 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna JOŽE MOŠKRIČ d. d.

RODE Franc, Doctor of Theology, Secretary of the Pontifical Council for Culture, Via Pompeo Magno 19, IT-00192 Roma

Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiousness

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 411-422

Sn. (Sn., En.)

The author briefly surveys Slovenian past and stops at more important events that shaped Slovenian people and influenced later generations: Christianization in the middle of the 8th century on the initiative of Slovenian princes of Carantania; Middle Ages with popular devoutness still containing remnants of paganism; Protestantism with its literary activity; Jansenism that brought a certain rigidity into Slovenian religiousness; strong disagreements between the Liberal and Catholic camps in the 19th century, which some decades later flared up as a fratricidal struggle. Finally, the author points to some primary tasks of the present moment: the necessity of inner unity in the Church, a more determined striving for holiness, a more stressed contemplative dimension of Christian life.

UDK 215 (049.2)

OCVIRK Drago, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Religion and Science

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 517-524

Sn. (Sn., En.)

The author presents three books dealing with the relation between christianity and science. J.-P. Lonchamp treats this problem from a historical aspect and shows the possibilities of a productive dialogue. D. Wilkinson is centred on the problem of the beginnings of the world and on how the big bang theory can point to the Creator. The same author and R. Frost join forces to destroy the prejudices that had built up a separating wall between religion and science and point to possible ways for religious and scientific activities to complement one another. And all three mentioned books together are not just good information about science and christianity but also show how the dialogue between them is useful and necessary for an all-round development of the individual and of the society.

UDK 929 Jancz Pavel II : 233 (049.2)

PIRC Jožko, Doctor of Theology, Assistant Professor, Pontifical University Urbaniana, Faculty of Theology, Via Appia Nuova 884, IT-00178 Roma

Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 439-450

Sn. (Sn., En.)

What does Pope John Paul II have and want to say to his contemporaries? This question leads to the core of his thought where all his pontificate is centred and which could be expressed as »the mystery of man«. The anthropological turn of the Western culture is answered by the Pope by the christological-trinitarian anthropology of the Vatican II reflected in the words of GS 22 that only Christ »fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear.« This is the central theme of the Pope's solutions to the complex problems of the present moment of the Church and of the humanity and represents his gospel of humanisation.

UDK 27 (38 Korint) »96« (049.2)

PETERLIN Davorin, Doctor of Theology, Academic Dean, Evangelical Theological Faculty, Cvjetkova 32, HR-54103 Osijek

The Corinthian Church in A. D. 96: Clement's Exhortation to Unity

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 477-484

En. (En., Sn.)

The article examines Clement's letter to the disunited Corinthian church as a carefully composed exhortation to unity. Clement finds the rationale for the exhortation in God's will for order and harmony, and identifies repentance, obedience and humility as the basic presuppositions in the addressees. Each of the notions is illustrated by examples from the scriptures or the natural world. Clement then returns to the notion of order, without which in his opinion there is no unity in the Christian congregation, and underlines it by six further examples. As a matter of practical steps Clement urges disciplining trouble-makers who are to submit to it willingly, and the restoration of previous order and unity.

BRATOŽ Rajko, Doctor of History, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Philosophy, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

Ecclesia in gentibus

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 385-410

Sn. (Sn., En.)

The list of participants of the Roman synod of 680 contains the signature of the bishop Andrew of Celcica together with the bishops of the patriarchate of Grado. It touches on the complex question of existence of church organisation in a territory where it had been, according to general conviction, destroyed by the end of the 6th century due to the invasions by Slavs and Avars. Some similar cases in the southern and eastern Balkan (Stobi, Serdica) show that some diocesan towns survived the period of the worst invasions by Slavs and Avars, which had almost completely destroyed the church organisation in the continental part of the central Danube region and of the Balkan. Since in the letter of the Roman synod to the Byzantine emperors (co-signed by the bishop Andrew) also bishops among Slavs are mentioned, it is possible that the bishop of Celcica was such a bishop.

UDK 22/28 : 19 Wittgenstein (049)

OCVIRK Drago, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Theology after Wittgenstein

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 505-516

Sn. (Sn., En.)

Wittgenstein's importance in philosophy is becoming more and more evident. He was one of the few to take religion seriously, he even considered priesthood though he did not explicitly belong to any church. His philosophy of language opens new horizons in the understanding of religion, especially of christianity and theology. These aspects are dealt with in the presentation of the book *Theology after Wittgenstein* written by the English Dominican Fergus Kerr.

UDK 262.232 (049)

DOLENC Bogdan, Doctor of Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Papacy Once and Nowadays

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 423-438

Sn. (Sn., En.)

From the very beginning the primacy of the bishop of Rome has been an essential element of church unity. The history of papacy grows out of the blood of martyrs and of the heavy distress of the first centuries. In the Middle Ages the prevalent notion was of the pope as the father and ruler of all Christians. The development of human and political rights in the West is a result of a prolonged fight for *libertas Ecclesiae*, a fight between the spiritual and the secular power. The modern age brought severe conflicts between papacy and modern states. Both papacy dogmas of the First Vatican Council are an expression of the defensive attitude of the Church. In the 20th century, after their loss of secular power, the popes kept regaining greater moral authority. After the Second Vatican Council the popes have been looking for new ways of activity while preserving the substance in accordance with God's law.

UDK 230.112 : 262.131 (049.2)

SORČ Ciril, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 451-476

Sn. (Sn., En.)

The author analyzes the slogan of the Pope's visit to Slovenia: *Father, confirm us in faith*. He tries to discover the meaning of each word of the slogan so that the meaning of the whole might at least partially appear. First it is shown who the father coming to confirm us in faith is. As a successor of St. Peter's, he is himself a confirmed confirmer. Subsequently, some dimensions of confirmation such as the biblical, sacramental and anthropological meanings thereof are dealt with. Then the present »state« of faith is briefly described. The christological, trinitarian and ecclesiastical contents and dimensions of faith and especially the existential aspect thereof are presented. This confirmation in faith should »touch« the present Church in Slovenia.

BRATOŽ Rajko, doktor zgodovine, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

Ecclesia in gentibus

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 385-410
Sn. (Sn., En.)

Podpis škofa Andreja iz Celeje, ki ga prinaša seznam udeležencev rimske sinode 680 skupaj s škofi gradeškega patriarhata, odpira zapleteno vprašanje obstoja cerkvene organizacije na ozemlju, kjer je bila le-ta po splošnem prepričanju zaradi slovanskih in avarskih vpadov do konca 6. stoletja uničena. Nekaj analognih primerov v južnem in vzhodnem Balkanu (Stobi, Serdica) kaže na to, da so posamezni škofijski sedeži preživeli dobo najhujših slovanskih in avarskih vpadov, ki so sicer skoraj v celoti zrušili cerkveno ureditev na kontinentalnem predelu srednjega Podonavja in Balkana. Ker se v pismu rimske sinode bizantinskemu cesarjem (ki ga je soprodpisal škof Andrej) omenjajo tudi škofje med Slovani, je v primeru celejanskega škofa možno, da gre za takega škofa.

UDK 22/28 : 19 Wittgenstein (049)

OCVIRK Drago, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teologija po Wittgensteinu

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 505-516

Sn. (Sn., En.)

Danes vse bolj opažamo, kako pomembno mesto ima v filozofiji Wittgenstein. Bil je tudi eden redkih, ki je resno jemal religijo, celo razmišljal o duhovništvu, čeprav ni izrečno pripadal nobeni Cerkvi. Njegova filozofija jezika odpira nove perspektive v razumevanju religije, še zlasti krščanstva in teologije. O teh vidikih govori predstavitev dela *Theology after Wittgenstein*, ki ga je spisal angleški dominikanec Fergus Kerr.

UDK 262.232 (049)

DOLENC Bogdan, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Papeštvo nekoč in danes

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 423-438
Sn. (Sn., En.)

Prvenstvo rimskega škofa je od vsega začetka bistvena prvina cerkvene edinosti. Zgodovina papeštva raste iz krvi mučencev in hudih stisk prvih stoletij. V srednjem veku prevladuje podoba papeža kot očeta in vladarja vseh kristjanov. Razvoj človekovih in političnih pravic na Zahodu je sad dolgotrajnega boja za *libertas Ecclesiae*, boja med duhovno in svetno oblastjo. Novi vek prinese ostre konflikte med papeštvom in modernimi državami. Izraz obrambne države Cerkev sta tudi obe dogmi o papežu na Prvem vatikanskem koncilu. V 20. stoletju si papeži po izgubi svetne moči spet pridobivajo vse večjo moralno avtoriteto. Po Drugem vatikanskem koncilu iščejo papeži nove načine delovanja ob ohranjanju nesprenemljivega in božjepravnega bistva.

UDK 230.112 : 262.131 (049.2)

SORČ Ciril, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 451-476
Sn. (Sn., En.)

V pričujoči razpravi razčleni geslo papeževskega obiska v Sloveniji, ki se glasi: *Oče, potrdi nas v veri*. Odkriti skuša pomembnost vsake od besed, ki to geslo sestavlja, da bi tako mogli vsaj nekoliko odkriti pomembnost celote. Najprej pokaže, kdo je ta oče, ki prihaja, da nas potrdi v veri. Kot Petrov naslednik je tudi on potrjeni potrjevalec. Nato odkriva nekatere razsežnosti potrditve. Ustavi se ob svetopisemskem, zakramentalnem in antropološkem pomenu potrditve. Nakaže današnje »stanje« vere; predstavi vsebino in razsežnost vere, ki je vseskozi kristološka, trinitarična in eklezialna. Posebej predstavi eksistencialnost vere. Ta potrditev naj se »dotakne« današnje Cerkev na Slovenskem.

RODE Franc, doktor teologije, tajnik Papeškega sveta za kulturo, Via Pompeo Magno 19, IT-00192 Roma

Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 411-422
Sn. (Sn., En.)

Avtor se v bežnem pregledu slovenske preteklosti ustavi ob pomembnejših dogodkih, ki so oblikovali podobo slovenskega naroda in vplivali na poznejše rodove: pokristjanjenje na pobudo slovenskih karantanskih knezov sredi 8. stoletja; srednji vek z ljudsko vernostjo, kjer so še navzoči ostanki poganstva; protestantizem s književno dejavnostjo; janzenizem, ki je vnesel določeno togost v slovensko vernost; veliko razhajanje med liberalnim in katoliškim taborom v 19. stoletju, ki se je desetletja kasneje razplamtelo v bratomorno vojno. Končno avtor nakaže nekaj prvenstvenih nalog za sedanji trenutek: potrebnost notranje enotnosti v Cerkvi, bolj odločno teženje k svetosti, bolj poudarjena kontemplativna razsežnost krščanskega življenja.

UDK 215 (049.2)

OCVIRK Drago, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Vera in znanost

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 517-524
Sn. (Sn., En.)

Avtor predstavlja tri knjige, ki obravnavajo odnos med krščanstvom in znanostjo. J.-P. Lonchamp obravnava to vprašanje pod zgodovinskim vidikom in nakaže možnosti za ploden dialog. D. Wilkinson se osredotoči na vprašanje o začetkih sveta in kako lahko teorija o velikem poku kaže na Boga Stvarnika. Isti avtor skupaj z R. Frostom razširi perspektive in s skupnimi močmi rušita predsodke, ki so postavili zid med vero in znanost, ter nakazujeta možna pota za uspešno dopolnjevanje verske in znanstvene dejavnosti. Ti knjigi pa se dopolnjujeta s prvo in skupaj so ne le dobra informacija o tem, kaj je znanost in kaj krščanstvo, ampak tudi o tem, kako je dialog med njima koristen in potreben za vsestranski razvoj posameznika in družbe.

UDK 929 Janez Pavel II : 233 (049.2)

PIRC Jožko, doktor teologije, izredni profesor, Papeška univerza Urbaniana, Teološka fakulteta, Via Appia Nuova 884, IT-00178 Roma

Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 439-450

Sn. (Sn., En.)

Kaj ima in hoče papež Janez Pavel II. povedati svojim sodobnikom? To vprašanje vodi v jedro njegove misli, kjer je osredotočen njegov celotni pontifikat in bi ga bilo mogoče izraziti z besedo: skrivnost človeka. Na antropološki preobrat zahodne kulture papež odgovarja s koncilsko kristološko-trinitarično antropologijo, ki se zreali v besedah CS 22, da je samo Kristus tisti, ki »človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«. Ta rdeča nit povezuje papeževsko reševanje zapletenih vprašanj današnjega trenutka Cerkev in človeštva ter predstavlja njegov evangelij počlovečenja.

UDK 27 (38 Korint) »96« (049.2)

PETERLIN Davorin, doktor teologije, akademski dekan, Evangeličanska teološka fakulteta, Cvjetkova 32, HR-54103 Osijek

Korinška Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 477-484
En. (En., Sn.)

Članek proučuje Klemenovo pismo neenotni korinški Cerkvi kot skrbno sestavljen opomin k enotnosti. Klemen vidi osnovni razlog za opomin v tem, da Bog hoče red in harmonijo, kot osnovne pogoje pri naslovljencih pa označi kesanje, pokorščino in ponižnost. Vsakega izmed pojmov opiše s primeri iz svetih spisov ali iz narave. Nato se Klemen vrne k pojmu reda, brez katerega po njegovem mnenju v krščanskem občestvu ni edinosti, in ga poudari s šestimi nadaljnjiimi zgledi. Kar zadeva praktične ukrepe, Klemen predlaga, da je treba kaznovati povzročevalce nereda, ki naj se prostovoljno podvržejo kazni, ter obnoviti prejšnji red in edinstvo.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- R. Bratož**, *Ecclesia in gentibus* 385
Ecclesia in gentibus
- F. Rode**, *Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti* 411
Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiousness
- B. Dolenc**, *Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere* 423
Papacy Once and Nowadays
- J. Pirc**, *Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.* 439
Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II
- C. Sorč**, *Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri* 451
Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith
- D. Peterlin**, *Disunity in the Corinthian Church in AD 96* 477
Korintska Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti

PREGLEDI

Reviews

- J. Juhant - V. Potočnik**, *Anton Trstenjak (1906-1996)* 485
Anton Trstenjak (1906-1996)
- B. Kolar**, *Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije* 491
Theology Students from Slovenian Ethnic Territory at the University of Innsbruck from the beginnings thereof up to the End of the Habsburg Monarchy
- D. Ocvirk**, *Teologija po Wittgensteinu* 505
Theology after Wittgenstein
- D. Ocvirk**, *Vera in znanost* 517
Religion and Science
- A. S. Snoj**, *Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996* 525
Congress of European Lecturers in Catechetics - 1996

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Bratož R., redni profesor na Filozofski fakulteti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana

Dolenc B., docent na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Juhant J., redni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Kolar B., asistent na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Ocvirk D., izredni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Peterlin D., akademski dekan na Evangeličanska teološka fakulteta, Osijek

Pirc J., izredni profesor na Urbaniani, Via Appia Nuova 884, IT-00178 Roma

Potočnik V., docent na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Rode F., tajnik Papeškega sveta za kulturo, Via Pompeo M. 19, IT-00192 Roma

Snoj A. S., izredni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Sorč C., izredni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

