

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|-------------------------------|---|
| Bogdan Kolar | <i>Regens nuntiaturae mons. Joseph Patrick Hurley ...</i> |
| Miha Šimac | <i>Ljubljansko semenišče med veliko vojno</i> |
| Dejan Pacek | <i>Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja ...</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi</i> |
| Miran Špelič idr. | <i>Razvoj pojma »θέωσις« ...</i> |
| Ivica Čairovič | <i>Possible Influence of Hosius of Cordoba ...</i> |
| Karel Sládek | <i>Sophiology as a Theological Discipline ...</i> |
| Jože Krašovec | <i>Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom ...</i> |
| Sebastijan Valentan | <i>L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale</i> |
| Petja Mihelič | <i>Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava ...</i> |
| Matej Hedl | <i>Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji</i> |
| Andreja Benko | <i>Simbolni elementi sakralnih objektov ...</i> |
| Borut Juvanec | <i>Najstarejši sakralni objekti v korbellingu vse do krščanstva</i> |
| Tjaša Stepišnik Perdih | <i>Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu</i> |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 77

2017 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Naslov / Address

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

ISSN

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / E-address

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

Robert Petkovšek

E-pošta / E-mail

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Miran Špelič

Uredniški svet / Editorial Council

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar

Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lucija Rožman in Simon Malmenvall

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop

Prevodi / Translations

Jerneja Rožman

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšak

Tisk / Printed by

KOTIS d. n. o., Grobelno

Za založbo / Chief publisher

Robert Petkovšek

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Canon Law Abstracts

Abstracts of this review are included in

Elenchus Bibliographicus Biblicus

ERIHPLUS

MIAR

MLA - Modern Language Association Database

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

Letna naročnina / Annual subscription

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD

(prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

Transakcijski račun / Bank account

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJ21X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 77
Leto 2017**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2017

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonsel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odršenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardtsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 7 Bogdan Kolar, *Regens nuntiaturae* mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji**
Regens Nuntiaturae Mons. Joseph Patrick Hurley and the Catholic Church in Slovenia
- 39 Miha Šimac, Ljubljansko semenišče med veliko vojno**
The Ljubljana Seminary During the Great War
- 53 Dejan Pacek, Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija**
The Circumstances of the Appointment of D. Th. Franc Kramberger for the Bishop of Maribor-Lavant
- 67 Simon Malmenvall, Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi**
Salvation History in the Ecumenical Perspective
- 79 Miran Špelič in Jan Dominik Bogataj, Razvoj pojma »θέωσις« od Gregorija Nazianškega do Maksima Spoznavalca**
Developement of the term »θέωσις« from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor
- 97 Ivica Čairović, Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325): Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicaea**
Možni vpliv Hosija iz Cordobe na sprejete odločitve prvega ekumenskega koncila (325): Analogija kanonov sprejetih na koncilih v Elviri, Arlesu in Niceji
- 109 Karel Sládek, Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky**
Sofiologija kot teološka disciplina po Solovjovu, Bulgakovu in Florenskem
- 117 Jože Krašovec, Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja**
Punishment from the Natural Law of Justice to Personal Forgiveness
- 131 Stanislav Slatinek, Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia***
Pastoral Challenges for Successful Conversation with Priest in foro interno in the Light of the Post-sinodal Apostolic Exhortation Joy of Love – Amoris Laetitia
- 145 Sebastijan Valentan, L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale**
Nezvestoba kot razlog za ničnost zakona
Infidelity as a Ground for Nullity of Marriage

- 159** Petja Mihelič, Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava v osebi Jezusa iz Nazareta
Scientific Research of the Universal Fundamental Norm of Law in the Person of Jesus of Nazareth
- 171** Matej Hedl, Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji
Complexity of Dialogue in the Egiptian Transition
- 185** Andreja Benko, Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen
Symbolic Elements of Evangelical Sacral Structures and Their Meaning
- 201** Borut Juvanec, Najstarejši sakralni objekti v korbellingu vse do krščanstva
The Oldest Corbelled Sacral Structures until Christianity
- 221** Tjaša Stepišnik Perdih, Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu
The Physiological Dimensions of Emotions in the Holy Bible

OCENE / REVIEWS

- 229** Kolar Bogdan, *Miscellanea* (Klemen Kocjančič)
- 231** Marković Irena, Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipvejci (Bogdan Kolar)
- 233** Pasquale Basta, *Che cosa è il canone biblico? Cattolicità e selezione dei libri* (Milan Holc)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 235** Navodila sodelavcem

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Andreja BENKO

dr., arhitektura PhD, Architecture
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
andreja@ymail.com

Jan Dominik BOGATAJ

študent teologije theol. stud.
Frančiškanski samostan, Prešernov trg 4, SI – 1000 Ljubljana
janco.bog@gmail.com

Ivica ČAIROVIĆ

asist. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Assist., Church History
Pravoslavna teološka fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
Mije Kovacevica 11-b, RS – 11000 Beograd
icairovic@bfspec.bg.ac.rs

Matej HEDL

mag. znanosti državnih in evropskih študij M. A. of Government and European Studies
Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije Ministry of Defence of Republic of Slovenia
Vojkova cesta 55, SI – 1000 Ljubljana
matej.hedl@siol.net

Borut JUVANEČ

prof. emer. dr., za teorijo arhitekture PhD, Prof. Emer., Theory of Architecture
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
borut.juvanec@fa.uni-lj.si

Klemen KOCJANČIČ

univ. dipl. teol., doktorand zgodovine BA in Theology, PhD student of History
Litostrojska 7, SI – 1000 Ljubljana
klemenkocjancic@gmail.com

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Simon MALMENVALL

dipl. rus. (UN) in mag. zgod. (MA), mladi raziskovalec B.A. in Russian studies, M.A. in History, Junior Research Fellow
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Petja MIHELIČ

dr., pravo PhD, Law
Evropska pravna fakulteta European Faculty of Law
Velike Pece 25 b, SI – 1296 Šentvid pri Stični
petja.mihelic@gmail.com

Dejan PACEK

prof. teol. in zgo., mladi raziskovalec BA in in Education (Theology and History), Junior Research Fellow
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
dejan.pacek@teof.uni-lj.si

Karel SLÁDEK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
 Katoliška teološka fakulteta, Karlova univerza Faculty of Catholic Theology, Charles University
 Thákurova 3, CZ – 6 Prague
sladek@ktf.cuni.cz

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Tjaša STEPIŠNIK PERDIH

asist. dr., za psihoterapijo Ph.D., Assist., Psychotherapy
 Fakulteta za uporabne družbene študije, School of Advanced Social Studies,
 Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica
 Gregorčičeva ulica 19, SI – 5000 Nova Gorica
tjasa.stepsnik.perdih@fuds.si

Miha ŠIMAC

asist. dr., za zgodovino Cerkve Ph.D., Assist., Church History
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Miran ŠPELIČ

doc. dr., za patrologijo PhD, Assist. Prof., Patrology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
miran.spelic@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

univ. dipl. teol., mag. znanosti za kanonsko pravo B.A. in Theology, M.A. in Canon Law
 Fakulteta za kanonsko pravo, Faculty of Canon Law,
 Papeška univerza Svetega križa v Rimu Pontifical University of the Holy Cross in Rome
 Via di Santa Maria dell'Anima 64, I – 00186 Roma
valentan.sebastijan@gmail.com

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,7–38

UDK: 272-9(497.4)“19“

Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 5/2017

*Bogdan Kolar****Regens nuntiaturae* mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji**

Povzetek: Po spremembi politične ureditve v Jugoslaviji s koncem druge svetovne vojne je bilo treba urediti tudi vprašanje odnosov s Svetim sedežem. Jugoslovanske oblasti so iskale priznanje Svetega sedeža, pri tem pa so imele pred očmi mednarodni pomen takšne odločitve. Papež Pij XII. je kot svojega osebnega poslanca v Jugoslaviji imenoval ameriškega škofa mons. Josepha P. Hurleyja, ki se je enoumno postavil na stran katoliške Cerkve in ni opravičil pričakovanj državnih oblasti. Zato so kmalu nastale napetosti, ki so povzročile, da je po dobrih treh letih zapustil državo. Predtem je rešil vprašanje imenovanja nekaterih škofov, tudi v obeh slovenskih škofijah, uredil cerkvene strukture in se tudi drugače zavzel za pravice Cerkve proti prevelikemu poseganju države na cerkveno področje. Katoliški škofje so v njem našli močnega podpiratelja in vez s Svetim sedežem. Stike z njim so ohranili še po njegovi vrnitvi na sedež sv. Avgušтина na Floridi.

Gljučne besede: mons. Joseph P. Hurley (1894–1967), papež Pij XII. (1876–1958), katoliška Cerkev, Slovenija

Abstract: Regens Nuntiaturae Mons. Joseph Patrick Hurley and the Catholic Church in Slovenia

Due to the change of the political system in Yugoslavia after the end of World War II it was necessary to find a new settlement of the relations between the state and the Holy See. The Yugoslav authorities were trying to be recognized by the Holy See, considering above all the international meaning of such a decision. Pope Pius XII appointed as his personal envoy in Yugoslavia the American Bishop mons. Joseph P. Hurley, who undoubtedly sided the Catholic community and did not meet the aspirations of the state authorities. Very soon tensions arose causing his departure after nearly three years. Before that he resolved the questions of bishops' appointments in some dioceses, including the two Slovenian ones, reorganized the Church structures, and supported the Church rights in front of the excessive state interferences in the Church affairs. The Catholic Bishops found in him a decisive supporter and a tie with the Holy See. They remained in touch with him after his return to the see of St. Augustine, Florida.

Key words: Mons. Joseph P. Hurley (1894–1967), Pope Pius XII. (1876–1958), Catholic Church, Slovenia

1. Uvod

Izvirno zgodovinsko delo *Vatican Secret Diplomacy. Joseph P. Hurley and Pope Pius XII*, ki ga je pripravil Charles R. Gallagher (2008), je umestilo nadškofa J. P. Hurleyja (1894–1967) v najširši okvir delovanja Svetega sedeža ob koncu prve polovice 20. stoletja. Razprava, ki v prostoru, kjer je mons. Hurley deloval, ni prinesla večjega odmeva, je posvetila osrednji poudarek pregledu osebnih odnosov med mons. J. P. Hurleyjem in kardinalom Eugeniem Pacellijem, najprej državnim tajnikom in nato voditeljem Cerkve. Poleg Hurleyjevega biografskega orisa je besedilo v veliki meri namenjeno pregledu ravnanja ameriškega škofa v okviru odnosov med Svetim sedežem in komunističnim blokom, ki se je oblikoval v Vzhodni Evropi. Vanj je vstopila tudi Jugoslavija in kot njen sestavni del Slovenija. V Jugoslaviji so prihod mons. Hurleyja razumeli kot nastop nuncijskega in so ga tako tudi naslavljali (enako velja za cerkvene kroge). V Beogradu je bila nunciatura, na katero so gledali kot na diplomatsko predstavništvo Svetega sedeža. Le redki so razumeli razliko v pristojnostih, ki jih je svojemu osebnemu odposlancu dal Pij XII. s tem, ko ga je poslal v Jugoslavijo z nazivom *regens nuntiaturae apostolicae* in ne kot polnopravnega apostolskega nuncijskega. Vodstvo Cerkve na Slovenskem je v njem našlo pomoč, ko so urejali odnose med državo in Cerkvijo in pri posredovanju v pomembnih vprašanjih notranje cerkvene narave. Mons. Hurley je uredil vse postopke, da sta bila leta 1946 imenovana pomožna škofa v Ljubljani in v Mariboru, in se lotil cerkvene ureditve v zahodnem delu Slovenije, ki je po koncu vojne postal sestavni del Ljudske republike Slovenije.

2. Jugoslavija in Sveti sedež

Odnosi med Kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem so bili od leta 1920 do začetka druge svetovne vojne na ravni diplomatskih predstavništev: v Beogradu je deloval apostolski nuncij, pri Svetem sedežu je bilo kraljevo veleposlaništvo. Odnosi med obema subjektoma so bili ves čas napeti. Višek je napetost dosegla med letom 1935, ko je bil podpisan konkordat, in letom 1937, ko je propadel poskus, da bi bil konkordat ratificiran. Na takšen izid je imela odločilen vpliv srbska pravoslavna Cerkev, ki je sklenitvi konkordata ves čas nasprotovala. Pravni položaj katoliške Cerkve v Kraljevini Jugoslaviji tako ni bil nikoli urejen. Apostolski nuncij mons. Ettore Felici (1881–1951, dejansko nuncij v Beogradu v letih 1938–1941, naslov je ohranil vse do januarja 1946)¹ je kmalu po izbruhu druge svetovne vojne, dne 29. maja 1941, odpotoval iz Beograda in se preselil v Rim. Vojna je prinesla novo ureditev, ko je bila Jugoslavija razdeljena med okupacijske države ali so bile na njenem ozemlju razglašene samostojne države (Neodvisna država Hrvatska).

¹ Po drugi svetovni vojni je bil mons. Ettore Felici imenovan za nuncijskega v Irskem in je umrl med opravljanjem svoje službe dne 9. maja 1951. V Beograd je prišel iz Čila, kjer je bil nuncij od leta 1927 do leta 1938. Ob odprtju apostolske nunciature v Beogradu leta 1920 po končani prvi svetovni vojni je bil svetovalec nunciature. Delo je nadaljeval, ko je vodstvo nunciature prevzel mons. Ermenegildo Pellegrinetti. (Natalini 1994, 96–97)

Okupirana področja so bila brez nuncija, v Zagrebu je bil osebni predstavnik papeža Pija XII., ki pa ni imel statusa diplomata. Benediktinski opat Giuseppe Ramiro Marcione (1882–1952) je to službo opravljal od konca julija 1941 do začetka julija 1945. (Benigar 1993, 345–348) Jugoslovansko kraljevo veleposlaništvo pri Svetem sedežu je nadaljevalo svoje delo.

Novim strukturam, ki so se pod vodstvom Komunistične partije Jugoslavije pripravljale na prevzem oblasti, sta v letu 1944, ko se je že kazala prihodnja politična ureditev Evrope, postala zelo pomembna mednarodno priznanje in podpora mednarodnih sil. Zato so se odločile za akcijo, s katero so želele izvesti mnenje, ki ga je o partizanskem gibanju imel Sveti sedež, in Sveti sedež po možnosti pridobiti na svojo stran, potem ko ni uspel poskus, da bi že aprila 1943 katoliška skupina v Osvobodilni fronti posredovala spomenico o dogajanju na tleh Slovenije. (Godeša 1996, 657–663) Poleti 1944 je neuradne stike skušal navezati Edvard Kocbek, šolski minister v začasni jugoslovanski vladi, zastopnik katoliške skupine v slovenski Osvobodilni fronti, vendar je bila akcija izpeljana z vednostjo tako vodstva partizanskega in partijskega gibanja kakor tudi Josipa Broza Tita. Kocbekova želja je bila, da bi spomenico o položaju v Jugoslaviji in o odnosu komunistične partije do vere in Cerkve izročil papežu Piju XII. in se z njim osebno srečal. (Ambrožič 2006) To se ni zgodilo, ker se je moral Kocbek predčasno vrniti iz Rima. Imel je možnost, da se je zasebno srečal s papeževimi svetovalci, med katerimi sta bila mons. Domenico Tardini in mons. Giovanni Battista Montini, iz državnega tajništva se je s Kocbekom srečeval mons. Eduardo Pietro Cippico, medtem ko je mons. Pietro Sigismondi, v državnem tajništvu pristojen za balkanske države, posredoval uradna stališča Svetega sedeža. V imenu začasne jugoslovanske vlade je Kocbek v promemoriji izrazil željo, da bi Sveti sedež že takrat poslal v osvobojene dele države svojega predstavnika, ki bi bil tako iz prve roke obveščen o dogajanju v deželi in bi pomagal pri komunikaciji med obema stranema. Po Kocbekovem mnenju so pri Svetem sedežu s simpatijo sprejeli njegov predlog glede papeškega opazovalca na osvobojenem ozemlju, »vendar so si zadnjo formulacijo rešitve pridržali za čas po moji avdienci pri papežu«. (283) Vatikanski uradniki so pokazali dobro poznavanje razmer v Jugoslaviji in imeli natančne podatke o žrtvah revolucije. Ker avdiencie pri papežu ni bilo in ker jugoslovanske komunistične oblasti niso želele dajati nobenih obljub glede reševanja odnosov med državo in Cerkvijo po koncu vojne, akcija ni prinesla nobenega rezultata.

»Sveti sedež bi bil pripravljen Kocbeka sprejeti tudi z uradno avdienco pri sv. očetu, za to pa je zahteval formalno pooblastilo NKOJ-a, ki naj bi bilo po možnosti združeno s formalno deklaracijo o odnosih med narodnoosvobodilnim gibanjem in katoliško Cerkvijo ter nameni NKOJ-a glede prihodnje ureditve odnosov s Svetim sedežem.« (272)

V vrhu komunistične partije je bila Kocbekova akcija ocenjena negativno in je zanj osebno pomenila izgubo zaupanja pri Partiji, saj je Kocbek veljal za pobudnika te akcije.

Takoj po koncu vojne je nova jugoslovanska oblast pozvala Sveti sedež, da se nuncij mons. Felici čimprej vrne, ker je s tem želela zahodnemu svetu pokazati urejenost

odnosov med državo in Cerkvijo in si s tem izboljšati izhodišča za mirovna pogajanja (Dolinar 2001, 241–242). Papež Pij XII., ki je od leta 1944 dalje sam opravljal tudi posle državnega tajnika, je iskal druge možnosti. Odločil se je, da v Jugoslavijo pošlje svojega osebnega odposlanca z naslovom *regens nuntiaturae* in ne pravega apostolskega nuncija. Da so jugoslovanske oblasti imele pred očmi predvsem mednarodni pomen priznanja Svetega sedeža in manj urejanje odnosov s katoliško Cerkvijo znotraj države, pri tem pa bi vsekakor imel svojo vlogo predstavnik Svetega sedeža, je razvidno iz vsega nadaljnjega ravnanja – navzočnost papeževega predstavnika je hitro postala moteča. Ob dejstvu, da je bila v državi velika etnična in verska različnost, je država dajala prednost muslimanski skupnosti v Bosni, kjer je versko pripadnost razglasila za nacionalno pripadnost. Hitro so bili urejeni odnosi s pravoslavno Cerkvijo. Za napetosti s katoliško Cerkvijo pa je bilo pomemben vzrok prav dejstvo, da je bilo njeno središče zunaj države. Zato je bilo ohranjanje stikov s Svetim sedežem in z drugimi cerkvenimi ustanovami zunaj države pomembna sestavina obtožb v montiranih sodnih postopkih proti klerikom, redovnikom in laikom. Biti obtožen »sodelovanja z Vatikanom in ameriškim imperializmom« je bila med najtežjimi obtožbami in je prinašala dolgoletne zaporne kazni.

Montirani sodni procesi, katerih sestavni del so bile pravkar omenjene obtožbe, tudi proti zagrebškemu nadškofu mons. Alojziju Stepincu in proti ljubljanskemu škofu mons. Gregoriju Rožmanu (*in absentia*), so imeli namen, oslabiti odnose med katoliško Cerkvijo v Jugoslaviji in Svetim sedežem, vzbuditi strah med preostalimi škofi in duhovniki in prestrašiti ljudi, da bi jih tako odvrnili od duhovnikov in od Cerkve. Mnogi škofje in duhovniki, tudi Stanislav Lenič, so upali, da se bodo odnosi med državo in Cerkvijo uredili s konkordatom. Kakor je razvidno iz zapiskov, ki jih je moral v zaporu pisati Lenič, so tudi zasliševalci duhovnikov govorili o načrtih zvezne vlade, da predlaga sklenitev konkordata, ki bo boljši, kakor sta bila konkordat s Poljsko in s Češko. Po Leničevem prepričanju je bil najbolj pristojen za to nuncij Hurley. »On je živel v Jugoslaviji od jan. 1946, poznal je dobro vse škofoje, poznal vse težave in tudi prejšnje stanje. Naredil je vtis zelo realnega človeka. Kot diplomat je bil seveda zelo molčeč.« (Griesser - Pečar 1997, 179)

3. Pij XII. se odloči za mons. Hurleyja

Papež Pij XII. je ob izbiranju ljudi, ki bodo prevzeli službe predstavnikov Svetega sedeža pri državnih vodstvih v vzhodni Evropi, kjer so oblast prevzele komunistične stranke, upošteval različna merila. Med drugim mu je bilo pomembno, da niso Italijani in da prihajajo iz držav, ki so bile del protifašistične koalicije ali pa zavezničice držav, ki so se borile proti fašizmu in nacizmu (torej zaveznice Sovjetske zveze). Dodatno vrednost so imeli, če so bili znani po svojih nastopih proti fašizmu in nacizmu. Pomemben vir za takšne kadre so mu postale Združene države. Za boj proti komunizmu je Pij XII. predvidel diplomatske službe za ameriške klerike, ki bi lahko tesneje sodelovali z ameriškimi uradniki. (Gallagher 2008, 153) Tako je med nekdanjimi sodelavci Svetega sedeža našel več kandidatov, ki so med tem prevze-

li različne druge službe, a so bili sedaj povabljeni, da se spet vključijo v diplomatski zbor Svetega sedeža. Papež Pij XII. je mons. Josepha P. Hurleyja poklical v Vatikan januarja 1945, to je, štiri mesece pred padcem Hitlerjevega režima, in ga obvestil o imenovanju za voditelja beograjske nunciature *ad interim*. Ni bilo pomembno, da voditelj škofije St. Augustine s Floride ni poznal zgodovine, kulturnih, političnih in verskih razlik in niti ne razmer, ki so nastajale na Balkanu, pomembno je bilo, da je bil sposoben sodelovati z ameriškimi oblastmi v splošnem boju proti komunizmu. Imenovanje za odposlanca pri jugoslovanskih oblasteh je bilo objavljeno dne 22. oktobra 1945, to je, le mesec dni po odprtju ameriškega veleposlaništva v Beogradu. Z vsemi pooblastili, ki mu jih je dal papež Pij XII. – in ta pooblastila so bila zelo blizu tistim, ki so jih imeli apostolski nunciji –, je mons. Hurley postal prvi Američan, ki je opravljal naloge apostolskega nuncija v zgodovini papeške diplomacije. (155)

Ob tem je seveda vprašanje, koliko je na odločitev papeža Pija XII. glede izbire vplivalo srečanje z dr. Nikolom Moscatellom, dolgoletnim svetovalcem jugoslovanskega kraljevega poslaništva pri Svetem sedežu, s katerim se je papež srečal po Moscatellovem obisku v Beogradu od 27. julija do 17. avgusta 1945 (Veraja 2014, 203–207; 396–399). To je bil prvi obisk kakega človeka iz Vatikana v novi državi in pri novih oblasteh. Dr. Moscatella je v Beograd povabil dr. Ivan Šubašić, takrat formalno zunanji minister in torej Moscatellu nadrejeni minister. Imel je priložnost, da se je na dolgo srečal s Titom in mu predstavil nekatere vidike delovanja Svetega sedeža in zlasti Pija XII., ki ga je Tito imel za sovražnika Jugoslavije. Govorila sta tudi o ureditvi diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem. Na koncu pogovora mu je Tito naročil, naj se vrne v Rim in naj se ne sramuje predstavljati nove Jugoslavije. (206) Po vrnitvi v Rim je dr. Moscatello zaprosil za avdienco pri Piju XII. in mu v podrobnostih predstavil svojo pot v Beograd in srečanja s predstavniki novih oblasti. Posredoval mu je željo, da bi obnovili diplomatske odnose, in pri tem dodal: nove oblasti ne bi hotele, da bi bil predstavnik Svetega sedeža Italijan. Glede na zapiske, ki jih je o obisku pripravil dr. Moscatello, papež takšne zahteve ni pričakoval, in je na to odgovoril: »Eh, va bene!« (207)

Mons. Joseph Patrick Hurley, ki je bil rojen 21. januarja 1894 v kraju Newburgh, okoli 10 km oddaljenem od središča Clevelanda, Ohio, je izhajal iz družine irskih priseljencev. Ob mnogih drugih narodnostih je družina živela od zaposlitve v železarski industriji. Osnovno izobrazbo si je pridobil v župnijski šoli Holy Name Parish. Ker mu ni uspelo, da bi se vpisal na slavno vojaško šolo West Point, se je odločil za nadaljevanje šolanja v jezuitskem zavodu sv. Ignacija (pozneje se je preimenoval v John Carroll University), kjer je bil zelo aktiven član v športnih skupinah in je s posebno vnemo gojil boks. Na tihem si je nato želel, da bi študiral pravo na univerzi Harvard, a se je leta 1915 odločil, da postane semeniščnik za škofijo Cleveland, Ohio. Teologijo je najprej (do 1917) študiral v medškofijskem St. Bernard's Seminary v kraju Rochester, New York, in nato nadaljeval v St. Mary's Seminary v Clevelandu (do 1919), ko je prejel duhovniško posvečenje. (Gallagher 2008, 22–23) Novo mašo je imel v domači župniji Holy Name, Newburgh. Prvo kaplansko mesto je prevzel v župniji St. Columba's v kraju Youngstown, Ohio. Sledile so službe za

krajša obdobja v več župnijah, dokler ni jeseni 1926 dobil dovoljenja domačega škofa za odhod v Evropo, kjer je na univerzi v Toulousu študiral diplomacijo in diplomatsko zgodovino. Leta 1930 se je pridružil svojemu nekdanjemu učitelju Edwardu Mooneyju (poznejši kardinal in nadškof v Detroitu), ki je bil od leta 1926 dalje apostolski delegat v Indiji s sedežem v Bangaloreju. Leta 1931 je skupaj s predstojnikom, ki je bil imenovan na novo mesto, odpotoval na Japonsko. Ko je Mooney zaradi širših političnih okoliščin moral zapustiti Japonsko, je Hurley prevzel upravljanje predstavništva Svetega sedeža kot odpravnik poslov. Brez poprejšnje strokovne priprave in izkušenj v drugih okoljih je kot preprost duhovnik moral skrbeti za redno delovanje ustanove in biti opora japonskim katoličanom, ki so doživljali težko obdobje. Hurleyjevo delo in položaj sta bila otežena še z dejstvom, da so Japonci v njem videli Američana, to je, pripadnika države, ki je stala v sovražnem taboru. Tako v Indiji (takrat še angleški koloniji) kakor na Japonskem (v tem času na višku nacionalistične in ekspanzionistične politike) je imel možnost srečevati predstavnike oblasti, ki katolištvu niso bile naklonjeni, in se naučiti metod dela z njimi, da bi za Cerkev dosegel vsaj nekaj možnosti delovanja. Spoznal je značilnosti totalitarne (vojaške) oblasti in v tem okolju prevzel nekatere metode urejanja odprtih vprašanj in doseganja osebnih ciljev.

Leta 1934, ko je službo apostolskega delegata na Japonskem prevzel nadškof Paolo Marella, se je Hurley vključil v osrednje ustanove Svetega sedeža – postal je član II. oddelka državnega tajništva in bil pristojen za spremljanje cerkvenih razmer v Združenih državah. Bil je edini Američan, ki je deloval pri Svetem sedežu v letih, ko so v Evropi cvetele diktature. (46–47) Postal je uradni prevajalec papeža Pija XI., s katerim je bil zelo povezan in ki z njim delil poglede na dogajanje v svetu in posebej v Evropi. Papežu je bil blizu tudi glede ravnanja do totalitarnih sistemov – oba sta bila bojovita kristjana. Po letu 1939, ko je nastopil Pij XII., ki ni bil rojen za bojovnika, Hurleyjevo mesto v Vatikanu ni bilo več tako izpostavljeno. Kljub vsemu je bil še dalje vez med Svetim sedežem in ameriškim veleposlaništvom v Rimu oziroma po letu 1940 posebnim odposlancem ameriškega predsednika Roosevelta pri papežu. Hkrati je uporabil vsako priložnost, da je javno nastopil proti nacionalsocializmu (bil je kritičen do Pija XII. zaradi njegove neodločnosti) in tako podpiral delo zahodnih zaveznikov. Kot vidnemu članu skupine vatikanskih uradnikov, ki so bili izrecno proti silam osi, so bili Hurleyjevi dnevi v Rimu škodljivi. Samo trije dnevi so bili potrebni, da je bil 16. avgusta 1940 izbran in imenovan za voditelja škofije St. Augustine na Floridi (njegov predhodnik škof Patrick F. Barry je umrl 13. avgusta) in odposlan iz Rima.

Ker je bila to manjša škofija, je škof Hurley imel čas in možnosti, da je nadaljeval svoje delo proti nacizmu in za preprečevanje ameriške javnosti proti izolacionizmu, ki je takrat prevladoval. Pri tem je prihajal v neposreden konflikt tako z velikim delom ameriških škofov kakor z uradno politiko, ki jo je udeleževal papež Pij XII. Čeprav članu katoliške Cerkve mu je prisluhnil tudi pomemben del ameriške politike, ki je bil drugače protestantski in odločno protikatoliški. Podoben odmev je prineslo Hurleyjevo zavzemanje za reševanje judov in za osveščanje svetovne javnosti o antisemitski obsedenosti nacističnega sistema. Čeprav papež Pij XII. v

letih vojne ni želel vzpostaviti in pokazati neposredne povezave z načeli, ki jih je v tistem času zagovarjala in poosebljala politika Združenih držav (in ki jih je izrecno podpiral tudi škof Hurley), je s koncem vojne uvidel, da bo za reševanje katoliških skupnosti v deželah, kjer se je pod vplivom Sovjetske zveze uveljavil komunizem, potreboval prav pomoč Združenih držav, zaveznika Stalinove diktature. (153)

Mons. Hurley je vse življenje ohranil stike s svojo domačo škofijo Cleveland in je bil ponosen na svoje korenine, tudi na pomembno značilnost škofije, da je bila etnično zelo raznolika in z mnogimi narodnostnimi cerkvenimi občestvi. Tako v strukturah kakor v zasedbi najpomembnejših škofijskih služb pa je bilo razvidno, da je prevladoval vpliv priseljencev z Irske in iz nemško govorečega dela Evrope. Domnevati smemo, da je vsaj nekoliko poznal slovensko skupnost iz Ohia in bil v stiku s slovenskimi duhovniki, ki so delovali v največji skupnosti zunaj matičnega narodnega prostora. Prav v delu Clevelanda, kjer je živela družina Hurley, to je, v predmestju Newburgh, je po letu 1880 začela nastajati večja slovenska skupnost: moški so našli delo v hitro rastoči jeklarski industriji. Hkrati so začele nastajati narodne ustanove, med njimi že zgodaj tudi cerkvene. Leta 1901 so Slovenci ustanovili svojo lastno župnijo in jo posvetili sv. Lovrencu; skupnost se je odcepila od župnije sv. Vida na St. Clair Avenue.² Sprva so se srečevali v začasnih prostorih in leta 1902 začeli graditi novo cerkev, ki so jo nato v več obdobjih dokončali. Za prvega župnika je bil imenovan Frančišek L. Kerže (1901–1908), sledil mu je Jožef Lavrič (1909–1915) in nato John J. Oman (1915–1962). Dolgoletni župnik Oman je imel ugledno mesto med kleriki škofije Cleveland, mnogi so ga poznali, škofje so mu zaupali naloge na ravni škofije, dosegel je naslov papeškega kaplana in bil častni kanonik ljubljanskega stolnega kapitlja. (Kopač 1962, 16–18) Ob njem se je zvrstila dolga vrsta duhovnikov, ki so bili sprva njegovi pomočniki in nato voditelji slovenskih skupnosti v škofiji (med njimi A. Baznik, F. Praznik, J. Slapšak, F. Baraga, M. Sodja, E. Pevec ...). Prav v župniji sv. Lovrenca je svoja zadnja leta preživel ljubljanski škof mons. Gregorij Rožman, ki je bil gost župnika Omana, kot spremljevalec in pomočnik pa mu je bil na voljo kaplan Julij Slapšak. Zato je mogoče reči, da je ob nastopu službe v Jugoslaviji mons. Joseph P. Hurley že imel neko določeno vedenje o Slovencih in o Hrvatih, ki so pomenili močni skupnosti v okolju, iz katerega je izšel, in v škofiji Cleveland, Ohio, nasploh.

4. Začetek urejanja odnosov leta 1946

V svojem Življenjepis iz zapora je dr. Stanislav Lenič, ob koncu vojne škofijski tajnik v Ljubljani, pozneje v isti škofiji pomožni škof, ki je bil zaprt osem let in je moral po ukazu tajne policije večkrat pisati o svojem gledanju na dogajanje med vojno in po njej, zapisal:

² Župnija sv. Lovrenca je doživela največji razmah med obema vojnoma. Po drugi svetovni vojni se je na njenem področju naselilo le manjše število priseljencev. Zato je župnijsko življenje začelo počasi ugašati. V skladu s preureditvijo cerkvenih struktur v škofiji Cleveland je bila župnija ukinjena in cerkev izvzeta iz cerkvene uporabe dne 20. junija 2010.

»Kakor je znano smo bili po osvoboditvi do januarja 1946 brez diplomatskega zastopnika Vatikana. To so nekateri naši ljudje razlagali tako, da pač Vatikan noče intenzivneje z našo vlado sodelovati in so bili ob prihodu nuncija razočarani, češ sedaj je pa konec vsakih nad na spremembo, ko je celo Vatikan vzpostavil stike z našo vlado. Ordinarijat pa se je po prihodu nuncija zelo razveselil, ker smo upali, da je to pričetek ureditve razmerja med cerkvijo in državo in da se bomo sedaj lahko nanj obračali v vseh zadevah, ki se tičejo cerkve in države. Poudarjam, da nas je nuncij navajal k lojalnosti do države in dobro se spominjam njegovih besed ob neki priliki, ko je rekel: »Niente fare contro lo Stato« (ničesar stori proti državi).« (Griesser - Pečar 1997, 103)

Ob objavi imenovanja je bilo poudarjeno, da je poslan predvsem k vodstvu katoliške skupnosti v deželi, to je, k škofom, ki so bili med vojno brez možnosti stikov s papežem. Mimogrede je vatikanski dnevnik *Osservatore Romano* ob tej priložnosti izpostavil, da je poslan tudi k vodstvu na novo oblikovane Ljudske federativne republike Jugoslavije. Nič pa ni objava imenovanja povedala, da je bil prav Tito prvi, ki je zahteval vatikanskega predstavnika v Beogradu. (Gallagher 2008, 156)

Mons. Hurley je prihajal iz dežele, ki je bila v drugi svetovni vojni jedro zahodnih zaveznikov, na strani katerih je bila tudi jugoslovanska partizanska vojska, in kjer je že dolgo veljalo načelo ločenosti države in verskih skupnosti; to načelo je po letu 1945 postalo pomembno za urejanje odnosov v Jugoslaviji. Škofje so se na to nuncijevo izkušnjo in poznanje vsebine omenjenega načela sklicevali, ko so se dogajale napetosti. Novoimenovani upravitelj beograjske nunciature mons. Hurley se je iz Rima na novo delovno mesto v Beogradu odpravil dne 25. januarja 1946, potem ko se je večkrat srečal z N. Moscatellom in sta se na dolgo pogovarjala o razmerah v novi državi in o stanju v Cerkvi. (Veraja 2014, 208) Mons. Hurley s sodelavci je odšel na pot z avtomobilom in je potoval skozi Ljubljano. Tu se je ustavil za krajši čas, srečal je generalnega vikarja Vovka in njegove sodelavce, maševal v ljubljanski stolnici pri oltarju Marije Pomagaj z Brezij in si ogledal ustanove ob stolnici. Ko je A. Vovk v škofijski okrožnici duhovnikom sporočil o Hurleyjevem obisku, jim je posredoval njegovo zagotovilo, da se papež Pij XII. zanima za razmere v Cerkvi na Slovenskem in da vsem pošilja svoj apostolski blagoslov. »Visoki obisk se je mudil v Ljubljani le spotoma in ni imel kakšnega uradnega značaja. Ostane pa ekscelenca v Beogradu, da uvede zveze Vatikana z našo državo,« je dodal generalni vikar A. Vovk. (Okrožnice 1946, 2) To je bil po šestih letih prvi obisk papeževega predstavnika v Ljubljani in hkrati prvo srečanje mons. Hurleyja z novimi političnimi razmerami. Mesec dni pozneje (28. februarja 1946) je upravitelj nunciature v Beogradu v pismu generalnemu vikarju Vovku dal vso podporo njegovemu delu in mu zatrdil, »da mu popolnoma zaupa, ker ve, da je povsem predan božji stvari, trdno povezan z Apostolskim sedežem ter z vezjo vere in sloge med brati« (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 135 [Nuntiatura apostolica]). Dne 8. marca 1946 se je Vovk zahvalil za pismo in mons. Hurleyja povabil, da ponovno obiše Slovenijo in tako vernike utrdi v povezanosti z naslednikom sv. Petra (Dolinar 2005, 65).

Mons. Hurley je v Beogradu službeno mesto uradno nastopil dne 30. januarja 1946. Hitro se je moral pripraviti na obred izročitve poverilnih listin maršalu Josipu Brozu Titu. Iz dnevnika in poročil je razvidno:

»Kot je pričakoval, je bilo srečanje vsej prej kot prisrčno. Tito ga je pustil čakati celo uro. Nervozno je sedel v sprejemnici vladne palače. »Tiger – Titov divji policijski pes – mi je delal družbo,« se je spominjal pozneje. »Sedel sem in molil rožni venec, veseli del. Se smejal in tako pomiril.« Že od začetka sta si bila drug drugemu moteča in si nista zaupala.« (Gallagher 2008, 160)

Naslednjega dne, 31. januarja 1946, je zvezna skupščina v Beogradu sprejela prvo jugoslovansko ustavo in v njej zacementirala načelo stroge ločitve države in verskih skupnosti in načelo, da je vera človekova zasebna zadeva.

Glede na uradne sezname Svetega sedeža naj bi bil mons. Hurley *regens nuntiaturae* vse do leta 1952, čeprav je bil zadnje obdobje v Beogradu le še odpravnik poslov; dejansko je mons. Hurley svojo službo v Beogradu končal poleti 1950. S seboj je pripeljal več sodelavcev in svetovalcev. Med njimi so bili poznani ameriški duhovniki Bernard Smith, John McNulty³ in William F. McDonough.⁴ Ob nastopu službe je mons. Hurley zaprosil tajnika dotedanjškega papeževskega poslanca v Zagrebu, opata Marconeja, benediktinca Giuseppeja Carmela Masuccija (1906–1964), da je postal tajnik nunciature z delovnim mestom v Zagrebu. Vendar je Masucci na tem mestu ostal samo do konca marca 1946, ko je bilo zaprto papeževsko predstavništvo v Zagrebu. (Benigar 1993, 347–348) Najprej kot svetovalca nunciature in nato kot odpravnika poslov sta v Beogradu delovala še mons. Pietro Sigismondi in mons. Silvio Oddi (imenovan junija 1949).⁵ V papeškem letopisu za leto 1952 so še zadnjič kot uslužbenci apostolske nunciature v Beogradu navedeni kot *regens* mons. Joseph Patrick Hurley (assente), mons. Silvio Oddi, svetovallec, »*incaricato d'Affari a.i.*«, rev. John D. McNulty, tajnik, in rev. William D. McDonough, tajnik. (AP 1952, 873)

Ob skrbi za ohranjanje stikov s škofi in ob reševanju pravnih vprašanj, povezanih z imenovanji novih škofov in z urejanjem škofijskih meja, se je mons. Hurley vključil v življenje diplomatske skupnosti v Beogradu. Posebne vezi je imel s člani ame-

³ Mons. John McNulty (1918–2005) je bil nazadnje duhovnik škofije St. Petersburg (ust. 1968) in predtem škofije St. Augustine na Floridi. Bil je gojenec v St. Mary's Seminary, Baltimore. Dne 15. maja 1943 je bil posvečen v duhovnika in takoj imenovan za tajnika škofa mons. Josepha P. Hurleyja v St. Augustine. Škofa je spremljal tudi v Beogradu in po vrnitvi na Florido opravljal različne službe. Med drugim je bil generalni vikar, urednik škofijskega lista *The Florida Catholic*, župnik več župnij in v zadnjem obdobju svojega življenja je največ pozornosti posvetil skrbi za okužene z virusom HIV. Več o njem: A final farewell 2005, A10.

⁴ Mons. William F. McDonough (1921–1995), duhovnik nadškofije Philadelphia, je bil od leta 1967 do leta 1973 direktor narodnega svetišča Marije Brezmadežne v Washingtonu, District of Columbia. V njegovem času je bila urejena kapela brezjanske Marije Pomagaj v baziliki. Več o njem: Mary's Shrine 1995, 4.

⁵ Mons. Silvio Oddi (1910–2001), doma iz škofije Piacenza-Bobbio, je začel diplomatsko službo Svetega sedeža leta 1936 in jo opravljal pod šestimi papeži. Pred prihodom v Beograd januarja 1950 je delal na nunciatu v Parizu. Po izgonu iz Beograda je bil po krajšem delovanju v Vatikanu posvečen za škofa in imenovan za apostolskega delegata v Palestini in na Cipru in za apostolskega internuncija v Egiptu. Nato je bil apostolski nuncij v Belgiji (1962–1969) in leta 1969 imenovan za kardinala. Od leta 1979 do leta 1986 je bil prefekt Kongregacije za kler. (Brunelli 1995) Že ob nastopu službe v Beogradu je veljal za enega najbolj obetavnih diplomatov Svetega sedeža.

riškega veleposlaništva in že v začetku postal njihov pomembni sodelavec. Da bi bil pripravljen tudi na to področje delovanja, se je v jeseni 1945, preden je zapustil Združene države in prevzel novo nalogo, srečal z več predstavniki ameriškega obrambnega in zunanjega ministrstva ter drugih specializiranih služb. (Gallagher 2008, 156) Med službovanjem v Beogradu je del svojih počitnic preživel na Bledu, kjer so beograjski nunciji občasno bivali že pred vojno; to mu je omogočilo, da je cerkvene in politične razmere v Sloveniji bolje spoznal (Dolinar 2001, 242). Obsežno blejsko župnišče je imelo nekaj prostorov posebej pripravljenih za nuncija in za njegove spremljevalce.

Poleti 1947 se je mons. Hurley na Bledu mudil daljši čas; škofje, ki so ga obiskovali, so ob tej priložnosti imeli v Ljubljani posvet o odnosih do državnih oblasti in so pripravili skupno spomenico na osrednjo vladu v Beogradu (Vovk 2003, 128–129). V istem času je bila na daljšem obisku v Jugoslaviji močna delegacija ameriških cerkvenih skupnosti protestantskih denominacij, ki se je želela na samem kraju prepričati o verski svobodi in o možnostih delovanja verskih skupnosti. Dne 5. avgusta je delegacijo na Bledu sprejel predsednik jugoslovanske vlade Josip Broz Tito in jim v daljšem pogovoru predstavil svoje poglede na verske razmere v državi in na pričakovanja političnih oblasti do nosilcev cerkvenih služb. »Od cerkvenih poglavarjev in duhovnikov ne zahtevamo drugega kot lojalnost do države,« je med drugim poudaril Tito (Slovenski poročevalec 1947, 1); takšen je tudi bil naslov daljšega poročila v dnevnem tisku. O odnosih med Jugoslavijo in Svetim sedežem je Tito dejal:

»Tu ne vidim zboljšanja. To ni odvisno od nas, ampak od Vatikana. Če bo Vatikan še naprej vzrok, da duhovniki pri nas ne bodo zavzeli boljšega stališča do države, je razumljivo, da se bodo odnosi poslabšali. Položaj je bil že takšen, da bi skoraj prišlo do prekinitve. Toda za sedaj ne kaže, da bodo odnosi prekinjeni, ker smo potrpežljivi.«

Ko je pogovor nanesele na odnose med Jugoslavijo in Ameriko ter vplivom, ki ga je v Ameriki imel predstavnik Svetega sedeža v Jugoslaviji, mons. Hurley, je Tito povedal:

»O vlogi Harleja kot diplomatskega predstavnika vatikanske države ne morem nič konkretnega povedati. Videlo se bo šele, kaj hoče Harley, ali hoče odigrati kakšno vlogo zaradi zboljšanja odnosov med katoliško cerkvijo in našo državo ali ne. Za sedaj ne morem o tem konkretno govoriti: to bo pokazala šele prihodnost. Harley je prišel k nam takoj po koncu vojne. Bil je pri meni in dal sem mu točne podatke o nekaterih dejanjih katoliške cerkve ter celo knjigo dokaznega gradiva o zločinih in prestopkih Stepinca, zaradi katerih je bil tudi obsojen. Vse to mu je bilo izročeno, vendar pa odgovor ni prišel, pa tudi nobenih rezultatov nismo opazili. Zatem pa so se ne glede na to, da sem se razgovarjal s Harlejem odnosi s katoliško cerkvijo vedno bolj slabšali.«

Delegacijo je zanimalo, zakaj Sveti sedež ni odpoklical nadškofa Stepinca iz Jugoslavije. Tito je odgovoril:

»Tega ne vem. Jaz sem g. Harleju kot predstavniku vatikanske države postavil zahtevo, naj sami odpokličejo Stepinca, da ne bi prišlo do njegove aretacije. Mi smo ravnali zelo širokogrudno. Dejali smo jim: Odpeljite Stepinca, če pa nočete, ga moramo aretirati. Kajti kakšni pojmi o pravičnosti bi nastali pri naših ljudeh, če bi tega ne storili.«

V Beogradu so poslopje nunciature imele v oskrbi sestre skupnosti mariborskih šolskih sester, ki so to delo prevzele na prošnjo nunciija Felicija leta 1939 in so to nalogo opravljale do leta 1986. Navadno je v nunciatu delovalo okoli pet do osem sester, nekatere od njih so skrbele za gospodinjstvo in za upravo poslopja, druge so pomagale v pisarni, tudi kot prevajalke za različne jezike, ki so bili v uporabi v Jugoslaviji. Za poslopje nunciature so skrbele tako med drugo svetovno vojno kakor med prekinitvijo diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem. (Kodrič in Palac 1986, 204) Nad ustanovo je bdel beograjski nadškof Ujčić, drugače pa je bilo poslopje pod zaščito francoskega veleposlaništva.

Ko se je v prvih mesecih leta 1949, tudi zaradi osamitve jugoslovanskih oblasti zaradi spora s Sovjetsko zvezo in zaradi večjega represivnega nastopanja proti Cerkvam, pokazalo, da slovenske oblasti stopnjujejo nasilje do škofa mons. A. Vovka, mu je bila podpora nunciija v Beogradu v veliko pomoč. Večkrat na teden so se v škofijskem domu v Ljubljani vrstile preiskave. Preiskovalci so sproti odnašali pohištvo, knjige, dokumente, hranilne knjižice in ves denar, ki so ga našli v raznih uradih. Ker je bil mons. Hurley povsem odločno na škofovi strani, so po Ljubljani krožile novice, da ga bodo oblasti odposlale. O tem je na začetku junija 1949 poročal italijanski tisk. Kakor je ugotovil C. Gallagher, so se priprave za njegov odpoklic v Vatikanu začele maja 1949. Konec junija je mons. Hurley pristal na odhod in s tem omogočil načrtovanje nove ekipe v Beogradu (Gallagher 2008, 192), vendar se je odhodu upiral in je v Beogradu, prepričan, da lahko za obrambo interesov Cerkve in v boju proti komunizmu tako naredi največ, ostal še dobro leto. Na njegovo mesto naj bi vsaj začasno prišel Italijan mons. Pietro Sigismondi, sledil pa bi mu kak drug izkušen diplomat. Ko se je mons. Hurley v Ljubljani oglasil dne 13. maja 1949, je povedal, da ne odhaja, omenjeni monsignor, ki je v očeh slovenskih oblasti veljal za naklonjenega ureditvi v Jugoslaviji, pa bo postal njegov novi tajnik. (Vovk 2003, 193–194) Ob isti priložnosti je mons. Hurley sporočil, da je glasilo duhovniškega društva *Bilten* obsojeno in naj to sporočijo duhovnikom. Mons. P. Sigismondi, ki je med drugo svetovno vojno deloval kot uradnik v vatikanskem državnem tajništvu, v oddelku za odnose z državami, je v Beogradu ostal le do decembra 1949, ko ga je papež Pij XII. imenoval za apostolskega delegata v državah Belgijski Kongo in Ruanda-Urundi in za naslovnega nadškofa mesta Neapolis v Pizidiji.⁶ Že junija 1949 je bilo namreč odločeno, da bo v Beograd prišel mons. Silvio Oddi, ki bo postopoma prevzel posle predstavnika Svetega sedeža in začel uresničevati novo strategijo odnosov med vodstvom Cerkve v Rimu in beograjskimi oblastmi, tudi ne več odvisen od ameriških oblasti oziroma brez povezave z

⁶ P. Sigismondi (1908–1967) je v mestu Leopoldville ostal pet let, do leta 1954, nato je bil tajnik kongregacije de Propaganda Fide in nazadnje leta 1960 postal njen prefekt (Archbishop Pietro Sigismondi).

ameriškim veleposlaništvom v Beogradu. Mons. Hurley je v Beogradu ostal do poznega poletja 1950. Takrat se je prek Rima, kjer mu je papež Pij XII. zaradi zaslug v službi Svetega sedeža podelil naslov nadškofa (*ad personam*), vrnil v svojo škofijo na Florido in tam, poleg vodenja škofije, nadaljeval svoj boj proti komunizmu.

5. Imenovanja novih škofov

Vodja nunciature v Beogradu, mons. Hurley, je v delovanje Cerkve na Slovenskem posegel na raznih področjih, najprej pa se je srečal z vprašanjem pastirja ljubljanske škofije. Vodenje škofije Ljubljana je sredi junija 1945 prevzel kanonik Anton Vovk, ki je bil po seznamu kandidatov za generalnega vikarja, ki ga je pred odhodom v Avstrijo sestavil škof Gregorij Rožman, na zadnjem mestu. (Dolinar 2005, 59–74) Škof Gregorij Rožman, ki je dne 5. maja 1945 odšel v Avstrijo in se nato ni mogel vrniti v Slovenijo, je bil uradno voditelj škofije Ljubljana vse do smrti. Njegovo ime in služba sta bila pomemben vzrok napetosti med katoliško Cerkvijo na Slovenskem in državnimi oblastmi. Od ljubljanskega pomožnega škofa mons. Antona Vovka so zato oblasti ob vsaki priložnosti zahtevale, da se odpove Rožmanu, da ga obsodi in doseže njegovo odstavitev. Dne 11. julija 1947 je moral mons. Vovk na razgovor k notranjemu ministru Borisu Kraigherju, ki mu je zagrozil s hudimi posledicami, če se ne bo zavzel za odstavitev škofa Rožmana. Po zapisku, ki ga je pripravil mons. Vovk in ga je v preiskavah na škofijskem ordinariatu zaplenila tajna policija, je notranji minister Vovka vprašal: »Čemu se navezujete na Vatikan, ki je držal s fašizmom in Hitlerjem? Naša vlada je demokratična, upoštevajte to in se pomenite z njo. Sicer boste čutili posledice ... Če hočete boljše razmerje, tedaj odrežite popolnoma Rožmana. In to je na Vas, da se zgodi.« (Griesser - Pečar 1997, 107) O tem zaslišanju in o zahtevah, ki jih je izrekel notranji minister, je bil mons. Hurley redno obveščen.

Ker so bile mnoge župnije brez duhovnikov, je generalni vikar A. Vovk k pastoralnemu delu pritegnil moške redovne skupnosti, ki so se tako vključile v župnijsko delo. Škofijo je vodil z veliko modrostjo in blažil napetosti, ki so se dogajale vsak dan. Tajna policija ga je redno zasliševala, tudi cele noči, mu grozila in od njega zahtevala, da odstopi z mesta voditelja škofije. V pomoč mu je bil škof iz Maribora, dr. Ivan Jožef Tomažič, pa tudi škofje sosednjih škofij, ki so bili s slovenskim prostorom bolj povezani in so znali jezik: krški škof mons. Josip Srebrnič, beograjski nadškof mons. Josip Ujčić in pomožni škof v Zagrebu, mons. Josip Lach. Nadškof Ujčić, v tem času vršilec dolžnosti predsednika Jugoslovanske škofovske konference, je bil o razmerah v Cerkvi na Slovenskem najbolj informiran, poznal jo je še iz časov, ko je bil predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani, in je o razmerah redno obveščal Sveti sedež.

Spomladi 1946 je na prošnjo mons. Josepha P. Hurleyja Anton Vovk pripravil poročilo o stanju v škofiji Ljubljana. To je bilo povsem v skladu z nalogami in s podobo, ki so jo o papeževem predstavniku v državi imeli škofje in duhovniki. »Če je hotel nuncij začeti svojo posredovalno vlogo med Cerkvijo in ljudsko oblastjo, je

moral najprej ugotoviti dejansko stanje cerkve v vsaki posamezni škofiji,« je v svojem življenjepisu stike z mons. Hurleyjem utemeljil Stanislav Lenič. (103) *Regens nuntiaturae* se je zanimal za informacije, ki so govorile o naslednjih vidikih življenja Cerkve: stanje škofije, tudi število duhovnikov, redovnikov in redovnic, primerjalno pred vojno in po koncu vojne; številčno stanje škofijskih duhovnikov, pred vojno in po vojni, koliko jih je bilo v sodnih postopkih in koliko že obsojenih; položaj redovnic, njihovo število, ustanove (izobraževalne in zdravstvene); moške redovne skupnosti; malo semenišče, njegovo delovanje, usoda poslopja med vojno in po njej; položaj velikega semenišča; stanje katoliških vzgojnih zavodov; možnosti verskega pouka otrok; agrarna reforma in posledice za cerkvene ustanove (škofije, župnije, redove); katoliško časopisje (stanje pred vojno in po njej); posebne težave, ki jih je imela vsaka škofija. (Dolinar 2001, 242)

Za pripravo poročila so Vovkovi sodelavci uporabili škofijski arhiv in poročila posameznih župnij. O redovnih skupnostih so poročila njihova predstojništva. Med posebnimi težavami, ki jih je imela škofija, so po pričevanju Stanislava Leniča navedli, »kako težko je upravljati škofijo, ker oblast ne pusti nobenemu duhovniku izvrševati službe, dokler ne dobi vladnega pristanka, kar se včasih vleče cele mesece in ta praksa je samo v Sloveniji«. (Griesser - Pečar 1997, 105) Poročali so tudi o prepovedi zbiranja prostovoljnih prispevkov po cerkvah, o odvzemu verskega sklada in o zasedbi prostorov škofije in semenišča, o montiranih sodnih procesih pred tako imenovanimi ljudskimi sodišči, o sovražstvu do škofa Gregorija Rožmana in o odvzemanju dokumentov, ki so bili v škofijskem arhivu. Na temelju tako zbranih podatkov je bilo sestavljeno poročilo v latinščini. Zapisano je bilo v več delih in v največji možni naglici, da bi bil mons. Hurley pravočasno obveščen. Tako pripravljene dele poročila pa je med preiskavami na škofiji zaplenila tajna policija in jih nato uporabljala kot dokazno gradivo proti voditelju škofije Antonu Vovku in proti vsem, ki so sodelovali pri zbiranju gradiva ali pripravi poročila. Med prvimi nalogami novega voditelja nunciature v Beogradu je bilo, poskrbeti za pastirja škofije v Ljubljani, kajti njen škof mons. Gregorij Rožman je bil v Avstriji in ni bilo nobenih možnosti, da bi se vrnil domov. Iz dopisovanja je razvidno, da je bil postopek iskanja pomožnega škofa za Ljubljano izpeljan hitro, kajti negotovost v škofiji je to narekovala. Ko je mons. Domenico Tardini, tajnik v oddelku Državnega tajništva za izredne cerkvene zadeve, dne 29. maja 1946 prosil škofa Rožmana, naj mu pošlje imena treh kandidatov, med katerimi bi izbrali njegovega pomožnega škofa, je Rožman na prvem mestu predlagal generalnega vikarja Vovka. (Ceglar 1993, 155–157)⁷ Državno tajništvo Svetega sedeža je o Rožmanovih predlogih obvestilo upravitelja nunciature v Beogradu sredi julija 1946. O teh postopkih državne oblasti v Beogradu ali Ljubljani niso bile obveščene, kakor se je pozneje pokazalo v nasprotovanju izbranemu škofu.

⁷ Kakor poroča L. Ceglar, je škof Gregorij Rožman svoj dopis in v njem tri predloge iz Avstrije poslal 2. julija 1946. Mons. Tardini je od škofa G. Rožmana želel izvedeti mnenje o splošni ureditvi vprašanja pomožnega škofa oziroma generalnega vikarja v Ljubljani. Kakor sklepa L. Ceglar, je škof Rožman v svojem odgovoru »misлил le na možnost, da bi obe službi bili združeni v isti osebi. Zelo verjetno je računal tudi z možnostjo, da bi se še vrnil in moral sodelovati s pomožnim škofom.« (156)

Regens nuntiaturae mons. Hurley je Ljubljano obiskal dne 18. julija 1946. Predtem je bil na obisku pri škofu Viktorju Buriću v Senju; v Ljubljano sta pripotovala skupaj. Tu sta se srečala z beograjskim nadškofom mons. Josipom Ujčićem, ki je ravno tiste dni podeljeval zakrament birme: to se je zgodilo po daljšem času in je bilo veliko otrok, ki so čakali na to; tako je na binkošti mons. Ujčić v ljubljanski stolnici birmoval kar dvanajst ur. Mons. Hurley je iskal dodatne informacije o razmerah v škofiji. Videl je, da takšno stanje ne more trajati več dolgo. Beograjski nadškof dr. Josip Ujčić in zagrebški pomožni škof dr. Josip Lach, ki sta prihajala na pomoč škofiji, nista mogla biti vedno na voljo. Ljubljana je potrebovala pomožnega škofa; v tem sta si bila edina tako generalni vikar Vovk kakor mons. Hurley. Iz zapiskov A. Vovka vidimo, da ga je mons. Hurley naravnost vprašal, kdo bi bil primeren za ljubljanskega pomožnega škofa. Vovk mu je odgovoril: »Ne čutim se poklicanega, da bi imenoval kakšno ime. Sicer so pa imena treh, po predpisih, v Rimu in Rim posluje tudi z ljubljanskim škofom.« Kakor je razvidno iz istega vira, je bil škof Hurley z odgovorom zadovoljen. (Vovk 2003, 90) Generalnega vikarja Vovka je spodbujal k vztrajnosti, mu dal vso podporo pri njegovem delu v težkih razmerah in odobril, kar je delal do tedaj. Iz istega vira izvemo, da so krogi okrog škofije v Ljubljani in Vovk osebno takratni obisk mons. Hurleyja prvič razumeli kot zbiranje informacij za imenovanje pomožnega škofa. V tem času so v Ljubljani potekale priprave in konec avgusta 1946 sodni proces proti škofu Gregoriju Rožmanu; obsojen je bil na osemnajst let zapora, na zplembo premoženja in na odvzem državljskih pravic. (Ceglar 1993, 158) Z njegovo vrnitvijo ni bilo več mogoče računati.

Po zbiranju informacij v Ljubljani, po pogovorih z nadškofom Ujčićem, ki je opravljal naloge predsednika Jugoslovanske škofovske konference in je bil izjemno dober poznavalec razmer v Jugoslaviji, po pogovorih z drugimi škofi in potem ko je prejel dokumentacijo iz državnega tajništva, je dne 26. septembra 1946 nuncij mons. Hurley z vlakom iz Beograda prispel v Ljubljano. V njegovem spremstvu je bil angleški konzul iz Zagreba. V Ljubljani je za prevoz obeh skrbel angleški konzul v Ljubljani, ki je ob koncu dneva tudi vse uredil, da je lahko mons. Hurleyja odpeljal nazaj na vlak. Ljubljanska škofija takrat ni imela avtomobila. Pred vrnitvijo v Beograd se je mons. Hurley srečal še z osebjem angleškega konzulata v Ljubljani.

Po zapisih Antona Vovka je bil mons. Hurley na tem obisku zelo zgovoren. Ker Vovk ni znal drugih tujih jezikov kakor nemško in latinsko, je pogovor potekal v latinščini. Ko sta se po kosilu umaknila v škofove zasebne prostore, kajti velik del škofijske palače je bil zaseden z ljudmi, ki so jih tja poslale na stanovanje državne oblasti, je mons. Hurley spregovoril o namenu svojega obiska:

»Ljubljanska škofija mora imeti škofa v svoji sredi. To zahtevajo škofovska opravila in posebej današnje težke razmere. To uvideva Sveta stolica, jaz in pač tudi Vi. Saj vidite, kakšne težave imate z birmami letos; pa se vršijo še brez vsake vizitacije. Škofija se bo s priključitvijo Primorske še povečala in bo tako obsežna, da bi takoj rabila kar dva škofa. O vsem tem je sveti oče natančno poučen; ve, da rezidencialni škof ne more bivati v Ljubljani;

ve, da Vi lepo vodite škofijo kot generalni vikar; vseh mu je, da rezidencionalnega škofa povsod branite; v svoji očetovski skrbi pa škofije ne more pustiti brez škofa, ki naj tudi v teh časih vrši škofovske obveznosti ... Ne bom več utemeljeval potrebe, kar naravnost Vam v imenu svetega očeta zastavim vprašanje: Ali ste pripravljeni prevzeti mesto pomožnega škofa?» (Vovk 2003, 91)

Generalni vikar Vovk je bil ob nuncijevem vprašanju presenečen in je iskal različne izgovore. »*Non sum dignus et conditiones non habeo. Non sum doctus*,« je med drugim dejal. Mons. Hurley mu je na to odgovoril, da ni nihče vreden, in dodal: »*Habemus doctrinam laureatam, sed etiam doctrinam practicam, quae hodie magis necessaria est*.« Ko mu je Vovk dejal, da ne zna jezikov, mu je mons. Hurley odgovoril, da bo imenovan za ljubljansko škofijo, in mu priporočil, naj povabilo jemlje kot »*voluntas Dei et Ecclesiae*«. Dodal je še, da je bil škof mons. Gregorij Rožman o vsem informiran in da se brez njegove vednosti to ne bi zgodilo. Mons. Hurley je od Vovka zahteval, da se odloči takoj, ker je moral odgovor takoj sporočiti v Rim in je prav takrat imel dobro zvezo, da to stori. Dovolil mu je pol ure za premislek. (91–92) Ko se je A. Vovk vrnil in izrazil svojo privolitev, mu je je mons. Hurley čestital in podelil blagoslov.

Dne 18. oktobra 1946 se je v Ljubljano z vlakom pripeljal tajnik nunciature, mons. Bernard Smith, in s seboj prinesel nuncijev dopis z dne 16. oktobra. Z dopisom je nuncij Hurley A. Vovku sporočil, da ga je papež Pij XII. imenoval za naslovnega škofa kardiškega (Cardicio, Cardicensis) in pomožnega škofa v Ljubljani. V istem dopisu mu je tudi posredoval dovoljenje svetega očeta, da prejme škofovsko posvečenje, še preden bo iz Rima prispela uradna bula o imenovanju. A. Vovk se je nunciju zahvalil dne 22. oktobra 1946 in ga hkrati vprašal, ali bi on želel opraviti škofovsko posvečenje. Po beograjskem nadškofu Ujčiću je sporočil, da bo posvečenje z veseljem opravil. (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 135 [Nuntiatūra Apostolica])

Hkrati je potekal tudi postopek za imenovanje pomožnega škofa v Mariboru. Kakor je razvidno iz ohranjenih dokumentov, sta bili imenovanji pomožnih škofov za Ljubljano in za Maribor podpisani že 15. septembra 1946. Res pa je, da so bile stvari v Mariboru bolj umirjene. V škofiji je deloval škof mons. Ivan Jožef Tomažič, ki je kljub bolezni lahko opravljal vsa škofovska opravila, vendar se je čutila potreba, da bi dobil pomožnega škofa. Škofija tudi ni bila tako na očeh političnim oblastem, kakor se je to dogajalo v Ljubljani. Ob istem obisku v Ljubljani dne 26. septembra 1946 se je rešilo tudi to vprašanje. V pol ure, ko je A. Vovk odšel v stolnico pred Marijin oltar in prosil njenega nasveta, je mons. Hurley poklical k sebi učitelja bibličnih ved na Teološki fakulteti v Ljubljani, prof. Maksimilijana Držečnika, ki je bil takrat tudi predstojnik bogoslovcev lavantinske škofije; stanovali so v jezuitskem kolegiju v Ljubljani. Tudi njemu je predstavil razmere v lavantinski škofiji in v Cerkvi na Slovenskem in potrebo, da bolehní škof mons. Tomažič dobi pomoč. Prof. Držečnik je takoj privolil. Vovk je zapisal: »Vrnil sem se v škofijo, ko je ravno prihajal iz nuncijske sobe, ves prepaden, dr. Maksimilijan Držečnik, ki je že izrekel

svoje privoljenje. Segel sem mu v roko in dejal: »Bog nama pomagaj!« In razumela sva se.« (Vovk 2003, 93) Dodal je: »Po nuncijevem odhodu sva z dr. Držečnikom drug drugemu tožila, kaj komu manjka za odgovorno mesto. Šla sva iz škofije skupaj in pri stolpu stolnice sva se poslovila. Vsak skozi druga vrata cerkve pa hitela k Mariji Pomagaj, ki je ta dan sprejemala dva molivca z velikimi prošnjami.«

Ko sta A. Vovk in M. Držečnik dne 23. oktobra 1946 o imenovanju obvestila slovenske državne oblasti, so oblast pokazale vse svoje nezadovoljstvo in nestrinjanje.⁸ Notranji minister Boris Kraigher je protestiral, ker so se odločili za imenovanje, ne da bi bila vlada o tem obveščena. A. Vovk mu je odgovoril: »Ni med Cerkvijo in našo državo konkordata. Še ločitev je tu. Naš nuncij je Amerikanec, kjer je Cerkev tudi ločena od države, je jako razgledan in točen v svojem poslovanju. Gotovo bi to naredil, če bi bilo potrebno. Sicer pa pravi cerkveni zakonik, da škofo imenuje edinole sam sveti oče.« Vovku je naročil, naj nuncijski obvesti o nezadovoljstvu vlade, da škofo imenuje Vatikan in o tem vlade ne obvešča. (264) Da sta bila imenovana proti volji slovenskih oblasti, je bil stalni očitek pri opravljanju škofovske službe in pomemben razlog za nasprotovanje njenemu delu.

Od Vovka so slovenski oblastniki zahtevali, da se imenovanju odpove, in povedali, da pod nobenim pogojem ne bodo dovolili posvečenja. Notranji minister B. Kraigher je dne 23. novembra zagrozil, da bodo nuncijski Hurleyja izgnali, če se bo posvečenje zares zgodilo. Po škofijskem tajniku Stanislavu Leniču je bil – po naročilu A. Vovka – o pogovorih z notranjim ministrom informiran *regens nuntiaturae* v Beogradu, ki je s pomočjo nadškofa Ujčića pripravil poročilo o razmerah v Sloveniji in Leniču naročil, naj v Ljubljani čakajo nadaljnja navodila. (Griesser - Pečar 1997, 106) Hkrati je pripravil obširno poročilo za državno tajništvo, v katerem je mons. Domenica Tardinija obvestil o reakcijah slovenskih oblasti in o dogajanju v Ljubljani. Sprožena je bila diplomatska akcija med Svetim sedežem in jugoslovanskim zunanjim ministrstvom; dogovor je bil dosežen dne 28. novembra. (Vovk 2003, 107–108) Rezultat diplomatskega posredovanja je bil pozitiven: dne 29. novembra 1946, to je, na največji jugoslovanski državni praznik, je iz Beograda prišel v Ljubljano telegram, da bo posvečenje v nedeljo, 1. Decembra, in da bo posvečevalec upravitelj nunciature Hurley. Hurley je skupaj s tajnikom Bernardom Smithom prispel v Ljubljano dne 30. novembra. Prišli so še nadškof mons. Ujčić iz Beograda, pomožni škof mons. Lach iz Zagreba in škof mons. Tomažič iz Maribora. Še istega dne je A. Vovk pred upraviteljem nunciature izrekel svojo prisego. (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 71 [stolni kapitelj])

Mons. Hurley mu je škofovsko posvečenje podelil v nedeljo, 1. decembra 1946, na prvo adventno nedeljo; to je bilo njegovo prvo škofovsko posvečenje. Sopošvečevalca sta bila mons. Ujčić in mons. Tomažič, navzoč je bil še zagrebški pomožni škof mons. Lach in novoimenovani pomožni škof v Mariboru, mons. Držečnik. Odpovedane so bile vse zunanje slovesnosti. Zvonovi niso smeli zvoniti. Ljudje, ki

⁸ Da bi se predstavila kot nova škofa, sta prosila za sprejem pri najvišjih predstavnikih slovenskih oblasti: pri predsedniku vlade Mihiu Marinku, pri predsedniku Slovenskega narodno-osvobodilnega sveta Josipu Vidmarju in pri notranjem ministru Borisu Kraigherju. Marinko in Vidmar na Vovkovo prošnjo za srečanje sploh nista odgovorila, sprejel ju je samo B. Kraigher. (Dolinar 2001, 244)

so hoteli priti na posvečenje z vlaki, so imeli velike težave, da so lahko kupili vozne karte. Nekateri vlaki sploh niso vozili. V stolno cerkev ni smel noben fotograf. Nobena tiskarna ni hotela natisniti spominskih podob. Predstavnike župnij, ki so se želeli udeležiti slovesnosti, je ustrahovala policija in jim preprečila odhod v Ljubljano. Slovenski notranji minister Boris Kraigher in oblasti so videli, da so jih v Beogradu ignorirali in so se mimo njih dogovorili s Svetim sedežem. Ker je bilo posvečenje dogovorjeno na meddržavni ravni, tega niso mogli preprečiti. Zato pa so se maščevali zelo izvirno: med škofovskim posvečenjem so v stolnico vrgli bombe s solzivcem. Nekaj ljudi se je v strahu razbežalo, večina pa je vztrajala. Po posvečenju so stolnico obkrožili različni provokatorji. Ko so se škofje in majhna skupina gostov po posvečenju zbrali v škofijski palači na skromno pogostitev, je zmanjkalo elektrike. Ker slovenske oblasti posvečenja niso mogle preprečiti, so A. Vovku izvrševanje škofovske službe zelo otežile in mu na različne načine kazale svoje sovraštvo in hkrati sovraštvo do Svetega sedeža, ki ga je imenoval na to mesto. (Merlak 2002, 71–72)

Iz dokumentov, ki jih je zbral C. Gallagher, je bilo nagajanje ob škofovskem posvečenju v ljubljanski stolnici namenjeno tudi mons. Hurleyju. S svojim ravnanjem in odnosom do oblasti v Beogradu si je ustvaril nasprotnike. Oblasti je posebej jezil njegov odnos do zagrebškega nadškofa mons. A. Stepinca in do ravnanja med sodnim postopkom proti njemu v Zagrebu. Nadškof Stepinac je bil obsojen 11. oktobra 1946. Mednarodna reakcija katoliške skupnosti je bila hitra in zelo široka. Pri tem je imel pomembne zasluge prav mons. Hurley. Dosegel je, da so bili iz katoliške Cerkve izobčeni vsi katoličani, ki so sodelovali v montiranem sodnem procesu. Manifestativno in z vso mogočo javno odmevnostjo je podelil poseben blagoslov materi obsojenega nadškofa Stepinca ob njeni 75-letnici. Jugoslovanske oblasti so na ravnanje mons. Hurleyja začele odgovarjati z različnimi oblikami ustrahovanja, denimo z napadi v tisku, s fizičnimi grožnjama, z omejitvami njegovega dela in z nadziranjem nunciature, tudi z motenjem cerkvenih slovesnosti, ki jih je vodil; o vsem tem je ameriškemu zunanjemu ministrstvu redno poročal ameriški vicekonzul v Zagrebu, Theodore J. Hohenthal. (Gallagher 2008, 174) Informacije mu je posredoval mons. Hurley. Poseben vir napetosti v odnosu do državnih oblasti so bila prav imenovanja novih škofov, ki jih je mons. Hurley izvedel ob popolnem ignoriranju oblasti.

Iz pričevanja mons. Maksimilijana Držečnika so razvidne še dodatne okoliščine imenovanja pomožnih škofov za Ljubljano in za Maribor. Ko je mons. Hurley dne 26. septembra 1946 prišel v Ljubljano in k sebi poklical profesorja Držečnika, je bil Držečnik prepričan, da želi kaj izvedeti o zagrebškem nadškofu mons. Alojziju Stepinu, proti kateremu so prav tiste dni začeli sodni postopek; Držečnik in Stepinac sta bila sošolca v zavodu Germanik v Rimu. Držečnik zapiše: »Pa me je vprašal, če sem pripravljen sprejeti imenovanje za pomožnega škofa. Prosil sem ga, naj da vsaj malo odloga, da bi premislil. Ni potrebno, je odvrnil, ker ste že imenovani: Na imenovanju je datum 15. septembra.« (dr. Maksimilijan Držečnik 1971, 24) Obe buli o imenovanju pomožnih škofov Vovka in Držečnika sta bili izdani dne 15. septembra 1946, na praznik Žalostne Matere Božje, to je, skoraj dva tedna pred Hur-

leyjevim obiskom v Ljubljani in preden sta oba dala soglasje (NŠAL 5, škofijska pisarna, spisi V., fasc. 71; NŠAL 100, KAL, fasc. 372). Očitno pa nobeden od njiju ni vedel, da je papež Pij XII. že podpisal listino o njunem imenovanju. Dne 18. oktobra 1946 je mons. Smith v Ljubljano prinesel tudi odlok o imenovanju prof. Držečnika za naslovnega škofa dobriškega (Doberus, Doberitanus) in za pomožnega škofa v Mariboru. Škofovsko posvečenje je bilo v mariborski stolnici na tretjo adventno nedeljo, dne 15. decembra 1946. Glavni posvečevalec je bil mons. Tomažič, soposvečevalca pa mons. Ujčić in mons. Lach. Navzoč je bil tudi novoposvečeni ljubljanski škof mons. Anton Vovk. (Roter 2003, 26)

Bolehní lavantinski škof mons. Tomažič je imel ob sebi pomožnega škofa dobri dve leti. Ko se je konec junija 1947 škofovo zdravstveno stanje zelo poslabšalo, je po posredovanju upravitelja nunciature mons. Hurleyja prejel poseben blagoslov papeža Pija XII. Prav tako je po Hurleyjevem posredovanju avgusta 1947 papež imenoval škofa Tomažiča zaradi njegovih zaslug pri vodenju škofije in apostolskih administratur za prisednika papeškega prestola in rimskega meščana. (Montanar 2007, 218–219) Konec julija 1947 je v Rim posredoval prošnjo škofa Tomažiča, da bi bil mons. Držečnik imenovan za koadjutorja (NŠAM, pisarna, leto 1947, št. 1333). Lavantinski škof mons. Tomažič je umrl dne 26. februarja 1949. Na dan pogreba, 3. marca, sta se med drugim od njega poslovila tudi beograjski nadškof mons. Ujčić in *regens nuntiaturae* mons. Hurley, poslovilni govor je imel ljubljanski pomožni škof mons. A. Vovk. Še pred Tomažičevo smrtjo pa je *regens nuntiaturae* mons. Hurley poskrbel, da je škofija dobila apostolskega administratorja; dne 16. februarja 1949 je bil za to službo imenovan mons. Držečnik, imenovanje mu je bilo izročeno na Tomažičevem pogrebu dne 3. marca 1949. Uradno je mons. Držečnik upravo škofije prevzel 5. marca 1949. (Roter 2003, 26)

V lavantinskem stolnem kapitlju je bilo poleti 1946 treba urediti vprašanje nosilca časti stolnega prošta. Ker je bila podelitev pridržana Svetemu sedežu, je bilo treba prošnje prek nunciature nasloviti na papeža. Ko je dne 29. julija 1945 umrl apostolski protonotar in stolni prošt v Mariboru, dr. Maksimilijan Vrabec, je bil za to mesto izveden razpis; kandidati so se morali prijaviti do 4. julija 1946. (NŠAM, prezid. spisi, P 1, št. 1158/46) Izbran je bil dr. Franc Cukala, do tedaj stolni dekan in generalni vikar.

6. Ureditev cerkvene uprave na Slovenskem

Nove izzive je za vodja beograjske nunciature prineslo vprašanje urejanja cerkvenih razmer na zahodni meji Jugoslavije, potem ko je bila 10. februarja 1947 po pogajanjih v Parizu podpisana mirovna pogodba med Jugoslavijo in Italijo. Takrat je reševanje cerkvenih vprašanj na teh ozemljih prevzela beograjska nunciatura. Deli tržaško-koprške škofije in goriške nadškofije, ki so ob koncu vojne prišli pod Jugoslavijo, in del reške škofije, ki je prišel v okvir Slovenije, so bili namreč glede cerkvene uprave več mesecev po koncu vojaških spopadov v negotovosti. Ob nastopu službe v Beogradu je mons. Hurley dobil tudi nalogo, da uredi cerkveno

upravo na Primorskem. Že ob obisku dne 18. julija 1946 je v Ljubljani opozoril na velike potrebe, ki se bodo pokazale, ko bo Primorska vrnjena in bo prišla pod oblast ljubljanskega škofa, kakor je prvotno mislil. Njegova prva misel je bila, da bi prek sto župnij, ki so bile do vojne del nadškofije Gorica, preprosto priključili ljubljanski škofiji. Po pogovorih s škofi in duhovniki je predlagal ustanovitev treh apostolskih administratur. (Vovk 2003, 371)

Še najhitreje je mons. Hurley razrešil vprašanje uprave celotne reške škofije (slovenskega in hrvaškega dela). Dne 1. avgusta 1947 je bil za apostolskega administratorja imenovan župnik v Trnovem, Karel Jamnik, in je to službo opravljal do smrti, umrl je 3. novembra 1949. (Škerl 1981, s. v. »Jamnik Karel«) Kot upravitelj mu je sledil takratni krški škof, mons. Josip Srebrnič; v njegovem času je bila škofija Reka razdeljena na hrvaški in na slovenski del; upravo hrvaškega je leta 1951 prevzel senjsko-modruški škof, mons. Viktor Burić, slovenski del pa je bil 1. aprila 1951 zaupan upravitelju ljubljanske škofije, mons. Antonu Vovku (Kralj 1988, s. v. »Srebrnič Josip«).

Napetosti so nastale zaradi delov goriške nadškofije, ki so prišli pod Jugoslavijo. Nadškofijo je vodil nadškof Carlo Margotti (1934–1951), ki je v očeh komunističnih oblasti v Jugoslaviji veljal za sovražnika in podpiratelja italijanske okupacije. Oblasti so se na vse načine trudile, da bi mu onemogočile stike s slovenskimi duhovniki. Nadškof Margotti je resda izbral svojega vikarja za ozemlja, ki so postala del Ljudske republike Slovenije, vendar pa ga jugoslovanske oblasti niso priznale. Dr. Franca Močnika (1907–2000), župnika v Solkanu – na predlog nadškofa Margotti – ga je Sveti sedež imenoval za apostolskega administratorja dela nadškofije, ki je bil pod slovensko oblastjo –, so leta 1947 kar dvakrat vrgli prek meje v Italijo (zadnjič 12. oktobra 1947). Skoraj pol leta pozneje je ta del goriške nadškofije ostal brez cerkvenega predstojnika. Da bi stvari bolje spoznal, je mons. Hurley dneve od 5. do 11. decembra 1947 prebil v Ljubljani in se srečal z dekani slovenskega goriške nadškofije (dan predtem, 4. decembra 1947, je obiskal dr. Toroša v njegovi rezidenci v Poreču in se seznanil z njegovimi pogledi na reševanje cerkvene organizacije v Istri in v Slovenskem Primorju, v Pazinu pa je obiskal dr. Dragutina Nežića). V Ljubljano je na pogovor povabil enajst duhovnikov z Goriškega in se z vsakim srečal individualno. Slovenska tajna služba je intenzivno spremljala vse dogajanje in že imela pripravljene duhovnike, ki naj bi prevzeli naloge apostolskih administratorjev. Le dan po Hurleyjevem odhodu so imeli dolgo zaslišanje škofa A. Vovka, od katerega so želeli izvedeti za načrte nunciature. »Kar sem pričakoval, se je zgodilo. V četrtek popoldne je nuncij odšel, v petek, 12. decembra, je pa poslovala OZNA. Zjutraj je najprvo poklicala v svoje urade na Karlovski cesti Vencija Snoja, ki o nunciju ni vedel drugega povedati kot to, da je bil tu in da je avto prejšnje popoldne odšel. Še isti dan popoldne je bila OZNA pri meni.« (Vovk 2003, 371) Po pogovorih z duhovniki in s škofom A. Vovkom se je mons. Hurley odločil, da je vsakemu za področje njegove dekanije podelil službo generalnih vikarjev *donec aliter provideatur*. Takšno stanje je trajalo do aprila 1948.

Ko se je dne 31. marca 1948 na poti iz Združenih držav mons. Hurley ustavil v Ljubljani, mu je škof mons. A. Vovk ponovno predstavil nujnost reševanja cerkvene ureditve na Primorskem in duhovno škodo, ki nastaja zaradi odlaganja.

»Komaj sem našel toliko časa, da sem ga zvečer 31. marca lepo prosil, naj vendar pospeši imenovanje apostolskega administratorja ali njegovega namestnika za goriško Primorje, ker me duhovščina preveč v tej zadevi nadleguje in bo duhovna škoda, če ostane pokrajina brez glave. Rekel je: »Moram videti, kakšna tozadevna pošta je v Beogradu,« je zapisal škof Vovk. Po vrnitvi v Beograd je, tudi na podlagi navodil, ki jih je dobil iz Rima, sporočil ustrezne rešitve. (173)

Tako je dne 2. aprila 1948 upravo slovenskega dela goriške nadškofije prevzel novi apostolski administrator, dr. Mihael Toroš (1884–1963), do tedaj upravitelj poreško-puljske škofije (Vovk 2003, 371–372; Kralj 2005, 323–336). Imenovanje je prejel že 7. februarja 1948, ko je bil povabljen v Beograd na nunciature. Ker je bil *regens nuntiaturae* mons. Hurley odsoten, ga je sprejel njegov tajnik Bernard Smith in mu izročil dokument o imenovanju. (Čipič - Rehar 2007, 228) Konzistorialna kongregacija je to imenovanje potrdila dne 28. februarja 1948 (Kralj 2007, 49). Dr. Toroš je bil po volji slovenskim oblastem in je bil pripravljen z njimi sodelovati, tudi tako, da jih je redno obveščal o pošti, ki jo je prejemal od vodja nunciature, in oblastem dajal prednost pred posegi papeževega odposlanca.

Dr. Toroš se je dne 11. oktobra 1947 naselil v Poreču in od tam upravljal tudi goriško apostolsko administraturo. Slabe prometne vezi in druge težave pa so mu po letu in pol dale razumeti, da obema nalogama ne bo kos. Na Goriškem je nameraval imenovati posebnega delegata in pomočnika; za to službo je izbral dr. Iva Juvančiča, ki je zanj dobil soglasje slovenske politike, za katero je bil Juvančič sprejemljiv. Vendar dr. Toroš te zamisli ni uresničil (dr. Juvančič se je preselil v Slovenijo in prevzel druge naloge). Zato je upravitelja beograjske nunciature mons. Hurleyja prosil za posredovanje, da bi bil razrešen dela nalog; dne 10. novembra 1949 mu je vodja nunciature v Beogradu sporočil, naj do 1. decembra 1949 izroči poreško-puljsko škofijo v upravo dr. Dragutinu Nežiću v Pazinu. To se je zgodilo dne 30. novembra 1949. Dr. Toroš je ostal v Poreču, saj na Goriškem ni bilo primernega prostora. S podporo frančiškanskega provincialata iz Ljubljane in slovenskih oblasti je bil za njegove urade adaptiran del prostorov frančiškanskega samostana na Kostanjevici, kamor se je dr. Toroš preselil dne 14. julija 1950. (49–50)

Potem ko je že nekaj časa vodil goriško administraturo in kot sad sodelovanja s tajno službo je dr. Toroš prevzel idejo o organiziranju nove škofije na Primorskem, ki bi vključevala vse Slovence ob zahodni slovenski meji. Pri tem ga je podpirala Udba, zlasti njen načelnik za Goriško, podpolkovnik Kamilo Hilbert. Iz dokumentov tajne službe, ki jih je zbrala T. Griesser - Pečar (2007, 257–258), je razvidno, da je akcijo v ozadju vodila Udba, pri tem pa zelo skrbela, da se ne bi izkazalo, kako je za njeno izvedbo delovalo Cirilmetodijsko društvo. *Regens nuntiaturae* v Beogradu je bil o tem obveščen: dr. Toroš je v tem smislu interveniral dvakrat že v letu 1948, vendar ni dobil nobenega odgovora. Ta načrt so mons. Hurleyju omenili tudi zastopniki društva dne 20. junija 1949, ko so bili v Beogradu in mu izročili posebno spomenico, v kateri so izrazili željo, naj »nacionalnemu zedinjenju /.../ sledi tudi cerkveno teritorialno in organizacijsko«. Da bi v prid ustanovitve nove škofije posredoval pri papežu Piju XII., se je dr. Toroš nameraval odpraviti v Vatikan in je v ta namen slovenske oblasti prosil za potno dovoljenje. V vlogi je ponovno pou-

daril svojo lojalnost do novih oblasti in delo, ki ga je opravljalo duhovniško društvo. Oblast je ustanovitev škofije podpirala, ker se je želela s tem rešiti dveh nasprotnikov, upraviteljev Karla Jamnika in dr. Dragutina Nežića. Prvi škof naj bi postal zaupnik slovenskih oblasti, dr. Toroš.

Ostalo je še odprto vprašanje delov združene tržaško-kopske škofije, ki so prišli pod Slovenijo. Takrat je škofijo vodil mons. Antonio Santin (1933–1938: reški škof, 1938–1975: tržaško-koprski škof), ki je bil pri slovenskih oblasteh tudi slabo zapisan zaradi svojega medvojnega delovanja in odnosa do partizanskega gibanja. Po načrtu škofa A. Santina naj bi slovenski del škofije prevzel dr. Jakob Ukmar, dne 22. maja 1947 ga je Sveti sedež imenoval za administratorja tržaško-kopske škofije v Jugoslaviji (Kralj 2007, 49), čeprav imenovanje ni bilo objavljeno. Službo naj bi namreč nastopil šele 15. septembra 1947, ko bi stopile v veljavo mirovne pogodbe. Vendar dr. Ukmar svoje službe ni nikoli opravljal zaradi dogodkov v istrskem kraju Lanišče avgusta 1947, kamor je šel kot namestnik škofa Santina birmovat. (Simčič 2006, 135) Sveti sedež je zato imenoval za apostolskega administratorja za jugoslovanski del tržaško-kopske škofije dr. Franca Močnika, ki pa je naloge opravljal le kratek čas – do izгона iz Jugoslavije v začetku oktobra 1947. Dr. Močnik je bil že drugi administrator, ki je bil onemogočen pri svojem delu. Zato je dne 21. novembra 1947 mons. Hurley izročil ta del tržaško-kopske škofije kot apostolsko administraturo dr. Dragutinu Nežiću (1908–1995), takrat spiritualu v zagrebškem bogoslovnem semenišču, ko sta se srečala v Zagrebu; dr. Nežić je za svoj sedež izbral Pazin.⁹ Za rednega apostolskega administratorja tega dela tržaško-kopske škofije v Jugoslaviji je konzistorialna kongregacija imenovala dr. Nežića dne 28. februarja 1948. (Vogrin 2007, 19) Službo upravitelja slovenskega dela tržaško-kopske škofije je opravljal do 1. aprila 1951, ko mu je sledil mons. Anton Vovk.

7. Izredni koraki, ki jih je storil vodja nunciature

Poleg rednih nalog, ki jih je kot posrednik med škofijami na Slovenskem in rimski mi uradi (posredovanje vlog, poročil, prošenj) opravljal mons. Hurley, so škofje ob nekaterih priložnostih prosili za njegovo posebno posredovanje. To so bile izredne zadeve, pri katerih so škofje, ki niso imeli vpliva na pravosodne in politične odločitve, upali, da bo njegova neposredna intervencija pri oblasteh v Beogradu ali posredno prek uradov Svetega sedeža pomagala pri ugodnem razpletu.

Decembra 1945 sta bila v Ljubljani na smrt obsojena katoliška duhovnika Franc Cerkovnik (roj. 1903, župnik v Šentjerneju) in Peter Križaj (roj. 1913, med vojno kaplan pri domobrancih). Ko so slovenske oblasti zavrnilo prošnjo za njuno pomilostitev in je bila konec februarja 1946 obsodba na smrt potrjena, je ljubljanski škofijski ordinariat prosil mons. Hurleyja, da je posredoval pri oblasteh v Beogradu. V resnici je tudi posredoval, toda njegova prošnja je bila zavrnjena. Oba du-

⁹ Dr. Dragutin Nežić je škofovsko posvečenje prejel dne 23. julija 1950 v Pazinu. Ko je dobil leta 1949 kot administrator v upravo še poreško-puljsko škofijo, je bila pod njegovo škofovsko oblastjo vsa Istra. Od leta 1960 do leta 1995 je bil poreško-puljski škof. (Dolinar 2001, 247)

hovnika sta bila ubita. Franc Cerkovnik je bil dne 20. marca 1946 ustreljen v Ljubljani, Peter Križaj pa istega dne obešen. (Griesser - Pečar 2005, 7; 103; 109–118; 129; 134)

Duhovnik Leopold Klančar (roj. 1911 – umrl leta 1970), med vojno kaplan v Trebnjem, je bil prav tako septembra 1946 obsojen na smrt. Ljubljanski škofijski ordinariat je prosil mons. Hurleyja, da je posredoval. Klančar je bil pomiloščen in obsojen na dvajset let zaporja s prisilnim delom; zaprt je bil osem let. Posredovanje mons. Hurleyja je bilo uspešno. (1997, 106; 2005, 301–306)

Spomladi 1947 so slovenske oblasti načrtovale odvzem državljanstva vsem, ki so deželo zapustili po končani vojni in so od tedaj živeli zunaj državnih meja. Med njimi je v tujino odšlo tudi 223 duhovnikov, od tega 160 škofijskih in 63 redovnih. Vrnilo se jih je 9. Vodstvo Cerkve na Slovenskem je bilo prepričano, da je velik del duhovnikov odšel v tujino zaradi panike, ki je zavladala v prvih dneh maja 1945 in da niso storili ničesar, zaradi česar bi morali pred sodišče. Prosili so mons. Hurleyja, naj prek ustreznih služb Svetega sedeža povabi slovenske duhovnike v tujini, da se vrnejo domov in prevzamejo pastoralno delo na župnijah, ki so bile brez oskrbe. Akcija ni imela uspeha, saj duhovniki novim oblastem niso zaupali.

Nova priložnost za posredovanje na najvišji ravni se je ponudila junija 1949. Dne 28. junija je bil primorski duhovnik Jožko Kragelj na »tolminskem procesu« obsojen na smrt z ustrelitvijo. Vrhovno sodišče je dne 10. avgusta 1949 potrdilo sodbo prvostopenjskega sodišča. (2007, 258–259) Mons. Hurley je zanj interveniral po dveh poteh – kot diplomat s posebnim statusom in prek dr. Mihaela Toroša, ki je bil Kragljev cerkveni predstojnik in hkrati v dobrih odnosih z oblastmi. Kakor je ugotovila T. Griesser - Pečar, je vodja nunciature mons. Hurley dr. Torošu naročil, naj pri slovenski vladi posreduje že 20. julija 1949, ko sta se srečala na Bledu. Ob isti priložnosti naj vladi sporoči: »Apostolska Stolica zasleduje točasno politiko prilagoditve Vladi Slovenije.« (2005, 258) Ko je 29. julija 1949 s tem namenom dr. Toroš želel obiskati predsednika vlade Miha Marinka, ga je zaradi njegove odsotnosti sprejel eden od uradnikov; pri tem se je pokazalo, da je Udba že dobila vest o Hurleyjevem naročilu. Dr. Toroš je dal vedeti, da prihaja kot poštar, »ki se mora do neke mere podrediti nunciju, čeprav je slednji tujec, imperialist in sovražnik FLRJ. Sicer pa da Hurley ni nuncij, temveč samo Regent beograjske nunciature, t.j. upravitelj vatikanske nunciature v Beogradu.«¹⁰ Toroš naj bi posredoval, ker je bil pri vladi dobro zapisan. Mons. Hurley je dal vedeti, da je Sveti sedež zaskrbljen zaradi težav, ki so jih oblasti povzročale Cerkvi v Sloveniji (prepovedano zbiranje prostovoljnih prispevkov, številni montirani sodni postopki in drastično kaznovanje duhovnikov), predvsem pa ga je poleti 1949 vznemirila obsodba treh duhovnikov (Alfonza Jarca, Jožka Kraglja in Viljema Savellija) na smrt.

»Bal se je, da so bile smrtne kazni že izvršene in da bo s tem »otežkočena politika zmernosti, ki jo je vodila do sedaj sv. Stolica«. Vendar takrat sodbe

¹⁰ Poročila o Toroševih pogovorih s predstavniki oblasti hrani Arhiv Slovenije, AS III, II0017985–6; II0017925; II0017897 (2007, 259). Informacije o njegovem posredovanju vsebuje tudi poročilo, ki ga je Toroš poslal državnemu tajništvu pri Svetem sedežu dne 15. maja 1950 (AS III, II0017103–04).

še niso bile izvršene. Uradni datum smrti Savellija in Jarca je bil 10. avgust 1949, vendar danes vemo, da je bil takrat justificiran samo Savelli. Jarc je živel še leta potem v t. i. zaprtem območju. Točen datum njegove smrti je še neznan.« (2007, 259)

Da si je dr. Toroš tudi sam prizadeval za rešitev duhovnika J. Kraglja, ker bi si s tem pridobil večji ugled med primorsko duhovščino, je razvidno iz raznih poročil, ki so jih o njem zapisali delavci Udbe. Po enem od teh poročil naj bi izjavil:

»Med duhovščino bom napravil vse, da bom jaz izpadel kot rešitelj Kraglja, ne pa nuncij fašist. Jaz kot borec za pravo pošteno sodelovanje s socialistično našo domovino Jugoslavijo, kar ne bom uredil osebno bom z okrožnico, v kateri bom pojasnil, da so vrata oblasti odprta vsakemu poštemu in zavednemu Slovencu, ne oziraje se, ali je to duhovnik, ali ne in da naj se duhovniki v bodoče ne spuščajo več na pota, ki jih je hodil belogardist Kragelj.« (259)

Če posredovanje mons. Hurleyja za A. Jarca in V. Savellija ni bilo uspešno, pa je bilo uspešno za J. Kraglja. Prezidij Ljudske republike Slovenije ga je dne 8. septembra 1949 pomilostil na dvajset let zapora s prisilnim delom in na pet let izgube državljskih pravic. Ob tem je pisarna Predsedstva vlade Ljudske republike Slovenije vodju nunciature v Beogradu sporočila, da »način intervencije za imenovanja obsojenca žali dostojanstvo naših državnih predstavnikov ter nasprotuje vsem predpisom diplomatske službe«. Mons. Hurleyju so očitali, da je interveniral prek »poštarja«, to pa so slovenske oblasti razumele, da se ne čuti v Jugoslaviji samo kot akreditirani predstavnik države Vatikan, temveč se ima za »poglavarja cerkvene hierarhije«. Ker je bil po sodbi slovenskih oblasti Kragelj obsojen kot »sovražnik državnega in družbenega reda« po zakonih, ki veljajo v Jugoslaviji za vse državljane, zato

»smatramo Vašo intervencijo za akt vmešavanja v notranje zadeve Ljudske Republike Slovenije, s čemer so kršena načela, ki jih postavlja Organizacija Združenih narodov. To toliko bolj, ker to svojo, z ničemer opravičeno zahtevo o zaščiti obsojenih (Kragelj, Savelli, Jarc) /.../ postavljate kot predpogoj miru med cerkvijo in državo. »Politika zmernosti«, ki naj bi jo po Vaših trditvah vodila Vaša država do sedaj do Ljudske Republike Slovenije pa po našem mnenju ne bo trpela, če bo Vaša ekscelenca v bodoče upoštevala v Ljudski Republiki Sloveniji razen svojih, tudi interese ljudstva.« (2007, 259–260; 2005, 518–519)

8. Vprašanje duhovniških društev

Ustanavljanje duhovniških društev, to je, neke vrste stanovskih združenj duhovnikov ali sindikatov, ki bodo pod vplivom političnih oblasti in od njih odvisna, je bila

sestavina odnosa komunističnih partij do katoliške Cerkve v vseh državah, v katerih so komunisti prevzeli oblast (Kolar 2008, 231–256). Govor je o društvu, ki ga je njegov dolgoletni funkcionar I. Camplin imenoval »prekunjeno«, »ker je bilo v svoji korenini pokvarjeno, ustanovljeno s slabim namenom« (2003, 62). V Jugoslaviji je bilo prvo takšno društvo ustanovljeno na začetku leta 1948 v Istri; pobudnik je bil duhovnik Božo Milanović. V Sloveniji je društvo, ki se je najprej imenovalo Inicijativni sekretariat duhovnikov članov Osvobodilne fronte, začelo delovati v letu 1948 (prve ideje o ustanovitvi pa so se pokazale že v jeseni 1947 med duhovniki na Primorskem). Novembra 1948 so začeli izdajati list *Bilten*, pri katerem so imeli vodilno besedo duhovniki, ki so bili na slabem glasu in so živeli v napetostih s cerkvenimi oblastmi. O primernosti člankov za objavo v *Biltenu* je odločala posebna komisija v okviru Osvobodilne fronte. *Bilten* je bil znan, da je širil nauk, ki ni bil v skladu z učenjem Cerkve, po svojih napadih na škofo in na osrednje vodstvo Cerkve in po kritiziranju duhovnikov, ki so bili v sodnih postopkih, zato so duhovniki list slabo sprejeli. Dne 12. aprila 1949 je Sveta koncilaska kongregacija *Bilten* prepovedala.¹¹ Duhovnika Jožeta Lampreta in Antona Bajta je suspendirala *a divinis* (AS, dok. Sove, Lm 0141335). Duhovniki, ki so se zbirali ob listu, so imeli nalogo, da pripravijo uradno ustanovitev svojega združenja, ki se je pozneje imenovalo Cirilmetodijsko društvo slovenskih patriotskih duhovnikov. Uradno je bilo ustanovljeno dne 20. septembra 1949 v Ljubljani in je začelo izdajati svoje glasilo *Nova pot*. Tako delovanje društva kakor izdajanje glasila je denarno podpirala tajna služba. Delovanja društva in njegovih pravil ni odobril noben slovenski škof, svojo naklonjenost organiziranju društva pa je pokazal dr. Toroš in je dne 29. julija 1949 potrdil društvena pravila. Torošev že od začetka naklonjeni odnos je pripomogel, da so bili prvi koraki za začetek delovanja društva narejeni prav na ozemlju, ki mu je bilo zaupano v upravo. (Čipić - Rehar 2007, 228–229) Dr. Toroš je tudi postal član društva (izstopil je leta 1954) in je dal vsem duhovnikom v administraturi dovoljenje, da se udeležujejo sestankov, ki jih je skliceval pripravljalni odbor. Preostala dva administratorja na Primorskem (K. Jamnik in dr. D. Nežić) sta se od društva distancirala.

Zadnji dve leti bivanja v Beogradu je mons. Hurley budno spremljal vse dogajanje, povezano z nastajanjem duhovniških društev. V njih je videl zametke ustanavljanja narodne Cerkve in s tem največjo grožnjo cerkveni enotnosti. Na pogostnih potovanjih po Hrvaški in po Sloveniji je škofo spodbujal k pozornosti in k učinkovitemu nastopu proti deljenju duhovščine in proti ustvarjanju možnosti za neke vrste hibridno Cerkev, ki bi jo podpirala država. Edina zaveznika škofov morata biti papež in Sveti sedež in ne politične oblasti. »Ustanovitev narodne Cerkve bi zmedla vernike, zlomila enotnost in vzpostavila nadomestno Katoliško cerkev (*ersatz Catholic church*), s čimer bi spodkopali vatikansko cerkveno oblast za bodoče rodove,« Hurleyjevo stališče povzema Gallagher. (2008, 187)

Koncilaska kongregacija je *Bilten* prepovedala dne 12. aprila 1949. Zato je Inicijativni odbor duhovnikov na začetku junija 1949 sklenil, da obišče predstavnika

¹¹ C. R. Gallagher v svoji razpravi posreduje bralcem nekatere netočne podatke o listu in o društvu. Ustanovljeno naj bi bilo v Mariboru, ustanovil naj bi ga »odpadniški duhovnik« (*maverick priest*) Jože Lampret. Društvo naj bi izdajalo tedensko glasilo *Bilten*, katerega urednik naj bi bil J. Lampret. (2008, 187)

Svetega sedeža v Beogradu in mu izroči promemorijo, ki so jo naslovili »Spomenica katoliških duhovnikov – članov OF g. Mons. Harley-u, diplomatskemu zastopniku Vatikanske države«. ¹² Z njo so želeli protestirati proti vmešavanju Svetega sedeža v jugoslovanske notranje zadeve. V spomenici so tudi obsodili vodstvo katoliške Cerkve v Sloveniji in postavili sedem zahtev. Zahtevali so, da Sveti sedež odstavi škofa mons. Gregorija Rožmana z mesta ljubljanskega škofa, ker je narodni izdajalec, ker se je pri begu v tujino pridružil okupatorjem in ker v tujini nastopa proti Jugoslaviji. Zahtevali so, da Sveti sedež imenuje za škofo in upravitelje škofij v Sloveniji duhovnike, ki so uživali zaupanje ljudskih oblasti. Od upraviteljev škofij naj zahteva kaznovanje duhovnikov, ki so se pregrešili proti novi oblasti. V spomenici so zahtevali odpravo kazni proti Jožetu Lampretu in preklic prepovedi *Biltena*. Zahtevali so tudi nadzor nad delovanjem radia Vatikan, ki je po njihovem mnenju o Jugoslaviji širil laži. Od mons. Hurleyja pa so zahtevali, da jih podpre pri njihovem delu. (Bilten 1949a)

Delegacijo je sestavljalo pet duhovnikov: Anton Bajt (predsednik društva), Stan-ko Pavlič, Janko Rojh, urednik *Biltena* Viktor Merc in tajnik verske komisije, Jože Lampret. Mons. Hurley je pokazal osebno in veliko nepopustljivost – to je bil njegov temeljni pristop, ko se je dogovarjal z oblastmi (tako je bilo že pri njegovem delu v Indiji in na Japonskem) – tudi v odnosu do jugoslovanskih oblasti. Odločil se je za posebno metodo (*brilliant move*), s katero je želel razbiti skupno moč skupine. Delegacije ni hotel sprejeti kot celoto, temveč jih je sprejemal posamično, po vrstnem redu, kakor so se podpisali na spomenico. Vsakemu je dal vedeti, da ga je sprejel kot katoliškega duhovnika in ne kot predstavnika stanovsko-političnega združenja. Kakor je razvidno iz poročila o obisku, ki so ga objavili v *Biltenu*, mons. Hurley spomenice ni hotel sprejeti. Prav v boju proti duhovniškemu društvu je mons. Hurley videl svojo zgodovinsko nalogo. Zato je nastopil tako ostro in nepopustljivo. Pri tem je računal na podporo svojih predstojnikov v Vatikanu. V pogovoru z vsakim je poudaril, da je bila Cerkev v Jugoslaviji preganjana, da je policija nadzorovala življenje škofov in duhovnikov in da je v državi vladal strogi enopartijski režim. Očital jim je, da je sestanke duhovnikov, ki so bili simpatizerji Oslobojilne fronte, vodila tajna služba (Udba), da so bolj spoštovali politične kakor cerkvene predstojnike, in drugo. Vsakega je vprašal, ali je član komunistične partije. Več pozornosti je namenil J. Lampretu.

»Hurleyev pogovor z Lampretom je kazal njegova močna sumničenja. Verjel je, da je bil Lampret popolnoma v službi države, da je bil kolovodja duhovniškega združenja in da je bil po vsej verjetnosti komunist. Ko je v Vatikan sporočil svojo obsodbo Lampreta, je Hurley še naprej enačil vero in hrvaški nacionalizem. »Lampret ni dober in bi moral biti izobčen že pred

¹² Spomenica izstopa zaradi nekaterih dejstev. Regenta nunciature ves čas imenuje Harley (podobno je to najti v zapisih slovenskih policijskih organov). Na njegovo službo so gledali kot na službo predstavnika države Vatikan in ne papeža kot vrhovnega predstojnika katoliške Cerkve. Kakor je rečeno v uvodu spomenice, je bila ta spomenica pripravljena v imenu 283 »slovenskih katoliških duhovnikov – članov OF« in na temelju sklepa »seje Iniciativnega sekretariata duhovnikov – članov OF pri Izvršnem odboru Oslobojilne fronte Slovenije«.

dvema letoma,« je pisal Domenicu Tardiniju, »on je izdajalec svoje vere in svojega naroda«. V juliju in avgustu (1949) je duhovniško združenje imelo srečanja po vsej Sloveniji, da so protestirali proti Hurleyevemu ravnanju in da so javno predstavljali svoje zahteve.« (Gallagher 2008, 188)

Po svoji aroganci in z zahtevami je do nuncijskega Hurleyja izstopal Viktor Merc, kateremu je upravitelj nunciature ob koncu pogovora pokazal vrata (Vovk 2003, 297).¹³

Daljšo poročilo o obisku, ki so ga nato objavili v svojem glasilu *Bilten*, so končali z zagotovilom, da bodo nadaljevali svoje delo in da bodo ustanovili svoje lastno društvo (Bilten 1949b). Iz poročila, ki ga je mons. A. Vovk pripravil januarja 1947, še izvemo, da je mons. Hurley duhovnike vprašal: »Koliko članov imate s srcem?« Obiskovalci so molčali.¹⁴ Drugače je pa Sveti sedež vztrajal pri svojih ukrepih, zato je na začetku decembra 1949 koncilski kongregacija zagrozila A. Bajtu, J. Lampretu in V. Mercu z izobčenjem, če ne bodo prenehali objavljati prispevkov v *Biltenu*. Ker niso sprejeli pogojev, so bili vsi trije maja 1950 tudi dejansko izobčeni. Tudi zaradi manjšanja napetosti in zaradi začetka novega obdobja delovanja je po uradni ustanovitvi Cirilmetodijskega društva dne 20. septembra 1949 začela izhajati revija *Nova pot*, ki je nadomestila razvpiti *Bilten*. Neurejenega pravnega položaja treh izobčenih duhovnikov voditelju nunciature mons. Hurleyju ni uspelo spremeniti, saj je poleti 1950 končal službovanje v Beogradu; zadeva je ostala v reševanje odpravniku poslov apostolskega nuncijskega, mons. Silviju Oddiju.

Ob vstopu v leto 1951 se je med slovenskimi duhovniki, predvsem člani duhovniškega društva, veliko govorilo o začetkih pogovorov za sklenitev konkordata med Jugoslavijo in Svetim sedežem. Glavno oviro, da pogovorov ni bilo že prej, je društvo videlo v mons. Hurleyju. Ko je Hurley odšel, so to razumeli kot zmago društva in odstranitev temeljne ovire. Kmalu naj bi odšel tudi odpravnik poslov, mons. Silvio Oddi, v Beograd pa naj bi se vrnil mons. Pietro Sigismondi. (200)

9. Vprašanje bogoslovcev in teoloških šol

Do začetka druge svetovne vojne in deloma še med njo so v Jugoslaviji delovale tri teološke fakultete kot članice javnih univerz – katoliška v Ljubljani in v Zagrebu, pravoslavna v Beogradu. Poleg teh treh so obstajale še nekatere škofijske in redovne teološke šole, ki niso bile del javnega izobraževalnega sistema. Po končani vojni se je začel načrten postopek za izločitev Cerkve iz sistema izobraževanja in

¹³ Po Vovkovih zapisih se je notranji minister Boris Kraigher zgražal nad takšnim ravnanjem, ki naj bi bilo podobno ravnanju fevdalca, ne pa diplomata ali duhovnika. Če bi bil to storil kateri drug diplomat, tako Kraigher, bi ga bili izgnali, pri nunciju pa so molčali.

¹⁴ To je razvidno iz poročila, ki ga je škof mons. A. Vovk pripravil januarja 1957 in ga poslal svojemu rimskemu delegatu A. Prešernu (Benedik 2005, 396). V delu poročila, v katerem je poročal o duhovniškem združenju, je zapisal, da v ljubljanski škofiji noben duhovnik ni bil član društva s srcem, in dodal: »Z apostolskim nuncijem Hurleyem sva se menila, kaj bi bilo, če bi bile na vse člane CMD poklicane cerkvene kazni. Za ljubljansko škofijo sem mu mogel zatrditi, da bi se vsi duhovniki pokoravali. Še sedaj mirno zatrdim, da bi nepokorneže iz ljubljanske škofije prav lahko preštel na prste ene same roke.«

njenega izrivanje na rob. Postopoma je prevladalo načelo, da Cerkev sme ustanavljati samo šole za pripravo duhovnikov oziroma za izobraževanje duhovniških kandidatov. Tako je določala ustava iz leta 1946. Leta 1949 so bile teološke fakultete izključene iz univerz. Leta 1952 so bile teološke fakultete izključene iz sistema javnega šolstva in so postale zasebne izobraževalne ustanove katoliške Cerkve, nad katerimi so imele nadzor verske komisije. Pravni položaj teoloških šol je narokoval pravni in socialni položaj študentov teologije.

Glede na ohranjeno dokumentacijo je moral mons. Hurley že v letu 1946 reševati dvoje vprašanj o položaju bogoslovcev, ki jih je nanj naslovil ljubljanski generalni vikar mons. Anton Vovk. Pri Kongregaciji za semenišča in univerzitetni študij je posredoval za prehod bogoslovca iz redovne skupnosti med škofijske bogoslovce. Sredi oktobra 1946 pa je papežu Piju XII. izročil prošnjo A. Vovka za dispenzo, »da bi smel bogoslovce posvetiti pred odslužitvijo vojaškega roka. Vovk v dopisu meni, da bodo duhovniki v vojski lažje obvarovali svoj poklic kot bogoslovci, ki so bili pri vojaki izpostavljeni vsem mogočim pritiskom«. (Dolinar 2001, 242)

Mons. Hurley je ves čas delovanja v Jugoslaviji posvečal veliko skrbi obnavljanju katoliškega šolstva, pri tem pa so mu bile v ključno pomoč izkušnje, ki jih je o pomenu katoliškega šolstva imel iz svoje lastne države. Posebej sta mu bili pri srcu veliko in malo semenišče. Ker so bila poslopja, v katerih so delovale te ustanove, po uveljavitvi nove oblasti zasedena – vanje so najprej naselili vojsko –, ni bilo nobene možnosti, da bi delovala. Po pričevanju Stanislava Leniča je Hurley večkrat interveniral pri zvezni in pri slovenski vladi, da bi poslopja vrnili, vendar mu na njegove posege niso niti odgovarjali. (Griesser - Pečar 1997, 106)

Po spominih škofijskega tajnika Stanislava Leniča so za pomoč papeškega predstavnika v Beogradu prosili tudi spomladi 1947, ko je bila v Sloveniji v teku obširna kampanja proti še redkim zasebnim študentskim domovom, ki niso bili v državnih rokah. Redno so se objavljali časopisni članki, ki so zahtevali zaprtje »črnih internatov«. Škofija Ljubljana je v zasilnih prostorih imela še okoli štirideset gojencev nekdanjega malega semenišča. Ker je grozilo, da bodo oblasti zatrle ustanovo, so prosili mons. Hurleyja za posredovanje, ki pa ni bilo uspešno. Začasno malo semenišče je bilo zaprto in škofija je bila za dobro desetletje brez te ustanove.

Dobre povezave z ameriškimi oblastmi in poznanstva z ameriškimi škofi so mons. Hurleyju pomagala, da je lahko za Cerkev na Slovenskem prispeval še kako drugače. Že v letu 1946 je organiziral zbiranje materialne pomoči v hrani in v obleki. Organizator zbiranje je bila ustanova ameriških škofov »War Relief Services of the National Catholic Conference« s sedežem v New Yorku. Pomoč je prihajala na naslov ljubljanskega generalnega vikarja A. Vovka. Vendar so oblasti na pošiljko predpisale izredno visoke dajatve, to pa je postavilo pod vprašaj smiselnost sprejemanja takšne oblike pomoči. A. Vovk se je mons. Hurleyju zahvalil za posredovanje prve pošiljke dne 3. septembra 1946. (Dolinar 2001, 245–246)

10. Delovanje Udbe proti voditelju nunciature

Glede na vlogo, ki jo je v zahodnem svetu nova jugoslovanska oblast pripisovala Svetemu sedežu in papežu Piju XII. osebno, zlasti zaradi njegovega ravnanja med drugo svetovno vojno in zaradi obsodbe komunizma, je bil njegov predstavnik v Beogradu deležen velike »pozornosti«¹ tajnih služb. Budno so pazili na to, kdo se je oglašal pri njem. Redno so izvajali nadzor pošte, ki jo je dobival iz raznih delov države. Vsak njegov obisk po škofijah je škofom prinesel nove težke ure, ko so jih agenti OZNE zasliševali o obiskih in pogovorih z vodjem nunciature. Med obtožbami, ki so jih izrekli duhovnikom in jih nato tudi zapirali, so bili pogovori z mons. Hurleyjem in vzdrževanje stikov z zastopnikom Vatikana. Mogoče je reči, da so bile slovenske oblasti do Hurleyjevega ravnanja posebej pozorne, da so budno pazile na vsak njegov korak in hkrati brez upoštevanja temeljnih pravil ravnanja. To so pokazale že ob prihodu mons. Hurleyja v Slovenijo in nato vedno znova. Dne 12. decembra 1947 je v enem od zaslišanj, ko je njegov zasliševalec Milan Venišnik Savinc škofu A. Vovku očital, da ne želi sodelovati z oblastmi in da samo slabša položaj Cerkve v Sloveniji, Vovk rekel:

»Lahko ponovno povem, da je te dni nuncij zopet povedal, da je vlada v Ljubljani tista, ki niti vljudnostnih odnosov s Cerkvijo noče, ko mu pri prvem obisku Ljubljane predsednik vlade Kidrič niti vizitke ni vrnil, dočim je nuncij hitel, da mu jo je takoj po prihodu poslal. V Zagrebu je bila ta vljudnost v redu izmenjana.« (2003, 372)

Zadnje dni marca 1948 se je po krajšem zdravljenju in obisku na Floridi, kjer se je srečal z novim pomožnim škofom, mons. Thomasom Josephom McDonoughom (pomožni škof 1947–1957), prek Ljubljane vračal v Beograd. Ker mu je uspelo, da je škofijo zapustil neopazno, so bile demonstracije proti njemu 1. aprila zastonj. Skupine, ki so ponoči hodile po mestu in okoli škofijske palače, so vpile: »Dol z reakcijo! Dol s papeškimi podrepniki! Dol z vatikansko reakcijo! Dol z Vovkom!« Demonstracije so ponovili še naslednji dan zvečer, 2. aprila, vendar so opazili, da nuncijska ni več. (173–174; 407) Za škofa mons. A. Vovka pa je nuncijev obisk prinesel novo vrsto nočnih zaslišanj in groženj.

Na različne načine je tajna policija pomožnega škofa A. Vovka skušala prisiliti, da bi jim poročal o svojih pogovorih z vodjem nunciature. Med drugim so ga dolžili, da je na nunciature pošiljal poročila o stanju Cerkve na Slovenskem, ki jih je nato objavljala radio Vatikan, in s tem črnil jugoslovansko državo. Značilnosti njihovega ravnanja kaže nočno zaslišanje Vovka dne 4. avgusta 1949. Trajalo je od 20.00 do 24.00.

Ozna: Vi bi nam lahko naredili uslugo in bi se izkazali!

Vovk: V čem neki?

Ozna: Kadar pride nuncij, vzemite njegovo aktovko in jo nam prinesite!

Vovk: Tega ne bom nikdar naredil!

Ozna: Saj vemo, da je jako nezaupljiv, pa nam pomagajte, da jo dobimo mi sami.

Predhodno nam boste razkazali sobo, kjer biva, kadar je pri vas. Potem bo to naša zadeva, da ponoči pridemo v njegovo sobo.

Vovk: To je pa naravnost podlost, nesramnost brez primere! Za kaj takega nisem nikdar in nikjer in za nikogar na razpolago!

Ozna: Ali pa bi skrili enega naših organov za kakšno zaveso, da bo slišal, kaj vi dva z nuncijem govorita?

Vovk: Pri nas nimamo takih zaves! In o tem sploh ne govorim!

Ozna: Zavežite se vsaj to, da nas boste vedno takoj obvestili, kadar nuncij pride!

Vovk: Se ne obvežem. Diplomati imajo svoje pravice kretanja in jaz se v to ne vtikam. Imenujem pa vso to stvar, ki ste jo sedaj izrekli, tako podlo in grdo, da me je sram sploh o njej govoriti!

Ozna: Vas pa tudi resno opominjamo, da o tem nikjer ne črhnete besede. Sicer ...!« (445)

Razumljivo, da slovenskim in jugoslovanskim oblastem ni bilo po volji, če so škofje imeli stike z mons. Hurleyjem in z nunciature. Znova in znova so jim to prepovedovali in grozili s sankcijami. Hkrati so ob raznih priložnostih zatrjevali, da bodo o svojem ravnanju sami obveščali nunciature, s tem pa so hoteli zanikati potrebnost, da bi to delali škofje.

11. Ravnanje slovenskih škofov ob Hurleyjevi smrti

Škof St. Augustina, Florida, nadškof Joseph Patrick Hurley, je umrl dne 30. oktobra 1967. Novico o njegovi smrti so objavili škofijski listi in rajnega priporočili v molitveni spomin. (Okrožnice 1967, 87) Slovenski škofje so Hurleyjevo delo zelo cenili. Pomenil jim je vez s papežem in močno oporo pri odnosih z oblastmi. Škofje so vedeli, da jim je v oporo in da so se lahko obrnili nanj, ko so potrebovali nasvet, kako ravnati v nekem določenem trenutku. Zanj so se zanimali tudi po njegovem odhodu iz Jugoslavije. Mons. Hurley je ohranjal stike s slovenskimi cerkvenimi ustanovami tudi po vrnitvi na Florido. »Pokojni nadškof je bil velik prijatelj in dobitnik slovenskih katoličanov. /.../ Tudi pozneje je ostal s slovenskimi škofi v zvezi in je ohranil veliko spoštovanje do jugoslovanskih škofov in katoličanov. Rad je poudarjal, da so bila njegova duhovniška leta najlepša v Jugoslaviji,« je zapisal list Slovencev v Kanadi, *Božja beseda* (Velik prijatelj 1968, 20). V zgodovino se je zapisal kot podpiratelj takrat nastajajočega slovenskega papeškega zavoda v Rimu. Dne 21. novembra 1959 je v Clevelandu, Ohio, v tamkajšnji stolnici opravil pogrebne molitve za tam umrlega ljubljanskega škofa mons. Gregorija Rožmana; za ta namen je prišel iz Washingtona, District of Columbia, kjer se je dan predtem udeležil posvetitve nove bazilike Marijinega brezmadežnega spočetja. (Kolarič 1977, 682) Svojo bližino slovenski skupnosti in pohvalo rajnemu škofu Rožmanu je nadškof mons. Hurley izrazil v posebni sožalni brzojavki župniku mons. J. Omanu; brzojavko je podpisal tudi nadškofov generalni vikar, mons. John P. McNulty (696).

Med stalnimi očitki, ki so jih oblasti izrekale ob zasliševanjih duhovnikov in škofov, je bilo, da so ravnali po navodilih Vatikana, da so se za vsako malenkost posvetovali z upraviteljem nunciature v Beogradu in da pri sprejemanju odločitev niso imeli nobene osebne samostojnosti. Med zaslišanji je S. Lenič na to odgovarjal: »Da bi nam nuncij dal kaka posebna navodila iz Vatikana, nisem nikdar slišal. Zanimal se je za vse naše življenje, bil vedno na tekočem glede pisanja v časopisih. Mi smo nanj gledali kot na človeka, ki predstavlja in zastopa Cerkev pri centralni vladi in tam lahko posreduje.« (Griesser - Pečar 1997, 179)

12. Sklep

Mons. Hurley je bil poslan k jugoslovanskim oblastem in k voditeljem Cerkve v državi. Zato je imel stike predvsem z njimi, manj pa s člani cerkvenih občestev. To tudi ni bilo lahko, čeprav je bil veliko na poti in se je želel s stvarmi seznanjati na samem kraju. Slovenski škofje so zelo cenili njegovo delo in navzočnost. Bil jim je v pomoč, ko so urejali svoje odnose z nestrpnimi državnimi oblastmi. Nanj so se obračali po nasvete, ko so morali reševati vprašanja, povezana z delovanjem cerkvenih ustanov. V njem so videli zaveznika, ki je s svojimi sredstvi lahko pomagal, da so se urejale stvari, ki jih njim samim ne bi uspelo rešiti. Slovenska politika in zlasti tajna služba sta bili zelo zainteresirani za delovanje papeževega predstavnika. Ko so v dolgih nočnih zasliševanjih mučili voditelja ljubljanske škofije, mons. Antona Vovka, so ga redno zasliševali o njegovih stikih z vodjem nunciature in v zvezi z njegovimi potovanji. Njegovo delovanje zaradi nepopustljivosti stališč in zaradi brezpogojne podpore škofom slovenskim političnim oblastem ni bilo po volji. Zato so se zelo trudile, da bi ga onemogočile. Ko je bil odpoklican, so to razumele kot zmago svojih stališč in kot učinkovitost svoje diplomacije. Njegov odhod in nato ukinitve diplomatskih odnosov s Svetim sedežem sta odprla novo poglavje v ravnanju škofov, ki so bili prepuščeni sami sebi in samovolji diktatorskega režima.

Kratice

AP – Annuario Pontificio.

AS – Arhiv Republike Slovenije.

Bilten – *Bilten iniciativnega sekretariata duhovnikov članov OF pri IOOF Slovenije.*

KAL – Kapiteljski arhiv Ljubljana.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

Okrožnice – Okrožnice ljubljanske škofije/Nadškofijskega ordinariata Ljubljana.

Reference

Viri

Annuario Pontificio. 1952. Città del Vaticano: Tipografia poliglotta Vaticana.

AS, dok. Sove, Lm 0141335.

A final farewell. 2005. *The Florida Catholic*, 25. november, A10.

Bilten. 1949a. Spomenica katoliških duhovnikov – članov OF g. Mons. Harley-u diplomatskem zastopniku Vatikanske države. 15. julij.

---. 1949b. Delegacija slov. kat. duhovnikov članov OF pri zastopniku vatikanske države. 15. julij.

Velik prijatelj Slovencev je umrl. 1968. *Božja beseda* (Toronto), št. 19, 20.

Dr. Maksimilijan Držek – človek in škof. 1971. *Družina*, št. 24–25, 24.

Mary's Shrine. 1995. *National Shrine of the Immaculate Conception, Washington, D.C.* Fall/Winter, 4.

NŠAL 5, Škofijska pisarna, spisi V, fasc. 135 [Nuntiatūra apostolica].

---, **Škofijska pisarna, spisi V, fasc. 71** [stolni kapitelj].

NŠAL 100, KAL, fasc. 372.

NŠAM, Pisarna, leto 1947, št. 1333.

NŠAM, Prezid. spisi, P 1, št. 1158/46.

Okrožnica (Ljubljana: Nadškofijski ordinariat). 1946, št. 2 (31. januar), 1.

---. 1967, 87: Nadškof Joseph Patrick Hurley umrl.

Slovenski poročevalec. 1947. 7. avgust, 1: Od cerkvenih poglavarjev in duhovnikov ne zahtevamo drugega kot lojalnost do države..

Literatura

Ambrožič, Matjaž. 2006. Prvi stiki med Jugoslavijo in Svetim sedežem. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 2:261–291.

Benedik, Marko. 2005. P. Anton Prešeren – delegat škofa Antona Vovka. V: *Vovkov simpozij v Rimu*, 385–404. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Benigar, Aleksa. 1993. *Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal*. Zagreb: Glas koncila.

Brunelli, Lucio. 1995. *Il tenero mastino di Dio: Memorie del Cardinale Silvio Oddi*. Rim: Progetti Museali Editore.

Camplin, Ivan. 2003. *Mojih 90 let*. Murska Sobota: Stopinje.

Ceglar, Ludovik. 1993. *Nadškof Vovk in njegov čas 1900–1963*. Zv. 1. Celovec: Mohorjeva založba.

Čipić - Rehar, Marija. 2007. Odnos Mihaela Toroša do CMD. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 227–238. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Dolinar, France M. 2001. Katoliška cerkev v Sloveniji in Rim po letu 1945. V: *V prelomnih časih: Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000)*, 237–256. Ur. Peter Kvaternik. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2005. Imenovanje in posvečenje Antona Vovka za ljubljanskega škofa. V: *Vovkov simpozij v Rimu*, 59–74. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Gallagher, Charles R. 2008. *Vatican Secret Diplomacy: Joseph P. Hurley and Pope Pius XII*. New Haven-London: Yale University Press.

Godeša, Bojan. 1996. O spomenici katoliške skupine v Osvobodilni fronti papežu Piju XII. aprila 1943. V: *Grafenauerjev zbornik*, 657–663. Ur. Vincenc Rajšp. Ljubljana: ZRC SAZU.

Griesser - Pečar, Tamara. 1997. *Stanislav Lenič: Življenjepis iz zapora*. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva družba.

---. 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 2007. Toroš in »ljudska oblast«. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 253–265. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Kodrič, Smiljana, in Natalija Palac. 1986. Šolske sestre svetega Frančiška Kristusa Kralja: *Zgodovina, poslanstvo, življenje*. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri TEOF.

Kolar, Bogdan. 2008. The priestly patriotic associations in the Eastern European countries. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 2:231–256.

Kolarič, Jakob. 1977. *Škof Rožman: Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa*. 3. del. Celovec: Družba sv. Mohorja.

Kopač, Janez. 1962. Monsignor Oman – zlatomašnik. *Božja beseda* (Toronto), št. 13:16–18.

Kralj, France. 1988. s. v. »Srebrnič Josip«. V: *Primorski slovenski biografski leksikon*. Zv. 3. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

---. 2005. Škof Vovk in Cerkev na Primorskem. V: *Vovkov simpozij v Rimu*, 323–336. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2007. Toroševa življenjska pot. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 47–54. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Merlak, Ivan. 2002. *Za Cerkev in narod: Življenjepis božjega služabnika nadškofa Antona Vovka*. Ljubljana: Družina.

- Natalini, Terzo.** 1994. *I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti: 1916–1922*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Režek, Mateja.** 2004. Jugoslavija, Vatikan in Katoliška cerkev (1949–1953). V: *Jugoslavija v hladni vojni / Yugoslavia in the Cold War*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino; Toronto: University of Toronto.
- Roter, Matjaž.** 2003. Življenjska pot škofa Držečnika. V: *Škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978): Ob 100-letnici rojstva in 25-letnici smrti*, 9–33. Ur. Stanko Janežič. Maribor: Slomškova založba.
- Sigismondi, Pietro.** B. I. The Hierarchy of the Catholic Church: Current and Historical Information about its Bishops and Dioceses. <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsigi.html> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- Simčič, Tomaž.** 2006. Jakob Ukmar in birma v Lanišću leta 1947. V: *Ukmarjev simpozij v Rimu*, 135–146. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Škerl, Lojze.** 1981. s. v. »Jamnik Karel«. V: *Primorski slovenski biografski leksikon*. Zv. 1. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Veraja, Fabijan.** 2014. *Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj stolici. »Uspomene« u svjetlu dokumenata. Doprinos povijesti katolicizma u Jugoslaviji (1922–1946)*. Rim: Papinski Hrvatski zavod svetog Jeronima.
- Vogrin, Marjan.** 2007. Slovenski apostolski administratorji tržaško-koprske škofije. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 17–30. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Vovk, Anton.** 2003. *V spomin in opomin: Osebni zapisi škofa Antona Vovka od 1945 do 1953*. Ur. Blaž Otrin. Ljubljana: Družina.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,39–52

UDK: 272-722.5:377(497.4Ljubljana)“1914/1918“

Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 4/2017

Miha Šimac

Ljubljansko semenišče med veliko vojno

Povzetek: Leta 1914 so v ljubljanski stolnici posvetili dvanajst bogoslovcev. Nekaj tednov po njihovi posvetitvi je izbruhnila velika vojna, ki je vplivala tudi na življenje in delo semeniščnikov. Čeprav so bili po vojnem zakonu oproščeni vojaške službe, pa so se v Ljubljani po svojih močeh trudili vključiti v službo domovine in se zlasti izkazali kot sanitetni strežniki. Zaradi dolgotrajne vojne in vedno novih vpoklicev vse mlajših letnikov v vojaško službo je ljubljanskega škofa skrbelo za duhovniški naraščaj in za število na novo vpisanih v bogoslovje. Kljub vojnemu razpoloženju in težavam s preskrbo pa je semenišče delovalo vso vojno in bilo pripravljeno celo ponuditi svoje prostore italijanskim bogoslovcem, če bi se vojna v akademskem letu 1918–1919 še nadaljevala. Leta 1918, s koncem vojne in ob razpadu monarhije, so se s front vračali vojaki in v ljubljansko semenišče je takrat vstopilo kar triinpetdeset fantov. Skrb škofa Jegliča glede novih duhovnih poklicev se je – vsaj v tistem času – razblinila.

Ključne besede: prva svetovna vojna, ljubljansko bogoslovje, naborniki, vojaške bolnišnice, vojni ujetniki

Abstract: The Ljubljana Seminary During the Great War

In 1914, 12 theologians were ordained in the Ljubljana Cathedral. Just a few weeks following the ceremony the Great War broke out, which also influenced the life and work of the seminarians. Even though they were exempt from military service under the war law, seminarians in Ljubljana tried to offer their service to the motherland as best as they could and thus especially distinguished themselves as medical hospital attendants. Due to the long duration of the war and continuous enlistment of ever younger men into military service, Ljubljana's bishop was worried about the coming generations of priests as well as the number of those newly enrolled in the seminary. Despite the atmosphere of war and problems concerning provisions, the Ljubljana seminary operated all throughout the war and was even willing to offer its premises to Italian seminarians if the war were to continue into the academic year 1918/1919. In 1918, when the war ended and the monarchy was dissolved, soldiers started returning from the fronts and 53 men entered the Ljubljana seminary at that time. Thus, the anguish of Bishop Jeglič concerning new vocations – for the time being at least – was alleviated.

Key words: World War One, Ljubljana theological seminary, recruits, military hospitals, prisoners of war

1. Uvod

»Bogoslovski seminarji in vojska. Na bogoslovskih zavodih je število bogoslovcev v prvem letniku vsled vojske tako-le omejeno: V Brixenu je samo 12 poslušalcev, preje 30; v Brnu jih je letos 19, preje 28; v Čeških Budejevicah 18, preje 25; v Celovcu niti ni bil odprt prvi letnik, ki šteje sicer 15 slušateljev; v Litomericah 14, preje 25; v Lincu je moralo 10 kandidatov prvega letnika odriniti na bojno polje, jeseni leta 1916 sme biti sprejetih namesto 24 samo 6 bogoslovcev; v Pragi 27, preje 42; v Solnogradu 3, preje 15; v Gradcu šteje prvi letnik dva bogoslovca namesto 36 priglasičenih, ki stojijo na bojišču; na Dunaju 10, preje 30; v Vratislavi 2 bogoslovca namesto 15 navadnih.«

Tako je junija 1916 o vprašanju semeniščnikov poročal *Slovenec* (21. 6. 1916, 5). Omenjeni prispevek kar sam po sebi odpira naslednje vprašanje: Kakšna je bila med prvo svetovno vojno usoda ljubljanskega semenišča? Kako je delovalo in kolikšno je bilo število bogoslovcev v vojnih letih?

V začetku julija 1914, natančneje 5. julija, so po vseh cerkvah oznanili novomašnike in jih vernikom še posebej priporočali v molitev, s katero bi okrepili upanje in željo, da bodo novi pastirji tudi pravi »duhovniki po Srcu Gospodovem«. V Škofijem listu (1914, VI, 75) piše, da je bilo 16. julija omenjenega leta v mašnike posvečenih dvanajst bogoslovcev; od tega so bili štirje iz četrtega letnika, drugi pa so mašniško posvečenje prejeli že v tretjem letniku. Toda nad tem veseljem novomašnikov in ljudstva so že viseli temni in zlovešči oblaki usodnih dogodkov. Dne 28. junija 1914 so v Sarajevu odjeknili strelji, ki niso obetali nič dobrega. Krogli sta zahtevali življenji avstrijskega prestolonaslednika nadvojvoda Franca Ferdinanda in njegove žene Sofije. Zdelo se je, da je z njima preminil tudi resda varljivi evropski mir. Že dvanajst dni po posvetitvi novomašnikov je habsburška monarhija Srbiji napovedala vojno. Po vsej Evropi so pod bojne prapore hiteli možje in fantje. Zajela jih je mobilizacija in vojna, ki je tistega poletja zdvijala prek velikega dela Evrope, se je dotaknila tudi ljubljanskega bogoslovja.

2. Bogoslovci v vojaški sanitetni službi

»Kandidate duhovskega stanu vsake zakonito priznane cerkve in verske družbe je, če so ob času nabora v tem razmerju in se potrdé, na njihovo prošnjo nameniti za nadomestno rezervo. Da morejo nadaljevati bogoslovne nauke, so v miru in v vojni oproščeni vsake prezentne službe, prve vojaške izučbe, obdobjnih (službenih) vaj in kontrolnih zborov. Enaka ugodnost se priznava razen tega: a) tistim, ki se preden nastopijo prezentno službo, posvetijo bogoslovnim naukom ali so postali novici duhovskega reda ter b) tistim, ki vstopijo po dovršeni prezentni službi v bogoslovne nauke ali jih nadaljujejo in se hočejo posvetiti duhovskemu stanu.« (Državni zakonik za kraljevine in dežele: Zakon z dne 5. julija 1912, s katerim se uvaja nov vojni zakon, 422)

Vojni zakon iz leta 1912 je, kakor že v poprejšnjih zakonikih, v 29. členu tako opredeljeval status bogoslovcev v očeh vojaških oblasti. Po tem členu so bili torej oproščeni vojaščine vsi tisti, ki so se že posvetili teološkemu študiju, oziroma tisti, ki so v času vojne nevarnosti že bili v bogoslovju. Zakon je nadalje opredeljeval tudi vprašanje duhovnikov in zanje je veljalo, da se prestavijo v nadomestno rezervo deželne brambe. Pomenilo je, da so bili oproščeni vpoklica v aktivno vojaško službo, ob morebitnem pomanjkanju vojaške duhovščine pa so jih – kot nadomestne rezerviste – vojaške oblasti lahko aktivirale in jih kot vojaške kurate poslale tja, kjer se je pokazala potreba. (Plut 2002, 61)

Bogoslovcem po tem zakonu torej ni bilo treba služiti v vojaških vrstah. Kljub temu pa so bili pozvani, da po svojih močeh pomagajo vojaštvu. Med drugim je bilo tu mišljeno, da bi bogoslovci delovali kot bolniški strežniki v bolnišnicah. O teh aktivnostih so vojaške oblasti razmišljale že pred vojno. Tako je bil 12. julija 1910 tudi na ljubljanskega kneza in škofa Antona Bonaventura Jegliča naslovljen strogo zaupen dopis deželnega predsedstva za Kranjsko. V njem so želeli izvedeti, kakšno stališče zavzema škofijski ordinariat glede odloka Ministrstva za uk in bogočastje z dne 4. julija omenjenega leta. Z njim so vojnemu ministrstvu predlagali, da bi ob morebitni vojni in s tem povečani potrebi po bolniških strežnikih za to službo uporabili tudi bogoslovce. Samoumevno je bilo, da bi bogoslovci prišli v poštev le za delo v stabilnih sanitetnih ustanovah v večjih garnizijskih mestih. Vendar pa bi jih morali za nego bolnikov izšolati že v obdobju miru; pri tem bi jim vojaška uprava zagotovila vso možno pomoč. V dopisu so še posebej izpostavili, naj knezoškof vzame v poštev tudi to, da so v drugih deželah študentje teologije ob morebitni vojni dolžni opravljati bolniško strežbo, in pri tem pripomnili, da bi bilo vredno pretehtati, ali bi posebna zakonska odločba, ki bi urejala to vprašanje, lahko našla mesto tudi v obrambnem zakonu monarhije. (NŠAL, Zapuščina škofa Jegliča, š. 8, ovoj 1910, Streng vertraulich!) Kakor kaže, je bilo stališče škofa pozitivno, saj so se pozneje bogoslovci dejansko izobraževali tudi za to službo. To nekako potrjuje tudi časopisna notica iz vojnega časa, v kateri med drugim piše, da oblasti računajo na bogoslovce, zlasti na tiste, »kateri so se zadnja leta pod vodstvom zdravnikov vadili v bolniški strežbi«. (IG, 15. 10. 1914, 1) V dnevniku Evgena Lampeta (1874–1918) piše, da naj bi bilo štiriintrideset bogoslovcev vpoklicanih v sanitetno službo že 6. septembra 1914 (Ambrožič 2007, 234). Iz semeniške kronike pa je moč razbrati, da so svoje delo začeli šele dan pozneje. Večina teh bogoslovcev je delovala v ljubljanskih rezervnih bolnišnicah, predvsem v Mladiki in liceju, nekaj bogoslovcev pa je krajši čas opravljalo sanitetno službo tudi v Celju (Kronika ljubljanskega semenišča za l. 1914/1915). Tam je deloval tudi semeniščnik Andrej Stare, ki je ob povratku v Ljubljano naslovil prošnjo na ordinariat:

»Podpisani ponižno prosim, da vzame prečastiti kn. šk. ordinariat na znanje, da ne morem z 8. oktobrom nastopiti strežniške službe v rezervni bolnici v Ljubljani, ker sem se pri enakem opravilu v Celju zelo prehladil in je nevarno, da se mi stara pljučna bolezen ponovi. Vsled teh razmer prosim in upam, da me prečastiti kn. šk. ordinariat opraviči.« (NŠAL 32, š. 34, ovoj 1914, Stare)

Delo samo po sebi torej ni bilo lahko. Upali so tudi, da bodo s 1. oktobrom 1914 znova začeli študirati, saj se je študijsko leto vedno začelo s 1. oktobrom. Toda ni bilo tako: predavanja so se začela z zamudo, krivda za to pa je bila v nujnih popravilih semenišča. Prav tako je bilo jasno, da vojaška oblast spričo razmer in takratnih potreb ni mogla takoj odpustiti tistih bogoslovcev, ki so se znašli v bolnišnicah kot sanitetni strežniki. (š. 35, ovoj 1914, An das Kommando) Škof Jeglič je tako še 23. oktobra 1914 zabeležil, da so se predavanja začela le za prvi in za četrti letnik, drugi pa so bili še aktivno vključeni v strežniško oskrbo ranjencev in obolelih (JD, 23. 10. 1914).

Na splošno se zdi, da so bili bogoslovci pri obolelih in ranjenih vojaki precej priljubljeni. Na to napeljuje predvsem prispevek, ki ga je objavil *Slovenec* dne 31. oktobra 1914 (2):

»Ljubljanski bogoslovci, strežniki ranjencev, ki so bili nastanjeni v rezervni bolnici v poslopju Mladike in liceja, dobivajo dan na dan od njih zahvalna sporočila. Med drugimi so došli zadnji čas ti-le pozdravi: 5. okt. — Kunas, p. Hosterschlag. — [...] s tem se Vam najvljudneje zahvaljujem. Moja rana se, hvala Bogu, vsak dan boljša. Sedaj imam štiri tedne dopusta. Zahvaljujem se Vam še enkrat prav prisrčno za ljubeznivo postrežbo, ki sta mi jo izkazovali daleč od ljubljene domovine. Srčno pozdravljam Vas in Vaše tovariše Ivan Vinzenz, kakor tudi moji starši, bratje in sestre. /... / 9. okt. — Oberndorf pri Solnogradu. — Naznanjam Vam, da sem že doma in da sem dobil tri tedne dopusta. Zahvaljujem se Vam zopet in zopet za Vašo postrežbo. Alojzij Fleischmann. /... / 21. in 22. okt. Jičin. — ... doma sem že tri dni in mi je prav dobro. Bolečin nimam posebno velikih. Kako se Vam godi? Kaj je novega v Ljubljani? Lepo Vas pozdravlja Stanislav Roder, enoletni prostovoljec.«

Iz opisanega bi bilo mogoče sklepati, da delo bogoslovcev ni bilo pretežko in da so imeli dobro zaslombo tudi pri vojaških zdravnikih. A Lampetovi dnevniški zapiški pričajo, da to le ni bilo povsem res. Vojaški zdravnik in poveljnik licejske bolnišnice, dr. Mathias Slavik, naj bi surovo ravnal z ranjenci, nad njegovim ravnanjem so negodovali tudi bogoslovci, ki so tam stregli, češ da imajo slabo hrano in da z njimi slabo ravna. Po Lampetovih navedbah so dr. Slavika zaradi vseh pritožb celo prestavili na fronto. (Ambrožič 2007, 330) Očitno pa – kljub vsem pritožbam – te prestavitve vendarle ni bilo in je omenjeni doktor še dalje opravljal svojo službo v Ljubljani. To potrjujeta tako dopis dr. Slavika na škofijski ordinariat kakor tudi vojna kronika. Dopis je dr. Slavik kot bolnišnični poveljnik poslal na ordinariat dne 9. novembra 1914 in – presenetljivo – v njem je prav posebno pohvalil delo bogoslovcev v svoji sanitetni ustanovi. (NŠAL/ŠAL, Vojne zadeve, š. 313, št. 5568) Omenjena pohvala je bila napisana le dan po tem, ko so bili bogoslovci odpuščeni iz sanitetne službe. Vprašanje iskrenosti te pohvale je tako v luči omenjenih Lampetovih dnevniških zapisov vsekakor vprašljivo.

Kot zanimivost je treba omeniti še, da semeniščniki tega dela niso opravljali povsem zastonj. Vojaske oblasti so jim namreč namenile ustrezno finančno nadomestilo. Zato so ob koncu njihove sanitetne službe vodstvu semenišča posredo-

vali vse potrebne podatke o številu bogoslovcev in temu priložili še izkaz, kolikšno plačilo prejmejo bogoslovci, ki so od 7. septembra do 8. novembra 1914 stregli ranjencem. Na seznamu najdemo imena osemindesetih semeniščnikov, ki so v tem času opravljali službo bolniških strežnikov. Za vsak dan službe so fantje prejeli dnevnicu v višini štirih kron. Nekateri, na primer Anton Dolinar, Peter Flajnik in Franc Frakelj, so kot strežniki delovali vseh triinšestdeset dni, nekateri pa manj, temu primerno je bilo potem tudi plačilo. Najmanj časa so to službo opravljali bogoslovci Matija Jager (11 dni), Naglič Karl (10 dni) in Pirkovič Janez (6 dni). (NŠAL 32, š. 35, ovoj 1914, Verzeichnis über den an die als Krankenpfleger)

Po prvih novembrskih dneh so se bogoslovci znova lahko posvetili svojemu študiju. Iz katalogov slušateljev se razbere takratni študijski program:¹

1. v prvem letniku so študentje poslušali predavanja iz fundamentalne teologije, iz filozofije (Tomaž Akvinski), iz biblične splošne hermenevtike, iz hebrejščine, iz uvoda in eksegeze Stare zaveze;

2. v drugem letniku so jim predavali dogmatično teologijo, eksegezo in uvod v Novo zavezo, eksegezo evanġelijev, katekizem in filozofijo;

3. v tretjem letniku so študentje poslušali predavanja iz moralne teologije, iz cerkvene zgodovine, iz katekizma in iz cerkvene umetnosti;

4. v četrtem letniku so izpite opravljali iz pastoralne teologije, iz cerkvenega prava, iz pedagogike, iz katehetike, iz cerkvene umetnosti in iz sociologije. (š. 35, ovoj 1914)

Predavanja so potekala v latinskem jeziku, to pa je včasih znalo povzročiti pri duhovniških kandidatih tudi manjše neprijetnosti; posebno pri tistih, ki latinščine dotlej niso imeli oziroma vsaj ne v zadostni meri.

Seveda pa ob tem svojem študiju niso pozabili slediti svetovnim dogodkom in poročilom z bojišč, ki so z vsakim dnem posebej po svoje krojili tudi življenje v Ljubljani. V jeseni tega leta so se v Ljubljani znašli tudi poljski ranjenci, kakor je zapisal knjižničar Slovenske knjižnice ljubljanskih bogoslovcev. Ti ranjenci so se obrnili s prošnjami za poljske knjige in berila na prebivalstvo mesta in tako tudi na semenišče. Na pobudo vodja semenišča je bilo predlagano, da se jim izroči nekaj poljskih knjig, vendar so morali po pravilih knjižnice v takšnem primeru sklicati občni zbor, ki je o tem moral razpravljati. Tako se je tudi res zgodilo in dne 20. novembra so na izrednem občnem zboru med drugim izpostavili, da mora knjižnica pokazati »v teh težkih časih svoj patriotizem« in pomagati ranjencem. Tako so enoglasno sklenili, da se ranjencem podari nekaj poljskih knjig, poleg teh pa so jim poslali še nekaj periodičnega tiska; tisto, s čimer je njihova knjižnica takrat razpolagala. Zanimivo je prebrati, da so bili takrat v bogoslovju naročeni tudi na posamezne poljske revije, saj so na tej seji posebej izpostavili, da bodo, denimo, podarili vse letnike *Przeglada Polska*. (š. 79, I. občni (izredni) zbor, dne 20. novembra 1914) Sklepali bi lahko, da podobnih odzivov, pa najbrž tudi drugačnih pobud, s katerimi so skušali lajšati gorje vsem pomoči potrebnim, med bogoslovci ni manjkalo.

¹ Podrobneje o teološkem študiju na Slovenskem v obravnavanem obdobju: Ambrožič 2010.

3. Nadaljnje aktivnosti semeniščnikov

Na političnem parketu se je avstrijskim diplomatom vse bolj drobila že tako krhka nevtralnost sosednje Italije. Jeglič je že marca 1915 v svoj dnevnik naravnost zapisal, da so se bali Italije in nove vojne napovedi (JD, 4. 3. 1915). Ni se motil, že 23. maja 1915 je italijanski kralj habsburški monarhiji napovedal vojno. Bojno polje, ki se je še včeraj zdelo zelo daleč, se je tako znašlo na slovenskih tleh. Ljubljana je bila v tem času polna beguncev iz primorskih krajev.

Tudi za goriške bogoslovce se je začela trnova pot. Že ob izbruhu prve svetovne vojne, v avgustu 1914, so Centralno bogoslovno semenišče zasedli pripadniki Rdečega križa in tam postavili vojaško bolnišnico. Bogoslovci in profesorji so se tako morali izseliti in se nastaniti v preurejeno vilo Boeckmann, ki je stala blizu malega semenišča. Ob vse večjih italijanskih grožnjah so to nevarnost najbolj občutili prav goriški bogoslovci. Tako so pouk končali že 20. maja 1915, le nekaj dni pred začetkom spopadov na soškem bojišču, bolnišnica Rdečega križa v Centralnem semenišču pa je kaj kmalu postala tarča obstreljevanj. Ob koncu poletja se je nadškof Frančišek Borgija Sedej obrnil na ljubljanskega knezoškofa Jegliča za pomoč pri namestitvi goriških bogoslovcev, saj jim je bilo šolanje na Goriškem zaradi vojne onemogočeno. Jeseni 1915 je goriško Centralno semenišče tako nadaljevalo delo v stiškem samostanu, kjer se je nato naselil tudi nadškof Sedej. Tržaško-koprski škof Karlin pa je svoje bogoslovce poslal v Ljubljano.²

Ob tej novi vojni nevarnosti je ljubljanski ordinariat dne 17. junija 1915 dal za nimivo posebno navodilo za bogoslovce:

»V zaupanju na božjo pomoč in na našo hrabro armado se trdno nadejam, da bo mogoče bogoslovcem doma mirno preživeti počitnice. V slučaju kake neposredne nevarnosti pred sovražnikom naj bogoslovci hite proti Ljubljani in naj se oglase pri ordinariatu. Na pot naj vzamejo nekoliko hrane, da jim bo potovanje lažje. O tem nasvetu naj pa bogoslovci strogo molče, da ne bodo ljudje tega previdnega nasveta napačno razlagali. Prečastito vodstvo naj o tem bogoslovce obvesti, preden odidejo na počitnice.« (NŠAL 32, š. 36, ovoj 1915, 17. 6. 1915)

Tistega poletja 1915 pa so na počitnice odšli le redki; predvsem tisti, za katere so domači posebej prosili; k temu jih je navedlo predvsem pomanjkanje delovnih rok na kmetijah, saj je veliko mož in sinov služilo v vojski. Med takšnimi prosilci se je tako znašel tudi oče bogoslovca prvoletnika Antona Pavliča, ki je bil doma s Prtovča v občini Selca. Oče je bil bolehen in ni zmozel sam opraviti vseh del na razsežni hribovski kmetiji, njegov brat pa je bil mobiliziran in vpoklican v vojsko. Tako je bil poleg mame in sestre edini, ki bi lahko še pomagal na domačiji, bogoslovec Anton. Svojo prošnjo je oče še podkrepil s priporočilom vaškega župana, zanj pa je prosil tudi tamkajšnji župnik. (š. 36, ovoj 1915)

Drugače pa so bogoslovci večinoma ostali v Ljubljani. Časi so bili preresni in tega so se zavedali tudi sami. Tako so ob začetku počitnic v pismu, naslovljenem na

² Podrobneje o goriških bogoslovcih in o šolanju med vojno: Podbersič 2005.

ordinariat, izpostavili svojo pripravljenost za delo v sanitetni službi: »Resni čas, patriotična dolžnost in ljubezen do bližnjega nam velevalo, da se za slučaj vpoklica v sanitetno službo, v pokorni vdanosti damo preč. kn.šk. ordinariatu na razpolago.« (NŠAL, Vojne zadeve, š. 313, št. 4053) Ordinariat je pismo vzel resno in že 6. julija posebej za bolnišnico v Zavodu sv. Stanislava vpoklical bogoslovce (š. 313, št. 2600). Po mnenju vojaškega vodstva so se dodeljeni bogoslovci v zavodski bolnici s svojim delom med poletnimi počitnicami zelo izkazali, saj jih je vodja vojaške bolnišnice dr. Benedik v posebnem dnevnem povelju izrecno pohvalil:

»Na pobudo častitega knezoškofijskega ordinariata se je v zadnjem času prijavilo k prostovoljni oskrbi bolnikov v tukajšnji zasilni bolnišnici več teologov, ki so z razumevanjem in predanostjo opravljali svoje delo. Podpisano poveljstvo izreka častitemu knezoškofijskemu ordinariatu iskreno zahvalo za posredovanje tako predanih bolničarjev in prosi, da se vsem udeleženi gospodom izreče zahvalo in priznanje za njihovo odlično opravljeno delo.« (š. 313, št. 4053)

4. Skrbi škofa Jegliča in socialni program

Ob vseh aktivnostih in ob pohvalah, ki so prihajale na račun zglednega dela bogoslovcev, pa knezoškof Jeglič še zdaleč ni bil miren. Bojazen nad tem, da bo bogoslovcev vsako leto manj, to pa bi se dolgoročno poznalo tudi v pastoralnem delu, ga je najbrž privedla do tega, da je že dne 25. junija 1915 zapisal:

»Dne 22. v torek sem ordiniral 23 naših bogoslovcev in 3 frančiškane; 2 kapucinoma in enemu salezijancu sem podelil subdijakonat. Hvala Bogu, da imamo bogoslovce nad numerum fixum: ker letos na jesen pač ne vemo, ali jih bomo kaj dobili: saj so skoraj vse k vojakom pobrali. Iz zavoda je ostal samo en osmošolec radi slabotnosti, sedmošolci so ostali trije, šestošolcev je ostalo 15. Kaj bo? Vsi ne pridejo nazaj, nekaj jih bo pa tudi poklic izgubilo.« (JD, 25. 6. 1915)

Škof si torej ni zatiskal oči nad takratnim stanjem, zato je ob tem razmišljal, kako bi vse svoje mlade bogoslovce čimbolj pripravil tudi za socialno delo, saj se je to med vojno še posebno pokazalo za koristno. V svoj dnevnik je dne 16. januarja 1916 med drugim zapisal:

»Za bogoslovce 4. leta, morda tudi tretjega leta, bom vpeljal praktična predavanja o raznih naših organizacijah. Dogovoril sem se z gospodi, ki po organizacijah delujejo o programu. Točno se bo obrazložilo, kako se posamezna društva ustanove, kako vodijo, česa se je treba varovati, zakaj so potrebna etc. Sodelovali bodo gg: kanonik Gruden, kanonik Lampe, ravnatelj Traven in Jovan, spiritual Stroj, župnika Skubic in Zabret; morda tudi prof. Krek. Načrt sem poslal prof. Alešu, ki naj bi vse to v mojem imenu vodil. Ker sem ga prosil, je tudi on glavni načrt zarisal in zasnoval. Ko se dogovoriva, se bo kaj delo začelo.«

V zapuščini škofa Jegliča je mogoče najti tudi omenjeni program, po katerem bi socialni pouk v semenišču potekal v več skupinah. Prva skupina bi obravnavala izobraževalna društva, med katera bi sodili tudi pododdelki, na primer za telovadbo, za večkratno prejemanje svetih zakramentov, za Marijino družbo, za apostolstvo mož itd. Druga skupina bi obravnavala gospodarske organizacije, kakor so hranilnice in posojilnice, zadruga in združne zveze, gospodinjske šole, in knjigovodstvo. V tretji skupini bi se slušatelji seznanili z delavskimi organizacijami in z njihovimi društvi, s krščansko socialno zvezo, s strokovnimi društvi. Znotraj tega bi na poučnih tečajih in predavanjih spoznavali delavsko izobrazbo. Četrta skupina bi bila namenjena spoznavanju političnih organizacij, društev, izobrazbe zaupnikov, časopisov in sodelovanja duhovnikov z njimi, z organizacijami agitacij pri volitvah itd. Peta skupina pa bi bogoslovcem predstavila vse preostale organizacije, med njimi Vincencijevo družbo in njen patronat, kako je z vojaškimi novinci in s tretjim redom sv. Frančiška. Škof Jeglič je ob tem zapisal: »Vsa stvarina bi se obravnavala v dveh letih. Poslušali bi bogoslovci tretjega in četrtega letnika obvezno.« Škof je ob tem še dodal: glavni namen tega programa bi bil, da bi v bogoslovcih vzbudil veselje do vsestranskega dela. (NŠAL, Zapuščina škofa Jegliča, š. 8, Program za socialni pouk v semenišču 1916) Čeprav dobronameren, pa je bil omenjeni program spričo vojnih razmer in vse večje vsakodnevne druginje in pomanjkanja morda nekoliko preveč optimistično zastavljen.

5. O številu ljubljanskih bogoslovcev

Vsi programi in načrti bi ne koristili kaj dosti, če v bogoslovnem semenišču ne bi bilo dovolj fantov, ki bi se radi posvetili duhovniškemu stanu. Za bogoslovje v Ljubljani je bil predpisan *numerus fixus*, še veliko večja težava pa sta bili vojna in vojaška obveznost. Oblasti so namreč, kakor je razbrati že iz zapisov škofa Jegliča, vse bolj in bolj posegale po mlajših letnikih, to pa je pomenilo, da je bilo pod orožje vpoklicanih veliko fantov, ki so končevali srednješolsko izobraževanje in bi se morda odločili za bogoslovje. Težko je ugotoviti, koliko takšnih fantov je ostalo na bojnih poljanah, zato pa je nekoliko lažje poiskati informacije o številu bogoslovcev v ljubljanskem semenišču med prvo svetovno vojno. Za ilustracijo oziroma primerjavo je na voljo tudi pregled nad slušatelji v akademskem letu tik pred izbruhom prve svetovne vojne. Po seznamih slušateljev je tako moč sestaviti naslednjo okvirno sliko (NŠAL 32, š. 76, Katalog slušateljev 1913/1914–1917/1918):

I. letnik	32
II. letnik	24
III. letnik	23
IV. letnik	12

Tabela 1: Seznam slušateljev leta 1913/1914

I. letnik	21	/
II. letnik	29	/
III. letnik	23	+1 eksternist
IV. letnik	22	+2 cleri regularis

Tabela 2: *Seznam slušateljev leta 1914/1915*

I. letnik	9	+ 6 iz tržaške škofije
II. letnik	20	+ 9 iz tržaške škofije
III. letnik	27+11	+ 9 iz tržaške škofije
IV. letnik	22+12	+ 5 iz tržaške škofije

Tabela 3: *Seznam slušateljev leta 1915/1916*

I. letnik	6	
II. letnik	8	
III. letnik	21	+ 8 iz tržaške škofije +2 cleri regularis
IV. letnik	26	+ 7 iz tržaške škofije + 1 iz nemškega viteškega reda

Tabela 4: *Seznam slušateljev leta 1916/1917*

I. letnik	8	+ 1 iz goriške nadškofije + 1 iz poreško-puljske škofije
II. letnik	6	/
III. letnik	8	+ 2 cleri regularis
IV. letnik	20	+ 3 cleri regularis

Tabela 5: *Seznam slušateljev leta 1917/1918*

Iz tabel je razvidno, da se je število bogoslovcev v Ljubljani v posameznih študijskih letih precej spreminjalo. Zanimiv je tudi podatek, da so v ljubljanskem semenišču študirali nekateri redovni (frančiškanski) duhovniški kandidati, posebno še, ker je bilo zanje značilno, da so večinoma izpite opravljali v domačem bogoslovju. Tako so, denimo, v letu 1916 frančiškani v domačem bogoslovju Province sv. Križa po dogovoru opravljali izpite doma, in to 26. februarja, 4. marca ter 1. in 8. julija. Podobni dogovori za opravljanje izpitov so se dogajali tudi prej in pozneje. (NŠAL, ŠAL V., Bogoslovno učilišče – domače 1885–1930, š. 15) Prav tako pa je nekoliko presenetljiv podatek, da je leta 1916/1917 v Ljubljani študiral član nemškega viteškega reda; to je bil p. Remigius Jereb, doma iz Spodnjih Vodal, župnija Sveta Trojica v Tržišču (NŠAL 32, š. 76, Katalog slušateljev 1916/1917).

Vzrokov za to, da se je število bogoslovcev spreminjalo, je več: nekateri so prišli od drugod, spet drugi so umrli, nekateri pa so iz bogoslovja izstopili. Tako je dne 16. novembra 1914 iz semenišča izstopil bogoslovec drugega letnika, Frančišek Valjavec (AS 33, fasc. 29–25, ovoj 1914, št. 5937), prav tako dne 31. decembra 1915 bogoslovec četrtega letnika, Anton Pečnik (fasc. 29–25, ovoj 1916, št. 1169). Takšno dejanje je bilo tedaj precej smelo, vendar zelo pošteno, če bogoslovec v resnici ni čutil v sebi duhovniškega poklica. Pogumno pa je bilo predvsem zaradi

časa, v katerem je semeniščnik to storil. Če je bil namreč fizično sposoben, najbrž ni težko ugotoviti, da je bil skoraj zagotovo pozneje vpoklican v vojsko in poslan na bojišče.

Poleg izstopov je vrste bogoslovcev redčila tudi smrt. Tako je ugrabila tudi mladega bogoslovca Jožefa Porenta, ki je dne 4. junija 1916 umrl v Stari Loki. O njegovi smrti je poročal tudi časopis *Slovenec*, iz katerega izvemo, da je Jožef Porenta ob koncu tretjega letnika študija oboel in se mu zdravje ni več povrnilo, čeprav je nekajkrat kazalo na izboljšanje. V časopisni notici so še posebej izpostavili njegovo ljubezen do glasbe, saj je orglal v domači hiši, v semenišču pa je celo leto vodil zbor bogoslovcev. Ta zbor je svojega nekdanjega vodja tudi pospremil na njegovi zadnji poti in mu zapel v slovo. (8. 7. 1916, 4) Porenta ni bil edini bogoslovec, ki je umrl v tistem letu. Že pred njim je dne 9. aprila umrl bogoslovec četrtega letnika, Ignacij Rak. Zanj so v *Dolenjskih novicah* (13. 4. 1916, 11) zapisali, da je že izza gimnazijskih let »glodala skrivna bolezen njegovo mlado življenje«. Bil je kar trinajstkrat operiran, v upanju, da se mu povrne zdravje. Februarja tega leta mu je umrl oče in na očetovem pogrebu naj bi se še bolj prehladil, to pa je povzročilo njegovo prezgodnjo smrt. Pokopan je bil dne 11. aprila pri Sv. Križu v Ljubljani. Pogreba so se udeležili tudi profesorji bogoslovja, semeniški duhovniki in bogoslovci.

A kljub smrti in izstopom prošenj za vstop v bogoslovje v času vojne vihre ni manjkalo. Tako je med drugim semeniško vodstvo želelo ugoditi prošnji abiturienta idrijske realke, Franca Kolenca, ki jo je poslal v semenišče dne 20. avgusta 1915. Ker je Kolenc opravil maturo na realki, je moral narediti še dopolnilne izpite iz latinščine, iz grščine in iz filozofične propedeutike, kakor je to veleval ministrski odlok z dne 13. decembra 1909. Tega se je prosilec tudi zavedal in v prošnji obljubil, da bo vse te izpite v enem letu tudi opravil. Svojo prošnjo za vstop v bogoslovje je nazadnje utemeljil s tem, da »čuti veliko veselje in nagnjenje do duhovskega poklica. Prosilec obljubuje, da se bo s pridnim učenjem in zglednim življenjem vrednega izkazal naklonjene mu dobrote.« (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1914–1926, š. 232, ovoj 1915, št. 2059) Semeniško vodstvo in ordinariat sta Kolencu predlagala, da se za te dopolnilne izpite pripravi v Zavodu sv. Stanislava, kjer jih je tudi uspešno opravil. Vodstvo semenišča je tako marca 1916 na ordinariat posredovalo tudi »izpričevalo, s katerim Fr. Kolenc izpričuje, da je delal dopolnilni izpit in da mu je izpraševalna komisija priznala, da je za obisk vseučilišča zrel«. (Semenišče 1914–1926, š. 232, ovoj 1916, št. 2828) Tako so se Frančišku Kolencu uresničile sanje in je mogel študirati bogoslovje. Iz *Letopisa Cerkve na Slovenskem za leto 2000* (451) je moč razbrati, da je tako želeno mašniško posvečenje v resnici tudi prejel, in to 18. julija 1920. Umrl je 13. januarja 1961 v Buenos Airesu, v Argentini.

6. Nesojeni bogoslovec Janez Plevnik in 29. člen vojnega zakona

Ob pregledovanju kataloga slušateljev za prvo študijsko leto 1914/1915 je moč zaslediti ime Janeza (Ivan) Plevnika, ki pa je potem prečrtano in poleg se najde le

zaznamba križa, torej smrti. Kaj se je zgodilo s tem fantom? Med dokumenti najdemo odgovor na prošnjo, ki jo je Plevnik v septembru 1914 že kot vojak naslovil na oblasti, da bi bil kot duhovniški kandidat oproščen vojaške službe. Iz zapisane-ga je moč razbrati, da je tedaj kot enoletni prostovoljec služil pri celjskem 87. peš-polku. Plevnikovi prošnji ni bilo ugodeno in kljub pritožbi, ki jo je v njegovem ime-nu očitno vložil njegov domači župnik – župnik sam ni imel velikega upanja, da bo srečno rešena –, je Plevnik ostal v vojaški službi. (NŠAL 32, š. 35, ovoj 1914, št. 433) Že v decembru tega leta pa je *Slovenec* (22. 12. 1914, 3) o njem prinesel na-slednjo vest:

»Padel je na severnem bojišču, kakor poročajo uradni izkazi, g. Ivan Plev-nik, desetnik 87. pešpolka, doma pri D. M. v Polju. Ko se je otvorila knezo-škofijska gimnazija v št. Vidu nad Ljubljano, je vstopil v zavod in dovršil maturo z odličnim uspehom leta 1913. Nato je postal enoletni prostovoljec. Odločil se je, da pojde v bogoslovje in je bil meseca julija sprejet v ljublan-sko semenišče. Vojska mu je prekrizala načrte; v Karpatih ga je dohitela smrt. Bil je tih, marljiv mladenič, ki se je posebno zanimal za naravoslovje. Blag mu spomin!«

Iz zapisa je mogoče razbrati, da je bil Plevnik v času vojne že v vojaški službi in zato – čeprav je bil sprejet v semenišče – zanj 29. člen vojnega zakona ni mogel veljati. Precej podobno se je dogodilo še nekaterim drugim prosilcem, ki so – kljub vojaškemu vpoklicu – poskušali vstopiti v semenišče. Z različnimi pismi in pritožba-mi so si prizadevali vplivati na oblasti, da bi jim omogočile študij bogoslovja, s tem pa bi se tudi rešili frontnega pekla. Vojaška oblast pri tem ni želela poznati izjem. Najbrž je tudi takšno ravnanje oblasti deloma vplivalo na to, da je bilo število bo-goslovcev v prvem letniku z vsakim letom vojne manjše, saj so veliko večino tistih, ki so komaj končali maturo, pogosto skorajda takoj vpoklicali pod orožje. Tako abi-turienti, ki bi to želeli, niti niso imeli možnosti, da bi začeli teološke študije.

7. Vprašanje italijanskih vojnih ujetnikov

Podobno kakor avstro-ogrski bogoslovci so imeli težave z nadaljnjim študijem tudi njihovi kolegi v italijanski vojski. Tudi te vojake so vojaške oblasti pošiljale v sanite-rne in druge vojaške enote, zato ni presenetljivo, da so se nekateri znašli v avstrij-skem vojnem ujetništvu, v katerem pa se jim je precej različno godilo. Iz inšpekcijskega poročila o ujetniškem taborišču v Sigmundsherbergu z dne 21. junija 1918 je med drugim moč razbrati, da je bilo med več kakor osemnajst tisoč tam nasta-njenimi italijanskimi vojnimi ujetniki tudi sedemnajst italijanskih duhovnikov, triin-dvajset teologov in enaindvajset gimnazijcev. »Ti in skupaj z njimi še osem duhov-nikov so živeli posebej v ločeni baraki, kjer so pod vodstvom enega od duhovnikov lahko nadaljevali svoje študije.« (ÖSTA/KA, AFV, karton 180, Kriegsgefangenenlager Sigmundsherberg) Najverjetneje pa takšnih možnosti italijanski bogoslovci, ki so se znašli v vojnem ujetništvu, niso imeli povsod. Morda se je prav zato sveti oče

leta 1918 posebej zavzel za te klerike in skušal pri avstrijskih oblasteh izposlovati boljše možnosti za njihovo nastanitev. Prek nuncijske se je trudil urediti zadevo tako, da bi bili lahko z novim šolskim letom (1918–1919) vsi tisti kleriški kandidati, ki so bili brez čina in so bili v avstrijskih taboriščih za vojne ujetnike, poslani v bogoslovna semenišča. Pri vojnem ministrstvu je posredoval tudi za italijanske redovnike, da bi jih izpustili in poslali v njihove redovne hiše po habsburški monarhiji. Sveti oče je bil, po zapisu vojaškega vikarja, zaskrbljen, da v ujetniških taboriščih ne bi mogli izpolnjevati svojega poklica, in je izrazil željo, da jih zato namestijo v škofijska semenišča. (karton 168, Kriegsgefangenen italienische Kleriker u. Theologen) Vojaški vikar je kot posledica tega potem dne 15. maja vsem avstrijskim škofom posredoval omenjeno prošnjo oziroma vprašanje – če in koliko italijanskih klerikov lahko sprejmejo njihova semenišča. Lavantinski škof je odgovoril dne 29. maja istega leta in sporočil, da je spričo pomanjkanja nastanitev in živeža pripravljen v bogoslovje sprejeti le dva, tri klerike in teologe – italijanske vojne ujetnike. (karton 168, F.B. Lavanter Ordinariat, Marburg, 29. 5. 1918) Podoben odgovor je prišel tudi od ljubljanskega škofa Jegliča. Jeglič je že dne 24. maja 1918 na postavljeno vprašanje sporočil, da je ljubljansko semenišče pripravljeno sprejeti v naslednjem šolskem letu deset teologov vojnih ujetnikov, če vojska ne bo zasedla prostorov (»insoferne die Räumlichkeiten nicht vom Militärbewuarterungsamte in Anspruch genommen werden sollten«). Ob tem je nanizal tudi nekaj težav: izpostavil je predvsem popolno neznanje italijanščine, kar zadeva služinčad, tu so bili še problemi z aprovizacijo in mizerno stanje sredstev za vzdrževanje vsakega posameznika, skrbela ga je tudi naraščajoča draginja, zaradi katere je bilo komajda mogoče oskrbeti domače klerike. Menil je, da bi morala glede italijanskih ujetnikov in glede njihovega sprejetja v bogoslovje svoje mnenje dati še vlada, ni pa pozabil omeniti, da je nekaj oseb pripravljena sprejeti tudi kartuzija v Pleterjah, seveda pod pogojem, da se ji to upošteva pri oddaji živeža. (karton 168, Ordinariat in Laibach, 24. 5. 1918) Podobne odgovore je vojaški vikar prejel tudi od drugih škofov in tako je lahko že dne 21. junija 1918 vojnemu ministrstvu poročal o rezultatih poizvedbe. Iz njegovega poročila se razbere, da so bili, denimo, v Pragi pripravljeni sprejeti do 80 klerikov teologov: v Brixnu 30–40, v Breslauu (Wrocławu) 20, v Lembergu (Lvovu) 5. Prav vsi pa so, tako kakor že škof Jeglič, v svojih dopisih opozarjali, da je takšno število italijanskih bogoslovcev mogoče sprejeti v semenišča le pod pogojem, če bo poskrbljeno za živež. (karton 168, Kriegsgefangenen italienische Kleriker u. Theologen) Pomanjkanje pa je bilo takrat precejšnje.

Zanimivi in doslej nekako prezrti načrt vključitve italijanskih bogoslovcev v izobraževanje in v sistem avstrijskih semenišč je spričo razmer in konca vojne jeseni 1918 res ostal le na papirju, kljub temu pa po svoje izpričuje na eni strani papeževu prizadevanje za izboljšanje položaja klerikov vojnih ujetnikov, na drugi strani pa pripravljenost avstrijskih oblasti in predvsem škofov, da bi v teh točkah ugodili predlogom, kolikor bi jim omogočale razmere. Naslednjo prednost pri morebitni izvedbi tega načrta je zagotovo pomenil tudi uradni jezik Cerkve, to je latinščina, saj so predavanja v semeniščih povsod praviloma potekala v latinščini. Tako je bilo rešeno tudi vprašanje sporazumevanja

med kleriki in kleriškimi kandidati različnih narodnosti.

Dne 29. oktobra 1918 so v Ljubljani razglasili Državo Slovencev, Hrvatov in Srbov in 3. novembra je razpadajoča monarhija podpisala kapitulacijo in tako potonila v zgodovino. Velika vojna se je končala nekaj dni pozneje, 11. novembra, s podpisom nemške kapitulacije. Na Slovenskem pa so se pravi boji za priznanje in za meje šele začeli. V teh prevratnih časih se je zdelo, da se je v ljubljanski škofiji zgodil pravi preporod. Fantje, ki so se vračali z vojne, so radi vlagali prošnje za vstop v ljubljansko semenišče. Med njimi je bil tudi poznejši msgr. Jože Jagodic, ki je v svojih spominih zapisal, da se je v bogoslovju do konca decembra nabralo triinpetdeset fantov:

»Bili smo po večini vojaki, vrstniki treh, štirih letnikov gimnazije. Nekateri bi bili morali biti že v zadnjem, četrtem letniku, pa so začeli šele prvega: brkati in bradati možje, preden smo se lepo po bogoslovsko obrili; pa ofirciji, praporščaki in poročniki; imeli smo celo nadporočnika med seboj; nekateri so nosili nekaj časa kar uniformo, ko niso imeli nič drugega obleči. Pravi vojaški letnik!« (1974, 186)

Nov čas in nove razmere ter popolnoma drugačni bogoslovci pa so zahtevali tudi drugačne prijeme in nove ljudi, ki bi lahko vodili vse te v bojih preizkušene može. Takratni ravnatelj semenišča, dr. Jožef Lesar, ni bil več zmožen odgovarjati na nastale izzive, kakor piše Jagodic, povrh vsega je bil še brez smisla za praktične zadeve in je bil deloma kriv za to, da v semenišče do takrat, denimo, še niso napeljali elektrike. Novi časi so zahtevali nove ljudi in tega so se zavedali tudi bogoslovci: »Vedeli smo, da tako, kakor je šlo lani, ne more in ne sme naprej, ker se je godila prevelika škoda. Škodo je videl tudi škof Jeglič in ukrenil, kar je bilo prav.« (186) Lesar je odšel v pokoj, semeniški spiritual Alojzij Stroj pa je postal stolni kanonik in se je tudi umaknil novim močem. Vajeti ravnateljjevanja je takrat prevzel Ignacij Nadrah in z njim je v semenišču zavel nov duh, kakor piše Jagodic (188): »Po hiši je zavel povsem nov duh. Razgrajanja in razposajenosti je bilo konec. Hišna pravila je bilo treba vzeti čisto zares. Z budnim očesom jih je novi vodja zasledoval in skrbel za njih natančno izpolnjevanje.«

8. Sklep

Ljubljansko semenišče se v vihnih časih ni moglo izogniti vplivom vojne vihnre. Živelo je v materialnem pomanjkanju, sredi nenehnih zahtev vojaških in drugih oblasti. Kljub temu pa so bogoslovci in njihovi predstojniki ter drugo osebje semenišča po svojih najboljših močeh poskušali poskrbeti za ljudi v stiski, za številne ranjence, za bolnike, za vojne ujetnike, in tako po svoje pokazali solidarnost in sočutje ne le v teoriji, temveč tudi v praksi. Ob propadu habsburške monarhije je zavel nov veter, ljubljansko bogoslovje se je znašlo v novih razmerah, ki so zahte-

vale novih moči, takšnih, ki bi znale in zmogle preurediti in prenoviti delovanje semenišča, zlasti še, ker je v novi državi del novoustanovljene univerze postala tudi teološka fakulteta.

Kratice

- AES** – Acta Ecclesiastica Sloveniae.
AFV – Apostolische Feldvikariat.
AS – Arhiv Slovenije.
IG – Ilustrirani glasnik.
JD – Jegličev dnevnik.
ÖSTA – Österreichisches Staatsarchiv.
KA – Kriegsarchiv.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
ŠAL – Škofijski arhiv Ljubljana.

Reference

Arhivski viri

- Arhiv ljubljanskega semenišča, *Poročilo o delovanju Marijine kongregacije za šolsko leto 1914/1915 (oziroma v počitnicah 1914)*. V: Kronika ljubljanskega semenišča, zapis za l. 1914/1915.
AS 33, *Bogoslovno semenišče 1861–1918.*, fasc. 29–25, ovoj 1914, št. 5937.
NŠAL, *Vojne zadeve*, š. 313.
 ---, *Zapuščina škofa Jegliča*, š. 8, š. 15, Jegličev dnevnik (pretipkani izvod).
NŠAL 32, *Bogoslovje v Ljubljani*, š. 35, 36, 79.
NŠAL, *ŠAL V.*, *Bogoslovno učilišče – domače 1885–1930*, š. 15.
 ---, *Semenišče 1914–1926*, š. 232, ovoj 1916, št. 2826.
ÖSTA/KA, AFV, karton 168, 180.

Časopisni in tiskani viri

- Dolenjske novice*. 13. 4. 1916, 11.
Državni zakonik za kraljevine in dežele: Zakon z dne 5. julija 1912, s katerim se uvaja nov vojni zakon. 1912. Österreichische Nationalbibliothek. ALEX: Historische Rechts- und Gesetzestexte Online.
Ilustrirani glasnik. 15. 10. 1914, 1.
Slovenec. 31. 10. 1914, 2. Hvaležnosti ranjencev.
 – 21. 6. 1916, 5. Bogoslovski seminarji in vojska,

– 22. 12. 1914, 3.

– 8. 7. 1916, 4.

Škofijski list. 1914, št. 6.

Literatura

- Ambrožič, Matjaž**. 2007. *Dnevniški zapiski dr. Evgena Lampeta (1898–1918)*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
 ---. 2010. Teološki študij na Slovenskem od konca 18. stoletja do prve svetovne vojne. V: *Teološki študij na Slovenskem: Vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema na Slovenskem*, 99–120. Ur. Matjaž Ambrožič. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.
Jagodić, Jože. 1974. *Mojega življenja tek: Spomini*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
Kolar Bogdan, ur. 2009. *90 let teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
Letopis Cerkve na Slovenskem 2000: stanje 1. januar 2000. 2000. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
Plut, Jože. 2002. *Za pravice človeka*. Ljubljana: Družina.
Podbersič Renato. 2005. Izobraževanje goriške duhovščine med prvo svetovno vojno. V: *Učiteljice v šolskih klopeh*, 161–171. Ur. Vlasta Tul. Nova Gorica: Pokrajinski arhiv Nova Gorica.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,53—65

UDK: 27-726.2(497.4):929Kramberger F.

Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 4/2017

Dejan Pacek

Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija

Povzetek: V odnosih med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem so bila (nad)škofovsko imenovanja pomembna tema in obenem eden najboljših pokazateljev njihovega stanja. V tem pogledu je imela Cerkev v Jugoslaviji v primerjavi s Cerkvami v državah za železno zaveso ključno prednost, saj je mogel Sveti sedež vse od leta 1945 dalje imenovati škofo brez neposrednega vpletanja državnih oblasti v obliki njihovega poprejšnjega pristanka. V beograjskem protokolu iz leta 1966 je bila navedena prednost Cerkve ohranjena in jugoslovanski režim je svoja pričakovanja omejil na pozitiven odnos novih škofov do družbenopolitične ureditve. Od konca šestdesetih let dalje je med slovenskimi škofi največjo naklonjenost do tedanje socialistične samoupravne družbe kazal mariborsko-lavantinski pomožni škof dr. Vekoslav Grmič. V prizadevanjih, da bi Cerkev v njej našla svoje mesto, je utemeljil socialistično teologijo, ki ji je določil nalogo, da premosti razlike med krščanstvom in marksističnim socializmom. Grmičeva sta v vlogi prihodnjega škofa ordinarija videla tako tedanji mariborsko-lavantinski škof dr. Maksimiljan Držečnik kakor slovenski režim, toda papež Janez Pavel II. se je iz odpora do zlivanja idej krščanstva s socializmom in marksizmom in v skrbi za doktrinalno in disciplinsko enotnost Cerkve odločil in dne 6. novembra 1980 imenoval dr. Franca Krambergerja. S tem je Sveti sedež nekako ustregel sugestijam slovenske oblasti, ki je pričakovala, da bo novoimenovani rezidenčni škof vzdrževal kontinuiteto dobrih odnosov med njo in vodstvom mariborsko-lavantinske škofije, vendar je obenem ubral samostojno pot. Drugače od istega leta imenovanega ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja Krambergerjevo škofovsko imenovanje ni bilo izraz želje njegovega predhodnika niti ga ni vodstvo škofije skrbno pripravljalo že leta vnaprej, prav tako tudi ni bilo zaželeno pri režimu. Nezanemarljivo je dejstvo, da je Šuštarju šele imenovanje Krambergerja za pastirja mariborske krajevne Cerkve omogočilo uresničevanje ene njegovih prednostnih nalog v vlogi metropolita: tesneje povezati med seboj slovenski episkopat in poenotiti njegovo stališče v odnosu do državne oblasti.

Ključne besede: Franc Kramberger, Vekoslav Grmič, Jugoslavija, Sveti sedež, škofovsko imenovanja, mariborsko-lavantinska škofija, 1980

Abstract: **The Circumstances of the Appointment of D. Th. Franc Kramberger for the Bishop of Maribor-Lavant**

In the relations between the former socialist Yugoslavia and the Holy See, appointments of (arch)bishops represented an important topic and were also one of the best indicators of the state of their relationships. In comparison with the Church in other countries behind the Iron Curtain, the Church in Yugoslavia had a key advantage because the Holy See was, from 1945 onwards, in a position to appoint bishops without the involvement of state authorities in the form of their prior approval. This advantage was preserved in the Protocol signed in 1966 in Belgrade and the Yugoslav regime limited its expectations to a positive attitude of newly appointed bishops towards the sociopolitical order. From the late 1960s onwards, the Slovenian bishop who showed the most approving attitude towards the socialist workers' self management system was the auxiliary bishop of Maribor, D. Th. Vekoslav Grmič. Striving for a reconciliation between the Church and the socialist system, he developed a socialist theology the aim of which was to overcome the differences between Christianity and Marxist socialism. Grmič was seen as the next bishop ordinary by both the then bishop of Maribor and the Slovenian regime. Nevertheless, Pope John Paul II., opposed to blending Christian ideas with socialism and Marxism as well as being concerned about the unity of the Church, decided to designate D. Th. Franc Kramberger on the 6th of November 1980. With this nomination the Holy See tried to please the Slovenian government, which hoped that the newly appointed bishop would continue the tradition of good relations, but at the same time chose its own way. As opposed to the appointment of D. Th. Alojzij Šuštar for the archbishop of Ljubljana in the same year, the appointment of Kramberger was neither desired by his predecessor or the regime, nor carefully planned in advance by the administration of the diocese. It is important to note that it was the very appointment of Kramberger for the shepherd of the church in Maribor that made it possible for Šuštar to carry out the task that was one of his top priorities as a metropolitan: to bring the Slovenian episcopate closer together and unify its standpoint towards the state authorities.

Key words: Franc Kramberger, Vekoslav Grmič, Yugoslavia, Holy See, appointments of bishops, Diocese of Maribor-Lavant, 1980

1. Uvod

Naš članek želi pojasniti okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija dne 6. novembra 1980. Najprej je razložena vloga škofovskih imenovanj v odnosih med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem. Nato so pojasnjeni razlogi, zakaj ni novi mariborsko-lavantinski škof ordinarij postal tamkajšnji pomožni škof dr. Vekoslav Grmič; pri tem je osvetljena vloga papeža Janeza Pavla II. in njegovih prizadevanj za doktrinalno in organizacijsko enotnost vesoljne Cerkve. V nadaljevanju so predstavljene razlike med skorajda sočasnim imenovanjem novega (nad)škofa ordinarija v Ljubljani in v Mariboru ter sodbe režima in Grmičevih pristašev o škofu Krambergerju. Nazadnje je naveden

eden glavnih razlogov, zakaj Sveti sedež ni javno obsodil sporne Grmičeve socialistične teologije.

2. Škofovska imenovanja kot pomembna tema odnosov med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem

V odnosih med socialistično Jugoslavijo in Svetim sedežem so bila (nad)škofovska imenovanja pomembna tema in obenem eden najboljših pokazateljev njihovega stanja. V tem pogledu je imela Cerkev v Jugoslaviji v primerjavi s Cerkvami v državah za železno zaveso – razen Cerkve na Poljskem, ki se je po drugi svetovni vojni ne le uspešno upirala pritiskom komunističnega režima, temveč v odnosu z njim celo nastopala kot enoten in enakovreden sogovornik – ključno prednost, saj je mogel Sveti sedež vse od leta 1945 dalje imenovati škofo brez neposrednega vpletanja državnih oblasti. Jugoslavija namreč drugače od sovjetskih satelitskih držav v zakonodajo ni prevzela načela o obveznem državnem pristanku pri škofovskih imenovanjih, ki je med vsemi ukrepi najbolj dušil življenje Cerkve pod preostalimi vzhodnoevropskimi komunističnimi režimi, še posebno na Češkoslovaškem in na Madžarskem. Tudi jugoslovanska duhovniška društva, ki so drugače cerkveni hierarhiji povzročala nemalo težav, niso mogla vplivati na škofovska imenovanja ali jih celo preprečiti, kakor je to uspevalo sorodnim društvom tako imenovanega domoljubnega klera ali klera miru iz držav vzhodnega bloka. Cerkev v Jugoslaviji je mogla zaradi navedenih okoliščin kljub zatiranju in raznovrstnim poskusom diferenciacije v vrstah svoje hierarhije in vernikov ohraniti vlogo močne, enotne in v odnosu do režima v bistvenih vidikih neodvisne ustanove. (Casaroli 2001, 318–320)

S pogajanji za sklenitev sporazuma in za obnovitev diplomatskih odnosov z Jugoslavijo, ki so potekala med junijem 1964 in junijem 1966, ko je bil v Beogradu podpisan znameniti protokol, je želel Sveti sedež po besedah njegovega glavnega pogajalca, Agostina Casarolija, Cerkvi v Jugoslaviji »na najboljši mogoč način zagotoviti več prostora ter večje spoštovanje pravic in življenja Cerkve in katoličanov« (337). Ob tem je moral pogajalsko taktiko graditi na dejstvu, da jugoslovanska vlada ni bila pripravljena dopustiti pravnih izjem za Cerkev v odnosu do preostalih verskih skupnosti (344). O prioritetah jugoslovanskih pogajalcev zgovorno priča dejstvo, da so ti pogajalci uvodoma poskušali doseči možnost intervencije ob imenovanju škofov v obliki poprejšnjega pristanka, toda Sveti sedež je bil pripravljen raje opustiti napore za sklenitev sporazuma kakor popustiti pri tem vprašanju. Zaradi bojazni pred propadom pogajanj v nadaljevanju jugoslovanska stran tega vprašanja ni več postavljala kot *conditio sine qua non* za dosego sporazuma. (324–326) V beograjskem protokolu je jugoslovanski režim Svetemu sedežu priznal pravico do neoviranega imenovanja novih škofov, saj se je zavezal k upoštevanju »pristojnosti Svete stolice pri opravljanju njene jurisdikcije nad Katoliško cerkvijo v Jugoslaviji pri spiritualnih vprašanjih in vprašanjih, ki so cerkvenega in verskega značaja, kolikor ne nasprotujejo notranji ureditvi SFRJ« (AS 1211, šk. 136, Protokol o razgovorih, ki so jih vodili predstavniki vlade Socialistične federativne republike

Jugoslavije in predstavniki Svete stolice, 25. 6. 1966, 2). Vendar je jugoslovanska stran v prepričanju, da more imenovanje škofov imeti »resne posledice« za odnose med državo in Cerkvijo, v neki spremljajoči ustni izjavi, v kateri so bili ubesedeni problemi, ki sta se strani o njih neuspešno pogajali, napovedala, da bo vprašanje poprejšnjega obveščanja o izbranih osebnostih za škofovska imenovanja in s tem omogočitve izrekanja pripomb politične narave »ponovno postavila, ko se bo za to pokazala potreba« (AS 1211, šk. 136, Verbalne izjave od strane predstavnika Jugoslavenske vlade, 8. 6. 1965, 2). Iz tega razloga je bilo odposlanstvu jugoslovanske vlade pri Svetemu sedežu poleg splošnih nalog diplomatskega predstavništva ob imenovanjih novih škofov v domovini naložena naloga »ustvariti možnost za vpliv na njihov izbor s strani Vatikana« (AS 1211, šk. 1, Zadaci izaslanstva vlade SFRJ pri Sv. Stolicu na cerkveno-političnem planu, 16. 9. 1966, 2). Nasprotno se je Sveti sedež v odziv na reakcije jugoslovanske vlade ob prvih škofovskih imenovanjih, ki so sledila podpisu beograjskega protokola, zavezal le: odposlanstvo Svetega sedeža v Beogradu si bo prizadevalo, da »na diskreten način spozna naše reakcije in mišljenje o kandidatu« (AS 1211, šk. 1, Iz razgovora Cvrle – Casaroli o imenovanju biskupa i slučaju Draganovića, 9. 12. 1967, 1–2). S situacijo, ko so imenovanja škofov potekala brez poprejšnjega soglasja oblasti oziroma »mimo države«, se je jugoslovanski režim le stežka sprijaznil, obenem pa je to pred domačo in tujo javnostjo uporabil kot dokaz, po izjavi jugoslovanskega veleposlanika pri Svetem sedežu, Staneta Kolmana, iz oktobra 1970, »o pravičnem in dobrem položaju cerkve in duhovščine pri nas« v primerjavi z drugimi državami, »socialističnimi, pa tudi kapitalističnimi«. Sveti sedež se je namreč, kadar so prišla na vrsto škofovska imenovanja, dogovarjal z oblastmi v Italiji, Španiji, Češkoslovaški, Madžarski, Poljski in v Sovjetski zvezi, pri tem pa z zadnjimi štirimi niti ni imel vzpostavljenih diplomatskih odnosov. (AS 1211, šk. 3, Pismo Kolmana Čačinoviču v pomoč pri pripravi na intervju za RTV ali Delo na temo država – cerkev, 3. 10. 1974, 1) Jugoslovanski režim resda ni mogel formalno poseči v proces imenovanja škofov, toda pričakovane zamenjave v vodstvu ljubljanske in mariborske (nad)škofije je spremljal »pazljivo« in »vsestransko« in je bil pripravljen »ob morebitnih nesprejemljivih kandidatih izkoristiti tudi naše stike s pronuncijem ter v Vatikanu« (AS 1211, šk. 33, Poročilo o odnosih med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi (predvsem RKC) v SR Sloveniji za leto 1976, 15. 3. 1977, 15).

Imenovanje škofov je v odnosih med slovensko oblastjo in Cerkvijo stopilo v ospredje, potem ko je 28. septembra 1977 ljubljanski nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik dopolnil 75 let in je v skladu s koncilskimi priporočili zaprosil papeža Pavla VI., naj ga razreši službenih vezi z nadškofijo (čeprav jo je na papežovo željo še dalje vodil kot apostolski upravitelj do imenovanja naslednika), še izraziteje pa po smrti mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija dr. Maksimiljana Držečnika dne 13. maja 1978 (škofijo je kot kapitularni vikar nato upravljal pomožni škof dr. Vekoslav Grmič). V opisanih okoliščinah je bilo za slovensko politično vodstvo vprašanje izbire novih rezidencialnih (nad)škofov v Ljubljani in v Mariboru ključnega pomena, saj se je zavedalo, da se lahko »sedanji dobri in korektni odnosi« med oblastjo in cerkveno hierarhijo ob morebitnih »za nas neugodnih kadrovskih spremembah« v vrhu Cerkve

na Slovenskem »naglo spremenijo«, kakor je na seji slovenske verske komisije junija 1978 ugotovil njen član in visoki uradnik Službe državne varnosti Edo Kranjčevič (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 1. seje komisije SR Slovenije za odnose za odnose z verskimi skupnostmi v novi sestavi, 28. 6. 1978, 4). Zato je slovenska oblast ocenila, da je zaradi obetajočih se »personalnih sprememb« v ljubljanski in v mariborsko-lavantinski (nad)škofiji treba s predstavniki rimske kurije opraviti razgovore, da bi zagotovili »nadaljevanje sedanjih odnosov RKC – država, za kar pa je nujno imenovanje primernih osebnosti za bodoče škofo«. Za najbolj primerne sogovornika je veljal Casaroli, poleg Pavla VI. glavni snovalec in izvajalec vzhodne politike Svetega sedeža do evropskih socialističnih držav in sopodpisnik beograjskega protokola. (AS 1211, šk. 3, Ocena političnega vodstva SR Slovenije, posredovana Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 29. 5. 1978) Zahvaljujoč »naši načelni politiki in praksi«, pa tudi »pokoncilski naravnosti« dotedanjih škofov ordinarijev ljubljanske in mariborsko-lavantinske (nad)škofije, je bila po prepričanju slovenske oblasti »ustvarjena solidna baza za primerne odnose«, zato so ocenili, da je v interesu tako režima kakor Cerkve, da se takšen odnos »zadrži tudi v bodoče« (AS 1211, šk. 3, Telex Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi veleposlaniku pri Svetem sedežu Zdenku Svetetu, 28. 6. 1978). Tovrstno stališče je jugoslovanski veleposlanik pri Svetem sedežu Zdenko Svete v pogovoru s Casarolijem predstavil julija 1978. Casaroli je veleposlaniku odgovoril, da »bo Sv. sedež vzel v obzir željo vodstva SR Slovenije, da bi nova škofa nadaljevala uspešno sodelovanje Pogačnika in Držečnika z družbenopolitično skupnostjo SR Slovenije«. V zvezi s tem ni zavrnil možnosti, da bi se z jugoslovansko oblastjo posvetoval o »političnem profilu« prihodnjih (nad)škofov, obenem pa je dal vedeti, da se cerkvena stran »striktno drži protokola iz leta 1966, s katerim je Sveti sedež zavrnil predhodna posvetovanja o osebnosti nadškofa«. V sklepnem delu pogovora je Casaroli resda ponovno poudaril, da bodo obravnavane jugoslovanske zahteve »vzeli v poštev zelo resno in kar najboljše upoštevali naša mnenja«, pri tem pa je enaka zagotovila v ločenem pogovoru s Svetetom dal tudi namestnik državnega tajnika, Giuseppe Caprio. (AS 1211, šk. 3, 1978, Imenovanje novih nadškofov katoliške cerkve v SR Sloveniji, 26. 7. 1978)

Izvolitev krakovskega nadškofa kardinala Karola Wojtyła oktobra 1978 v drugem konklavu v letu treh papežev je pri vzhodnoevropskih komunističnih režimih, med drugim tudi pri jugoslovanskem, imela velik odmev, saj je Janez Pavel II. v vzhodni politiki Svetega sedeža izpostavil zahtevo po spoštovanju človekovih pravic in svobod (Cvrlje 1992, 217). Navedena zahteva ni bila novost v dialogu Svetega sedeža s komunističnimi režimi, vendar je po sodbi tesnega Casarolijevega sodelavca, kardinala Achilla Silvestrinija, izbor kardinala Wojtyła za 263. naslednika apostola Petra dal »izredno, nevideno in nepredvideno moč odporu Cerkve in zahtevam po verski svobodi« (Casaroli 2001, 40). Po koncu prvega papeževega obiska domovine junija 1979 je jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu ugotovilo, da je »vatikanska vzhodna politika prešla v novo fazo«, saj je papež v svojih nastopih postavil »maksimalistične zahteve – polna svoboda delovanja KC v vseh vzhodno-evropskih socialističnih državah« (AS 1211, šk. 3, Obisk papeža Janeza Pavla II. na Poljskem – ocena veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu, 5. 7. 1979,

1). Kljub izrednemu pomenu, ki ga je za odnos Svetega sedeža do komunističnih režimov imel navedeni papežev obisk, so bili na jugoslovanskem veleposlaništvu prepričani, da se radikalizacija vzhodne politike Svetega sedeža na temelju zahteve po doslednem spoštovanju človekovih pravic in verske svobode »ne more negativno odraziti v odnosih družba – cerkev v SFRJ«. Razlog zato je bil v dejstvu, da »v Vatikanu še naprej čvrsto stoji ocena, da so pogoji delovanja KC v SFRJ boljši kot v katerekoli drugi socialistični državi in da je od stabilnosti Jugoslavije v veliki meri odvisna stabilnost miru v Evropi«. (2)

Jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu je novembra 1979 ocenilo, da je pri imenovanju novega (nad)škofa v Ljubljani in v Mariboru

»Vatikan soočen z zelo težkim kadrovskim problemom« in da »v tem primeru obstajajo dokaj nasprotujoča si stališča. Najti morajo primerno osebnost za izvajanje militantne usmeritve, hkrati pa morajo upoštevati mednarodni položaj SFRJ in doseženo raven odnosov med Cerkvijo in samoupravno družbo v Sloveniji. Novi škofje bi morali ohraniti sedanjo raven odnosov in sočasno dinamično širjenje prostora za realizacijo nove papeževe politike.« (Bizilj 1991, 19)

Pred bližajočimi se kadrovskimi spremembami v Cerkvi na Slovenskem je konec oktobra 1979 Pier Luigi Celata v vlogi vodja kabineta novoimenovanega državnega tajnika in kardinala Casarolija prvemu sekretarju jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu, Petru Kastelicu, posredoval oceno državnega tajništva, da so »odnosi med državo in katoliško cerkvijo v SR Sloveniji že daljše obdobje stabilni in kooperativni«, zasluge za to pa je pripisal tako primernemu vedenju škofov in duhovnikov kakor tudi predstavnikom oblasti. Sveti sedež, je nadaljeval Celata, tako zaradi dosežene ravni odnosov med Cerkvijo in republiškiimi oblastmi v Sloveniji kakor zaradi zvestobe svojim lastnim načelom »zelo previdno preverja karakteristike in zbira dostopne informacije o predvidenih kandidatih za nova ordinarija v Ljubljani in Mariboru«, pri tem pa ima v obziru, da »bosta izbrani osebnosti, ki bosta v vsem odgovarjali cerkvenim kriterijem in od katerih se more istočasno pričakovati, da bosta še naprej razvijala in poglobljala odnose z državo in njenimi predstavniki«. Celata je izrazil prepričanje, da bo »izbor in osebne kvalitete novih škofov v Sloveniji zadovoljil kriterije državnih oblasti«, ob tem pa se mu je zdelo potrebno sogovornika opozoriti, da »v Vatikanu za nobeno osebnost ne morejo v celoti garantirati, kako se bo obnašala v konkretnih situacijah«. (AS 1211, šk. 3, 1979, Informacija veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu o razgovoru I. sekretarja veleposlaništva tov. Petra Kastelica s šefom kabineta državnega sekretarja Celato, 3. 11. 1979, 1–2)

3. Kandidatura dr. Vekoslava Grmiča za novega mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija

Slovenska komunistična oblast si je ves čas po letu 1945 prizadevala, da bi z notranjo diferenciacijo v Cerkvi ustvarila skupino, ki bi bila naklonjena jugoslovanskemu

družbenopolitičnemu sistemu in bila v dialogu z njim, obenem pa bi čimbolj neodvisno delovala v odnosu do cerkvenih avtoritet tako doma kakor v Vatikanu (Repe 2003, 137). Na ravni duhovščine se je za opisani cilj trudilo leta 1949 ustanovljeno Cirilmetodijsko društvo. To društvo je po ocenah slovenske verske komisije iz konca sedemdesetih in začetka osemdesetih let pomenilo »zgodovinsko in dejansko pomemben element diferenciacije znotraj RKC v Sloveniji« (AS 1211, šk. 156, Ocena odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi v sedanjem obdobju, junij 1978, 8), saj je kljub majhnemu vplivu na vodstvo Cerkev in težišču delovanja na področju mariborsko-lavantinske škofije imelo njegovo članstvo »precejšnje zasluge za omejevanje dejavnosti cerkve na versko področje in za zoperstavljenje opozicionalizmu v duhovniških vrstah« (AS 1211, šk. 156, Ocena stanja odnosov med družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji ter vprašanja, ki jim kaže posvetiti pozornost, 2. 6. 1980, 5). Med slovenskimi škofi je režim diferenciacijo izvajal zlasti s pomočjo mariborsko-lavantinskega pomožnega škofa dr. Vekoslava Grmiča. Pavel VI. ga je na ta položaj imenoval na Držečnikovo željo leta 1968, v obdobju prizadevanj vesoljne Cerkve za intelektualno prenovo po drugem vatikanskem koncilu, vzpostavitve dialoga z marksizmom in v pričakovanju dolgoročne prevlade socialističnih sistemov v velikem delu katoliške Evrope; to je upoštevala tudi vzhodna politika Svetega sedeža (Maver 2013, 617). Grmič naj bi bil – po Petru Kovačiču Peršinu – najboljša izbira, ker je bil »koncilsko usmerjen teolog«, ker »je začel dejavni dialog z marksisti« in ker je »veljal za pobornika nove vatikanske usmeritve« (2012, 189). Z Grmičevim škofovskim imenovanjem se ujemajo začetki socialistične teologije, kakor jo je Grmič po letu 1980 sam poimenoval (1986, 81); s to teologijo je poskusil odgovoriti na dileme kristjana v socializmu (Žnidarič 2005, 15–16) po poti teološke utemeljitve komunističnega družbenega sistema (Kvaternik 2003, 361) in ponotranjenja marksistične ideologije pri vernikih (Maver 2013, 618), saj je bila po njegovem prepričanju »temeljna ideja socializma sama po sebi globoko krščanska« (Grmič 2005, 139). Izhajajoč iz navedenega spoznanja, je socialistični teologiji tudi določil glavno nalogo, to je: »premostitev prepadov med krščanstvom in marksističnim socializmom« (1986, 88).

Grmič je po nastopu škofovske službe začel kopičiti pomembne cerkvene funkcije (profesor dogmatične teologije na Teološki fakulteti, predsednik celjske Mohorjeve družbe, generalni vikar mariborsko-lavantinske škofije in rektor škofijskega semenišča). Njegov vpliv znotraj Cerkve na Slovenskem je spričo naštetih vodilnih položajev in priljubljenosti med verniki dosegel tolikšen obseg, da je Aleš Maver obdobje 1968–1978 okvalificiral za »Grmičevo desetletje« (2013, 608), njega osebno pa za tedaj vodilno cerkveno osebnost pri nas (617). Kot »pristaš sodelovanja cerkve s samoupravno socialistično družbo« (AS 1211, šk. 4, Telegram Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 24. 6. 1980) je pomagal vzpostaviti »deloma specifični položaj mariborske škofije v slovenski cerkveni pokrajini«, pri tem pa je imela slovenska oblast v mislih predvsem »strpnost in pozitivno zadržanje njenega vodstva in večine njenih duhovnikov« do jugoslovanske družbene ureditve (AS 1211, šk. 33, Informacija o nekaterih aktualnih nerešenih problemih iz odnosov med sociali-

stično samoupravno družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji, 8. 9. 1977, 4). Grmič je, kakor je novembra 1981 presodil tedanji vodilni komunistični funkcionar in nekdanji krščanski socialist Tone Fajfar, odločilno prispeval k temu, da je bila cerkvena monolitnost v načelih in disciplini »močno načeta« in da je bilo vero z zornega kota komunista mogoče razumeti ne kot »apriorno« negativni družbeni fenomen, temveč kot dejavnik, ki lahko »pozitivno vpliva na orientacijo vernikov k socializmu« (AS 1211, šk. 17, Izvleček stenografskega zapisa sestanka predstavnikov socialističnih republik Bosne in Hercegovine, Slovenije in Hrvaške na temo »Aktualna vprašanja v odnosih z verskimi skupnostmi« v Zagrebu, 29. 10. 1981, 7).¹ Grmičevo vlogo v Cerkvi na Slovenskem dobro ponazarja ocena slovenske verske komisije iz junija 1980, da v odnosih Cerkve do oblasti in narobe »igrajo nemajhno vlogo« razlike med vodstvi posameznih slovenskih škofij v ocenah vloge in položaja Cerkve v razmerah jugoslovanske različice socializma. Režimu naklonjenih stališč takratnega kapitularnega vikarja mariborsko-lavantinske škofije Grmiča in »politizacije« Cerkve pod njegovo taktirko nista odobravali vodstvi preostalih dveh slovenskih škofij, saj je oboje, kakor je presodila omenjena komisija, »objektivno« slabilo enotnost Cerkve v Sloveniji. (AS 1211, šk. 156, Ocena stanja odnosov med družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji ter vprašanja, ki jim kaže posvetiti pozornost, 2. 6. 1980, 2–3)

Po hudem poslabšanju zdravstvenega stanja mariborskega ordinarija Držečnika januarja 1978 je Grmič kot odgovor na vprašanje predsednika Republiške konference Socialistične zveze delovnega ljudstva Mitja Ribičiča, kakšne možnosti ima za nasledstvo, lakonično izrazil mnenje, da ga Sveti sedež ne bo imenoval za Držečnikovega naslednika (Bizilj 1991, 11). Navedeno stališče je najverjetneje oblikoval na podlagi spremembe stališča Pavla VI. glede sodelovanja katoličanov z marksisti. Če je papež leta 1971 še izrazil potrebo po »obnovljenem zblževanju velikih ideoloških sistemov našega časa« – to je pomenilo jasno izrečeno podporo dialogu med katoličani in marksisti –, je julija 1974, ko je postalo razvidno, da so tako imenovani progresivni katoličani v Južni Ameriki in v Evropi, med njimi številni duhovniki in škofje, začeli ocenjevati družbene odnose z marksističnega stališča in sta v Italiji socialistična in komunistična stranka začeli množično osvajati glasove katoličanov, preklical podporo navedenemu dialogu. (AS 1211, šk. 3, Govor pape Pavla VI. na generalnoj audijenci 31. jula 1974, 6. 8. 1974, 1–2) Za Grmiča – v eni od režimskih analiz jugoslovanskega verskega tiska iz decembra 1979 je bil pridružen skupini slovenskih teologov, ki se »jasno in korektno« opredeljujejo do marksizma in so bili za povrh označeni kot »večji »marksisti« kot teologi« (AS 1211, šk. 16, Informacije iz verskih in drugih glasila – Analiza (za period

¹ Podpora Grmiču, ki so mu jo izkazale slovenske oblasti, ni bila brez pomislekov v vrstah vladajoče komunistične partije. Tako je predsednik Republiške konference Socialistične zveze delovnega ljudstva Mitja Ribičič glede aktualnih vprašanj v odnosih z versko skupnostjo, ki so zaznamovala leto 1981, presodil, da slovenski komunisti »nismo razčistili, ali je nevarnejši napredni Grmič ali konservativni Jenko, saj nekateri menijo, da prvi, saj bomo z njim imeli še spopadek«; na podlagi tega lahko domnevamo, da je imel del vladajočih komunistov bojazen pred nastankom konkurenčnega levega političnega gibanja pod Grmičevim vodstvom. Ribičič sebe ni prišteval mednje, saj je Grmiča opisal kot človeka, ki je priznal »socializem, marksizem, ustavo in ki ustvarja mostove med cerkvijo in družbo«. (11)

jun 1977.–novembar 1979.), 5. 12. 1979, 15) – je prihod kardinala Wojtyła na Petrov sedež pomenil dokončno izničenje možnosti, da postane Držečnikov naslednik. Drugače od Pavla VI., čigar pontifikat je med drugim zaznamoval nastop novih teologij (teologija smrti Boga, politična teologija, teologija revolucije, teologija upanja, teologija osvoboditve itd.), ki so se vključile v »val kontestacije, ki je v neredkih primerih zadevala samo vero« (Aubert 2002, 322; 344), se je namreč Janez Pavel II., po sodbi jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu iz maja 1980, opredelil za »totalno monolitnost in enotnost katoliške cerkve bodisi na idejnem bodisi na organizacijskem področju«, ker je urejena kadrovska organizacija pomenila temeljno oporo papeževe cerkvene politike. Z vrsto cerkveno-disciplinskih in doktrinalnih ukrepov je papež »v duhu tradicij poljske Cerkve« zatrl vsa tista pokonciliska gibanja, ki so bila usmerjena »v prilagajanje notranje cerkvene organizacije in ideologije sodobnemu svetu« in ki so »delovala brez oz. mimo kontrole Vatikana«. Papež javno resda ni zavzel konkretnega stališča do marksizma, vendar je bilo po zadnjem konklavu nedvoumno, da so za katoličane sodobni socialistični politični sistemi (med drugim tudi samoupravni socializem) in materializem kot filozofska podlaga marksizma v bistvu »nesprejemljivi«. (AS 1211, šk. 4, Poročilo I. sekretarja Veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu tov. Petra Kastelica, 6. 5. 1980, 3–5; Bizilj 1991, 16) Ob srečanju škofa Grmiča z Janezom Pavlom II. sredi leta 1979 sta sogovornika tako v pogledih na realni socializem in na takratne razmere v Sloveniji in v Jugoslaviji ostala vsak na svojem bregu (Griesser Pečar 2010, 455).

V luči prej navedenega je bila skrb predstavnikov režima, da Grmiča »ne kompromitirajo in onemogočijo« s preveč neposredno izraženo podporo njegovi kandidaturi za novega mariborskega ordinarija (AS 1211, šk. 156, Zapis o pogrebnihi svečanostih za mariborskim škofom dr. Maksimiljanom Držečnikom, 18. 5. 1978, 3) dejansko odveč. Grmič je v očeh režima veljal za »naprednega škofa« (Bizilj 1991, 22), saj je po vzoru in s polno Držečnikovo podporo ter na idejni podlagi socialistične teologije »našel mostove z oblastjo« zato, da bi Cerkev »našla svoj prostor v družbi samoupravnega socializma« (12). Vendar se je v preveliki meri poistovetil z režimom, da bi za Sveti sedež mogel biti »obojestransko sprejemljiva osebnost«; to je bilo resda neposredno izraženo pričakovanje slovenske oblasti v zvezi z izborom prihodnjega 60. mariborsko-lavantinskega škofa (AS 1211, šk. 4, Telegram Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnosti Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 24. 6. 1980). V pogovoru med Ribičičem in Šuštarjem nekaj dni po njegovi posvetitvi v nadškofa aprila 1980 se je izkazalo, da je slovensko komunistično vodstvo to dejstvo pragmatično sprejelo. Z izjavo, da bi »bilo najbolje imenovati Grmiča, čeprav mu bo morda prav škofovstvo vezalo roke, da ne bo mogel toliko in tako pogumno odpirati zanimivih problemov sožitja med cerkvijo in socialistično družbo« (Bizilj 1991, 22), je namreč Ribičič diskretno nakazal, da bo oblast brez večjih zaostrovanj sprejela imenovanje druge primerne osebnosti (Repe 2003, 137–138). Kljub temu je bil Grmič še dalje deležen aktivne podpore slovenskih oblasti, kakor dokazuje njihov poziv iz junija 1980, da bi v okviru načrtovanega obiska Vatikana zvezni sekretar za zunanje zadeve Josip Vrhovec predstavnike Svetega sede-

ža med drugim opozoril na dejstvo, da v Mariboru še vedno ni imenovan redni škof, da je Grmič »pristaš sodelovanja cerkve s samoupravno socialistično družbo in korektnih odnosov med družbo in katoliško cerkvijo« in da so odnosi z vodstvom mariborsko-lavantinske škofije, odkar je to v rokah kapitularnega vikarja Grmiča, »zelo dobri« (AS 1211, šk. 4, Telegram Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi Zveznemu sekretariatu za zunanje zadeve, 24. 6. 1980). Tudi ob obisku predsednika slovenske verske komisije Dušana Šinigoja pri novoimenovanem ljubljanskem nadškofu dr. Alojziju Šuštarju septembra 1980 je nadškofov gost poudaril interes oblasti, da Sveti sedež imenuje Grmiča za mariborsko-lavantinskega škofa, in prosil za njegovo posredovanje v ta namen. Grmiču je odločna podpora slovenskih oblasti obudila upe o imenovanju za rezidencialnega škofa. Režimskim sogovornikom je tedaj pojasnjeval, da je vzrok za zavlačevanja njegovega imenovanja močno nasprotovanje nekaterih cerkvenih krogov v Sloveniji zaradi različnih teoloških pogledov in zaradi »sodelovanja oz. sožitja vodstva mariborske škofije s socialistično družbeno ureditvijo«. (Griesser Pečar 2010, 455)

4. Imenovanje dr. Franca Krambergerja za novega mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija

Grmič je imel kot kandidat za rednega škofa mariborske krajeвне Cerkve vsaj dva režimu znana protikandidata. Tako se je rektorju papeškega zavoda Slovenik v Rimu, dr. Maksimiljanu Jezerniku, ki se je v režimskih analizah navajal kot možni Držečnikov naslednik že vsaj od junija 1978 dalje (Bizilj 1991, 12), najpozneje junija 1980 v enaki vlogi pridružil ravnatelj Slomškovega dijaškega semenišča v Mariboru, dr. Franc Kramberger. Za Krambergerja na junijski seji sekretariata slovenske verske komisije ni bila izražena sodba o njegovi (ne)primernosti za omenjeni položaj, nasprotno pa so glede Jezernika režimski funkcionarji v isti sapi, kakor so izrekli njegovo ime, izrazili odločenost, da je njegovo škofovsko imenovanje »potrebno preprečiti« (AS 1211, šk. 154, Zapisnik seje sekretariata komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi, 12. 6. 1980, 2). Intervencija jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu proti Jezerniku zaradi njegove vidne naklonjenosti slovenski politični emigraciji in prepričanja režima, da ne bo pomenil kontinuitete z Držečnikovim odnosom do oblasti, je izničila njegove možnosti za imenovanje (AS 1211, šk. 4, Poročilo I. sekretarja Veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu tov. Petra Kastelica, 6. 5. 1980, 8; Bizilj 1991, 12), tudi če je bil, po sodbi omenjenega veleposlaništva iz novembra 1979, »prav on tisti kadroviski profil, ki ga zagovarja Wojtyła« in je imel »močne in vplivne zaščitnike« (19). Taktika Svetega sedeža v obravnavanem obdobju seveda »ni bila konflikt, temveč dialog, strpnost in diplomacija« (8), to pa je sebi v prid obrnila slovenska oblast, ki je vedela, da »Vatikan glede mariborskega škofa ni neobčutljiv za naše mnenja in pričakovanja« (AS 1211, šk. 154, Zapisnik seje sekretariata komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi, 3. 9. 1980, 3).

Pronuncij v Jugoslaviji, Michele Cecchini, je dne 4. novembra 1980 v Beogradu sprejel Krambergerja in ga seznanil s papeževo odločitvijo, da ga postavi na čelo

mariborsko-lavantinske škofije, ki je bila brez škofa ordinarija kar dve leti in pol (Griesser Pečar 2010, 456). Izbor Svetega sedeža ni upošteval večkrat jasno izražene Držečnikove želje, naj v prihodnje mariborsko-lavantinsko škofijo vodi njegov pomožni škof (AS 1211, šk. 156, Zapis o pogrebnih svečanostih za mariborskim škofom dr. Maksimiljanom Držečnikom, 18. 5. 1978, 3), pa tudi ne pričakovanja slovenske oblasti, da se bo vzpostavljeno sodelovanje z vodstvom mariborsko-lavantinske škofije nemoteno nadaljevalo pod Grmičem v novi vlogi rednega škofa (Bizilj 1991, 12). Po Krambergerjevem imenovanju, ki nosi uradni datum 6. november 1980, so slovenske oblasti ocenile, da je Sveti sedež »na določen način ustregel našim sugestijam, da si želimo škofa, ki bo vzdrževal kontinuiteto dobrih odnosov v mariborski škofiji« (23) in »formalno ugodil naši zahtevi po ureditvi položaja«, vendar je ob tem ubral »samostojno, čeprav kompromisno pot« (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 8. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 5. 1. 1981, 5). Jugoslovanski režim je v pogovorih s cerkveno stranjo protestiral, ker je bil o imenovanju novega mariborsko-lavantinskega krajevnega škofa obveščen šele mesec dni za tem, ko je Cecchini po navodilih iz Vatikana že sprejel ukrepe za imenovanje, in ker Grmiča o imenovanju ni obvestila beograjska pronunciatura, ampak Šuštar (Bizilj 1991, 23). Vrhovec je bil v pogovoru s Cecchinijem še bolj neposreden, ko je poudaril, da je postopek izbire novega mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija na jugoslovanski strani izzval nezaupanje, saj je kljub »sugestijam in pričakovanjem« jugoslovanskih oblasti Sveti sedež pri svoji izbiri »zaobšel« Grmiča. Jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu je v zvezi s tem presodilo, da je Janez Pavel II. ob Krambergerjevem škofovskem imenovanju »ponovno demonstriral svojo čvrsto odločenost, da iz vrst operativnih škofov in teologov izključi napredne osebnosti, ki se ne vključujejo v sedanji kurs njegove cerkveno-politične linije«. (AS 1211, šk. 4, Operativni izveštaj ambasade SFR Jugoslavije pri Svetoj Stolici za 1980. godinu, januar 1981, 4)

Upoštevač do sedaj navedeno, je mogoče med skorajda sočasnim Krambergerjevim in Šuštarjevim (nad)škofovskim imenovanjem prepoznati tri pomembne razlike. Prvič, Sveti sedež je zgolj v Šuštarjevem primeru upošteval izrecni predlog njegovega predhodnika o tem, kdo je primeren za njegovega naslednika. »Nobena dvoma ni,« trdi Šuštarjev biograf France M. Dolinar, »da je nadškof Pogačnik za svojega naslednika predlagal dr. Alojzija Šuštarja.« (Jamnik 2016, 189) Drugič, Šuštarjevo nadškofovsko imenovanje je vodstvo ljubljanske nadškofije skrbno pripravljalo že leta vnaprej, saj sta ga ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič in njegov krog že sredi sedemdesetih let prepoznala za najprimernejšega Pogačnikovega naslednika in ga z nadškofovo podporo nagovorila k vrnitvi iz Švice v domovino januarja 1977 (AS 1211, šk. 3, Podatki za dr. Žabkarja in dr. Šuštarja, 19. 8. 1975; Bizilj 1991, 9–10); tega pa vsekakor ne moremo reči za Krambergerja. Tretjič, Kramberger v svoji kandidaturi ni imel zagovornika v režimu, drugače od Šuštarja, čigar imenovanje za ljubljanskega nadškofa in metropolita dne 23. februarja 1980 je jugoslovanski režim sprejel z odobravanjem, saj je bil imenovani »kandidat, ki smo jim ga [Svetemu sedežu, op. a.] sugerirali«, kakor je zapisano v enem od poročil jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu (AS 1211, šk. 4, Poročilo I. sekretarja Veleposlaništva SFRJ pri Svetem sedežu tov. Petra Kastelica, 6. 5. 1980, 7).

Po prevzemu vodstva mariborsko-lavantinske škofije je Kramberger v prvih stikih z republiški predstavniki pomirjujoče zagotavljal, da se bo »držal usmeritve predhodnikov, razvijal dobre odnose z družbo ter spoštoval orientacijo duhovnikov«. Oblast se je zavedala, da tudi zaradi škofovih osebnih lastnosti ne gre pričakovati radikalnega zasuka v odnosih med državo in mariborsko krajevno Cerkvijo, saj so Grmičevi pristaši novoimenovanega škofa ocenili »kot nesamostojno osebnost«, s katero je mogoče manipulirali. (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 8. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 18. 12. 1980, 4) Slovenska verska komisija je tako glede Krambergerja ocenila: v prvi vrsti bo treba »preprečiti, da bi prišel pod vpliv nam nenaklonjenih cerkvenih krogov« (5). Takoj po vrnitvi z obiska pri pronunciju v Beogradu je Kramberger Grmiču trikrat izrekel povabilo, naj ostane še dalje generalni vikar, vendar je Grmič odreagiral prizadeto in protestno odstopil z mesta pomožnega škofa, prav tako pa se je odrekel nadaljnjemu izvajanju škofijskih upravnih funkcij (Griesser Pečar 2010, 456–457). To je za režim pomenilo nemajhno težavo. Z Grmičevo (samo)izolacijo od cerkvenih vzvodov moči je bila namreč po oceni slovenske oblasti iz konca leta 1980 izničena možnost »konfrontacije oziroma diferenciacije v vodstvu slovenske Rimskokatoliške cerkve« (Bizilj 1991, 30), to pa je pomenilo »dodatno možnost za bolj strnjeno in enotnejšo opozicijsko nastopanje RKC v SR Sloveniji« (25). Grmičevo slovo od mariborsko-lavantinskega škofijskega ordinariata je resda omogočilo poenotenje v vodstvu Cerkve na Slovenskem, ni pa zgladilo razlik med njegovimi privrženci in kritiki iz vrst škofijskih duhovnikov, nasprotno, še poglobilo jih je. Februarja 1982 je republiška verska komisija ugotavljala, da je na Štajerskem »močno prisotna diferenciacija med duhovniki, ki se ločijo na Grmičeve pristaše in nasprotnike« (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 11. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 19. 2. 1982, 4). Krambergerjevo pričevanje potrjuje navedeno ugotovitev, saj je kot škof v dveh krajih na dan birme ostal pred zaklenjenimi vrati župnijske cerkve in je nato birmoval kar zunaj (Griesser Pečar 2010, 457).

Izbiri Krambergerja za Držečnikovega naslednika je član slovenske verske komisije Franc Pristovšek decembra 1980 označil za »drastično obliko« pritiska Svetega sedeža na »tako imenovane leve teologe z Grmičem na čelu« v okviru globalnih prizadevanj za vzpostavitev notranje enotnosti Cerkve (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 8. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 18. 12. 1980, 3). Janezu Pavlu II. je z imenovanjem novih škofov ordinarijev v Ljubljani in v Mariboru dejansko uspelo doseči, da so slovenski škofje, ki »so v prvi vrsti odgovorni za cerkveno organizacijo in versko življenje« v svojih škofijah, kakor je papež poudaril v nagovoru udeležencem slovenskega narodnega romanja v Rim dne 18. oktobra 1979 (Bujak in Maliński 1982, 191), zopet pridobili teološko in disciplinsko enotnost in sposobnost usklajenega nastopa pred oblastjo. Krambergerjevo škofovsko imenovanje je tako Šuštarju omogočilo, da je lahko začel ureničevati eno svojih prednostnih nalog v vlogi metropolita: tesneje povezati med seboj slovenski episkopat in poenotiti njegovo stališče v odnosu do državne oblasti (Jamnik 2016, 194). Pojasnilo, zakaj Sveti sedež, katerega Kongregacija za nauke vere je avgusta 1984 javno obsodila »določene oblike teologije osvoboditve, ki se

na ne dovolj kritičen način zatekajo h konceptom, izposojenim iz različnih tokov marksistične misli» (AS 1211, šk. 4, Pismo o nekaterih aspektih »teologije osvoboditve«, 6. 8. 1984, 2), tega ni storil tudi glede socialistične teologije, pa je mogoče med drugim najti v dejstvu, da je bila ta teologija – skupaj z njenim utemeljiteljem Grmičem – postavljena pod skrbno varstvo slovenskih oblasti. Tako je februarja 1983 slovenska verska komisija jugoslovansko diplomacijo pozvala, naj »ob primerni priliki« predstavnike Svetega sedeža opozori, da

»smo zainteresirani na spoštljivem tretmanu Grmiča kot škofa. Vsako omejevanje njegovega duhovniškega in teološkega dela, ki bi dajalo znake, da se z njim »obračunava«, bi rodilo reakcije v slovenski javnosti in znatno okrepilo klerikalne sile v vrstah RKC in tako nedvomno občutno vplivalo na splošno raven odnosov med RKC in družbo v SR Sloveniji.« (AS 1211, šk. 4, Ocena odnosov z rimskokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 4. 2. 1983, 4–5)

Grmič je zato kot teolog in delegat republiške skupščine mogel še dalje nemoteno delovati in je v prepričanju v prihodnost svoje lastne teološke misli in svetovnega socializma tri leta pred padcem berlinskega zidu zapisal: »Socialistična teologija tako odpira nove perspektive za krščansko življenje v našem času, v socialistični družbi, v času, ko se prebuja novi svet.« (1986, 90)

Reference

Arhivski viri

AS 1211 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 1, 3, 4, 16, 17, 33, 136, 154, 156.

Literatura

Aubert, Roger. 2002. *Zgodovina Cerkve 6: Cerkev svetovnih razsežnosti*. Prev. Zmaga Kumer. Ljubljana: Družina.

Bizilj, Ljerk. 1991. *Cerkev v policijskih arhivih*. Ljubljana: samozaložba.

Bujak, Adam, in Mieczysław Maliński. 1982. *Janez Pavel II*. Prev. France Milavec. Koper: Ognjišče.

Casari, Agostino. 2001. *Mučeništvo strpljivosti: Sveta Stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*. Prev. Danijel Labaš. Zagreb: Krščanska sadašnjost.

Cvrlje, Vjekoslav. 1992. *Vatikanska diplomacija: pokoncilski Vatikan u međunarodnim odnosima*. Zagreb: Školska knjiga.

Griesser Pečar, Tamara. 2010. Lavantinska škofija v novi Jugoslaviji. *Studia Historica Slovenica* 10, št. 2/3:429–462.

Grmič, Vekoslav. 1986. *V duhu dialoga: za človeka gre*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

———. 2005. *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*. Ljubljana: Unigraf.

Jamnik, Anton. 2016. *Naš nadškof Šuštar: eden od očetov slovenske samostojnosti*. Koper: Ognjišče.

Kovačič Peršin, Peter. 2012. *Duh inkvizicije: slovenski katolicizem med restavracijo in preno*. Ljubljana: Društvo 2000.

Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.

Maver, Aleš. 2013. Paradoks Vekoslava Grmiča. *Studia Historica Slovenica* 13, št. 2/3:603–619.

Repe, Božo. 2003. Katoliška cerkev in oblast v osemdesetih letih. *Zgodovinski časopis* 57, št. 1/2:135–146.

Žnidarič, Marjan. In memoriam: Vekoslav Grmič (1923–2005). *Časopis za zgodovino in narodopisje* 76, št. 1–2:13–16.



Christian Gostečnik
Zakaj se te bojim?

Partnerski odnos je najznamenitejša arena intime, v kateri se lahko razrešujejo prvinska občutja, vzpostavljena v odnosu s starši v najzgodnejši mladosti. V zaljubljenosti se te vsebine iz mladosti z vso strastnostjo in milino, z vso bolečino in grenkobo prebudijo na novo, in sicer z namenom, da bi jih tokrat razrešili, za kar pa se morata partnerja zavestno odločiti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 420 str. ISBN 978-961-6873-42-0. 18 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,67–78

UDK: 27-185.53-675

Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

Simon Malmenvall

Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi

Povzetek: Članek je v duhu ekumenskega dialoga med krščanskimi veroizpovedmi posvečen analizi segmenta znanstveno-teološke obravnave tematike zgodovine odrešenja. Omenjena analiza zajema tri mednarodno prepoznavne avtorje iz 20. stoletja: luteranskega teologa Oscarja Cullmanna (1902–1999), pravoslavnega teologa in zgodovinarja Georgija Florovskega (1893–1979) in katoliškega teologa Hansa Ursa von Balthasarja (1905–1988). Avtor članka zagovarja dve tezi. Prvič, duhovna interpretacija svetovne zgodovine v smislu zgodovine odrešenja je splošna značilnost celotne krščanske teološke tradicije, tako vzhodne kakor zahodne. Drugič, znanstveno-teološka obravnava tematike zgodovine odrešenja pri Cullmannu, pri Florovskem in pri Balthasarju prinaša tri komplementarne poudarke, ki kažejo na bogastvo njihovih lastnih konfesionalnih izhodišč. Pri Cullmannu je namreč zgodovina odrešenja obravnavana pretežno z biblijskega, pri Florovskem pretežno z ekzeziološkega, pri Balthasarju pa pretežno z etičnega vidika.

Ključne besede: zgodovina odrešenja, razodetje, ekumenizem, teologija zgodovine, Oscar Cullmann, Georgij Florovski, Hans Urs von Balthasar

Abstract: **Salvation History in the Ecumenical Perspective**

The article aims at analyzing a segment of the scholarly-theological discussion about the subject of salvation history in the spirit of ecumenical dialogue between different Christian faiths. The analysis includes three internationally renowned authors from the 20th century: the Lutheran theologian Oscar Cullmann (1902–1999), the Eastern Orthodox theologian and historian Georges Florovsky (1893–1979), and the Catholic theologian Hans Urs von Balthasar (1905–1988). As basis for the analysis the author advocates two theses: 1) the spiritual interpretation of the world history as a salvation history represents a general feature of the entire Christian theological tradition, Eastern and Western alike; 2) scholarly-theological discussion about the subject of salvation history in Cullmann, Florovsky, and Balthasar shows the richness of their confessionally-defined starting points resulting in three complementary emphases. Namely, in Cullmann salvation history is discussed predominantly from the Biblical point of view, in Florovsky predominantly from the ecclesiological, whereas in Balthasar predominantly from the ethical one.

Key words: salvation history, revelation, ecumenism, theology of history, Oscar Cullmann, Georges Florovsky, Hans Urs von Balthasar

1. Uvod

Članek je v duhu ekumenskega povezovanja med krščanskimi veroizpovedmi posvečen analizi segmenta znanstveno-teološke obravnave tematike zgodovine odrešenja. Omenjena analiza zajema tri mednarodno prepoznavne avtorje iz 20. stoletja, ki delujejo obenem kot predstavniki teologije treh najpomembnejših vej krščanstva – katolištva, pravoslavja in protestantstva: luteranskega teologa Oscarja Cullmanna (1902–1999) z njegovo leta 1965 izdano monografsko študijo *Heil als Geschichte (Odrešenje kot zgodovina)*, pravoslavnega teologa in zgodovinarja Georgija Florovskega (1893–1979) z njegovimi pretežno ekleziološkimi spisi in katoliškega teologa Hansa Ursa von Balthasarja (1905–1988) z njegovo leta 1959 izdano razpravo *Theologie der Geschichte (Teologija zgodovine)*. Avtor članka pri tem zagovarja dve tezi. Prvič, duhovna interpretacija svetovne zgodovine v smislu zgodovine odrešenja predstavlja splošno značilnost celotne krščanske teološke tradicije, tako vzhodne kakor zahodne. Drugič, znanstveno-teološka obravnava tematike zgodovine odrešenja pri Cullmannu, pri Florovskem in pri Balthasarju prinaša tri komplementarne poudarke, ki kažejo na bogastvo njihovih lastnih konfesionalnih izhodišč. Pri Cullmannu je namreč zgodovina odrešenja obravnavana pretežno z biblijskega vidika, pri Florovskem pretežno z ekleziološkega, pri Balthasarju pa pretežno z etičnega vidika.

2. Zgodovina odrešenja kot splošna prvina krščanske teološke tradicije

Pojem zgodovine odrešenja se po svojem izvoru navezuje na svetopisemsko eksegezo in na teologijo zgodovine iz poznoantičnega patrističnega obdobja, ki je svetovni zgodovinski proces interpretirala v luči »božje previdnosti« in »ojkonomie«, to je: v luči skrbi ljubečega Boga za človeški rod (Špidlík 1986, 6–9; 157; Grant in Tracy 2000, 71–79; Averincev 2005, 125–130). Tolmačenje dolgega loka svetovnega zgodovinskega procesa na način zgodovine odrešenja je mogoče povezati z nekaterimi tako klasičnimi oziroma patrističnimi kakor tudi modernimi teologi z Vzhoda in Zahoda krščanskega sveta. Med klasičnimi vzhodnokrščanskimi avtorji je v tem kontekstu vredno izpostaviti eksegeta in teologa Origena, delujočega v prvi polovici 3. stoletja (2013, 280–281; 285–287; 315–317), in eksegeta in zgodovinopisca Evzebija iz Cezareje, delujočega v prvi polovici 4. stoletja (Maier 2007, 9–13; 16; 333; Cameron in Hall 1999, 2; 47; Averincev 2005, 132–133). Med klasičnimi zahodnimi avtorji pa v danem kontekstu ni mogoče izpustiti cerkvenega očeta Avgušтина iz Hipona, ki je deloval na prehodu iz 4. v 5. stoletje (Moreschini 2004, 456–457; O'Daly 2004, V; 27; 29–30; 35–37; 39). Odrešensko oziroma providencialistično razumevanje zgodovine je nadalje odsevalo v bizantinski državni ideologiji in v znatnem delu bizantinske historiografije, ki je med drugim vplivala na razumevanje preteklosti med srednjeveškimi Vzhodnimi Slovani (Naumova in Šiklo 2007, 17–18; 21–24). Sorodno dojemanje in vrednotenje zgodovinskega procesa je mogoče opaziti tudi med poznoantičnimi krščanskimi

avtorji v zahodnem delu rimskega imperija, denimo pri Laktanciju, pri Oroziju in pri Rufinu, ki so živeli na prehodu iz 4. v 5. stoletje (Maver 2006; 2009; 2013, 61–66). V okviru obravnave duhovnega pomena zgodovine in razlaganja pojma zgodovine odrešenja med modernimi luteranskimi avtorji izstopa teolog Oscar Cullmann, med modernimi pravoslavni teolog in zgodovinar Georgij Florovski, med modernimi katoliškimi pa teolog Hans Urs von Balthasar.

Iz preučevanja in primerjanja zgoraj omenjenih piscev, na katere so vplivali različni intelektualni in družbeni tokovi v zgodovini krščanstva, je mogoče izpeljati sklep, da razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči »božje previdnosti« oziroma zgodovine odrešenja pomeni eno od najspljošnejših, skorajda univerzalnih značilnosti krščanske teološke tradicije. Razumevanje zgodovine kot zgodovine odrešenja je namreč mogoče očitno zaslediti že v judovskem in pozneje v poznoantičnem krščanskem kulturnem kontekstu (Bresciani 2016, 24–43), močno je navzoče v bizantinski in nasploh v srednjeveški teologiji in historiografiji (Ljubarskij 2011, 283), svoj pečat pa je pustilo tudi v teologiji moderne dobe. Tovrsten pogled na zgodovino je nadalje opazen pri vseh vejah krščanstva – pri pravoslavni, pri katoliški in pri luteranski. Tolmačenje zgodovine v luči božje »ojkonomije« pomeni celo temeljni mehanizem biblijske naracije, ki jo dejansko tvori izmenjavanje spomina in pozabe. Sklicevanje na spomin je rdeča nit biblijske vere – za starozavezni Izrael je verovati pomenilo, spominjati se Boga in njegovih del, opravljenih v človeku razumljivih zgodovinskih okoliščinah. Tragedija starozaveznega (judovskega) in novozaveznega (krščanskega) »izvoljenega ljudstva« se v tej luči razkriva kot pozeba zaveze oziroma zavezništva med Bogom in ljudmi. Odrešenje, ki prihaja po Kristusu in vzpostavlja novo zavezo, pomeni obnovitev zaveze, v kateri dobri in zvesti Bog ne pozabi na svoje obljube in še dalje ljubi svoje »izvoljeno ljudstvo« kljub njegovi nezvestobi. Splošni biblijski kontekst zaveze, obljube in zvestobe kaže na Kristusa, izpolnitelja vseh obljub. V zgodnjekrščanskem in v patrističnem smislu je spomin razumljen kot poglobljanje v Kristusovo skrivnost. Vanjo se je mogoče poglobljati predvsem skozi Sveto pismo in skozi liturgijo, znotraj nje pa skozi evharistijo, ki pričuje, da Kristus med ljudmi nadalje prebiva v svojem mističnem telesu, to je, Cerkvi. (Bresciani 2016, 24–25; 29; 38; Klun 2014, 225–228)

Krščanskim piscem, ki jih zaznamuje »branje« zgodovine v luči zgodovine odrešenja, je skupnih več pomembnih značilnosti. Pri vseh velja, da je Bog »gospodar zgodovine«. Bog je nadalje tisti, ki v zgodovino »vstopa« zaradi svoje ljubeče skrbi za človeka, da bi ga rešil spon greha in mu podaril »polnost življenja«. Celotna zgodovina je v tem duhu prizorišče srečevanja med Bogom in človekom. Pri omenjenih piscih velja tudi to, da so v svetovni zgodovini trije ključni dogodki, po katerih je treba dosledno presojati vse preostale. To so: stvarjenje sveta, učlovečenje Jezusa Kristusa in drugi Kristusov prihod s poslednjo sodbo. V skladu s tovrstnim razumevanjem je zgodovina zaokrožena in razumljiva celota, saj ima svoje izhodišče (stvarjenje), vrhunec (učlovečenje) in konec (poslednja sodba). Zgodovina odrešenja se od tod kaže kot svojevrsten mehanizem duhovnega osmišljanja svetnih oziroma empirično preverljivih dogodkov, osebnosti in procesov. Dogodki, osebnosti in procesi so prikazani v luči simbolno nabite biblijske zgodovine, ki svoje

sporočilnosti ne izgubi s časovnim koncem posameznih biblijskih podob, dogodkov ali zgodb, temveč posreduje zgodovinsko ponavljajoče se mehanizme odnosov med Bogom in človekom – znotraj tega odnosa je mogoče prepoznavati vsakokratne specifičnosti na ozadju stalnih podobnosti. Pri vseh omenjenih piscih navsezadnje velja tudi to, da je zgodovino kot zgodovino odrešenja treba razbirati prek dveh temeljnih metod, ki resda izhajata iz patristične svetopisemske eksegeze; to sta tipološka metoda v skladu z načelom izpolnitve preteklih napovedi oziroma prerokb in alegorična v skladu z načelom ustaljenih literarnih podob z duhovnim pomenom. (Malmenvall 2015, 200–202; Bresciani 2016, 30–31; 39; 41–43; Averincev 2005, 121–127; Grant in Tracy 2000, 58–59; 68–70; 73–76)

3. Zgodovina odrešenja pri Oscarju Cullmannu

Pojma zgodovine odrešenja, kakor ga Oscar Cullmann obravnava v svojem delu *Heil als Geschichte*, ni mogoče neposredno zaslediti v biblijskih ali zgodnjekršćanskih besedilih. Po smislu se najbolj približuje starogrškemu novozaveznemu izrazu »ojkonomija« (οἰκονομία), navzočemu zlasti v pismih apostola Pavla: dobesedno pomeni načrtovanje, gospodarjenje ali skrb za dom, v prenesenem duhovnem pomenu pa označuje »božjo previdnost« oziroma božjo ljubečo skrb za svet in človeštvo. (1967, 57–58) Raba pojma zgodovine odrešenja pri Cullmannu izhaja iz tradicije luteranskih teoloških razprav v 19. in v 20. stoletju glede pomena eshatologije v Novi zavezi. Cullmannovo stališče o eshatologiji je nekakšen »sredinski« odgovor, polemichen tako do sklepov francosko-nemškega teologa in filozofa Alberta Schweitzerja (1875–1965) kakor tudi do valižanskega biblicista Charlesa Harolda Dodda (1884–1973). Za prvega je novozavezno »božje kraljestvo« izključno prihodnja stvarnost, ki bo nastopila po poslednji sodbi oziroma »koncu časov«, za drugega pa je že v preteklosti uresničena stvarnost, ki jo bistveno zaznamuje Kristusovo učlovečenje. Cullmann v tem kontekstu ponuja rešitev, po kateri je »božje kraljestvo« že uresničena in še neuresničena stvarnost hkrati. Uresničena je že v osebnosti in dejanjih Jezusa Kristusa, ki je v točno določenem zgodovinskem trenutku izpolnil voljo Boga Očeta za odrešenje v spone greha ujetega človeškega rodu, s svojo polno in dokončno uresničitvijo pa bo »božje kraljestvo« nastopilo šele ob Kristusovem drugem prihodu in po vključitvi celotnega zgodovinskega časa v večnost. Od tod izvira v samem temelju Cullmannovega premisleka o biblijskem razodetju navzoče razumevanje razodetja kot odrešenijske zgodovine. Prav tako je pri njem nenehno navzoča napetost med »že« in »še ne« – napetost med že osmišljeno in izpolnjeno zgodovino, ki traja vse od Kristusove smrti na križu in vstajenja, na eni strani in še pričakovanim »koncem časov« na drugi strani. Napetost med »že« in »še ne« potemtakem onemogoča ločevanje med zgodovino odrešenja in eshatologijo – namesto tega ju Cullmann postavlja v medsebojno neločljiv odnos. (Jossa 2011, VII–X; Cullmann 1967, 20–21) Odločilna zmaga nad grehom je s smrtjo in vstajenjem božjega Sina resda že dobljena, a pot duhovnega vojskovanja, ki jo morajo v dobi pred »koncem časov« in pred dokončno božjo zmago nad zlom

po Kristusovem zgledu prehoditi njemu zvesti, še ni končana (Cullmann 1967, 26; 147–149; 180–181; Jossa 2011, XX–XXI). Zgodovina odrešenja tako neredko postane nekakšna »zgodovina pogube«, ki pa jo »božja previdnost« sčasoma obrne v dobro, v svojevrsten didaktični klic k spreobrnjenju in s tem dokaz, da ljubeči Bog grešnega človeštva nikoli ne zapusti. Tovrstna »božja previdnost« je, denimo, jasno opazna v odnosu med prvotnim »izvoljenim« hebrejskim ljudstvom in Jezusom Kristusom – judovska nevera v božjega Sina se kot posledica te nevere spremeni v priložnost za razširitev Kristusovega oznanila po vsem svetu oziroma k poganskim ljudstvom, ki postanejo del novega in širšega, krščanskega »izvoljene-ga ljudstva«. (Cullmann 1967, 59–60; 106)

Sprejetje Kristusovega odrešenjskega oznanila in z njim novega načina življenja pomeni umestitev v neko določeno pojmovanje zgodovine človeštva, ki jo opredeljujejo pričevanja o izkušenem delovanju Boga in priznavanje razodetja kot od zgodovine odvisne razsežnosti (3–4; 51–52; 66–67). V tesni povezavi z zgodovinsko naravo biblijskega razodetja Cullmann zavrača razlikovanje med »objektivnimi« in »subjektivnimi« prvinami v Svetem pismu, med prvinami, ki naj bi bile »objektivno« oziroma empirično preverljive na podlagi različnih zgodovinskih virov, in prvinami, ki naj bi bile značilne za »subjektivno« doživljanje in vrednotenje posameznih dogodkov in osebnosti znotraj neke določene – judovske ali krščanske – skupnosti. Po Cullmannu je namreč bistvena značilnost celotnega Svetega pisma in življenja prvotne Cerkve prav zgodovina odrešenja kot sklenjena celota dogodkov, zgledov in nauk, posredovana v ustni ali zapisani pripovedni obliki. Omenjeno celoto osmišljajo vera, spomin in pričevanje skupnosti – to je izročilo, ki jo očitvidci prenašajo naslednjim rodovom. Od tod dejansko odigrani dogodki kličejo po dopolnjeni razlagi in po nadaljnjem posredovanju glede na dotlej poznano celoto zgodovine odrešenja. Tako se, denimo, celoviti smisel Stare zaveze razkrije šele ob primerjavi in dopolnitvi z Novo zavezo, Kristusovo življenje pa dobi pomen šele po njegovem vstajenju in vnebohodu, to je, po izteku njegovega zemeljskega bivanja. Ključna metoda, po kateri je mogoče posamezne zgodovinske dogodke ali osebnosti prepoznavati in razlagati v smislu zgodovine odrešenja, je tipološka. V skladu s tipološko metodo starejši (denimo starozavezni) dogodki, osebnosti ali prerokbe dobijo potrditev in dopolnitev v poznejših (denimo novozaveznih) dogodkih. Tako se povzdignejo v vzorce oziroma tipe, ki omogočajo popolnejše razumevanje božjega delovanja skozi zgodovino človeštva – v luči usmerjenosti k središčni točki zgodovine, to je, k odrešenjskemu poslanstvu Jezusa Kristusa in k njegovi obljubi o drugem prihodu in o »koncu časov«. Občutljivost do zgodovine in razlaga smisla človekovega bivanja v luči Boga, ki se razodeva skozi čas, nadalje po Cullmannu pomenita bistveno posebnost krščanstva v odnosu do drugih antičnih verstev in filozofskih sistemov. (Cullmann 1967, 5–7; 33–35; 66–71; 80; 85; Jossa 2011, XII; XIV; XXXIV; XXXVI–XXXVII)

Od tod se Cullmann posveča prepoznavanju razlik med zgodovino odrešenja in splošno človeško zgodovino kot skupkom empirično preverljivih dogodkov in procesov. Empirično preverljive in kronološko razporejene prvine resda tvorijo tudi zgodovino odrešenja, vendar ta zgodovina z vidika moderne znanstvene histori-

ografije že po naravi nujno poteka razdrobljeno. Posamezni dogodki so tako namensko »izvzeti« iz posameznega geografsko ali časovno uokvirjenega zgodovinskega konteksta. Zgodovina odrešenja potemtakem ni enaka splošni človeški zgodovini, temveč znotraj nje zvesto sledi specifični »božji izbiri« dogodkov, osebnosti in procesov. Kar zadeva preteklost, Sveto pismo ponuja zadostno pomenljive interpretacije prerokb, ki so se uresničile prek božjega razodetja – predvsem s Kristusovim učlovečenjem, poučevanjem, trpljenjem, smrtjo in z vstajenjem. Kar zadeva sedanost in neeshatološko prihodnost, pa Sveto pismo sporoča zgolj to, da proces človeške zgodovine traja, pri tem pa ne daje oprijemljivih vnaprejšnjih odgovorov, skozi katere dogodke bo odseval njegov odrešenijski pomen. Če je vsakokratna sedanost znotraj zgodovine odrešenja med Kristusovim zemeljskim bivanjem in poslednjo sodbo razpeta med »že« in »še ne«, to označuje, da je sedanost neločljivo povezana tako s preteklostjo kakor tudi prihodnostjo in kot posledica tega pomeni nenehno napredujoči proces v smeri izteka zgodovine. Zgodovina odrešenja tako ne zadeva zgolj biblijske preteklosti, saj se prenaša tudi v nadaljnje življenje krščanske skupnosti. (Cullmann 1967, 61; 134; 137; 153; 275–276; Jossa 2011, XVII–XIX; XXII) Pomembno sredstvo za utrjevanje spomina na preteklo odrešenijsko delovanje »božje previdnosti« in obenem zavedanja o dejansko neprekinjeni navzočnosti Boga so zakramenti, zlasti krst in evharistija, ki vsaki generaciji verujočih omogočajo soudeležенost pri enakem Kristusovem delovanju, kakršnega so bili deležni apostoli med njegovim zemeljskim bivanjem (Jossa 2011, XLV).

4. Zgodovina odrešenja pri Georgiju Florovskem

Najizčrpnjše besedilo Georgija Florovskega, posvečeno tematiki zgodovine odrešenja, je bilo prvič objavljeno leta 1959 z naslovom Naloga krščanskega zgodovinarja (*The Predicament of the Christian Historian*). V njem Florovski izhaja iz prepričanja, da je krščanstvo »religija zgodovinarjev«. Krščanstvo po svojem bistvu pomeni dosledno upoštevanje pričevanja o točno določenih preteklih dogodkih, ki so v skladu z vero prepoznani kot resnični in odločilni za celotno stvarstvo in kot takšni označeni za »veličastna božja dela«. Celo obrazec krščanske veroizpovedi, sprejet na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, je po svojem bistvu besedilo, posvečeno tolmačenju zgodovine. V strnjeni obliki namreč zajema smisel bivanja človeštva in veseljstva znotraj ene same zgodovine odrešenja, ki je razprostranjena od stvarjenja do poslednje sodbe in do »konca časov«. Temelj krščanstva sestavljajo interpretacije o središčnem in vseobsegajočem pomenu točno določenih zgodovinskih dogodkov – učlovečenja, trpljenja, smrti in vstajenja božjega Sina. Kristus kot središče zgodovine po eni strani pomeni dopolnitev in dokončanje Stare zaveze, po drugi strani pa je nosilec in zagotovilo večnega življenja. V luči Kristusovega drugega prihoda je celotna zgodovina razumljena kot »napredovanje«, usmerjeno h »koncu«, kot razkrivanje splošno veljavnega smisla skozi posamezne dogodke in osebnosti. Glede na tovrstno tolmačenje, ki zgodovino

vinski proces označuje za univerzalnega in partikularnega hkrati, so vsi posamezni dogodki umeščeni v okvir zgodovine odrešenja. Krščanska vera se potemtakem kaže kot »vsakodnevno povabilo« k preučevanju zgodovine. (1974, 31–32; 58–60)

Florovski prepoznava kontinuiteto med starozaveznim »izvoljenim ljudstvom« in Cerkvijo¹ vse do današnjih dni. Prepričan je, da je v Svetem pismu zabeleženo božje razodetje kot pot Boga znotraj zgodovine človeštva, ki svoj vrhunec doseže v tem, da je Bog sam kot oseba vstopil v zgodovino in postavil Cerkev, svoje mistično telo, navzoče v svetu. Florovski zagovarja tipološko interpretacijo Biblije in zgodovine nasploh – dinamika napovedi in izpolnitve se mu kaže kot temeljni mehanizem božjega razodetja. Sveto pismo zato dojema kot zgodovinsko besedilo, kot zabeležbo božjih dejanj in razodetja osebnega Boga, nikakor pa ne v smislu zbirke razpravljanj o Bogu. Pomen Svetega pisma je kot posledica tega mogoče razumeti zgolj po veri v Jezusa Kristusa in prek vključenosti v njegovo mistično telo. (Florovsky 1974, 62–63; Florovsky 1972a, 21–23; Williams 1993, 322–323) Biblija se Florovskemu kaže kot sveta knjiga, ki je v prvi vrsti naslovljena na člane Cerkve. Ne glede na različni izvor posameznih biblijskih besedil je Sveto pismo kot celota »stvaritev skupnosti verujočih«, tako starozavezne hebrejske kakor tudi poznejše krščanske skupnosti. Sveto pismo je izbor posameznih besedil, ki jih je potrdila zlasti liturgična raba znotraj skupnosti verujočih in pozneje tudi uradna avtoriteta krščanske Cerkve s svojim apostolskim nasledstvom in z ekumenskimi koncili. Čeprav oznanilo prihaja od Boga, je skupnost verujočih tista, ki jamči za njegovo resničnost in pravilno razumevanje. Biblija kot celota je bila namreč ustvarjena v skupnosti in za skupnost na temelju njene izkušnje Boga. To nadalje pomeni, da Svetega pisma in skupnosti ni mogoče ločevati. Še več, prav Cerkev je tista, ki med Kristusovim vstajenjem in njegovim drugim prihodom ohranja in posreduje pristno oznanilo o »božjem kraljestvu«. (Florovsky 1972a, 17–18; 25)

Kar se skozi Sveto pismo razodeva, je nenehna božja skrb (»ojkonomija«) za človeka. Tako v Stari kakor tudi Novi zavezi, ki se nadaljuje v življenju Cerkve, obstajata dva sogovornika – Bog in človek znotraj dinamike medsebojnega srečevanja. Človekov svobodni odgovor je že vključen v skrivnost božjega delovanja in sestavlja nepogrešljiv člen zgodovine odrešenja. To je zgodovina, ki prikazuje človeka v njegovi poslušnosti Bogu in hkrati v uporabi proti njemu, v človekovem padcu in odrešitvi. Oznanjanje svetopisemskega razodetja zadeva sam smisel obstoja Cerkve, ki ob navdihih Svetega Duha oznanjuje z razlagalno besedo in s pričevanjem o življenju v skladu z božjimi zapovedmi. Pričevanje Cerkve vsakokrat znova najde potrditev izročila skozi življenje svetnikov in skozi svojo lastno zgodovino – Kristus je v njej ves čas navzoč kot glava svojega telesa in v njej še dalje opravlja svoje odrešitveno poslanstvo. Zgolj prek pridružitve izkušnji vere znotraj Cerkve postane Nova zaveza v polnosti živa. Od tod postane jasno, da je tudi zgodovina Cerkve zgodovina odrešenja. (20–22; 25–26) Po Florovskem je prav oznanilo, vsebovano v Novi zavezi, tisto, ki zgodovini podeljuje smisel oziroma »časovno pušči-

¹ Ko Florovski uporablja izraz Cerkve, ima vselej v mislih pravoslavno Cerkev (kot celoto, sestavljeno iz krajšnjih Cerkva), ki je zanj edina in prava Kristusova Cerkev.

co», usmerjeno k središču (Kristusu) ter k cilju in koncu (večnosti). V Kristusu in po njem je bila razsežnost časa prvič korenito in eksistencialno ovrednotena. Zgodovina je postala dokončno sveta, ko se je Beseda učlovečila in s tem postala del človeku dostopne časovnosti. Kristus je odtlej večno bivajoč v svojem mističnem telesu Cerkvi, v kateri se nadaljuje zgodovina odrešenja – zgodovina odrešenja namreč traja vse do Kristusovega drugega prihoda. Kristus tako še dalje posega v zgodovino, najzanesljivejše pričevanje o njegovem nadaljnjem delovanju pa je zgodovina Cerkve. Ta zgodovina pomeni skrivnostni proces oblikovanja odrešene- ga človeštva, ki se bo dopolnil ob »koncu časov«. Skozi zgodovino Cerkve se namreč razkrivajo »večne krščanske vrednote«, ki presegajo vsakokratno družbeno-zgodovinsko spremenljivost. Čeprav je tudi v zgodovini Cerkve z vidika večnega življenja veliko bodisi nečastnih ali nepomembnih dogodkov, v njej obstajajo »stal- ne strukture« na področju obredja, nauka in notranje ureditve, ki zadevajo njeno bistvo in ji podeljujejo »večno obliko«. (Florovsky 1974, 54; 58; 62–63; 1972a, 19; Williams 1993, 320; 322)

Pogoj za ustrezno razumevanje Svetega pisma je po Florovskem osvojitve duha, vsebovanega v evangelijih. To je duh spokorjenosti oziroma »spremembe mišlje- nja« (gr. μετανοια) – globinsko preoblikovanje posameznikovega miselnega in ču- stvenega stanja, ki se začne z odrekanjem samemu sebi. Zavezanost odrekanju samemu sebi pomeni najprej priznavanje »odrešenskega oznanila«, posredova- nega po neprekinjenem izročilu Cerkve, ki ga zaobjema obrazec veroizpovedi. Ta- kšno ravnanje onemogoča, da bi se posamezni vernik odtrgal od Cerkve oziroma osamil v omejenih prepričanjih svoje lastne dobe. Florovskemu se namreč merilo izročila ne zdi ostanek preteklosti, temveč »moč Svetega Duha«. Cerkev tako pri- čuje o božjem »vstopanju« v človeško zgodovino, zapisanem v Svetem pismu, ki izhaja iz Cerkve in vodi k njej. Iz tega sledi, da Cerkev prek učiteljstva, ki ga v prvi vrsti izvajajo škofje kot nasledniki apostolov, ob navdihih Svetega Duha nadalje razlaga v Svetem pismu predstavljeno božje razodetje. Zgolj vera je tista, ki pred- videva poslušnost izročilu in preteklim pričevalcem oziroma svetnikom, katerih življenje je, v skladu z izročilom, že obrodilo sadove in s tem potrdilo izročilo, ka- teremu so bili poslušni. V tem oziru Florovski zatrjuje, da nihče ne more imeti ko- risti od branja Svetega pisma, če predtem ni »zaljubljen v Kristusa«. Kristus namreč ni besedilo, temveč živa Oseba, ki živi v svojem mističnem telesu, to je Cerkvi. (Florovsky 1972b, 10–14; 16; 1972a, 21)

5. Zgodovina odrešenja pri Hansu Ursu von Balthasarju

Hans Urs von Balthasar pri obravnavi teološkega pomena zgodovine v razpravi *Theologie der Geschichte* izhaja s stališča, da je za ustrezno razumevanje zgodo- vinskega procesa kot sklenjene celote treba poiskati neki določen zgodovinski subjekt, ki po svoji splošni normativnosti zaobjema celotno svetovno zgodovino in ji podeljuje smisel. Ker tovrstnega subjekta ni mogoče najti pri nobenem člove- ku, saj je vsak posameznik omejen tako po svojem intelektualnem in moralnem

dometu kakor tudi po času zemeljskega bivanja, lahko zgodovini podeljuje smisel zgolj Bog. Bog jo osmišlja v odnosu do preteklosti in do sedanjosti, ki je v njegovih rokah. Toda Bog kot normativni osmišljevalec zgodovine mora biti po Balthasarju »blizu ljudem«, poznati mora njihove izkušnje, stiske in minljivost in se zavzeti za njihovo odrešenje, brez katerega zgodovina ostane brez cilja. Bog, ki popolnoma in dokončno osmišlja zgodovino, je Bog, ki je postal človek in človeškemu rodu odprl pot k očiščenju od zla. Bog, ki popolnoma in dokončno osmišlja zgodovino, je po Balthasarju druga božja oseba, Jezus Kristus kot Odrešenik sveta. (1959, 11; 13) Življenje Jezusa Kristusa ni nič drugega kakor popolno izpraznjenje (gr. κένωσις) Boga samega na raven človeka; s tem je Bog postal enak človeku, razen v grehu (Heb 4,15). Zgolj tako je lahko Bog v samem sebi zaobjel celotno človeštvo in mu podelil dar odrešenja. Zato se Kristus kaže kot središče zgodovine, ki podeljuje ključ za razumevanje stvarstva in Boga samega. Kristus ni središče zgodovine zgolj zaradi svojih besed in dejanj, temveč predvsem zaradi svoje eksistence, središče je predvsem zato, ker je Oseba. Že samo učlovečenje Jezusa Kristusa pomeni izpolnitev starozaveznih prerokb oziroma božjih obljub, s tem pa potrjuje zvestobo Boga v odnosu do ljudi. Učlovečenje Jezusa Kristusa tako kaže na odločilno točko v razvoju zgodovine odrešenja, ki je usmerjena prav nanj in v njem doseže vrhunec. Kristusovo pričevanje o Očetu vsakršno teološko refleksijo »prisiljuje« v upoštevanje zgodovinske razsežnosti Kristusovega življenja. Od tod izhaja, da teologija ne more biti nikoli ločena od specifičnosti »dogodka« Jezusa Kristusa znotraj zgodovinskega časa in geografskega prostora. Krščansko oznanilo in zvestoba Kristusu temeljita na pričevanju o izkušeni resničnosti Kristusovega vstopa v človeški čas in prostor. (1959, 14–15; 18–19; 41) V Jezusu Kristusu najgloblji smisel oziroma večni *Logos* ni abstraktno zamejen z idejami, vrednotami in zapovedmi, saj se Jezus Kristus kot dokončni in učlovečeni (»historizirani«) *Logos* izkaže za sestavni del zgodovine. V Kristusovem življenju sta namreč dejstvena in normativna razsežnost združeni. Zgodovinsko življenje *Logosa* je pravi svet idej in naukov, od katerih stvarstvo prejema svojo urejenost. Zgodovinsko življenje Jezusa Kristusa je »izvir« slehernega zgodovinskega dogodka, »izvir« dogodka, iz katerega priteka celotna zgodovina – pred Kristusom in po njem – in v katerem ima svoje središče. (20–21)

Kristus je središče zgodovine predvsem zato, ker je zgled zmage dobrega nad zlom. Skupaj s tem dobesečno uteleša obnovitev in izpolnitev pristne človeške narave, ki je bila značilna za Adama in Evo pred padcem. Kristusov zgled se kaže v prostovoljni pokornosti Bogu Očetu. Sprejemanje vsega, kar prihaja od Očeta, utemeljuje časovno razsežnost božjega Sina. Vase namreč ne sprejema ničesar, kar ne prihaja od Očeta, ki se mu ves čas izroča kot čista ljubezen. (26–27) Kristusovo vključevanje in povzdigovanje zgodovine se razkriva predvsem v tem, da ne prehiteva Očetove volje in kot posledica tega čaka na »uro svojega Očeta«. Tako ne dela tistega, kar je značilno za padlo človeško naravo – ne prilašča si časa in zanj predvidene »božje previdnosti«. Ker Bog vsakemu človeku namerava izročiti vse darove, človek pa jih mora sprejeti zgolj in šele takrat, ko mu jih izroči Bog, je bistvo vsake neposlušnosti in – kot posledica tega – greha prehitevanje oziroma prilaščanje časa. Obnovitev »božjega reda«, ki ga s svojo smrtjo in vstajenjem

opravi Sin, pomeni vzpostavitev nasprotja prehitevanja, to je, potrpežljivosti in stanovitnosti, ki se po Kristusu izkaže za temeljno življenjsko držo vsakega Bogu vdanega človeka. Na tej podlagi Balthasar zagovarja stališče, da je bistvo krščanske vere v zgledovanju po življenju Jezusa Kristusa, ki ga opredeljuje poslušnost Očetovi volji, to pa pomeni odprtost do božjega vodenja zgodovine. (27–30) Najpomembnejša praktična posledica božjega vstopa v zgodovino prek Jezusa Kristusa je spoznanje, da je krščanska vera pristno posnemanje božjega Sina. Živeti v veri, upanju in ljubezni po Balthasarju pomeni posnemati Kristusovo zvesto potrpežljivost, s katero pričuje o času, ki ima svoj smisel v večnosti. (37–38)

Pomen Kristusovega življenja je v tem, da se je Bog po njem razodel svetu kot odgovor na bedno stanje celotnega človeštva, ki je zaradi greha usodno zapravilo zvestobo do svojega Stvarnika. Kakor je bil greh vzrok za Kristusovo smrt na križu, brez katere človeški rod ne bi prejel daru odrešenja, tako je prav križ kot obsodba za greh, ki se je zgrnila na nedolžno in prostovoljno žrtev v osebi Jezusa Kristusa, podelil ljudem možnost novega življenja. (50–51) Kristusovo življenje, smrt in vstajenje so potemtakem preoblikovali in osmislili vsa druga človeška življenja. Če biblijski in nasploh svetovni dogodki niso razumljeni na način utemeljenosti v svojem vrhuncu in središču, ki je Kristus, postanejo nepovezani oziroma izgubljeni v času – brez Kristusa jih ni mogoče umestiti v tok zgodovine srečevanja med Bogom in ljudmi. Če Abrahamovo žrtvovanje Izaka, denimo, ni razumljeno kot napoved Kalvarije, postane ločeno od preostalih dogodkov zgodovine in pravzaprav ne pomeni nič. Podobno je treba razumevati tudi dejanja in dogodke, ki izhajajo iz obdobja po Kristusu, to je, v okviru življenja Cerkve. Vsakršno dejanje, porojeno iz iskrene vere, nima zgolj posledic za časovno in krajevno omejeno sedanost ali bližnjo prihodnost, temveč tudi za daljno prihodnost, spreminjajoč tek zgodovine na svetovni ravni. Vse človeške odločitve in dejanja, tako pretekla kakor tudi prihodnja, pa so podrejena učlovečenemu božjemu Sinu. Prav on bo namreč ob »koncu časov« sodnik »živih in mrtvih«. V svoji sodbi bo še posebej upošteval vse tiste, ki so delovali za preobražanje sveta v smeri dobrega. Svetniki so namreč njegove nevidne sile za preobražanje sveta, ki odločilno prispevajo k izidu poslednje sodbe. (58–61)

Kristus po Balthasarju pomeni središče in vrhunec zgodovine tudi zato, ker se po smrti in vstajenju ne »umakne« v oddaljenost nebes, temveč živi in deluje dalje v svojem mističnem telesu, to je: v Cerkvi. V Cerkvi živi in deluje po zakramentih, ki so vidne snovne podobe delovanja nevidnega Boga. Zakrament, prek katerega je Kristusova živost najizraziteje poudarjena, je evharistija. V evharistiji je Kristus resnično navzoč kot vstali zmagovalec nad smrtjo, kot nekdo, ki skozi stoletja zvesto spremlja svoje učence, in kot nekdo, ki obljublja eshatološki čas oziroma poziva k naravnosti v smer »konca časov«. Zakramenti s svojimi vidnimi podobami, ki ne prinašajo neposredne Kristusove navzočnosti v utelešeni obliki, nadalje razodevajo resnico, da se je mogoče z Bogom združevati zgolj po veri vanj. Prav vera je sad Nove zaveze kot večnega zavezništva med Bogom in ljudmi. Milosti za krepostno življenje, ki jih Bog posreduje po zakramentih, niso ločene od Kristusa, ki je v nekem določenem času in prostoru postal človek. Prav tako niso ločene od njegovega odnosa s Cerkvijo, ki še dalje pričuje o njegovi zgodovinsko-

sti in se pomika poslednji sodbi naproti. Kristusova navzočnost v zakramentih označuje prav navzočnost večnosti v vsakokratni časovni in snovni omejenosti – prek zakramentov postaja večnost vselej sedanja in sodobna. (70–75)

6. Ekumenska sinteza zgodovine odrešenja

Na podlagi opravljene analize pogledov Oscarja Cullmanna, Georgija Florovskega in Hansa Ursa von Balthasarja je mogoče predložiti splošni sklep: vsak od treh avtorjev ponuja svoje lastne, izčrpno predstavljene odtenke razumevanja teološke kategorije zgodovine odrešenja. Pronicljivost omenjenih treh avtorjev prihaja do izraza zlasti ob iskanju njihovih skupnih in obenem medsebojno različnih izpeljav. Znanstveno-teološka obravnava tematike zgodovine odrešenja pri Cullmannu, Florovskem in Balthasarju prinaša tri komplementarne poudarke, ki ne kažejo zgolj na tri medsebojno različne, a hkrati primerljive avtorske tendence oziroma vidike razumevanja zgodovine odrešenja, temveč tudi na bogastvo njihovih lastnih konfesionalnih izhodišč. Pri Cullmannu je namreč zgodovina odrešenja obravnavana pretežno z biblijskega vidika, pri Florovskem pretežno z ekleziološkega, pri Balthasarju pa pretežno z etičnega vidika. Tako vsak od teh treh analiziranih teologov deluje tudi kot predstavnik svoje lastne veje krščanstva – Cullmann značilno biblijsko usmerjene luteranske, Florovski značilno ekleziološko usmerjene pravoslavne in Balthasar značilno etično usmerjene katoliške veje. Prepoznavanje in eklektično sprejemanje vseh treh ugotovljenih vidikov zgodovine odrešenja – biblijskega, ekleziološkega in etičnega – omogoča globlje in razmeroma celovito razumevanje zgodovine odrešenja, ki je po svojem bistvu ekumensko oziroma krščansko univerzalno.

Vsi trije ugotovljeni vidiki zgodovine odrešenja se pri vseh treh avtorjih stekajo k istemu »skupnemu imenovalcu«, to je, k priznavanju neprecenljivega pomena skupnosti vernih oziroma Cerkve. Zgodovina odrešenja se zato kaže kot nujno skupnostna oziroma komunitarna teološka kategorija. Njeno ustrezno interpretacijo in obenem neusahljivo aktualnost omogoča umeščenost v skupnost pod vodstvom avtoritet (škofovskega zbora), ki se sklicujejo na apostolsko nasledstvo in skrbijo za obhajanje zakramentov, zlasti evharistije kot najočitnejšega znamenja navzočnosti Jezusa Kristusa v Cerkvi. V tem oziru tudi Sveto pismo kot sklenjena celota, predstavljajoč ključni vir krščanske vere, izhaja prav iz Cerkve in potrjuje njeno delovanje. Skupnostna narava Svetega pisma in zgodovine odrešenja priča o tem, da krščanstvo ni toliko »religija knjige«, temveč predvsem občestvo z Bogom in z ljudmi, ki se napaja pri izročilu in pri zakramentih. Prek prepoznavanja in eklektičnega prevzemanja biblijskega, ekleziološkega in etičnega vidika zgodovine odrešenja je mogoče opaziti, da je pri vseh treh omenjenih avtorjih najti več skupnih in medsebojno skladnih potez kakor pa tistih, ki bi jih bilo treba označiti za divergentne. Iz omenjenega je mogoče potegniti sklep, da opravljena analiza pogledov vseh treh avtorjev odpira pot do plodnega teološkega ekumenizma na področju nadaljnjega preučevanja tematike zgodovine odrešenja. Kljub opazni načelni sorodnosti med pogledi Cullmanna, Florovskega in Balthasarja se skozi ana-

lizo njihovega obravnavanja zgodovine odrešenja kažejo tudi pomanjkljivosti oziroma nedoslednosti na ravni natančnejšega razumevanja pomembnih pojmov in od njih odvisnih izpeljav. Isti pojmi – denimo Cerkev, izročilo, apostolsko nasledstvo, zakramenti, evharistija – imajo pri vsakem avtorju svoj pomen, ki izhaja iz njihovega lastnega intelektualnega in konfesionalnega konteksta. Popolno združevanje njihovih pogledov in enotna interpretacija kategorije zgodovine odrešenja se tako izkaže za neizvedljivo.

Reference

- Averincev, Sergej.** 2005. *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1959. *Theologie der Geschichte: ein Grundriss (neue Fassung)*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bresciani, David.** 2016. *La porta dell'eternità: la memoria in Alexander Schmemmann*. Rim: Lipa.
- Cameron, Averil, in Stuart Hall, ur., prev.** 1999. *Eusebius, Life of Constantine*. New York: Oxford University Press.
- Cullmann, Oscar.** 1967. *Heil als Geschichte*. 2. izd. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Florovsky, Georges.** 1972a. Revelation and Interpretation. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 17–36. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972b. The Lost Scriptural Mind. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1974. The Predicament of the Christian Historian. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2: *Christianity and Culture*, 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.
- Grant, Robert, in Davis Tracy.** 2000. *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*. Prev. Janko Lozar. Ljubljana: Nova revija.
- Jossa, Giorgio.** 2011. La risposta di O. Cullmann alla scuola bultmanniana sul problema della rivelazione come storia. V: Oscar Cullmann. *Il mistero della redenzione nella storia*, V–L. Ur., prev. Giorgio Jossa. Bologna: EDB.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.
- Ljubarskij, Jakov.** 2011. *Vizantijske istoriki i pisatelji*. Sankt Peterburg: Aleteija.
- Maier, Paul R., ur.** 2007. *Eusebius, The Church History*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ur. Blaž Podlesnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Maver, Aleš.** 2006. *Qui primus Romanorum principum maiestatem Dei singularis ac veri cognovisti*: paberki o Konstantinovi podobi pri krščanskih latinskih zgodovinarjih 4. in 5. stoletja. Keria 8, št. 2:59–77.
- . 2009. *Religiosi et profani principes: rimski cesarji od Avgusta do Teodozija v latinskem krščanskem zgodovinopisju* 4. in 5. stoletja. Maribor: Zgodovinsko društvo dr. Franca Kovačiča.
- . 2013. Rufinova cerkvena zgodovina na križišču Vzhoda in Zahoda. *Edinost in dialog* 1, št. 1/2:59–74.
- Moreschini, Claudio.** 2004. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Naumova, Galina R., in Alla E. Šiklo.** 2007. *Istoriografija istorii Rossii*. Moskva: Akademija.
- O'Daly, Gerard.** 2004. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. New York: Oxford University Press.
- Origen.** 2013. *O počelih*. Prev. Neža Sagadin in Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Špidlík, Tomáš.** 1986. *The Spirituality of the Christian East: a Systematic Handbook*. Prev. Anthony P. Gythiel. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,79—95
 UDK: 27-9"03/06"
 Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

Miran Špelič in Jan Dominik Bogataj

Razvoj pojma »θέωσις« od Gregorija Nazianškega do Maksima Spoznavalca

Povzetek: Članek predstavi analizo ključnih mest v delih obeh grških cerkvenih očetov (Gregorijevi *Govori* in Maksimova *Ambigua*), v katerih se najde pojem poboženja, in prek tega sintetizira njuno misel ter sam pojem predstavi v kontekstu njune duhovno-teološke misli. Pojem »θέωσις« doživi pri Maksimu Spoznavalcu v primerjavi z dobrih dvesto let starejšim Gregorijem Nazianškim, ki ga je prvi formuliral v tej obliki, konceptualno razširitev, obogatitev in semantično širše in bolj dodelano polje. To prikazuje tudi ideja vzajemnosti poboženja, ki jo omenja Gregorij: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog« (OR 29.19), to pa je temeljna patristična misel, ki izhaja od Atanazija. Ta ideja se pri Maksimu razširi na odnos med vernikom in Bogom (AMB 3) in dobi še bolj celosten pomen znotraj njegove teologije.

Ključne besede: poboženje, *theosis*, patristična teologija, grški cerkveni očetje, teološka antropologija

Abstract: **Development of the term »θέωσις« from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor**

Article presents the analysis of the key passages taken from the works of two major Greek Church fathers (Gregory's *Orationes* and Maximus' *Ambigua*), where the term »deification« appears. The term »θέωσις« (*theosis*) is then located inside the context of their spiritual-theological thought and the doctrine of deification is synthesized. The term »θέωσις« which was invented by Gregory of Nazianzus, is conceptually developed and widened within the works of Maximus the Confessor and its semantic field is more specifically formulated. This is represented also in the idea of reciprocity of the deification, expressed in Gregory's words: »God became man, that man might become god« (OR 29.19), which is a fundamental patristic thought, deriving from Athanasius. This concept is then broadened in Maximus' works, where he extends it to the relation between a believer and God (AMB 3) and thus it gets central role in his theology.

Key words: deification, *theosis*, patristic theology, Greek Church fathers, theological anthropology

1. Uvod

Pojem poboženja oziroma teoze (gr. θέωσις) je metaforični teološki pojem, ki izvira iz grške patristične misli. Tehnično je prvi podobno besedišče uporabljal Klemen Aleksandrijski, medtem ko ga je v substantivirani obliki – po zadnjih študijah – prvi formuliral Gregorij Nazianški v 4. stoletju.¹ Neko določeno definicijo je dobil v 6. stoletju, ko je Dionizij Areopagit zapisal: »Poboženje je upodobitev po Bogu in zedinjenje z Njim, kolikor je to dostopno« (EH 1.3; PG 3.376a), šele v 7. stoletju pa ga je Maksim Spoznavalec² napravil za polnopravni teološki pojem in okrog njega zgradil svojo teološko in antropološko misel. Zadnje dejstvo izjemnega pomena, ki ga ima Maksim za oblikovanje teološke misli vzhodnega krščanstva, in Gregorijeva pojmovna inventivnost sta razloga, da bomo v študiji skušali preučiti pojem poboženja v najpomembnejših delih omenjenih avtorjev.

Ta raziskava se osredotoča na povezavo med dvema stebroma grške oziroma bizantinske teološke misli, ki pa v znanstvenih krogih še ni dobila posebne pozornosti. Ločeno raziskovanje tako Gregorija Nazianškega kakor tudi Maksima Spoznavalca je v 20. stoletju dobilo velik zagon, medtem ko so študije o njuni medsebojni povezavi, vplivu in recepciji zelo redke.³

Pozornost bomo najprej usmerili na samo pojmovanje poboženja v *Govorih* (*Orationes*) Gregorija Nazianškega, nato bomo prikazali pojmovanje Maksima Spoznavalca – predvsem v delu *Ambigua*, v katerem hoče razložiti »nejasnosti« Gregorijevih del –, in skušali ugotoviti, kako Maksim razlaga in razume Gregorija, v čem sta si sorodna, v čem različna, ter se trudili rekonstruirati ta konceptualni premik.

Patristična antropologija ne sestavlja preprostega sistema, ki bi ponujal jasno izdelane odgovore in pojme. Podobno se tudi naša študija sooča s težavno metodologijo, saj izbrana temeljna besedila ne vsebujejo eksplicitnih formulacij, temveč se je treba do bistva nauka prebiti skozi temeljito teološko, filozofsko, lingvistično oziroma semantično analizo. Pravilna hermenevtika nas varuje pred vnašanjem svojih lastnih

¹ Za semantično in tekstnokritično analizo razvoja celotnega grškega besedišča o poboženju je na voljo izjemen dodatek v knjigi N. Russla (2004, 333–344). V novejšem času se večina avtorjev sklicuje nanj pri trditvi, da je samostalni »θέωσις« izumil prav Gregorij Nazianški (Maslov 2012, 440; Beeley 2008, 117; Hofer 2013, 8). Winslow (1979, 179–180) pa mu, kljub temu da ne izpostavi Gregorijeve inventivnosti pri tem pojmu, prizna prvenstvo glede »konsistentnosti in frekventnosti« uporabe tega pojma.

² Za Maksima uporabljamo v članku priimek Spoznavalec, čeprav se zavedamo njegove neustreznosti. Grški pridevek »Ομολογητής«, ki je latiniziran v »Confessor«, namreč označuje svetnika nemučenca, ki je tudi s trpljenjem priznal (»confessus est«) Kristusa in izpovedal svojo vero. Primerneje bi ga bilo torej poimenovati Izpovedovalec, Pričevalec ali kar s tujko Konfesor. Ker pa imamo v slovenščini že objavljen prevod njegovih del pod imenom Spoznavalec, za zdaj dopuščamo to obliko, da se izognemo nesporazumom. Pomenski preskok je verjetno šel prek nemškega glagola »kennen« in sestavljenke »Bekennen«, vendar pa Maksima tudi nemški strokovnjaki v zadnjem času ne poimenujejo več s tem imenom, ampak kar s latinskimi ali celo grškimi priimkom. (Hauptmann 1984; Brandes 1998)

³ Kratko pregledno raziskavo o vplivu Kapadočanov na Maksima Spoznavalca najdemo pri Bertholdu (1982, 51–59), pri katerem pa je Nazianškemu posvečenih le nekaj omemb. Obstaja nekaj posameznih študij, ki obravnavajo splošni vpliv Kapadočanov na Maksima ali pa le ozki segment relacije med Gregorijem Nazianškim in Maksimom; študijo o medsebojni povezavi prek pojma *perichoresis* je napravil Scalise (2012); o Gregorijevem vplivu na Maksimovo »teorijo vsega« Costache (2013); o »igri« božje previdnosti pri obeh Paul M. Blowers (2012, 199–217). Študij o poboženju glede na odnos med Gregorijem in Maksimom še ni, na to pa, denimo, opozarja že Polycarp Sherwood (1955, 223) v zvezi z antropologijo.

predstav v dela cerkvenih očetov, saj želimo avtorjem prisluhniti v takšnem jeziku, kontekstu in namenu, v kakršnem so živeli in delovali, kolikor je seveda mogoče.

Za komparativno pojmovno analizo učenja o poboženju tako Gregorija Nazianškega kakor tudi Maksima Spoznavalca bomo uporabili metodo sinteze in skušali na podlagi raziskav primerjati njun nauk ter analizirati vpliv in recepcijo. Zaradi osrednje vloge, ki jo obravnavani pojem igra v sodobni teološki misli vzhodnega⁴ in deloma tudi zahodnega krščanstva,⁵ se zdi arheologija pojma plodovita, morda najbolj prav pri dveh izbranih avtorjih.

2. Poboženje pri Gregoriju Nazianškem

Teološko misel Gregorija iz Nazianza (ok. 329–ok. 390) je bistveno zaznamovala njegova napetost med meniškim, »filozofskim« življenjem v kontemplaciji in opravljanjem odgovorne funkcije nadškofa v Konstantinoplu. Iz njegovih pesmi je razvidno, da je bolj hrepenel po asketskem, duhovnem življenju, to pa je omogočilo, da je njegov nauk glede odnosa med Bogom in človekom tako izviren in svež.

2.1 Gregorijevi pojmi in besedišče o poboženju

Antični svet je poleg redkih bibličnih izrazov za človeka kot boga (2 Mz 7,1; 5 Mz 10,17; Ps 82,6; Jn 10,34) v helenistični dobi poznal predvsem glagol »ἀποθεώω«, ki se je uporabljal v povezavi s kultom vladarjev (najstarejši izraz »ἀποθεώσις« sega v leto 238 pr. Kr. in govori o hčerki Ptolomeja III.). Patristična doba je v začetkih začela razvijati besednjak o poboženju na tri načine: nominalistično (zgolj apliciranje pojma boga za človeka), analogno (človek postane bog po milosti v primerjavi s Kristusom, ki je Bog po naravi) in metaforično, ki pa je lahko bolj etično ali pa realistično (ontološki in dinamični aspekt). Ignacij Antiohijski je začel govoriti o združenju z Bogom po deleženju, Klemen Aleksandrijski pa označil za bogove, poleg povezave s krstom, tudi tiste, ki so se ločili od človeškega. (Collins 2010, 12–48; Russel 2004, 1–15; 333–337; Nellas 1987, 21–23)

S Kapadočani se govoru o poboženju, prevzetem od aleksandrijske šole, pridruži še krščansko razumevanje platonizma, to pa doda vidik podobnosti Bogu in dviga duše k njemu. S posnemanjem Boga se prek etičnega napredka metaforično spreminjamo v bogove, »oblačimo« v Kristusa. Besedišče Gregorija Nazianškega je, posebno v zreli dobi, precej bogato in raznoliko. N. Russel je naredil temeljito analizo Gregorijeve uporabe tega pojma, pokazala nam bo pogostnost in raznolikost te uporabe. Glagol »θεοποιέω« je uporabil zgolj enkrat (OR 2.73). Izraz najdemo v participialni obliki – »θεοποιοῦν« – tudi v Masonovi verziji besedila OR 31.29, vendar je glede na rokopise bolj zanesljiva verzija SCh 250, v kateri najdemo »θεοῦν«, obli-

⁴ Loski (prva izdaja 1944, slovenski prevod 2008), Zizioulas 1985; Nellas 1987; Yannaras 1991.

⁵ Odlična monografija, ki je izšla pred kratkim, z več strani prikaže ta pojem znotraj katoliške teologije (Olson in Meconi 2016), ki ga šele v 20. stoletju zopet odkriva; ta pojem je, zgodovinsko-teološko gledano, pretežno vzhodne, grške tradicije.

ko glagola »θεόω«. Zvezo »θεὸν ποιέω« najdemo trikrat: OR 2.22; OR 30.14; OR 31.4, zvezo »θεὸς γίνομαι« kar dvanajstkrat: OR 1.5; OR 7.22; OR 7.23; OR 14.23; OR 17.9; OR 25.2; OR 29.19; OR 30.3; OR 30.21; OR 36.11; OR 40.5; OR 42.17. Podobna zveza, »θεὸς ἔσομαι«, nastopi enkrat (OR 2.17). Najdemo tudi dve poetični različici: »θεὸν τεύχω« (CARM 1.1.3.4.), »θεὸν τελέω« (CARM 1.2.14.92). Najpogostejše, petnajstkrat, pa Gregorij uporablja glagol »θεόω«: OR 4.59; OR 31.28; OR 31.29; OR 34.12; OR 38.11; OR 38.13; OR 40.42; OR 41.9; OR 45.9; EP 6.3; EP 101; CARM 1.1.10.61; CARM 1.2.10.630; CARM 1.2.17.2; CARM 1.2.33. Iz glagola izhaja Gregorijev neologizem, deverbativ »θέωσις«, ki se najde desetkrat: OR 4.71; OR 4.124; OR 11.5; OR 17.9; OR 21.2; OR 23.12; OR 25.2 (»ἡ θεότης – ἡ θέωσις«); OR 25.16; OR 39.16; CARM 1.2.34.61. Pridevnik »θεοποιός« je uporabljen dvakrat: OR 3.1; CARM II. 2.7.69. Enkrat pa Gregorij zapiše tudi znameniti oksimoron: »τῇ θεώσει θεός«, v OR 39.16. (Russel 2004, 214–215) Collins dodaja, da Gregorij kot metaforo za poboženje uporablja tudi samostalnik »μετουσία« (2010, 67).

2.2 Poboženje v Govorih Gregorija Nazianškega

V *Govoru 1*, ki ga je Gregorij imel na veliko noč 362, je naveden temeljni namen krščanskega življenja: »Postanimo kakor Kristus, ker je Kristus postal, kakršni smo mi. Postanimo bogovi zaradi njega, ker je on postal človek zaradi nas. Vzel je nase slabše, da bi nam dal boljše.« (»Γενώμεθα ὡς Χριστὸς, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτὸν, ἐπειδὴ κάκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον, ἵνα δῶ τὸ βέλτιον.«) (OR 1.5)

V *Govoru 3* občuduje meniško samoto v Pontu, ki je po njegovem »sodelavka in mati božanskega vzpona in poboževalka« (»συνεργὸν καὶ μητέρα τῆς θείας ἀναβάσεως, καὶ θεοποιὸν«) (OR 3.1).

V *Govoru 4* oziroma invektivni proti Julijanu konec leta 363 oziroma 364 prvič izumi in uporabi besedo »θέωσις«, ko izraža občudovanje krščanskih asketov, ki »jih mrtvičenje napravlja za nesmrtni; ki so združeni z Bogom preko ločitve (od telesa); ki so ločeni od koprnenja in imajo božjo in brezstrastno ljubezen, ki imajo vrelec luči in uživajo njegove žarke, ki pojejo psalme kot angeli, ki ponoči bdijo, ki so v ekstazi duha zamaknjeni k Bogu, ki očiščujejo in se očiščujejo, ki ne poznajo mere pri vzponu in poboženju« (»τοὺς διὰ τὴν νέκρωσιν ἀθανάτους, τοὺς διὰ λύσιν Θεῷ συνημμένους; τοὺς ἔξω πόθου, καὶ μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπαθοῦς ἔρωτος; ὧν ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, καὶ ὧν ἡδὴ τὰ ἀπαυγάσματα; ὧν αἱ ἀγγελικαὶ ψαλμωδίαι, καὶ ἡ πάννυχος στάσις, καὶ ἡ τοῦ νοῦ πρὸς Θεὸν ἐκδημία προαρπαζομένου; ὧν ἡ κάθαρσις, καὶ ὧν τὸ καθαίρεσθαι, μηδὲν μέτρον εἰδόντων ἀναβάσεως καὶ θεώσεως«). (OR 4.71)

Razumevanje konteksta nam lahko omogočijo miselna ozadja, ki jih povzema Gregorij. Očiščevanje, ki vodi k vzponu in poboženju, spominja na Origena, ko uporabi podobno motiviko pravičnih: očistili so se kakor zlato v ognju in nato »bili vredni vzpona k božanskim stvarim, da jih Logos dvigne k popolni blaženosti, tako rekoč k vrhuncu dobrega« (»ἄξιοι φανέντες τῆς εἰς τὰ θεῖα ἀναβάσεως ἀνιμηθῶσιν ὑπὸ τοῦ λόγου ἐπὶ τὴν ἀνωτάτω πάντων μακαριότητα καί, ἵν' οὕτως ὀνομάσω,

ἀκρόρειαν τῶν ἀγαθῶν»). (CC 6.44). Bdenje in petje psalmov spominjata na me-niški kontekst, ki je bil Gregoriju blizu. Za »ekstazo duha« pa Russel (2004, 216) navaja, da omenjeni termin prav na tem mestu najdemo prvič znotraj krščanske tradicije za apostolom Pavlom, ki v Drugem pismu Korinčanom pravi: »Vem za človeka v Kristusu. Pred štirinajstimi leti je bil vzet do tretjih nebes – ali v telesu, ne vem, ali brez telesa, ne vem, to ve Bog.« (2 Kor 12,2) Glagol »ἀρπάζεσθαι« tako označuje »ekstazo«, »vzetost«, zamaknjenje. Pojem je drugače značilen za Filona (*Quaestiones et solutiones in Genesim*, tudi *De opificio mundi*) in za Porfirija (»ἐνωθῆναι« v *Vita Plotini*), dostopa do katerih pa Gregorij verjetno ni imel. Pavlinski in platonski vpliv torej dajeta okvir za nastanek novega pojma. (Maslov 2012, 440–444)

Gregorij v pismu Atanaziju Aleksandrijskemu odkrije še neki drug vidik poboženja, ko govori o blaženem, ki se z razumom in kontemplacijo loči od »tančice« oziroma »oblaka« telesnosti in postane »soroden z Bogom, združen z najčistejšo lučjo, kolikor je mogoče človeški naravi. Tak človek je blažen zaradi dviga s tega sveta in poboženja na drugem svetu; ta milost se prejme s pravo filozofijo ter nastane s preseganjem dvojnosti materialnega preko enosti, ki je umljiva v Trojici.« (»Θεῷ συγγενέσθαι, καὶ τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι, καθόσον ἐφικτὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει· μακάριος οὗτος, τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως, καὶ τῆς ἐκεῖσε θεώσεως, ἣν τὸ γνησίως φιλοσοφῆσαι χαρίζεται, καὶ τὸ ὑπὲρ τὴν ὕλικὴν дуάδα γενέσθαι, διὰ τὴν ἐν τῇ Τριάδι νοουμένην ἐνότητα.«) (OR 21.2)⁶ Ločitev, očiščenje, dvig in filozofsko življenje so ključni pojmi, ki pa so značilni tudi za platonizem, vendar se platonizem in Gregorijevo krščanstvo razlikujeta v cilju tega človekovega prizadevanja. Platonsko Eno in »ἐνωσις« postaneta v krščanstvu Trojica in »θέωσις«. (Russel 2004, 218)

Govor 2, ki je nastal leta 362 in je bil namenjen manjšemu krogu poslušalcev, pojmovanje poboženja razloži ob vlogi duhovnika, da vodi ljudstvo k Bogu. Njegov cilj je, da »dušo obda s krili, jo iztrga svetu in preda Bogu; da varuje, kar se sklada z (božjo) podobo; da jo v nevarnosti vodi za roko ali popravi, kadar zdrsne; omogoči prebivati Kristusu v srcih po Duhu ter jo (dušo) – najpoglavitejše – poboži in podeli nebeško blaženost tistemu, ki je sklenil nebeško zvestobo« (»τῇ δὲ τὸ προκείμενον πτερῶσαι ψυχὴν, ἀρπάσαι κόσμου, καὶ δοῦναι Θεῷ, καὶ τὸ κατ' εἰκόνα ἢ μένον τηρῆσαι, ἢ κινδυνεῦον χειραγωγῆσαι, ἢ διαρρῦεν ἀνασώσασθαι, εἰσοικίσαι τε τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις διὰ τοῦ Πνεύματος· καὶ τὸ κεφάλαιον, Θεὸν ποιῆσαι, καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος, τὸν τῆς ἄνω συντάξεως«). (OR 2.22) V središču govora o nalogi duhovnika je torej najpomembnejše to, da ljudstvo pobožuje. Uporabljena je platonska metafora duše s krili, vendar se odlomek sklone z aluzijo na krstno formulo, v kateri je odpovedi Satanu sledila prisega zvestobe (»σύνταξις«) Kristusu. (Sch 247, 120)

Druga prispodoba poboženja, povezana z duhovništvom, prav tako nastopi v Govoru 2, v katerem Gregorij prikaže duhovnikovo zakramentalno in liturgično

⁶ Za razumevanje Gregorijevih ontoloških pojmovanj sta pomembni mesti OR 23.8 in OR 29.2, na katerih govori o enosti, dvojnosti in trojnosti.

vlogo; uresničuje jo kot posrednik, ki »bo na božji oltar prinašal žrtve, ki bo izvrševal duhovništvo skupaj s Kristusom, ki bo preustvarjal stvarstvo, predstavljal podobo, ki bo izdeloval za nebeški svet – in najpomembneje –, ki bo Bog in bo poboževal« (»καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω θυσιαστήριον ἀναπέμψοντα τὰς θυσίας, καὶ Χριστῷ συνιερεύσοντα, τὸν ἀναπλάσοντα τὸ πλάσμα, καὶ παραστήσοντα τὴν εἰκόνα, καὶ τῷ ἄνω κόσμῳ δημιουργήσοντα, καὶ τὸ μεῖζον εἰπεῖν, Θεὸν ἐσόμενον, καὶ θεοποιήσοντα«). (OR 2.73) Duhovnikova vloga znotraj tega posredništva, s katerim tudi simbolizira vsakega človeka, je torej dvojna: poboževati sebe in druge.

Pojem poboženja je tesno povezan z naukom o božjem spustu in o Kristusovem učlovečenju, ki ni nasproten formulaciji o istem bistvu Sina in Očeta (»ὁμοούσιος«). Paradokсна združitev božjega in človeškega v Kristusu zrcali tudi dvojnost človeške narave. Človek je sinteza nasprotij; človeškega in božjega. Je »živo bitje, oskrbnik tu (na Zemlji) in na poti drugam, kot dopolnitev skrivnosti, pobožen zaradi teženja k Bogu« (»ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον«). (OR 38.11) Gregorij izrazi to napetost v človeku, ki je v svojem zemeljskem bivanju po eni strani še na zemlji, obenem pa nosi v sebi hrepenenje, teženje (»νεῦσις«) po Bogu, teženje, ki človeka pobožuje. Gregorij tudi prek dvojnosti mesa in Duha v Kristusu spregovori o poboženju: »Dve nasprotji, meso in Duh; slednji je pobožil, prvo pa je bilo poboženo. O, nova združitev! O, nepričakovano pomešanje!« (»δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος· ὧν, τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Ὡ τῆς καινῆς μίξεως! Ὡ τῆς παραδόξου κράσεως!«) (OR 38.13) Meso je bilo torej deležno poboženja, vendar pa Gregorij, v nasprotju z arijansko zmotno razlago Lk 2,52, zagovarja, da je Sin že od začetka Bog in da pri njem »ni bilo nobenega napredovanja v poboženju« (»οὐδὲ ἐκ προκοπῆς ἡ θέωσις«). (OR 25.16)

»Od začetka je bil nepovzročen; kaj je namreč vzrok Boga? Vendar pa je kasneje rojen, zaradi vzroka, da bi rešil tebe, ki si ga žalil; zaradi tega je zapustil božanstvo, da je sprejel tvojo okorno telesnost, začel bivati v mesu po duhu in Bog je tu spodaj postal človek.⁷ Ker je bilo meso združeno z Bogom in je on postal eno, je močnejše (božja narava) zmagalo, da bi jaz postal toliko Bog, kolikor je on postal človek.« (»ἐν ἀρχῇ ἦν ἀναιτίως· τίς γὰρ αἰτία Θεοῦ; ἀλλὰ καὶ ὕστερον γέγονε δι' αἰτίαν – ἡ δὲ ἦν τὸ σὲ σωθῆναι τὸν ὑβριστὴν, ὃς διὰ τοῦτο περιφρονεῖς θεότητα, ὅτι τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο – διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω θεός· ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῷ, καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος.«) (OR 29.19)

Gregorij tukaj postavi (Kristusovega) duha (»νοῦς/νοὸς«) za posrednika med človeško in božjo naravo v splošnem; prav tako pa tudi vsak posameznik prek svojega duha (»νοῦς«) analogno prejema poboženje in edinost s Kristusom.⁸

⁷ Kritične izdaje si niso edine glede točnega pomena. Mason (1899) zapiše »καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω θεός«, medtem ko je bolj sprejeta oblika, ki je v Sch 250: »καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω (,) θεός«. Podobno tudi AMB 3 (PG 91.1040C).

⁸ AMB 3 (PG 91.1040C).

Kljub nauku, da prejmemo poboženje prek krsta in kontemplativnega življenja, zagovarja Nazianški temeljno ločitev med Stvarnikom in ustvarjeninami. Gregorij trdno zagovarja stališče, da lahko ljudje postanemo »bogovi« le po analogiji. V njegovem trinitaričnem nauku v 42. govoru se ta distinkcija jasno pokaže. Za Očeta uporabi izraz »nerojeni« (»ἀγέννητον«), za Sina »rojeni« (»γέννητον«), za Duha pa »izhajajoči« (»ἐκπόρευτον«).

»Za ustvarjenino se lahko reče, da je od Boga, in to je za nas že veliko. Nihče pa ni Bog. Če bi ustvarjenina bila Bog, bi tudi jaz postal pravi Bog. Tako pač je. Če je Bog, ni ustvarjenina. Ustvarjenina je namreč pri nas, ki nismo bogovi. Če pa je ustvarjenina, ni Bog.« (»Κτίσμα δέ, Θεοῦ μὲν λεγέσθω, μέγα γὰρ ἡμῖν καὶ τοῦτο. Θεὸς δέ, μηδαμῶς. Ἦ τότε δέξομαι κτίσμα εἶναι Θεόν, ὅταν κἀγὼ γένωμαι κυρίως Θεός. Ἐχει γὰρ οὕτως. Εἰ μὲν Θεὸς, οὐ κτίσμα· μεθ' ἡμῶν γὰρ τὸ κτίσμα, τῶν οὐ Θεῶν. Εἰ κτίσμα δέ, οὐ Θεός.«) (OR 42.17)

2.3 Gregorijev nauk: presežna metaforika »ἀνάβασις« in »θέωσις«

Analiza besedil Gregorija Nazianškega pokaže, da s svojo tematizacijo poboženja v splošnem sledi atanazijskemu vzorcu (povezava med učlovečenjem in poboženjem, poboženje prek krsta in askeze), ob tem pa doda poseben platonski poudarek ločitvi duše od telesa na poti dviganja k Bogu. Njegov prispevek in korak naprej od Atanazija sta v aplikaciji poboženja na etično raven. Z uporabo pojma »voûς« se navezuje na Klemena in na Origena, ne razvije pa toliko nauka o deleženju; temu daje več pozornosti Gregorij iz Nise. (Russel 2004, 225)

V teološkem smislu je Jezus Kristus prikazan prek svojega učlovečenja kot tisti, ki je pobožen in pobožuje; Bog pobožuje telo, človeka, človeštvo. Duh »zgolj« pobožuje skupaj s Sinom pri krstu. Posebno mesto pri tem procesu ima evharistija, ki je sredstvo in način poboženja. Duhovnik prav tako prek zakramentov posreduje poboženje, medtem ko je tudi sam deležen poboženja. Gregorij poseben poudarek nameni meništvo, ki je predstavljeno kot človeški ideal, saj prek etičnega ravnanja usmerja človeka k cilju krščanskega življenja, to je, k poboženju. Izpostavljena je tudi temeljna relacija med dvigom (»ἀνάβασις«) in poboženjem (»θέωσις«). Učlovečenje božjega Sina Gregorij predstavi kot temelj in prvi pogoj poboženja, vendar nameni več pozornosti razvijanju teme o vlogi etičnega pristopa k poboženju po vzoru Filona in Klemena Aleksandrijskega.

V formalnem smislu lahko, po Gregorijevem, besedo »θεός« uporabimo za govor o človeku na pet načinov, ki so vsi do neke mere metaforični. Prvi način je povezan z učlovečenjem; človeška narava postane pobožena prek učlovečenja Boga (OR 1.5; 29.19; 30.3). Drugi način poteka prek krsta; človek postane božji sin, bog, vendar še vedno v telesu (OR 7.22). Tretji način je etični; človek postane bog prek očiščevanja, moralnega življenja (OR 30.4). Četrty vidik je eshatološki; duša, ki izide iz sveta, postane bog, ko se združi s poveljčanim oziroma poduhovljenim telesom (OR 7.21). Peti način pa je analogen; naša dobrohotnost nas pobožuje, ker posnema božje človekoljubje (OR 17.9; 36.11). (Russel 2004, 222–223)

Soteriološki vidik poboženja, ki prek Gregorija Nazianškega postane bistven za grško krščansko tradicijo (Beeley 2008, 117), temeljito opredeli D. Winslow (1979), ko predloži šest vidikov, kako Gregorij v splošnem pojmuje poboženje. Pojma »θέωσις« ni mogoče jezikovno povsem razumeti. Poboženje je opis dinamičnega odnosa, ki se spreminja, raste proti polnosti. Poboženje najlepše izrazijo metafore: a) prostorska metafora za poboženje je dvig duše navzgor, ki ga je omogočil spust božjega Sina (OR 3.1; 11.5; 21.2; 30.21); b) vizualna metafora govori o poboženju kot odsevu božje svetlobe, razsvetljenju (OR 27.9; 40.5); c) epistemološka metafora izraža poboženje kot omogočenje spoznanja Boga zaradi njegovega spusta, na »oikonomičen« način, le v tem, kar je Bog za nas (OR 28.17); d) etična metafora prikazuje poboženje kot človekov trud posnemanja Boga v ljubezni, kot dar in nagrado (OR 14.26–27; 17.9; 36.11); e) skupnostna metafora opisuje poboženje kot napredujoče združenje kristjana z Bogom, ki pa upošteva kvalitativno razliko med Stvarnikom in stvarjo; f) družbena metafora, ki pomeni deleženje božjega življenja, nesmrtnosti, popolnosti. Winslow sklene, da je Gregorij Nazianški »pri opisovanju božje vloge v odnosu s človekom govoril antropomorfno, ko pa je skušal opisovati dogajanje v človeku znotraj tega odnosa, to je poboženje, si je dovolil govoriti teomorfno«. (193–199)

3. Poboženje pri Maksimu Spoznavalcu

Tematika poboženja zavzema centralno mesto v misli Maksima Spoznavalca (ok. 580–662) (Larchet 1996, 59–62).⁹ L. Thunberg pravi, da je »poboženje nekakšen povzetek Maksimove teološke antropologije« (1995, 430). Pojmovanje Boga je v krščanski misli vedno tesno povezano s pojmovanjem človeka, zato pri nauku o poboženju nujno govorimo na eni strani o trinitarični in kristološki veji teologije, obenem pa na drugi strani tudi o antropologiji. Maksim je paradigmatični mislec krščanskega pojmovanja poboženja tudi znotraj antropološkega konteksta, saj pravi, da je poboženje »vrnitev »celotnega sebe« k Bogu, od podobe k arhetipu«. (Vishnevskaya 2006, 134–145) Pobožen človek je torej arhetip, ideal za teološko antropologijo.

Na Maksimov nauk so poleg Gregorija Nazianškega vplivali Ciril Aleksandrijski, Evagrij Pontski, Diadoh Fotiški, Makarijeve *Homilije*, predvsem pa Dionizij Areopagit; temu bi bilo vredno posvetiti posebno študijo. Ta veliki nabor virov odstira Maksimovo izjemno delo poznavanja in izražanja iz duhovne tradicije, ki ni plagiatorstvo, temveč organska povezanost in daje ustvarjalni naboj za izražanje skrivnosti na vedno nov način.

⁹ Raziskave njegovega pojmovanja tematike poboženja so se pomnožile v drugi polovici 20. stoletja. S to temo so se ukvarjali vsi največji strokovnjaki za Maksimova dela: H. U. von Balthasar, M. Lot-Brondine, I. Hausherr, P. Sherwood, A. Theodorou, L. Thunberg, J. Meyendorff, I.-H. Dalmis, J.-M. Garrigues idr. (Larchet 1996, 62–80) Odličen pregled sodobnega znanstvenega obravnavanja Spoznavalca v splošnem je prispeval A. Nichols (1993).

3.1 Maksimovi pojmi in besedišče o poboženju

Spoznavalec uporablja širok nabor različnih izrazov, več kakor katerikoli njegov predhodnik; njegova najpogostejša izraza sta glagol »θεόω« in deverbativ »θέωσις«, to pa vzpostavlja tesno povezavo z Gregorijem Nazianškim.

Glagol »θεόω« Maksim uporablja pogosto: EPM 2; 12; QuD 81.6; 124. 13; MY 13; AMB 3; AMBI 7; 20; 31; QT 22; 40; 54; 64; OP 1; 3; 7; 20. Še večkrat uporabi samostalnik »θέωσις«, ki postane njegov temeljni teološki pojem: EPM 2; 9; 16; 24; 43; QuD 61.9; ORDom 42; 51; 132; 475–476; 509; 783; MY 5; 24; AMB 3; AMBI 7; 10; 20; 42; 63; QTI; QT 9; 22; 35; 40; 54; 59; 60; 61; 63; 64; OP 1; CTh 1.54; 1.55; 1.60; 1.97; 2.88. Samostalnik »ἐκθέωσις«, izpeljavo izvirnega deverbativa, uporabi na naslednjih mestih: QT 9; 11; 15; 20; 22; 54; 59; OP 1. Soroden je izpeljani pridevnik »ἐκθεωτικός«: MY 22; QT 2; 9; 13; OP 1. Drug klasični glagol je »θεοποιέω«: QuD 124.12; ORDom 475–476; MY 7; 23; AMBI 10; QTI; QT 22; 64. Tudi Maksim dvakrat uporabi sorodno besedno zvezo »Θεοποιέω« v EPM 2 in QTI. Enkrat najdemo glagol »ἀποθεόω« v OP 1; podobno »συνθεόω« v CTh 2. Maksim uporabi tri pridevnike; *θεοποιός*: AMBI 42; QT 15; 25; »*θεοποιητικός*«: AMBI; »*θεωτικός*«: QT 15; 47. Glagol, ki ga pri Gregoriju ne najdemo, a je semantično soroden, je »*θεουργέω*«: AMBT 4. Drugače pa – brez navajanja Ps 82,6 – Maksim nekajkrat kristjane označi kot »bogove«: EPM 2; QuD 61.10; MY 21; 24; AMBI 7; 20; 42; QT 22; 44; CTh 2.25. (Russel 2004, 263–264; Larchet 1996, 60)

3.2 Maksimova *Ambigua*: reprezentativna interpretacija Gregorija Nazianškega

Liber Ambiguum (*Ambigua*) je eno od najpomembnejših Maksimovih del (Sherwood 1952, 31–32). Ime je dobilo od prvega in delno tudi edinega prevajalca že v 9. stoletju, ko je Janez Skot Eriguena grški naslov »Περὶ διαφορῶν αποριῶν« prevedel z *Ambiguum liber*. Samo delo je zgrajeno iz dveh delov; večinski del (AMB 6–71) so odgovori na težavna oziroma dvoumna mesta v delih Gregorija Nazianškega, ki jih je Maksim pošiljal Janezu, škofu v Ciziku (Anatolija), in so datirani približno v leta 628–630; drugi del pa so odgovori Tomažu (AMBT 1–5), prav tako glede težavnih mest v Gregorijevih delih (1–4) in v delih Dionizija Areopagita (5); nastal naj bi okrog leta 634.

Ambigua so bila in so še neizčrpen vir za določanje Maksimovega učenja glede osrednjih področij njegove teologije; *Ambiguum* 7 je najbolj eklatanten in temeljit zgled zavrnitve origenizma znotraj grške patristične misli; *Ambiguum* 10 je še daljše besedilo, Maksim v njem premišljuje o Kristusovem spremenjenju, kontemplaciji ipd. Vsa ta besedila ponujajo Maksimovo teologijo o dvojnem stvarjenju, antropologijo, pomen in ovrednotenje triade »στάσις – κίνησις – γένεσις«, predvsem pa nauk o poboženju. Zaradi specifične vsebinske referencialnosti na Gregorija Nazianškega se bomo znotraj naše raziskave ustavili (zgolj) pri najpomembnejših odlomkih besedila *Ambigua*, saj bi obravnavala preostalih Maksimovih besedil, ki govorijo o poboženju (QT, še posebej QT 22; MY itd.), zahtevala širši format raziskave. V nadaljevanju pa bomo vendarle skušali nakazati sintezo celotnega Maksimovega nauka o poboženju in analizirati Gregorijev vpliv.

3.2.1 *Ambiguum 7*

Maksimova razprava *Ambiguum 7*, ki je v prvi vrsti posvečena zavrnitvi origenizma, je glavni vir njegovega nauka o poboženju. V njej tematizira Gregorijev *Govor 14*, v katerem Nazianški trdi, da smo ljudje izvirno padli iz nebes (OR 14.7). Osrednja tema je nauk o *logoi*, prek katerih naj bi, po Origenovem, bitja deležila Boga. Za pozne origeniste – glede na anateme drugega koncila v Konstantinoplu leta 553 – je bil nauk o izvirnem padcu duš iz začetne popolnosti eden od glavnih delov njihovega učenja. Po njihovem naj bi duhovna bitja izvirno mirovala (»στάσις«), nato po potešitvi oziroma zadovoljitvi (»κόπος«) padla (»κίνησις«), to pa jih je privedlo v stanje telesne eksistence (»γένεσις«). A. Louth pravi, da Maksim pravzaprav obrne origenistično triado in jo s tem bistveno popravi: »γένεσις – κίνησις – στάσις«. (1996, 64–65) Še bolj izvirna pa je Maksimova ideja, ko tej triadi opisa izvirnega padca (»στάσις – κίνησις – γένεσις«) kot nasprotje postavi triado vzpona: »biti – dobro biti – večno biti« (»εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεί εἶναι«). Njegov izvirni pogled vključuje postopno prisvojitve bogopodobnosti prek vernikovega trojnega rojstva – naravno rojstvo duše in telesa, zakramentalno rojstvo prek krsta in eshatološko rojstvo z vstajenjem – ustreza trojnemu Kristusovemu rojstvu: v učlovečenem življenju prek človeškega rojstva, krsta in vstajenja; v življenju kot večna Beseda in prek tipološkega utelešenja v Svetem pismu, historičnega rojstva v telesu in duhovnega rojstva v verniku. (Thunberg 1995, 368–73; Russel 2004, 274)

Biblični temelj in predpostavka Maksimovega nauka je trditev apostola Pavla: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20), to pa ne pomeni uničenja naše volje, temveč je:

»svobodna predanost volje (ἐκχώρησιν γνωμικῆν), da bi, od koder smo prejeli biti, tudi hrepeneli po prejetju gibanja; kakor podoba, ki se je dvignila k arhetipu, popolnoma ustrezajoč mu, brez možnosti odtegnitve ali ločitve, brez moči želje, ker je od Boga prejela energijo, še boljše, postala Bog po poboženju. To se zgodi po milosti Duha, kar kaže na to, da je Bog edini, ki deluje v nas. Njegova dobrost popolnoma prežema (περιχωρήσαντος) vse, ki so vredni.« (PG 91.1076BC)

Kristus je v nas in nas dviga od biti do dobro biti in do večno biti po milost Svetega Duha. Vendar pa smo, kakor na Areopagu apostol Pavel citira Epimenida iz Knososa, tudi mi v Kristusu: »V njem živimo, se gibljemo in smo.« (Apd 17,28) Prav ta sintagma Maksima spodbudi, da prikaže poboženega človeka:

»On postane v (ἐν) Bogu preko pozornosti (προσοχή), ker ni pokvaril logosa biti, ki pred-biva (προόντα) v Bogu; on se giblje (κινείται) v Bogu v skladu z logosom dobro-biti, ki pred-biva v Bogu, zaradi delovanja kreposti; on živi (ζῆν) v Bogu v skladu z logosom večno-biti, ki pred-biva v Bogu. V tem življenju je že postal eno s seboj in negibljiv, zahvaljujoč se nadvse netrpni navadi duha; v prihodnji dobi pa bo po poboženju, ki mu bo dano, ljubeče sprejel prej omenjeni logos, ki pred-biva v Bogu, bolje rečeno, bo ljubeče sprejel Boga samega, v katerem so logosi lepega/do-

brega (ἰλόγοι τῶν καλῶν) trdno zakoreninjeni (ἵπεπῆγασιν). On je del Boga (ὑμοῖρα Θεοῦ), kot bitje obstaja zaradi logosa biti, ki je v Bogu; kot dober obstaja zaradi logosa dobro-biti, ki je v Bogu; kot Bog obstaja zaradi logosa večno-biti, ki je v Bogu. S spoštovanjem in delovanjem v skladu s temi logosi se popolnoma postavlja v Boga samega, Boga samega je popolnoma oblikoval in vtisnil v sebe, da je tako tudi sam imenovan bog, po milosti, prav kakor je Bog po ponižanju zaradi človeka imenovan človek, da bi vzajemnost te razporeditve razkrivala moč, ki pobožuje človeka za Boga, zaradi ljubezni do Boga in počlovečuje Boga za človeka, zaradi ljubezni do človeka. Po tej čudoviti izmenjavi dela Boga za človeka, zaradi poboženja človeka, in človeka za boga, zaradi učlovečenja Boga.« (PG 91.1084BC)

Princip vzajemnosti, ki ga bomo srečali tudi v *Ambiguum 10*, govori o tem, da človek po krepostnem življenju v ljubezni do Boga, podobni božji kenotični ljubezni do človeka, dejansko postaja bogopodoben, v njem se uresničuje poboženje oziroma vzpon do dobro biti.

Maksim v nadaljevanju (PG 91.1088BC) opisuje poboženega človeka kot tistega, ki je in bo postal »orodje božanske narave« (»θείας ὀργανα φύσεως«; 2 Pt 1,4). Popolnoma je svoboden od tosvetnih stvari sedanjega življenja, napolnjen je z božjo slavo in blaženostjo. To božje življenje ni zrak, ki ga dihamo, ali kri, ki teče po žilah, temveč je človek v polnosti deležen Boga; kar je duša za telo, to je Bog za dušo poboženega človeka; duša bo dosegla nespremenljivost, telo pa nesmrtnost. »Tako bo celoten človek pobožen, napravljen za boga po milosti Boga, ki je postal človek.« (»ὁλος ἄνθρωπος θεωθῇ τῇ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος.«) Maksim govori o celotnem človeku, z dušo in telesom: »Človek bo ostal v polnosti človek, z dušo in telesom, po svoji naravi, vendar bo postal v polnosti bog v duši in telesu, po milosti in sijaju blažene božje slave.«

Vloge telesa se Maksim dotakne (PG 91.1092BC), ko interpretira Gregorijev *Govor 14*, v katerem Nazianški pravi, da ljudje postanemo »del Boga« takrat, ko telo postane sodelavec duše (OR 14.7). Metaforika deleženja »Boga« ni gnostični konsubstancializem, ki bi ljudi delal delce Boga, temveč pronicljiv poetični izraz globokega uvida v tesnost odnosa med Bogom in človekom. Maksim to razlaga: cilj poboženja je v tem, da »duša postane telesu, kar je Bog duši« (»ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχὴ σώματι«) (OR 2.17; PG 35.945C). Bog bo na koncu vse v vsem, bitja se ne bodo mogla več oddaljiti od božje navzočnosti (»ἄμμορος παρουσίας«); bomo in imenovali se bomo bogovi (Jn 10,35), božji otroci (Jn 1,12), telo in deli njegovega telesa (Ef 1,23; 5,30), »deli Boga« v napredovanju božjega načrta do končnega cilja. Maksim torej z razlago Gregorijevega stališča, da bo poboženi človek »del Boga«, korigira origenistični pogled na apokatastazo. (Sherwood 1955, 205–222) V *Uvajanju v skrivnosti* Maksim pravi, da imajo vsa človeška bitja potencialno možnost, biti rešena (MY 7), vendar pa so rešena glede na usmerjenost njihove volje, ne pa zaradi ontološke strukture (Larchet 1996, 652–662).

V svojem delu *Opusculum* se Maksim Spoznavalec sam dotakne pomembnega problema tematiziranja poboženja: razmerja med človekovim sodelovanjem in

božjim delovanjem. Sklicuje se na 7. poglavje *Ambigua*, v katerem že razjasni to dilemo. »Eno samo delovanje« (»μία ἐνέργεια«) svetnika in Boga, ki ima moč pobožiti svetnika (človeka), je v bistvu delovanje Boga, človeško delovanje pa je zgolj potencialno, še to po milosti. Poboženje ni dejanje, ki bi pripadalo naši potencialnosti (»δύναμις«), ker te potencialnosti po naravi ne premoremo; niti ni nagrada za pravična in dobra dela, temveč je dokaz Stvarnikove svobode. Maksim ne trdi, da je človeški trud zanemarljiv, temveč preprosto nakaže, da je poboženje sad božjega delovanja; to pa ne uniči človeške identitete. Kdor izkusi poboženje, se svobodno odpove zgolj človeškemu delovanju in lahko preseva le to, kar je božjega. (Russel 2004, 277)

3.2.2 *Ambiguum 10*

Naslednje poglavje, v katerem je govor o poboženju, je besedilo *Ambiguum 10*; v njem Maksim komentira Gregorijev *Govor 21*, morda njegov najbolj platonično zaznamovani spis. Gregorij, kakor smo videli zgoraj, blagruje tiste, ki so z razumom in kontemplacijo (»διὰ λόγου καὶ θεωρίας«) prek prave filozofije in preseganja dualnosti materije z enotnostjo Trojice (OR 21.2; PG 25.1084C) dosegli podobnost Bogu. Maksim najprej zavrne interpretacijo, ki bi lahko zvenela origenistično, da namreč lahko človek doseže poboženje zgolj prek intelektualnega napora, brez askeze. Razloži, zakaj Gregorij ne omenja askeze: askeza ne ustvarja kreposti, temveč jo le razkriva. Prava filozofija pa je v bistvu božja moč, ki nas dela »deležne« Boga. Maksimov glavni namen v omenjenem besedilu je v tem, da pokaže pravilnost Gregorijevega stališča glede razuma in kontemplacije. Želi obvarovati pred napačnimi interpretacijami, ki bi poboženje, združitev z Bogom, dojemale zgolj kot racionalni proces, brez asketskega truda. Maksim s tem, da izpostavi Gregorijevo stališče o »mesenem« kot »oblaku« oziroma »zagrinjalu«, pokaže, da najdemo tudi že v Gregorijevi misli nujnost in potrebnost askeze, truda, aktivnega in dejavnega sodelovanja. (Louth 1996, 91)

Maksim resda pozna platonizem, ki ga v neki meri prevzame prek Dionizija Areopagita in njegovega prvega sholiasta, Janeza iz Skitopolisa, vendar pa zavrne bistvene metafizične predpostavke emanacije in potrebnost vrnitve. Na tej podlagi razlaga tudi Gregorija in zato ne more pristati na origenistične interpretacije, ki bi poboženje razumele zgolj v smislu kontemplacije izvora, temveč vidi, da je človeško življenje namenjeno tudi aktivnosti (»κίνησις«) s ciljem končnega počitka v Bogu (»στάσις«).

3.2.3 *Ambiguum 20*

Maksim v tem poglavju interpretira Gregorijev *Drugi teološki govor*, v katerem govori o tem, da je bil apostol Pavel vzet v tretja nebesa (2 Kor 12,2), po njegovem napredku (»πρόοδος«), dvigu (»ἀνάβασις«) in vnebovzetju (»ἀνάληψις«) (OR 28.20). Maksim tej formulaciji dodeli tri različne kategorije. Prvi pojem, po njegovem, pripada kategoriji substance (človek), drugi kategoriji relacije (dober človek), tretji pa kategoriji milosti (človek, imenovan »bog«). Človek postane Bog edinole po milosti (»κατὰ χάριν«), to pa pomeni, da je poboženje popolnoma

neodvisno (»ἄσχετος«). Milost ni korelativna naravni sposobnosti človeškega sprejemanja milosti, drugače ne bi bila milost. Gregorijevo trojno razumevanje Pavlovega stanja Maksimu omogoči ustvarjalno triadično interpretacijo. Triada »πρόοδος – ἀνάβασις – ἀνάληψις« lahko ustreza trem stopnjam napredka spoznanja (etično – kontemplativno – teološko), to pa trem ravnam biti oziroma eksistence (moralno življenje, intelektualno življenje, božansko življenje). Maksim sklene še z neko drugo ustrezno triado: Gregorijevi izrazi pomenijo vero, upanje in ljubezen. (AMBI 20) Poboženje torej v najvišji meri ustreza ljubezni, kakor Maksim izpostavi tudi v naslednjem poglavju *Ambiguum* 21, ko razlaga opis Janeza Krstnika (Jn 21,23) iz istega Gregorijevega govora (OR 28.20). Ljubezen opiše kot ekstatično, zedinjajočo in pobožujočo (»ἀγάπη: ἐκστατική, ἐνοποιητική, θεοποιητική«) (AMBI 21).

Preostala poglavja *Ambigua* poboženje opisujejo v širšem smislu kot cilj stvarstva; človeška vrnitev k prvotni enosti poteka prek preseganja petih razlik (ustvarjeno – neustvarjeno; inteligibilno – senzibilno; nebesa – zemlja; raj – nenaseljeni svet; moški – ženska) (AMBI 41).

4. Maksimova ustvarjalna recepcija Gregorijevega nauka

Gregorij je za Maksima »veliki in sveti učitelj« (»ἄγιος καὶ μέγας διδάσκαλος«) (AMBI 20; PG 91.1237C). Razloge, da je Maksim prav na podlagi del Nazianškega zgradil svoj obsežni nauk, lahko iščemo na dveh ravneh. Najprej je očitno, da so Gregorijeva dela uporabljali tudi origenistični menihi, da bi zagovarjali svoje stališče, in da je bil torej kot posledica tega Gregorij interpretiran na različne načine, to pa je klicalo k razjasnitvi. Zgled dvoumne razlage Gregorija je dopisovanje med Barsanufijem in Janezom iz Gaze; prvi govori o tem, da se nekateri opirajo na Gregorija, ko zagovarjajo predobstoj inteligibilnih bitij. Nadalje je Gregorijeva velika avtoriteta med grškimi očeti, zaradi katere je dobil celo nadimek Teolog, kakor piše njegov biograf Gregorij Prezbyter (Daley 2006,41), razlog, da ga Maksim navaja in razlaga v svojih delih. Gregorijev ugled in pomen sta bila skoraj na ravni bibličnih besedil, za Maksima je bil blizu njega le še Dionizij. Maksimu je Gregorijevo učenje skoraj nezmotljivo, nevprašljivo, kakor pokaže na nekaterih mestih, ko za očitne Gregorijeve lapsuse oziroma poenostavitve skuša predložiti razumljivo razlago (npr. glede naziva »predhodnik« v AMB 21, glede sinonimov »κατασπᾶσθαι« in »κατέχεσθαι« v AMB 6 ipd.).

Besedila Maksimovih tematiziranj spisov Nazianškega so raznovrstna; od golih razlag, sholij, pojasnitev pojmov in tekstne kritike pa vse do pravih traktatov. Louth povzema klasifikacijo G. Steinerja o razlikah in pravi, da je težava pri razlagi med Gregorijem in Maksimom v »modalni« razliki, razliki v »registru« sprejetja neke določene misli, besedila, pesnitve ... Podobno kakor če v neki pesmi analiziramo vse motive, retorične figure, literarne elemente, a nam sama pesem še vedno ne spregovori, še nismo nujno odzivni na sporočilo. Gregorijeva besedila so bila govori, namenjeni poslušanju, Maksim pa jih je pozneje lahko le prebiral. Retorični

prizvok Gregorijevih del je ključen za njegovo razumevanje in interpretacijo. Maksim je na drugi strani bolj kakor za himnično, slavlno, poetično obliko teologije formiran za aristotelsko, strukturirano; hoče priti do spoznanja in razumevanja. Louth to tako imenovano modalno različnost postavi kot hermenevtični temelj razumevanja Maksimovih del in njegove recepcije Gregorija. Maksim mora torej za svoje bolj filozofsko naravnano razumevanje Gregorijevih del, ki so močno retorično zaznamovana, vložiti veliko truda. (1993, 117–130) Tudi mera vpliva Kapadočanov na Maksima postane s tem zavedanjem težko oziroma teže določljiva. Vsekakor je Evagrijev in Dionizijev vpliv jasneje razločljiv in bolj navzoč. Vendar pa je na področju kristologije in trinitarične teologije vpliv kapadoških očetov izjemen, saj so prek Maksima vplivali na celotno dogmatično učenje Cerkve.

Na podlagi študij posameznih Maksimovih obravnavanj Gregorijevih besedil bi lahko sklenili, da je treba priznati: Maksimova sinteza ne sledi metodi irenizma za vsako ceno. Maksim odlično pozna izročilo in prav zato lahko tudi posamezna težavna mesta interpretira ustvarjalno, na nov način, sintetizirajoče. Formacija cerkvenega nauka torej ni preprost, enosmeren proces, temveč vključuje pestrost. Gregorij je ena od osrednjih figur klasične grške patristične misli, medtem ko Maksim s svojim ponovnim ustvarjanjem nauka (o poboženju) postane osrednja figura poznejše, bizantinske teološke tradicije. (Hofer 2013, 62; Collins 2010, 67; Savvidis 1997, 153–198)

5. Sklep

Za Maksima Spoznavalca je ideja poboženja osrednja točka njegove teološke misli; to je namen in cilj stvarjenja, pomeni podporo neokalcedonski kristologiji in temeljno krščansko nalogo prehoda od mesa k duhu, izreka eshatološko resničnost večnosti. Za Maksima pobožen človek postane bog v enaki meri, kakor je Bog postal človek, le da kljub prežemanju z božansko energijo ohranja status človeka. (Russel 2004, 293–295; Wen 2016, 8–12)

Maksim marsikje v svojem govoru o poboženju navaja in razlaga Gregorijeva mesta, na katerih Nazianški sploh ne govori neposredno o poboženju. Njegove navedke uporabi za miselna izhodišča, za predstavitev svojega nauka. Ponudi precej več kakor le konglomerat oziroma sintezo nauka Evagrija, Gregorija iz Nazianza in Dionizija Areopagita. Če na zgodovino razvoja misli gledamo zgolj kot na sistematizacijo in povzemanje, marsikdaj zgrešimo bistvo. Maksim presega raven trivialnih kompilatorjev ali pasivnih ohranjevalcev, ker z mislijo prodira do bistva stvari. V sebi na znotraj združuje različne svetove, ker ne namenja pozornosti osebnostim oziroma avtoritetam, temveč spoznanju. Maksim je »kontemplativni biblični teolog, filozof aristotelske formacije, mistik vélike neoplatonistične tradicije Gregorija iz Nise in Dionizija Areopagita, entuziastičen teolog Besede po Origenovih stopinjah, strog menih Evagrijeve tradicije, predvsem pa mož Cerkve, ki je dal življenje in pričevanje za pravo vero« (Balthasar 2003, 56).

Pogosto dojemamo besedilo *Ambigua* kot zgled Maksimovega sprejetja in povzemanja Kapadočanov, le malokrat pa se pozornost usmeri tudi na razlike pri recepciji Gregorijeve misli. Sintagma »making of doctrine« M. Wilesa se pri Maksimu kaže bolj kot »re-making«. (Louth 1993, 117–130) Lahko bi torej sklenili, da pojem »θέωσις« pri Maksimu Spoznavalcu glede na dobrih dvesto let mlajšega Gregorija Nazianškega doživi konceptualno razširitev, obogatitev in semantično širše in bolj dodelano polje. To prikazuje tudi ideja metaforike vzajemnosti poboženja, ki jo omenja Gregorij: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog« (OR 29.19), in zadeva na Kristusovo telo. Ta ideja se pri Maksimu razširi na odnos med vernikom in Bogom (AMBT 3).

Metaforika in poetičnost govora o poboženju (Snoj 2014, 354–356), ki zaznamuje Gregorija, pri Maksimu nekako dobita še večjo težo in teološko vsebino. V ospredju ni več zgolj pojem etičnega vzpona, temveč dobi poboženje novo kvaliteto vsebine: dinamično razumevanje poboženja kot rasti, napetosti med teorijo in prakso, med božjim in človeškim. (Špidlik 1971, 153–155) Kristusovemu spustu (»κατάβασις«) sledi vzpon (»ἀνάβασις«), izpraznjenju (»κένωσις«) po milosti sledi poboženje (»θέωσις«).

Razvoj vidimo tudi glede vprašanja človekove vloge in sodelovanja pri tem procesu poboženja. Maksimovo stališče – v primerjavi z Nazianškim – pomeni obogatitev nauka. Človeški trud in askeza sta za poboženje v praktičnem smislu temeljna, vendar pa Maksim prek različnih triad ustvari miselni okvir za preraščanje te problematike. Naš ontološki status je v samem bistvu proces od »biti« prek »dobro biti« do »večno biti«; od moralnega prek intelektualnega do božanskega življenja; od vere prek upanja do ljubezni. To gradualno oziroma postopno značilnost naše eksistence izraža tudi sam pojem »θέωσις«, ki je deverbativ, to pomeni, da govorimo o nekem dinamizmu rasti, stalnega razvoja, razpetosti. Kar sam pojem skriva v sebi po formalni in vsebinski analizi, bi lahko razširili tudi na označevanje vpliva Gregorija Nazianškega na teološko misel Maksima Spoznavalca; pojem poboženja doživi znotraj živete duhovno-teološke tradicije razvoj v smeri razširitve, poglobitve in utrditve.

Kakor je sam proces poboženja pot, ki ima svojo dokončno obliko v eshatonu, tako lahko tudi pri dinamiki poglobitve semantičnega polja pojma »θέωσις« od Gregorija do Maksima vendarle priznamo, da sta vsako omejeno obdobje in pojmovna zamejitev le delček celotnega razvoja teologije in da je spekter vedno omejen. A prav to nam tudi v 21. stoletju daje moč, zagon in upanje, da bi prek temeljitega poznavanja bogastev teološke tradicije tudi pojem poboženja našel ustrezne razlage za sodobnega človeka in za sodobno teologijo; to ostaja velik izziv.

Temeljni pomen poboženja pri obeh obravnavanih avtorjih vendarle ostaja enak, saj oba pripadata isti teološko-duhovni tradiciji, iz katere organsko izhajata; verjetno bi se tudi Maksim strinjal z Gregorijem, ko pravi, da človek ni le »ζῶον πολιτικόν ali ζῶον λόγον ἔχων«, temveč predvsem »ζῶον θεούμενον«, »živo bitje, ki se pobožuje« (OR 8.11). (Nellas 1987, 12)

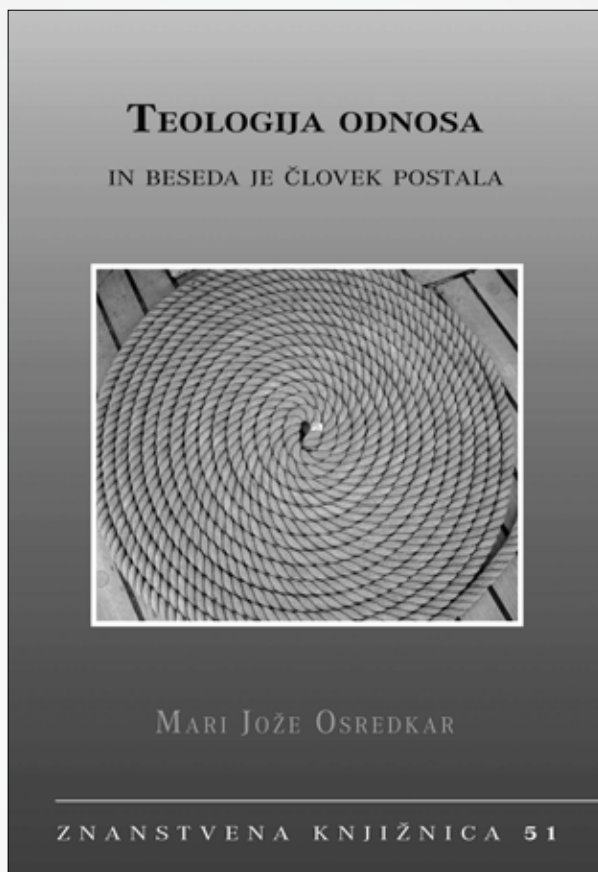
Kratice in krajšave

- AMB** – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguorum*.
AMBI – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguorum. Ambigua ad Ioannem*.
AMBT – Maksim Spoznavalec. *Liber ambiguorum. Ambigua ad Thomam*.
CARM – Gregorij Nazianški. *Carmina*.
CC – Gregorij Nazianški. *Contra Celsum*.
CTh – Maksim Spoznavalec. *Capita Theologiae*.
EH – Psevdo-Dionizij Areopagit. *De ecclesiastica hierarchia*.
EP – Gregorij Nazianški. *Epistolae*.
EPM – Maksim Spoznavalec. *Epistolae*.
MY – Maksim Spoznavalec. *Mystagogia*.
OP – Maksim Spoznavalec. *Opuscula*.
OR – Gregorij Nazianški. *Orationes*.
ORDom – Maksim Spoznavalec. *Expositio orationis Dominicae*.
PG – *Patrologia Graeca*. 1857–1866. Ur. Jacques-Paul Migne.
QuD – Maksim Spoznavalec. *Quaestiones et dubia*.
QT – Maksim Spoznavalec. *Questiones ad Thalassium*.
QTI – Maksim Spoznavalec. *Questiones ad Thalassium. Introductio*.
SCh – *Sources Chrétiennes*. 1942–.

Reference

- Balthasar, Hans Urs von**. 2003. *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. Prev. Brian E. Daley. San Francisco: Ignatius Press.
- Beeley, Christopher A.** 2008. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. New York: Oxford University Press.
- Berthold, George C.** 1982. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor. V: *Maximus Confesseur: actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, 51–59. Ur. Felix Heinzer in Christoph Schönborn. Fribourg: Éditions universitaires.
- Blowers, Paul M.** 2012. On the »Play« of Divine Providence in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor. V: *Re-Reading Gregory of Nazianzus*, 199–217. Ur. Christopher A. Beeley. Washington: The Catholic University of America Press.
- Brandes, Wolfram.** 1998. »Juristische« Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximus Homologites. *Fontes Minores* 10:141–212.
- Collins, Paul M.** 2010. *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*. New York: T&T Clark.
- Costache, Doru.** 2013. Seeking Out the Antecedents of the Maximian Theory of Everything: St Gregory the Theologian's Oration 38. V: *Cappadocian Legacy. A Critical Appraisal*, 225–242. Ur. Doru Costache in Philip Kariatlis. Sydney: St'Andrew's Orthodox Press.
- Daley, Brian E.** 2006. *Gregory of Nazianzus*. New York: Routledge.
- Hauptmann, Peter.** 1984. Maximus Confessor. V: *Gestalten der Kirchengeschichte*, 275–288. Ur. Martin Greschat. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hofer, Andrew.** 2013. *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford: Oxford University Press.
- Larchet, Jean-Claude.** 1996. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Loski, Vladimir.** 2008. *Mistična teologije vzhodne Cerkve*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Louth, Andrew.** 1993. St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition. V: *The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in Honour of Maurice Wiles*, 117–130. Ur. Sarah Coakley in David A. Pailin. Oxford: Clarendon Press.
- — —. 1996. *Maximus the Confessor*. London: Routledge.

- Maslov, Boris.** 2012. The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of *theōsis*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52:440–468.
- Mason, Arthur James, ur..** 1899. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nellas, Panayiotis.** 1987. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Nichols, Aidan.** 1993. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Edinburgh: T&T Clark.
- Olson, Carl E., in David Meconi, ur.** 2016. *Called to Be the Children of God: The Catholic Theology of Human Deification*. San Francisco: Ignatius Press.
- Russel, Norman.** 2004. *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Savvidis, Kyriakos.** 1997. *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Reption durch Gregor Palamas*. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Scalise, Brian T.** 2012. Perichoresis in Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor. *Eleutheria* 2, št. 1. <http://digitalcommons.liberty.edu/elevol2/iss1/5> (pridobljeno 27. 11. 2016).
- Sherwood, Polycarp.** 1952. *An Annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*. Rim: Herder.
- . 1955. *The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*. Rim: Pontificum Institutum S. Anselmi.
- Snoj, Vid.** 2014. Poetoteoza Gregorja iz Nazianza. V: *Gregor iz Nazianza. Izbrane pesmi*, 323–356. Ljubljana: KUD Logos.
- Špidlik, Thomas.** 1971. *Grégoire de Naziance: Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Rim: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.
- Thunberg, Lars.** 1995. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago; La Salle: Open Court.
- Vishnevskaya, Elena.** 2006. Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor. V: *Theosis: Deification in Christian Theology*. Zv. 1, 134–145. Ur. Finlan Stephen in Vladimir Kharlamov. Cambridge: James Clark & Co.
- Wen, Clement Yung.** 2016. Maximus the Confessor and the Problem of Participation. *The Heythrop Journal* 58, št. 1:3–16.
- Winslow, Donald F.** 1979. *The Dynamics of Salvation: A study in Gregory of Nazianzus*. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation.
- Yannaras, Christos.** 1991. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Prev. Kieth Schram. New York: Bloomsbury Publishing.
- Zizioulas, John D.** 1985. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa in Beseda je človek postala

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj cesar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,97–108

UDK: 27-732.3"325"

Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

Ivica Čairović

Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325): Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicaea

Abstract: This study deals with canons from the councils of Elvira and Arles in the context of the canons of the First Ecumenical Council (325), in order to identify a common denominator that could unify the theological-canonical tradition from these three councils. An analogy of the canons ratified at the Councils of Elvira, Arles and Nicaea, offers Hosius of Cordoba as a possible common denominator. Bishop Hosius of Cordoba was an advisor to Emperor Constantine the Great and probably one of the authors of Emperor Constantine the Great's ecclesiastical policy. Thus, his activity may also be seen as the unification of traditions from Spain, the Western Roman Empire – through Arles and Rome, all the way to the East – Nicaea and other Eastern dioceses whose representatives attended the First Ecumenical Council in Nicaea.

Key words: canons, Tradition, First ecumenical council, Constantine the Great, *pax Romana*

Povzetek: **Možni vpliv Hosija iz Cordobe na sprejete odločitve prvega ekumenskega koncila (325): Analogija kanonov sprejetih na concilijih v Elviri, Arlesu in Niceji**

Pričujoča študija se v kontekstu kanonov prvega ekumenskega koncila (325) posveča kanonom concilijev v Elviri in Arlesu, da bi bilo tako mogoče najti skupni imenovalac, ki bi združil teološko-kanonsko izročilo omenjenih treh concilijev. Po analogiji kanonov, sprejetih na concilijih v Elviri, Arlesu in Niceji, se kot možni skupni imenovalac kaže Hosij iz Cordobe. Ta škof je bil svetovalec cesarja Konstantina Velikega in verjetno tudi eden izmed tvorcev njegove cerkvene politike. Od tod se Hosijeva dejavnost lahko razkriva tudi v luči združevanja izročil iz Španije oziroma zahodnega rimskega cesarstva – preko Arlesa in Rima, vse do Vzhoda –, Niceje in drugih vzhodnih diecez, katerih predstavniki so se udeležili prvega ekumenskega koncila v Niceji.

Ključne besede: kanoni, izročilo, prvi ekumenski concilij, Konstantin Veliki, *pax Romana*

1. Introduction

Because the Tradition in Christian Church is a collection of traditions of practices associated with local Christian communities, the main idea of the article is the connection between local and Ecumenical councils and decisions made by persons that attended at the councils. Christian beliefs and canons have more or less authority according to the nature of the practices and to the issues in question. The problems in local communities are resolved in the canons of the councils and could impact the local communities and, also, the whole Church. Many Churches from the East and West have traditional practices, such as particular patterns of worship or rites that developed over time. In the local councils particular tradition might be developed and the persons that developed it impact the future decisions on some future Ecumenical councils. Similarly, deviations from such patterns are sometimes considered unacceptable or heretical and also had been reconsidered at local and, after that, Ecumenical councils. The aim of this article is to connect councils from the Christian West from the early 4th century with First Ecumenical Council in Nicaea. But, except the canons, in the article it is considered a person as a common denominator who had connected the councils – local and Ecumenical.

Constantine the Great's participation in the life of the Church began immediately after the Edict of Milan (313). Before the First Ecumenical Council (325), councils in the East were held at Ancyra in 314 and in Neocaesarea in 315, and in the West at Elvira (306), Rome (313) and Arles (314) – and Constantine directly or indirectly participated in many of them. Inductive reasoning in the article is reasoning in which the premises are viewed as supplying strong evidence for the truth of the conclusion. The premises are based on the analogy of canons from the Councils of Elvira and Arles with canons from the Council of Nicaea and on the possibility that analogy of canons, brought at the mentioned councils, could offer Bishop Hosius of Cordoba as a possible common denominator. While the conclusion of a deductive argument is certain, the truth of the conclusion of an inductive argument in the article is probable, based upon the evidence given. According to that, the article will be about possible influence of Hosius of Cordoba on decisions and canons made at the First Ecumenical council because of analogy of the canons from the councils of Elvira and Arles, which will be discussed in the separate part of the article.

2. The main idea of the Councils before the First Ecumenical Council

Preparations for the First Ecumenical Council were long, both in the East and in the West, and in accordance with idea of *pax Romana*. Realistic prospects for the convocation of such a council appeared after the problem with Donatism (313/314) and as a result of Constantine's participation in the life of the Church. The Edict of Milan eased the life of Christians, enabling them – now in peace – to attempt to shape and write down the theological-canonical tradition preserved in the

Church during the first three centuries. Emperor Constantine wanted peace (*pax Romana*) within the Church to contribute to oneness of mind in the Empire. On the other hand, due to the nature of the Church, which is catholic and ecumenical, bishops and metropolitans had already set the stage for an ecumenical council through local councils, resolving the problems that they had encountered through the years in concrete communities.

Councils before Nicaea had been convened due to lack of discipline or schism, but those gathered a smaller number of participants and were of local character. On the other hand, there were councils that dealt with more serious problems and more burning issues, but did not have an ecumenical scope. A third aspect of these Church councils was the canons that were brought. These canons were obligatory for local Churches – although, in later periods, they could become so for the entire Church, or formed the base of canons adopted at later councils whose decisions were universally obligatory for the entire Church. Finally, the main idea of the local councils was to develop local traditions and to impact on the Tradition of the whole Church.

In the 4th century, before the First Ecumenical Council, Church hierarchs in the East convened councils at Ancyra and in Neocaesarea. However, councils in Elvira and Arles in the West preceded these. This paper will focus on the two mentioned councils as representative councils for the canonical codification that took place in the early 4th century in the West, and on the influence of the canons adopted at these councils on the canons of the First Ecumenical Council, under the obvious influence of a very important high hierarch, council participant and imperial court confidant – Hosius of Cordoba.

3. Council of Elvira

The Council of Elvira (Illiberis or Eliberis, probably present-day Granada) was held in 306.¹ Nineteen bishops and twenty-six priests attended, mostly from southern Spain, along with a number of deacons and laymen. Eighty-one canons were adopted at the council, dealing with Christians' positions regarding paganism and Judaism, immorality, disciplinary infractions within the Church, etc. (Sotomayor 1989) The Council of Elvira was held after the great persecutions perpetrated by Roman emperor Gaius Aurelius Valerius Diocletianus. It is known that these persecutions took the lives of about fifty Christians from Cordoba, Mérida and Zaragoza. (Lane Fox 1986, 596; Mackenna 1938, 36–37) In addition to these cities with Christian populations, there were many other Spanish Christian settlements, as is evident from the list of bishops present at the Council of Elvira (Ayán et al. 2013, 76–81).

¹ Karl Joseph von Hefele (Hefele and Leclercq 1965, 261–262; 176), Pius Bonifatius Gams (1864) and Alfred Dale (1882) are decisive in their dating of the Council of Elvira, mainly due to the fact that Hosius of Cordoba could not have attended the council after 307, when he became an adviser to Constantine. On the other hand, Joannes Dominicus Mansi offers 309 (1759). However, some date the council to the time before Diocletian's persecution (De Clercq 1954).

Eighty-one canons were adopted at the Council of Elvira called Acts of Elvira, accumulating all the years of the Church's experience in Spain, local traditions and customs due to pagans, Jews and moral violation – although this is just a hypothesis. Because of that, Miguel Lázaro Sánchez asks the following: Can we afford to go on considering the canons of Elvira as belonging to one and only one council? Contemporary French historiography has answered the question positively because of influence of the pioneer article of Maurice Meigne (1975). Since the end of the 20th century debate is on about the authentic character and the unity of the canons called canons of Elvira. Miguel Lázaro Sánchez (2008, 517) classifies the various theses about the Council of Elvira into two contradictory approaches: the first one supports the unity of the Acts as unique tradition; the other one, following the mentioned article of M. Meigne, stands up for the mixed character of the Acts which would be a collection of heterogeneous judicial provisions. Meigne's hypothesis was that twenty-one canons were adopted at this particular council, while the remaining sixty that were included in the council's proceedings were, in fact, canons adopted at earlier councils held on the Iberian Peninsula. (1975, 361–387) Finally, Meigne's hypothesis is in need of broader analysis, as the canons have not been yet systematized by topic, although there are indicators that this hypothesis is realistic. It is also necessary to analyze the language style of the canons in order to form a single conclusion regarding how many canons actually originated in Elvira in 306. Berdugo Villena concluded his research that there are the different linguistic styles in the different canons. (Sotomayor and Villena 2005, 106–108) So, debate about it will go on.

The Council of Elvira has provided later generations of researchers an insight into the Church's organization in Spain in 3rd and early 4th century, and the canons adopted at the council and their signatories represent an especially valuable contribution (Sotomayor 2001). In addition, the publishing of the canons has allowed insight into the way in which Christians viewed their position in Spain, both in the religious and in the social sense, especially in relation to the Jews and pagans around them.

3.1 A look at some of the canons adopted in Elvira in the context of canons from the First Ecumenical Council

The text of all the canons clearly expresses the theologically sound faith of the Christians in Spain and is indicative of all the anomalies that they faced during the 3rd century, when their position regarding various problems, codified at the Council of Elvira, was clearly defined.² This Spanish Christian view, articulated in the canons from Elvira, may also indicate a connection to the canons adopted at the First Ecumenical Council, primarily thanks to Hosius of Cordoba, who was one of

² The canons adopted at the Council of Elvira were reviewed by Ferdinand de Mendoza in 1593 (also published in Mansi 1759, 57–397); this was followed by Antonio Gonzalez in 1808, offering a new review of the canons with a translation into Spanish; the book was republished in 1849. Contemporary researchers primarily use the excerpt from Hefele (1965); also used is Gams (1864), as well as the book by Dale on the Council of Elvira, published in London in 1882. The Spanish text of the canons was published by Ayán et. al. (2013, 60–81). The best edition of the canons is in Martinez and Rodriguez (1966–1982).

the most decisive factors at both the councils. (De Clercq 1954, 26)

Firstly, we should emphasize that the total number of canons from the Council of Elvira has not been properly systematized by topic. Instead, the canons were somewhat randomly assembled and unified into the council document signed by bishops from nineteen Spanish dioceses. Thus, as will be concluded from the brief thematic overview below, the first forty canons were systematized into more-or-less integral wholes, while the remaining canons were added on as though transcribed from earlier Christian councils.

The view of Christians from Spain of the time regarding paganism and the offering of sacrifices is clear from the first canon, which bars any Christian, i.e. one who has been baptized and who has offered sacrifices in a pagan temple, from receiving Holy Communion – even on his deathbed. This is a traditional Church view, born out of the times of persecution during the first three centuries, and inherited by Christ's Church throughout the European continent, including Spain.

The eighteenth canon reveals the bishop-centric structure of the Church in Spain at the end of the 3rd and the beginning of the 4th century, by providing the Church hierarchy: bishop-presbyters-deacons. The canon also states that, should anyone from the said hierarchy have participated in a sexual violation, they should be barred from receiving Holy Communion even on their deathbed. The nineteenth canon also begins by listing the above-mentioned Church hierarchy, and then states that it is forbidden for the bishop-presbyters-deacons to leave the territory of their diocese or parish for the sake of affairs that bring them material profit. This injunction is also found in the second canon of the Council of Arles (314) as well as in the fifteenth and sixteenth canons of the First Ecumenical Council. The twentieth canon begins with the word clerics, assuming that the bishop-centric structure of the Church is now clear. Then the canon moves on to the subject of usury – that a cleric engaged in usury should be defrocked, and a layman excommunicated. This is also the subject of the seventeenth canon from the Council of Nicaea.

The twenty-seventh canon states that a bishop or other cleric is not to live with a woman with whom he does not have familial ties, i.e. that he is allowed to live only with his sister or a nun (as the canon states: virgin). This canon is related to the third canon of the Council of Nicaea: that no bishop, presbyter, deacon, or any one of the clergy whatever, is to have a subintroducta dwelling with him, other than a mother, or sister, or aunt. (Popović 2012, 107)

The forty-third canon is very important, as it condemns heresy and commands that everyone celebrate the Pentecost, while the twenty-first canon of the First Ecumenical Council states that prayer to God should be made while standing, as there were some that knelt on Sundays and during the days of the Pentecost, and the Council wanted all things to be uniformly observed everywhere (in every parish).

The seventy-sixth canon states that if it should be discovered that an ordained deacon has committed a mortal sin, and then confesses it himself, he should undergo a repentance period of three years before being able to receive Holy Communion; however, if he conceals his transgression and someone else discovers it

– five years must pass before he can receive Holy Communion. The seventy-seventh canon says that, should a deacon baptize someone in distress, in a situation where there is no bishop or presbyter present, a bishop should subsequently perfect such a baptism with his blessing; if the baptized person should die without this blessing, then their faith up to that time should be taken into account. The eighteenth canon of the First Ecumenical Council deals with deacons. It has come to the knowledge of the holy and great Synod that, in some districts and cities, the deacons administer the Eucharist to the presbyters, whereas neither canon nor custom permits that they who have no right to offer should give the Body of Christ to them that do offer. And this also has been made known, that certain deacons now touch the Eucharist even before the bishops. Let all such practices be utterly done away, and let the deacons remain within their own bounds, knowing that they are the ministers of the bishop and the inferiors of the presbyters. Let them receive the Eucharist according to their order, after the presbyters, and let either the bishop or the presbyter administer to them. Furthermore, let not the deacons sit among the presbyters, for that is contrary to canon and order. And if, after this decree, any one shall refuse to obey, let him be deposed from the diaconate.³

3.2 Uninterrupted canonical Tradition Elvira – Nicaea

The connection between the canons from the Council of Elvira and the Council of Nicaea is evident in the canons themselves and also in the Tradition: the twenty-seventh canon from the Council of Elvira and the third from the Council of Nicaea; the fifth canon of the Council of Nicaea speaks in the same tone regarding excommunicants as do several canons from the Council of Elvira (36–39; 44–47; 60–67); the ninth and the tenth canons from the Council of Nicaea deal with ordination, as do the eighteenth, nineteenth and thirty-second canons of the Council of Elvira; the thirteenth canon of the Council of Nicaea is a condensation of several canons from the Council of Elvira that treat baptism at the point of death (several canons from the eighth to the twentieth canon); the fourteenth canon from the Council of Nicaea is the same as the twenty-second from the Council of Elvira, with the canon from Elvira also prescribing a period of catechumenate; the fifteenth canon of the Council of Nicaea, which deals with clerics passing from city to city, is the same as the nineteenth canon from the Council of Elvira; the eighteenth canon from the Council of Nicaea is similar to the thirty-second canon from the Council of Elvira; the twentieth canon of the Council of Nicaea deals with the celebration of the Pentecost, as does the forty-third canon of the Council of Elvira.

3.3 The certain position of Hosius of Cordoba at the Council of Elvira

It should first be emphasized that Bishop Hosius of Cordoba was the second signatory of the canons from the Council of Elvira, after Felix of Aquitaine, which

³ On the canons of the First Ecumenical council: Milaš 1895; Jevtić 2005; Popović 2012, 107–111; Huillier 2000.

underlines his importance, both at the council and in the Church in Spain. He would subsequently become theological adviser⁴ to Emperor Constantine the Great, who convened the First Ecumenical Council. Since the documents from the council have not been preserved, there is only indirect knowledge that Hosius of Cordoba participated at the council, as well as in the preparation and final reception of the canons from the First Ecumenical Council in the Church as a whole. (Payne 1980, 79) The canons from the two councils can be linked in several instances, and we shall further elaborate on this, using analogy in the process of analyzing canons from the councils (Elvira, Arles, Nicaea). The hypothesis that will be proven through analogy of the canons from the councils is that this was the work of Hosius of Cordoba in his capacity as aide to the Emperor and someone who was acquainted with the ecclesiastical issues discussed at the councils of Elvira and Arles.

4. Council of Arles

Besides the Council of Elvira, with its above mentioned goal and argumentation for the canonical tradition of the ecumenical Church, it should be emphasized that the Donatist schism in North Africa sparked the councils of Rome and Arles, with the emperor appearing for the first time as arbiter in Christian disputes, only a year after the proclamation of the Edict of Milan (Čairović 2012). The Donatist schism during the time of Emperor Constantine, which is connected to an earlier dispute between Cyprian and Stephen, is quite significant for the history of the Christian Church during the time of the reign of Constantine the Great.

4.1 A look at some of the canons adopted at the Council of Arles in 314 in the context of the canons from the First Ecumenical Council

The canons from the Council of Arles have been preserved until today thanks to the *Letter to Sylvester* and the *Canons to Sylvester* – the former document giving evidence of the existence of 9 canons and the latter of all the 22 canons. The document with the canons from Arles was signed by all the clerics in attendance. According to Hefele, both the documents are authentic – the former containing a shorter and older excerpt from abridged canons, and the latter containing the full canons. (1965, 69) Twenty-two canons were adopted at the Council of Arles, of which only two (the 9th and the 14th canon) are directly and two more indirec-

⁴ One of the best studies of the relationship between Hosius of Cordoba and Constantine the Great is that of Victor Cyril De Clercq (1954). Constantine mentioned Hosius on several occasions, as testified by Church historians Eusebius and Socrates, but contemporary historians disagree regarding the claim that Hosius was an adviser to Constantine the Great (Duchesne 1907; De Clercq 1954, 148–152; Odahl 1995; MacMullen 1971, 105–107; 131; 170–178; Barnes 1981, 43; 51–55; 74; 215–216; 225–226; Frend 1985, 145–146; Jones 1982, 74–75; 87; 124–134). Brian Herbert Warmington (1989) also offers the thesis that Constantine did not retain Christian high hierarchs as advisers, which needs to be proven, as it is hardly sustainable viewed from a broader historical context. Our research is, nevertheless, based on the thesis that Hosius of Cordoba was a theological adviser to Constantine the Great.

tly (the 10th and the 15th canon) related to the Donatist schism, in addition to the repeating of the 75th canon of the Council of Elvira, which is indirectly related to Donatists (O'Donnell 1961, 31). The remaining eighteen canons represent, to a certain extent, an abridgment of Church tradition and an expression of this council's marked communicativeness both with the ecclesiastical heritage in the West from the end of the 3rd and the beginning of the 4th century and the canonical tradition of the East. Of the eighteen canons from the Council of Arles that are not related to the Donatist schism, eleven (4–6; 10–13; 15–17; 22) passed on the canonical tradition of the Council of Elvira, which might mean that the tradition from Spain was carried over to the territory of the Western Roman Empire, or that there was a prominent person involved that could influence the repeating of the tradition from the Council of Elvira in Arles, and several years later – with the Emperor himself confirming the tradition by repeating it at the council in which he personally participated and that he personally convened – at the First Ecumenical Council. That person, indirectly or directly, might have been Hosius, the bishop of Cordoba. The eleven canons from Arles encompassed fifteen canons from Elvira (9; 15–17; 20; 25; 39; 46; 53; 58; 62; 73–75; 77). Thus, in this period, which was very delicate for the entire Church – both in the East and in the West – it can be observed that the repetition of traditional canonical practice is a result of: knowledge of the tradition, which was passed on during the period of persecution by pilgrims, i.e., the holy fathers that came to the West fleeing the persecution; patristic literature; as well as of direct influence of council participants that authored the decisions.

The first canon of the Council of Arles dealt with the issue of the celebration of Pascha – that the Feast of feasts should be held everywhere according to the Roman custom,⁵ which was also discussed at the First Ecumenical Council.⁶

⁵ The text of the canon clearly testifies to the uneven celebration of Pascha in the Christian world at the beginning of the 4th century. For instance, at that time in Britain Pascha was celebrated according to the Roman custom and according to the old-Celtic custom, on the day of the Jewish Pesach. The Picts were under the influence of the Celtic (Irish) mission, as evidenced by the fact that the Pict king Nechtan (710) sent to Northumbria a detailed account of discussions regarding the then celebration of Pascha. (Barrell 2000, 6) We should add that bishops from Britain also attended the Council of Arles (Haddan and Stubbs 1969, 7).

⁶ The councils of Arles and Nicaea are linked in several ways: by the person that convened them, the small number of common participants – Church heads from the entire Empire – and the subjects that were discussed. The decisions from the Council of Arles indicate that Emperor Constantine's initial ambitions were much greater and far-reaching than the decisions produced by the councils turned out to be after the councils themselves and during the period of their reception. For the Church, the problem of determining the day of the celebration of the New Testament Pascha (Easter) was not new, as it had faced that issue in the earlier centuries as well. During the centuries of persecution, the difference in the way of calculating the day of the Pascha that existed between the Churches of Rome and Alexandria on the one hand, and the Churches of Asia Minor on the other, could not present a major problem that might affect Church unity, due to her quite marginal role in society at that time. Constantine sought to avoid the introduction of this topic, i.e. any difference in ecclesiastical practice that might give rise to divisions. Since the council was convened due to problems in the Church of Carthage which, despite its geographical proximity to Alexandria, tended to gravitate toward Rome, it can be supposed that Constantine expected that decisions on the part of a Western council, such as the Council of Arles, which would then be forwarded to other Churches with the stamp of the attending emperor's authority, would serve to accomplish the necessary unification of the celebration of Pascha in all the Churches belonging to territories under his rule, with an accent on the unification of the practices of the African and the European Churches. This is precisely where Hosius of

The second canon explicitly states that all ordained clerics should remain in the places of their ordination, rather than moving from diocese to diocese. The twenty-first canon applies the same demand upon presbyters and deacons. Both these canons are an expression of an early Church view. The same prohibition can be found in the apostolic canons, the 15th canon from the Council of Nicaea, but also in the 19th canon of the Council of Elvira, which states that each church (parish) in a given diocese has its own priest.

The sixth canon states that those who wish to be baptized in time of serious sickness can do so if they are bedridden, analogously to the 13th canon of the First Ecumenical Council, by which one who is dying cannot be denied administration of the last Holy Communion. On the other hand, in several places the Council of Elvira deals with denial of Holy Communion – even at the point of death.⁷

The fifteenth canon of the Council of Arles states that deacons should serve only in the church of their ordination. Subsequently – at the First Ecumenical Council – this canon was expanded and elaborated into the 15th canon, which bars not only deacons but also presbyters and bishops from moving from city to city. Again, this is a consequence of the persecutions of Diocletian, during whose time some deacons took it upon themselves to administer the holy sacraments in places where there were no priests or bishops. This canon from Arles prohibits the practice of deacons administering the holy sacraments in many places, limiting them to their own Church. The sixteenth canon states that those who have transgressed and have been excommunicated from their fellowship can be restored only to their own fellowship.⁸ The seventeenth canon deals with bishops who serve in another bishop's diocese.⁹ The eighteenth canon warns deacons in cities not to put themselves above the presbyters, or even do anything without the presbyter's knowledge. With its 15th canon, the First Ecumenical Council barred deacons from passing from city to city, which was – as we already said – a consequence of the new situation in the persecuted Church. And, since Church conditions stabilized by the time of the First Ecumenical Council, it was necessary to instruct clerics how to relate to traditional practice in times of peace. According to the 18th canon of the First Ecumenical Council, deacons are even barred from sitting among the presbyters.

The nineteenth canon states that bishops that are invited to a city should be given a church where they can conduct services.¹⁰ The twenty-first canon states

Cordoba would have been of assistance to the Emperor. With the same, we might say openly, ecclesiastical-political goal, this issue was placed on the agenda of the Council of Nicaea. Nevertheless, the fact is that neither the 1st canon from the Council of Arles nor the subsequent decision of the Council of Nicaea regarding the problem of the celebration of Pascha brought the expected unity, and that differences in the setting of Easter Sunday persisted in the Church for several decades after these councils, especially on the territories far away from Rome and Constantinople, the best examples being Ireland and Britain.

⁷ Canons of Council in Elvira: 1; 18; 71; etc.

⁸ This canon is a part of the previously mentioned 15th canon from the First Ecumenical Council in Nicaea.

⁹ This canon is related to the 15th canon from the First Ecumenical Council in Nicaea.

¹⁰ After the 17th canon from this council, which prohibits holding services in another's diocese, this canon could merely warn that a bishop may conduct Liturgy in another's diocese only if he receives blessing, and that a church should be provided to him for that purpose.

that presbyters and deacons who leave the place of their ordination are allowed to serve in another place, but should desist from further movement. The final, 22nd canon states that those who apostatized and do not wish to repent, but who, having fallen ill, should desire to return to their fellowship on their deathbed, should be restored only if they sincerely repent.¹¹

5. The possible influence of Hosius of Cordoba on the adoption of canons at the councils of Elvira, Arles and Nicaea

The leading personage of the Council of Elvira and the second signatory on the list of canons was Hosius, Bishop of Cordoba,¹² who – as the main representative of the Church in the West – also attended the First Ecumenical Council convened by Emperor Constantine the Great. It should be emphasized that Hosius served as a bishop of Christ's Church for about sixty years and privy to the writing of the canons at the Council of Elvira, and that he may have applied this experience to the writing of the canons of the Council of Nicaea. In this article, we researched only twenty years of Hosius activity in the Church. In that period, Hosius of Cordoba was an influential person, being a prominent bishop and associate of the Emperor (Popović 2015, 105), especially at the councils (Elvira and Nicaea). We can thus infer Hosius' advice to Constantine from the canons from these councils, as well as the course of preparation for determining the agenda of the Council of Nicaea at the imperial court. We can at least partially ascribe to Hosius' influence the Emperor's intent to establish peace in the Church throughout the Empire. Hosius was a link between the persecuted Church and the Church that became a part of the Emperor's policy, but also a link between local traditions and the Tradition from the Ecumenical Council. He was a great defender of the Nicene faith. Nevertheless, near the end of his life he signed the Arian creed, in accordance with the change of religious policy of Constantine's successors, and died soon after (in 358), at 100 years of age.

¹¹ This canon is linked with several canons from the First Ecumenical Council in Nicaea.

¹² He was born approximately in 256 and died in 358, either in Sirmium or in Spain. According to Morse (1911, 496), he suffered persecution as a young man under Maximinus, while according to Hefele he was persecuted during Diocletian's time, which was further elaborated by Lietzmann et al. (1979, 570). He was chirotonized as the Bishop of Cordoba in 295. His name was second on the list of bishops that signed the canons of the Council of Elvira. In several places in their previously mentioned book, Leclercq and Hefele clearly show that Hosius was a very close associate of Emperor Constantine between 313 and 324, as well as the emperor's adviser in the dispute with the Donatists. Hosius was an intermediary in the Arian dispute and helped the emperor in resolving the dispute, as evidenced in many letters. Hosius presided over the Council of Nicaea, begging the question – why Hosius? Gelasius of Cyzicus claims that Hosius presided in the name of the pope of Rome, and that he was assisted by papal legates, as per Hefele. (1965, 758)

6. Conclusion

Preparations for the First Ecumenical Council were long in the whole Empire. All the canons from the local councils, both in the East and in the West, may be viewed as preparatory, since Emperor Constantine wanted peace – *pax Romana* – within the whole Church to contribute to unity of thought in the Empire. Thus, the conception of this research was to use analogy to establish the possible influence of participants of earlier councils, primarily in the West – due to the indirect or direct participation of Hosius of Cordoba on the decisions brought at a larger and universally binding council. In both the East and the West of the Empire, councils were convened to deal with major problems affecting the Church (heresies and schisms) and resolve burning questions. Thus, the decisions had to be generally binding, first for the local community, and then for larger regions. Naturally, this was the way in which the Tradition, that applied to the resolution of all the problems of the Church – whether disciplinary or dogmatic – was developed. Unification of decisions and creation of a final position on given questions was reserved solely for the ecumenical councils, and this was something that was recognized by the Emperor. That is why it is very interesting to analyze and connect the canons from earlier – local – councils with decisions brought at the First Ecumenical Council in Nicaea. One could say that traditions were developed independently, both in the East and West, and created the Tradition. However, how would one determine why were the same questions and problems considered on the councils that were participated by the same persons? Consequently, it is of great importance to identify a person that was a common link between as many local councils as possible, one that might have been privy to the way in which decisions were made at them, so that he might as concisely and clearly as possible advise the Emperor regarding what should be taken from the local and adopted at the ecumenical level. That person in this research may have been Hosius of Cordoba, an important and respected personage, both in the Church and the imperial court, someone able to influence, both from the political and the ecclesiastical-hierarchical aspects, the making of decisions that would become generally binding for the entire Church.

Inductive reasoning in the research is reasoning in which the premises (analogy of the canons and Hosius of Cordoba) are viewed as supplying evidence for the veracity of the conclusion in the text. Finally, the premises are analogy of canons from the Councils of Elvira and Arles with canons from the Council of Nicaea and the possibility that analogy of canons, brought at the mentioned councils, could offer Bishop Hosius of Cordoba as a common denominator.

References

- Ayán, Juan José, Manuel Crespo, Jesús Polo, and Pilar Gonzáles.** 2013. *Osia de Córdoba: Un siglo de la historia del cristianismo. Obras, documentos conciliares, testimonios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Barnes, Timothy.** 1981. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Barrell, Andrew.** 2000. *Medieval Scotland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Čairović, Ivica.** 2012. Bogoslovsko-istorijske implikacije sabora u Arlu (314). In: *Niš i Vizantija*. Vol. 10, 513–522. Ed. Miša Rakocija. Niš: Niški kulturni centar.
- . 2013. Bogoslovsko-istorijske implikacije sabora u Elviri (306). In: *Niš i Vizantija*. Vol. 11, 69–78. Ed. Miša Rakocija. Niš: Niški kulturni centar.
- Dale, Alfred.** 1882. *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*. London: Macmillan & Co.
- De Clercq, Victor Cyril.** 1954. *Ossius of Cordova: a Contribution to the History of the Constantinian Period*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Duchesne, Louis.** 1907. *Histoire ancienne de l'église*. Vol. 2. Paris: Fontemoing & Co.
- Frend, William.** 1985. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Gams, Pius Bonifatius.** 1864. *Die Kirchengeschichte von Spanien*. Regensburg: Verlag von Georg Joseph Manz.
- Haddan, Arthur West, and William Stubbs.** 1969. *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*. Vol. 5/1. London: Clarendon Press.
- Hefele, Karl Josef von, and Henri Leclercq.** 1965. *Histoire des conciles*. Paris: Letouzey and Ané.
- Huillier, Peter.** 2000. *The Church of the Ancient Councils*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Jevtić, Atanasije, ed.** 2005. *Sveštini kanoni Crkve*. Belgrade: Izdanje Eparhija.
- Jones, Arnold Hugh Martin.** 1982. *Constantine and the Conversion of Europe*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lane Fox, Robin.** 1986. *Pagans and Christians*. New York: Viking.
- Lietzmann, Hans, Robert Douglas Richardson, and Dorothea H. G. Reeve.** 1979. *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*. Leiden: E. J. Brill.
- Mackenna, Stephen.** 1938. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington, DC: The Catholic University of America.
- MacMullen, Ramsay.** 1971. *Constantine*. New York: Harper & Row.
- Mansi, Giovanni Domenico.** 1759. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 2. Florence: Antonius Zatta Venetus.
- Martínez Díez, Gonzalo, and Félix Rodríguez.** 1966–1982. *La colección canónica hispana*. Madrid: Instituto Enríquez Flórez.
- Meigne, Maurice.** 1975. Concile ou collection d'Elvire. *Revue d'histoire ecclésiastique* 70:361–387.
- Milaš, Nikodim, ed.** 1895. *Pravila pravoslavne Crkve s tumačenjima*. Vol. 1. Novi Sad: Naklada knjižare A. Pajevića.
- Odahl, Charles.** 1995. God and Constantine: Divine Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art. *Catholic Historical Review* 81, no. 3:327–352.
- Popović, Radomir.** 2011. *Pojmovnik Crkvene istorije*. Beograd: Akademija SPC za umetnost i konservaciju.
- , ed. 2012. *Vaseljenski sabori – Prvi, Drugi, Treći i Četvrti: Odabrana dokumenta*. Beograd: Akademija SPC za umetnosti i konservaciju.
- Sánchez, Miguel Lázaro.** 2008. L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire. *Revue des Sciences Religieuses* 82:517–546.
- Sotomayor, Manuel.** 1989. Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 3:35–67.
- . 2001. El concilio de Elvira en el contexto de la Colección Canónica Hispana. In: *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 189–199. Ed. Ramón Teja and Juan Santos Yanguas. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Sotomayor, Muro, and Berdugo T. Villena.** 2005. Valoración de las actas. In: *El Concilio de Elvira y su tiempo*, 89–114. Eds. Muro Sotomayor and Jose Fernández Ubiña. Granada: Universidad de Granada.
- Warmington, Brian Herbert.** 1989. Did Constantine have »Religious Advisers«? *Studia Patristica* 19:118–128.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,109—116
 UDK: 271.2-284
 Besedilo prejeto: 9/2016; sprejeto: 3/2017

Karel Sládek

Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky

Abstract: The article presents one of the themes of theological disputes in the 20th century, specifically the return of the Sophiology into theological considerations. God's Wisdom (Divine Sophia) was particularly topical in the Russian Orthodox theology in 19th and 20th centuries; however, it overlapped with Catholic theology. The text is based on Vladimir Solovyov's, Sergei Bulgakov's, and Pavel Florensky's experience with the revelation of God's Wisdom. Since their experience is the experience with revelation, the Sophiology can be integrated into the subjects of spiritual theology. The fundamental doctrinal dispute dealt primarily with the concept of Wisdom in relation to the Holy Trinity. As the mystical encounter with Sophia was described as experience with the female aspect of Divinity, it was also important to search the relationship between Sophia and Virgin Mary. The author thus concludes that sophiology is an essential part of systematic theology.

Key words: Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov, Pavel Florensky, Russian theology, sophiology, dogmatic theology, Mariology

Povzetek: **Sofiologija kot teološka disciplina po Solovjovu, Bulgakovu in Florenskem**

Članek predstavlja eno izmed tem teoloških sporov 20. stoletja, in sicer vrnitev sofiologije v teološke razprave. Božja Modrost (Božja Sofija) je bila še posebej obravnavana v ruski pravoslavni teologiji 19. in 20. stoletja. Kljub temu se je prekrivala s katoliško teologijo. Besedilo članka temelji na izkušnji Vladimirja Solovjova, Sergeja Bulgakova in Pavla Florenskega z razodetjem Božje Modrosti. Ker njihova izkušnja pomeni izkušnjo z razodetjem, je sofiologijo mogoče uvrstiti med predmete duhovne teologije. Temeljni doktrinarni spor je zadeval predvsem koncept Modrosti v odnosu do Svete Trojice. Ker je bilo mistično srečanje s Sofijo predstavljeno kot izkušnja z ženskim vidikom Božanstva, je bilo pomembno iskati odnose med Sofijo in Devico Marijo. Avtor članka zato zaključuje, da je sofiologija bistveni del sistematične teologije.

Ključne besede: Vladimir Solovjov, Sergej Bulgakov, Pavel Florenski, ruska teologija, sofiologija, dogmatična/sistematična teologija, mariologija

1. Introduction

The importance of Sophiology as a theological discipline is one of classical disputes in the theological research of the 20th century. It was mainly Slavic theologians who developed Sophiology as the doctrine of God's Wisdom: it is a part of the long tradition of the Eastern Christianity from the very beginning of the Christianization. The missionary-to-be, Constantine, had a dream (as it was a common pattern in old Byzantine legends), in which he was presented with various beautiful women, and he had to choose the one he wanted to live with. Among all the women, he chose but one: Wisdom – Sophia. (Bagin 1984; Grivec 1927; Mareš 2000) In Thessaloniki of Constantine's time, there was a temple dedicated to the God's Wisdom – Holy Sophia (it was Constantine's parish church for a short time) and we might speculate that this – admittedly strongly Marian – spirit affected him. Sophiology as the doctrine of wisdom, however, had been a subject of scientific research long before; its roots are in biblical and patristic theological tradition. (Sládek 2010, 62–78) For example, a passage from sapiential Book of Proverbs (8, 22–33) reflects on the pre-existence of Wisdom-Sophia before all creation and its contribution to the creation of the world (Rizzi 1999; Rad 1975; Rendtorff 1990). The doctrine of Sophia was adopted by scholars of the Alexandrian school, and later by Cappadocia Fathers (Špidlík 2001, 10–17). The Trinitarian doctrine of God and the role of the Word-Logos and Wisdom-Sophia at the creation of the world were further developed (Kelly 1998). The Sapiential biblical and patristic tradition is also reflected in artistic depiction of Wisdom of God on frescoes and icons.

In the Eastern tradition, Sophiology was prominent among Russian philosophers and theologians of the 19th and 20th centuries; among them, the most notable are Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov and Pavel Florensky. In the following text, we are primarily concerned with the connection Sophiology had to other theological disciplines. In particular, we concentrate on the link to spiritual theology, dogmatic theology and Mariology. We necessarily have to highlight the problematic aspect of Sophiological research, since it started critical disputes within the theological community.

2. The Revelation of Wisdom as a part of spiritual theology

Spiritual theology is interested in a spiritual personality development based on God's revelation and in Christianity based experience. In a meeting with the Revelation, a man detects new life context and this often leads to changes in his thinking and attitudes. He finds wisdom in this new experience. The experience transforms him, so that in the end, he resembles the revealed Wisdom. An example we present here is the changing encounter Vladimir Solovyov had with the Wisdom of God.

Vladimir Solovyov is one of the most prominent Russian thinkers of the second half of the 19th century. Solovyov had his first mystic vision at an early age of ten

years; the vision was, moreover, twice repeated later. When he was rejected by his first love, he went to a church. Filled with jealousy, he nevertheless participated in the liturgy celebration. He delved into cherubic singing, and suddenly, his mind was empty, everything disappeared from his consciousness. (Sládek 2009) Shortly before his death, September 26–29, 1898, he described his mystical experience in poem *Three meetings*: meetings with the Divine Sophia in Moscow, London and Egypt. The second vision of Sophia Solovyov experienced in London, after a brief period of turning away from faith. At that time, he studied medieval philosophy, gnosis and Kabbalah, Indian and oriental religions in London. However, Divine Sophia sent him to Egypt. Finally, the third revelation happened in Egypt in the desert, after Bedouins robbed him and he was lying on the ground listening to jackals howling at night. Suddenly, he saw the universe as a single living being, as he says in the aforementioned poem: »I saw all, and all was one – A single image of womanly beauty /... /.« (Bojkov 2000, 73–75) Solovyov thus saw the long-sought Wisdom of God in her entirety. She revealed to him the organic principle that is the meaning of all things: omni-unity. All his later teaching relied on this mystical experience, although his later reinterpretation of Sophia had its intellectual and spiritual development.

In the early writings from Cairo, Solovyov revealed the dialogue he had with Sofia. It is indeed a dialogue: Sophia and Solovyov ask each other questions, as a rule, Sophia explains, »examines« Solovyov's answers and answers Solovyov's questions. There are three dialogues that Solovyov (referred to as a Philosopher) leads with Sophia at the banks of the Nile. In the first of the dialogues, the Philosopher asks Sophia-Wisdom – as the Eternal Feminine – questions concerning the meaning of Christianity, the significance of other religions, the absolute principle, cosmic and historical processes and so on. When asked – somewhat provocatively – whether he knew her only from the outside, Philosopher responded using somewhat poetically: »I know your thoughts and feelings, and through your thoughts and feelings, I know your inner being.« (Solovjov 1997, 23) In the conclusion, Solovyov highlights the sensitivity of a rather specific Russian devotion to this truth and the role it played in the proclamation of the Universal Church: »In addition to individual human image of Divinity – in addition to the Mother of God and the Son of God – the Russian people knew and loved a social incarnation of Divinity in the Universal Church, as St Sophia.« (Soloviev 1889, 263)

The Wisdom of God in this mystical experience conveys knowledge that a person reaches from an insight, by identifying with the content of the personal revelation; however, the revelation is not accepted only passively, but through an inner dialogue, prayer that clarifies all unclear. Solovyov then opens a new topic: the relationship between the Wisdom of God to the Trinity and the created world. His experience can certainly be described as an encounter with the dual face of Wisdom. In Cairo, as the »Philosopher«, Solovyov met the first type of Sophia, the cosmic Unifier that led him to search for universal principles. Gradually, he got to know the second Sophia: her role in the redemption of Jesus Christ, the establishment of the Church and the history of Christianity. The relationship to the Trinity

and the world had to be clarified, so the dogmatic teachings of the Church were not contradicted.

3. The dispute over Sophiology as a part of dogmatic theology

Dogmatic theology systematically reflects the truths of faith. Especially for the doctrine of Creation (theology of creation) and the doctrine of the Holy Trinity (Trinitarian theology), it was necessary to specify the position of the Wisdom of God to avoid misinterpretation. These issues got arise to a major controversy over the position of Sophiology: is it a proper part of theology – or is it a controversial discipline bordering with heresy?

An important center of theological education of Orthodox emigrants became Paris, especially St. Sergius Orthodox Theological Institute founded by the Russian emigrants. The Dean – and a charismatic leader – from the very beginnings of the Institute (from 1925) was Sergei Bulgakov. His tireless activity has resulted in countless theological publications, of which let us mention at least his significant trilogy *The Lamb of God*, *The Comforter* and *The Bride of the Lamb*. In 1935, a dispute concerning some Bulgakov's theological theses culminated. Many of Bulgakov's friends participated – supporting him or not – in the dispute. (Losskij 1968, 266–274) Moscow Patriarchate – apparently without a deeper study of his *The Lamb of God* and based on the letters from *Fraternity of St. Photius* – refused Bulgakov's theses, thesis on Sophia in particular. This caused almost a schismatic conflict within the Orthodoxy, as many scholars demanded a public theological disputation that would clarify the questionable theological formulations. In particular, they objected the direct condemnation without Bulgakov's possibility to defend his research. The Synod of the Moscow Patriarchate accepted the criticism put forward by the Moscow Metropolitan Sergey. Sergey interpreted Sophia in Bulgakov's Sophiology as a »fourth hypostasis in God«. Bulgakov's doctrine of Sophia and »kenosis« of Christ has been labeled as »foreign to Holy Orthodox Church of Christ«. (1991)

However, the dispute was not exclusively scientific; there were indirect political and juridical questions at play. Hence, Parisian committee of Exarchate in Western Europe under the leadership of the Metropolitan Eulogius was formed and the committee rejected the accusations and called for reconsideration. The »dispute over Sophia« was difficult to take for Sergei Bulgakov; in a way, it was his cross. *The Comforter* is a witness to the argumentative atmosphere – and its escalation.

How can we briefly characterize Bulgakov's theological theses that caused so much controversy? In the trilogy *The Lamb of the God*, *The Comforter* and *The Bride of the Lamb* Bulgakov developed the doctrine of dual Sophia: Creaturely and Divine. This division made the Russian Orthodox Church to accuse him of Gnosticism. (Evlampiev 2003) His book *The Bride of the Lamb* begins with contempla-

tions of the world's creation »out of nothing« and Bulgakov then discusses the Sophianic nature of the world, as viewed by philosophers and theologians. In his speculations, Bulgakov included the *Soul of the World*, a concept from an early work by Vladimir Solovyov. Next to the thesis of auto-evolution of the universe without the Creator (present in pantheism, stoicism, neo-Platonism, Buddhism and theosophy, among others) and the metaphysical dualism of contradictory dualistic divinity (typically, one God is enclosed in himself, the other God is turned to the world, as in the mythologies of mother-materia or the Iranian religion and – rather covertly – in atheism) Bulgakov places the Sophianic nature of the world as a solution to the problematic conclusions of these two views. (2004, 29–134) The Divine Sophia is the mediator between the Creator and the creature; this, then, makes it possible to contemplate this mysterious Wisdom in the created world. The idea of creation by the Creator is not only a message taken-upon from the Bible; it is also present in Plato's intuition of the true world of ideas built upon the empirical world. Bulgakov's interpretation of the empirical world draws a world as it is: »Sophia's photosphere upon the world, the eternal Divine Sophia, Divinity without God.« (35) To be more precise, such a world mimics these ideas (Creaturally Sophia). Here, we can already feel Bulgakov's intention: to prepare the reader for the adoption of a dual existence of Sophia: Divine and Creaturally.

Bulgakov claims that the imperfections of the ancient philosophical thought system were solved by the Christian concept of creation in the context of teaching about Sophia. Initial Sophiological research by early Christian theologians has blurred contours (it equates the Logos and Sophia), Bulgakov took it as a challenge. In his work, he tried to logically complete a perfect synthesis of implied thesis on Sophia by Patristic scholars and various hints in ancient philosophy and scholasticism.

Bulgakov had to deal with the concept of eternal Wisdom of God from the theological perspective. Above all, it was necessary to clearly define the relationship of Divine Sophia to three persons (Hypostasis) of the Holy Trinity. Should Sophia be a living creature in God, as everything conceivable – then one has to establish the relation to the Hypostases of Father, Son and the Holy Spirit – or what is Sophia's existence in the Trinity. Bulgakov solved the problem by distinguishing between »hypostasis« on the one hand and »hypostaticity« on the other. Hence, for Bulgakov, Divine Sophia is not »hypostasis, but hypostaticity: it is included in the personal life of hypostasis and thanks to that, it itself is a living being«. (71) The Divine Sophia is self-manifestation of divinity of the life of the Holy Trinity and as such, it is both pre-eternal and it is created; it is a Trinitarian act of self-realization (75).

What about the Creaturally Sophia, then? To answer this question, Bulgakov claims that Sophia comes already from the act of the creation of the world. The basic principle of understanding the act of creation is to accept the fact that God created the world out of nothing and that »the fundamentals of the creation of the world are present in God's eternity«. (76) The creation of the world is an act of self-realization of the Trinity related to Its Sophia's self-manifestation in otherness.

If the created world has its foundation in eternity (i.e., in non-creation), this is only possible through the relationship between the eternal Sophia and the Creaturely Sophia that is immersed in time and space. For Bulgakov, the Creaturely Sophia is not created specifically as another Sophia, but it is created via self-emptying (kenosis) of the Wisdom of God. (92)

Sofia is the extra-hypostasis of the »world Soul«, it is an organic omni-unity that unites the world. Man created as »an image of God« has the Creaturely Sophia in his nature. However, not only a man as an individual, but also the whole mankind is a part of the creative act of the Trinity. Bulgakov takes this to imply that there is an archetypal of mankind present in God as »heavenly man«, as the Wisdom of God. Through Creaturely Sophia then uncreated powers and energies immersed in »nothingness« of the creation created a creature gaining relative to God. In this concept, Bulgakov updates the doctrine of Gregory Palamas on uncreated energies and he seeks to explain the action of creation through the uncreated divine energy.

How did Bulgakov think about Sophianic nature of the Church? Bulgakov relates the Church both to the Divine and Creaturely Sophia. Church as enlightenment, exaltation, deification of creation and salvation is for Bulgakov both Divine and Creaturely Sophia hand in hand – she is eternal, but she also concretizes in history. If the Church is the Body of Christ and the Temple of the Holy Spirit, then – from the perspective of Sophiology that focuses on the feminine dimension of the relationship – Sophia is both the Bride of Christ and the Wife of the Lamb. (307–308)

Pavel Florensky, Russian theologian and martyr, contributed to the Trinitarian reflections on the relationship between Sophia and the Holy Trinity. In his pivotal work *The Pillar and Ground of the Truth*, briefly discussed the existence of Wisdom before the creation of the world. Florensky does not doubt the pre-existence of Sophia. (2003, 272) According to him, Sophia also participates in the inner life of the Trinity, but not as Hypostasis, but as an eternal creature: she is allowed to enter into the relationships of love in Trinity »based on the ineffable, intangible and incomprehensible humbleness of God« (284). For Bulgakov, Sophia is hypostaticity, for Florensky, she is eternal creation non-existent before the creation of the world.

4. Sophiology as a part of Mariology?

Mariology is a part of dogmatic theology dedicated to the study of Mary, the Mother of God, in relation to the history of salvation, redemptive role of Jesus Christ and the sacramental life of the Church. Importantly, it also represents the feminine dimension of spirituality in the relation to the Holy Trinity: hence the internal link between the Divine Sophia and the Virgin Mary.

For Solovyov, Bulgakov and Florensky, one of the key issues was to define the relation of Sophia to Mary. For Vladimir Solovyov, the image of revealed (female)

Wisdom gains increasingly clear contours of the Virgin Mary. At the onset of Solovyov's work, Sophia bears features of Gnostic Wisdom, later, however, Marian devotion is more and more prominent. Bulgakov also described Sophia in relation to Virgin Mary: in *The Burning Bush*, the Most Pure Mary was – as a person – protected by divine grace, and, therefore, did not commit any sin. Temptations could touch her only as a test, but she overcame them thanks being to the grace. (Bulgakov 1998, 77)

In the already cited work *The Pillar and Ground of the Truth* Pavel Florensky analyzed three icons of Wisdom of God. In the first icon, Florensky viewed Sophia in an angelic (mediating) image, in the second, he draw attention to her ecclesial dimension. Finally, the third type – a variation of the previous two types – is genuinely Marian. On this icon found in Kiev, Sophia is depicted as winged Mother of God with a child, and two angels hold a crown above her head. For Florensky, such a depiction of Sophia is a synthesis of crowned Mother of God and Apocalyptic Women from the Book of Revelation (who, incidentally, was a prominent figure in Solovyov's visions of the end of history). The connection between ecclesiastical and Mariological depiction of Sophia points towards the symbolic-archetypal concept of the Church as the Wisdom of God in the form of the Immaculate Virgin Mother of God; this brings Florensky back to his favorite theme: Sophia is the Virgin Soul of the Mother of God. (2003, 314–315) The Mother of God is thus a perfect expression of Creaturely Sophia.

5. Conclusion

Sophiology as a discipline dealing with the Wisdom of God became a part of theological research. It is an old discipline – and a new one as well: it is still accepted with unease given its unclear relation to the other theological disciplines, the dogmatic truths of the faith in particular. In the text, we attempted to explain the intersections between Sophiology and spiritual theology, Sophiology and dogmatic theology, and, finally, between Sophiology and Mariology. On the basis of mystical experience and rational reflections of three Russian thinkers – Vladimir Solovyov, Sergei Bulgakov and Pavel Florensky –, it became rather obvious that the revelations of female characters and personal traits bring in a new level of knowledge of the truth about the world and the Church. We are not dealing with exclusively rational speculation: it is the mystical experience that reveals the truth that precedes the creation of the world, truth enlightening the life of the Trinity, in which also the Wisdom is transcended and the perfect revelation of this transcendence is the creation of The Virgin Mary. Hence, we conclude that Sophiology should become a discipline of systematic theology.

References

- Bagin, Anton.** 1984. *Apoštolé Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava*. Praha: Česká katolická charita.
- Bojkov, Vladimir, ed.** 2000. *Vladimir Soloviev: Pro et Contra I*. Sankt-Peterburg: RCHGI.
- Bulgakov, Sergej.** 1998. *Il rovetto ardente*. Trans. Renato D'Antiga. Alba: San Paolo.
- — —. 2004. *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*. Trans. Alan Černohous. Velehrad: Refugium.
- Evlampiev, Igor', ed.** 2003. *S. N. Bulgakov: Pro et contra*. Sankt-Peterburg: RCHGI.
- Florenskij, Pavel.** 2003. *Stolp i utverždenie istiny*. Moskva: ACT.
- Grivec, Franc.** 1927. *Slovanští apoštolové sv. Cyril a Metoděj*. Olomouc: Ústřední apoštolát sv. Cyrila a Metoděje.
- Kelly, John N. D.** 1978. *Early Christian Doctrines*. London: HarperOne.
- Losskij, Nikolaj.** 1968. *Vospominanija*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- — —. 1991. *Istorija ruskoj filosofii*. Moskva: Vysšaja škola.
- Mareš, František V., ed.** 2000. *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst.
- Rad, Gerhard von.** 1975. *La Sapienza in Israele*. Trans. Nicola Negretti. Torino: Marietti.
- Rendtorff, Rolf.** 1990. *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*. Trans. Daniele Garro-ne. Torino: Claudiana.
- Rizzi, Giovanni.** 1999. *Leggere la Bibbia con la Tradizione*. Bologna: Dehoniane.
- Sládek, Karel.** 2010. *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- — —. 2009. *Vladimír Solovjov: mystik a prorok*. Olomouc: Refugium.
- Soloviev, Vladimir.** 1889. *La Russie et l'Eglise universelle*. Paris: Albert Savine.
- — —. 1997. *La Sofia. L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*. Trans. Elena Treu. Torino: San Paolo.
- Špidlík, Tomáš.** 2001. »Sofologie sv. Basila« In: *Od Sofie k New Age*, 10–18. Ed. Pavel Ambros. Velehrad: Refugium.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,117—129

UDK: 27-423.78:27-23

Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

Jože Krašovec

Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja

Povzetek: Članek obravnava razsežnosti pravičnosti v njeni kompleksni prepletenosti naravnih, družbenih in osebnih dejavnikov in išče odgovor na vprašanje, kako je mogoče, da v Svetem pismu pojem pravičnosti omogoča razrešitev krize krivde z možnostjo odpuščanja in sprave. Ključ do odgovora je svetopisemska postavka o stvarjenju, ki je teleološko naravnano. Bistvo božjega namena s stvarstvom je paradokсно razmerje med racionalnim načelom pravičnosti in očetovske ljubezni. Zato je osrednje sporočilo Svetega pisma, da imata odpuščanje in sprava najvišjo prioriteto v hierarhiji odnosa Boga do človeštva. Sodobne teorije o moralni upravičenosti kazni bolj ali manj obravnavajo temeljna vprašanja o razmerju med krivdo, kaznijo in odpuščanjem. Filozofsko razpravljanje o kazni pozna dve teoriji o kazni: utilitarizem in retributivizem. Utilitaristi vidijo upravičenost v domnevno dobrih posledicah kazni. Retributivna teorija o kazni temelji na pojmu plačila: retributivizem v strogem smislu pomeni, da je plačilo za človeška bitja potreben in zadosten pogoj za kaznovanje. Svetopisemsko izročilo ima za podlago retributivno idejo kazni, ki je po naravi celostna. Obstaja vzročna zveza med upornostjo in kaznijo, ki je tako celovita, da se ne more nihče izogniti negativnim posledicam svojega hudodelstva. Zaradi celovitega odnosa med Bogom, človeškim rodom in svetom greh ne vpliva samo na zvezo z Bogom in človekom, temveč tudi na medčloveške odnose in svet. Zato je pokora po naravi teološka, socialna in kozmološka. Toda bistvo božje pravičnosti je, da so razlogi za odpuščanje in spravo končno brezpogojni.

Ključne besede: pravičnost, naravni zakon, krivda, utilitarizem, retributivizem, kesanje, odpuščanje, sprava

Abstract: **Punishment from the Natural Law of Justice to Personal Forgiveness**

The article deals with dimensions of justice in its complex intertwinement of natural, social and personal factors and searches for an answer on the question how it is possible that in the Bible the concept of justice makes possible solution of the crisis of guilt with the possibility of forgiveness and reconciliation. The key to the answer is biblical presupposition of Creation which has a teleological orientation. The essence of God's aim with the Creation is the paradox relationship between rational principle of justice and fatherly love. Therefore the central message of the Bible is that forgiveness and reconciliation have the

highest priority in the hierarchy of God's attitude to humankind. Modern theories about moral justification of punishment deal with more or less fundamental issues of the relationship between guilt, punishment, and forgiveness. Philosophical debate on punishment recognizes two types of theories of punishment: utilitarianism and retributivism. Utilitarians see the justification of punishment in supposed advantageous consequences of punishment. The retributive theory of Punishment is based on the notion of deserts: retributivism in its strict sense holds that the deserts of human beings are a necessary and a sufficient condition for their being punished. Biblical tradition is based on a retributive concept of punishment which is holistic in nature. The causal relationship between rebellion and punishment is so integral that no one can escape in the negative consequences of his or her own wrongdoing. The organic nature of the interrelationship between God, humankind and the world means that the sin affects not only the divine-human relationship but also the relationship between human beings themselves as well as between human beings and the world as a whole. Penance is, therefore, theological, societal and cosmic in nature. The essence of God's righteousness is, however, that his reasons for forgiveness and reconciliation are, in the final analysis, unconditional.

Key words: justice, natural law, guilt, utilitarianism, retributivism, repentance, forgiveness, reconciliation

1. Uvod

Pojem kazni je težko etično vprašanje. Norme, pravila, standardi in načela utemeljujejo razloge za kazen, njen pomen pa je odvisen od tega, ali se uporabi pri postopkih, dejanjih ali ljudeh. Prizadevanja za upravičenost tako neosebne kakor osebne kazni opozarjajo na določanje pravične kazni in na pospešitev preprečevanja kaznivih dejanj, zastraševanja in poboljšanja. Obstajata dva pretežno alternativna načina razlage upravičenosti kazni: retributivističen in utilitarističen. Teorije o retributivnosti poudarjajo naravno razmerje med krivdo in posledico in intuitivno priznavajo dejansko vrednost kazni, ki se kaže že z moralno ogorčenostjo pri kaznivih dejanjih. Utilitaristi preučujejo družbeno okolje in posledice kaznivih dejanj za družbeni red. Upoštevajo koristne posledice kazni za družbo in pričakujejo odškodnino za družbeno škodo. Kazen ima tudi razširjen ali metaforičen pomen, kadar deluje kot naravna posledica dejanja neke osebe. Kazen je lahko tudi oblika kozmične distributivne pravičnosti.

Filozofi in teologi, ki se načrtno ukvarjajo z vprašanjem človeka v njegovi razpetosti med osebnim jedrom in vpetostjo v družbeni red, poskušajo uskladiti očitno konfliktna načela v pojmovanju moralnosti in v družbenih pravilih. Teorije o kazni naletijo na omejitve, kadar govorimo o intuitivnih zaznavanjih in življenjskih izkušnjah. Kazen je moralno sprejemljiva le, če so bila kazniva dejanja storjena v situacijah, ko so obstajale možnosti za pravilno izbiro. Vendar pa je to pogojno, kadar govorimo o prisili skušnjave, provokacije ali o notranji prisili, ki jih povzro-

čijo ekstremne okoliščine. Omejitev upravičenosti kazni obstaja tudi, če je očitno nemogoče razbrati, ali bodo posledice kazni koristne, in nakazati, da so bili doseženi preprečitev kaznivega dejanja, zastrašitev in poboljšanje. Tolstoj dvomi o tem in v 19. poglavju drugega dela romana *Vstajenje* pravi:

»Edina razlaga vsega, kar se je zgodilo, je bilo odpravljanje zločinstva, zastraševanje, poboljšanje in zakonito vračilo, kakor so pisali v knjigah. V resnici pa ni bilo ne o tem ne o onem ne o tretjem in ne o četrtem niti sledu. Namesto odpravljanja je bilo opaziti samo širjenje zločinov. Namesto v zastrašnje, je bilo vse to le v izpodbudo zločincem, izmed katerih so mnogi, na primer potepuhi, radovoljno prihajali v jetnišnice. Namesto poboljšanja je nastopalo sistematsko okuženje z vsemi grehotami. Potrebe po vračilu pa kazni, ki jih je izrekala vlada, ne samo niso ublaževale, ampak so jo celo vzgajale med ljudstvom tudi tam, kjer je prej ni bilo.« (1965, zv. 2, 255)

Nietzsche deli podobno stališče v svojem delu o genealogiji moralnosti (1887). V drugi razpravi (14) pravi:

»Na splošno vzeto, kazen povzroča trdoto in hlad; kazen koncentrira; priostčuje občutek odtujitve; krepi odpornost. Če se zgodi, da stre energijo in pripelje do klavrne prostracije in samoponiževanja, potem je takšen rezultat prav gotovo še manj spodbuden kot povprečni učinek kazni, ki se karakterizira s suho in mračno resnostjo.« (1988, 268; 2008, 54)

Ker so se domnevno koristne posledice kazni izkazale za neuspešne, se sodobne razprave usmerjajo k prednostim personalističnega pojmovanja ljudi, ki je značilno za judovsko-krščansko verovanje o Bogu kot Stvarniku in Odrešeniku, o osebnem dojemljanju greha in o rehabilitaciji grešnikov. Dopusčamo, da moralne preobrazbe ni mogoče vsiliti grešnikom, saj je v celoti odvisna od njihovega priznanja osebne odgovornosti, od kesanja in od notranje preobrazbe. V tem smislu lahko razumemo besede Simone Weil: »Kazen je nujno potrebna za človeško dušo.« (2006, 20) Sveto pismo razume greh in kazen tako, da daje prednost dejanski izkušnji kaznivega dejanja in kazni, čeprav sta pomembni tudi »kozmična« in družbena povračilna kazen.

Hebrejsko razumevanje pravičnosti temelji na prepričanju, da se Bog ukvarja z razlogi srca. Osebni odnos med Bogom in ljudmi podpira bolj osebno kakor formalno »povračilno kazen«. Za spoznavanja razsežnosti katerekoli od temeljnih lastnosti Boga in človeka velja, da je k svetopisemski pripovedi in poetiki treba pristopiti celostno, ob upoštevanju kanoničnosti Svetega pisma:

»Za razumevanje pomenske razsežnosti koncepta resnice ni dovolj analiza strukture literarnega dela, ki v marsičem spominja na nekatere podobnosti v zunajbiblični literaturi od antike do danes. Ključ za uvid v osrednje poudarke je dejstvo, da ima svetopisemsko literarno besedilo svoje mesto v kanonu Svetega pisma. Zato je razumljivo, da so znotraj judovskih in krščanskih skupnosti literarna besedila Svetega pisma razlagali v simbolnem, pogosto alegoričnem smislu.« (Avsenik Nabergoj 2015, 323)

To velja še posebno za Novo zavezo. Stephen Travis vidi v ozadju prevlado simbolnega in alegoričnega nad »realnim«, ko pravi, da je v Novi zavezi »prevladalo ne-retributivno razumevanje človekovega odnosa do Boga« (2008, 325). Jezus Kristus razkrije dobrohotnega Boga, ki želi obnoviti in ne uničiti stvarstvo, odrešiti in ne obsojati po zgledu uveljavljenih institucij.

2. Teorije o kazni in pojem pravičnosti

V sodobnem času utilitaristične teorije upoštevajo sedanost in prihodnost in imajo kazen načeloma za negativno, upravičena je le zaradi koristnih posledic, ki so na splošno opredeljene kot zastraševanje, preobrazba in vzgoja. Pomembne posledice kazni so preventivni in svarilni učinki. Korelativno stališče je, da je kazen sredstvo, ki se uporablja za preobrazbo storilca in za moralno vzgojo skupnosti. Težava pa je, da je stališče odvisno od domnevno naključnih posledic in da obravnava ljudi zgolj kot sredstvo za spodbujanje interesov drugih. Nasprotno od utilitarističnih se teorije o retributivnosti ozirajo v preteklost in zanje je kazen moralno upravičena, ker je pravična, primerna in v načelu ustrezna. Vplivna retributivista sta bila Kant in Hegel. Pravičnost napeljuje na povračilno kazen: moralna dolžnost je kaznovati; kazni naj bodo sorazmerne s kaznivimi dejanji; kazni veljajo kot poplačilo za kazniva dejanja; kazen se razume kot pravica prizadetega. Težava je le v tem, da pri trpljenju, ki ga retributivisti zahtevajo za storilca, ni namena (*telos*). (Murphy in Hampton 1988, 112–113; Primoratz 1990, 9–13)

Stari Grki so se ukvarjali z utilitarističnimi in retributivnimi teorijami o kazni. Aristotel je predlagal abstraktni model distributivne pravičnosti v skladu s povračilno kaznijo in se ni spuščal v razpravo o korelativnih dimenzijah pravičnosti in prava. Platon pa je uporabljal učinkovito podobo avtoritet, kakor so starši in vzgojitelji. Razlagal je, da »razumen človek ne bi naložil kazni zaradi storjenega kaznivega dejanja – ker nihče ne more popraviti, kar je bilo storjeno –, ampak zaradi prihodnosti, da bi preprečil, da bi isti človek, oziroma glede na njegovo kazen nekdo drug, ponovno storil kaznivo dejanje« (2009, 779). Vsekakor se namen kazni (*telos*) ne sme skriti na zastraševanje. V številnih razpravah skozi stoletja je namen kazni bistvenega pomena. Razum in konvencije, ki niso vsebinsko naravnani, ampak samozadostni in abstraktni, nimajo dejanske koristi.

Kazen je eden od vidikov pravičnosti; nekateri pojmujejo kazen kot pravico za nepravico. Pravičnost imamo lahko za vrlino družbenih institucij ali postopkov oziroma za temeljno poštenost ljudi, ki imajo intuicijo. Ta odlika je temeljna in daljnosežna. V sodobnem času je priljubljeno trditi, da je pravičnost v bistvu poštenost. V *Teoriji o pravičnosti* John Rawls predstavlja »poštenost kot glavni pojem pravičnosti, kot teorijo o pravičnosti, ki tradicionalno pojmovanje družbene pogodbe popularizira in prenese na višji nivo abstrakcije« (1973, 3). Teocentrično in teleološko pojmovanje narave oziroma naravnega prava in vsi vidiki judovsko-krščanskega razumevanja pravičnosti presegajo vsako formalistično, kaj šele pragmatistično razmišljanje o tem, da so ljudi v bistvu pojmovani kot posamezne osebe. Takšno razumevanje temelji na eksistencialni soodvisnosti, na univerzalnih

človekovih zahtevah po preživetju, po blaginji in po dostojanstvu. S tega stališča sledi »priznavanje prednosti morale pred konvencionalnostjo, osebnega pred neosebnim, eksistencialnega pred zgolj stipulativnim« (Goodman 1991, XI). Človekove pravice in povračilna kazen so enakovredne in eksistencialno pred vsakršno pogodbo ali konvencijo. Človekova eksistenca je obenem skupna in ena sama, dostojanstvo pripada vsakomur in vse naše formalne institucije morajo biti zveste moralnim ciljem. Judovsko-krščansko verovanje izenači pravičnost z dobroto, vzor je združenje svetnikov, ki se odrečejo oblasti eden nad drugim in delujejo nesebično skupaj za en sam cilj, za slavo Boga in za odrešitev (zveličanje) človeštva.

Drugačen način razumevanja kazni je povezan z medosebno pravičnostjo. John Finnis pravi: »Pravičnost je kot lastnost značaja v svojem splošnem pomenu vedno koristna pripravljenost podpirati in spodbujati skupno dobro neke skupnosti, v teoriji o pravičnosti pa je zapisan povzetek o tem, kaj je potrebno za to skupno dobro.« (1996, 165) Svetopisemsko verovanje v stvarstvo, zavezo in odrešitev vzpostavlja povezavo med družinskimi strukturami in transcendentelnim družbenim redom. Družina v večji ali manjši meri odseva božjo družino zdaj in ob koncu zgodovine. Predpostavljamo, da pravičnost kot glavno vrtilino institucij dopolnjuje prepričanje, da ima vsako človeško bitje pravo vrednost in pozitivne namene znotraj človeške družine. Bog kot Oseba in ljudje kot osebe so avtorji zakonov, zato naši sistemi nimajo višje oblasti ali globlje osnove od celovitih odnosov med ljudmi.

Človeško dostojanstvo intenzivneje razume krivdo kot bolezen, ki jo je treba zdraviti, in ne kot kaznivo dejanje, ki ga je treba kaznovati. Zato glavna skrb ni, obsoditi in kaznovati storilce, ampak prikazati kazen kot način moralne komunikacije, ki želi pomiriti sprte stranke ter preobraziti in izobraziti storilce. Sodba pomeni, da se sprašujemo, kaj bo najverjetneje rehabilitiralo storilce, in s tem nakažemo, da je pravičnost povezana s sočutjem, z ljubeznijo in z odpuščanjem. Takšna pravičnost izenači pravičnost z dobroto.

3. Kazen v Svetem pismu

Razprava o povračilni kazni razjasni, da sta dojemanje in interpretacija kazni odvisna od razumevanja povezav med fizično-materialno, družbeno-kolektivno in osebno-duhovno sfero. V vseh religijah je kazen zelo preprosto vpeta v kozmološke in kolektivistične družbene temelje. V bistvu je omejena na delovanje kavzalnosti: slaba dejanja imajo neizogibno slabe posledice. Destruktivne posledice kaznivega dejanja ne prizadenejo le storilca, ampak tudi druge. V tem smislu je upravičeno govoriti o kolektivnem povračilu. To ni pot do odpuščanja in se ne dotakne medosebnih odnosov. Zato ni nič čudnega, da večina starodavnih kultur in religij teži k fatalizmu in kolektivističnim stališčem človeštva. Dimenzije čustvene intenzivnosti ljudi ostanejo v bistvu nedotaknjene.

Hebrejska religija vztraja na prepričanju, da je božja pravičnost tista, ki lahko kaznuje storilce. Primerjava prava starodavnega Bližnjega vzhoda s Svetim pismom

pokaže, da svetopisemsko pravo ni plod svetne sodne prakse. Zato so preroki, Jezus, Pavel in drugi zgodnji krščanski pisatelji našli navdih za tolmačenje retributivne pravičnosti v božji pravičnosti. To pomeni, da se krivcem ne sodi v skladu z zakonskimi pravili, ampak v skladu z njihovim osebnim odnosom do Boga in do ljudi. Pravilo pravičnosti se meri po tem odnosu; torej je pravičnost pojem zaveze, ki temelji na milosti, ne na pravu. Bistvo božje sodbe je odrešitev za Izrael in za pravične posameznike, uničenje njihovih nasprotnikov in obnovitev pravice za zatirane. Kazen je sestavni del obnovitve kot njegova podlaga in namen. (Krašovec 1988)

V primerjavi s sosednjimi kozmološkimi starodavnimi kulturami temelji hebrejska jahvistična religija na personalističnem razumevanju Boga, ki je edini in najvišji. Zato Bog lahko prepusti grešno ljudstvo uničujočim posledicam njihovega ravnanja in ne posreduje ali pa se osebno in neposredno odzove na greh. To specifično razpotje je izrednega pomena v zgodovini religij, saj se od takrat dalje pomembnost prenese s fizične oziroma kolektivistične družbene sfere na osebno-duhovno sfero. Hebrejski teologi tako postanejo ne le sistematični analitiki zunanjih dogodkov, ampak tudi – in predvsem – moški in ženske z videnjem: preroki. Raziskujejo predvsem čustveno intenzivnost, poseganje Boga v človeško dušo, vodstvo Boga – razdaja se po karizmatičnih voditeljih, ki zaupajo v Gospoda (Jahveja) –, medosebni odnos med Bogom in njegovim ljudstvom in skupnost duš. Njihova miselnost in izražanje sta polna antropoloških, teoloških in etičnih skovank, kakor so zaveza, zvestoba, pravičnost in ljubezen.

Kakor rečeno, preroki niso nič manj dovzetni za zakone fizičnega sveta kakor modreci in čarovniki sosednjih kultur. Nasprotno: ker želijo rešiti svoje ljudi in jih usmeriti k pristnemu odnosu z Bogom in z izraelskimi somišljeniki, imajo nenavadno moralno in praktično znanje in vidijo pomanjkljivosti pri splošno veljavnem moralnem redu. Posebno so sposobni vzdrževati ravnovesje med notranjim in zunanjim svetom. Njihov pogled na realnost je takšen, da fizičnega sveta ne morejo soditi ločeno od duhovnega ali narobe. Zlasti presenetljivo je, da se zavedajo: Bog lahko deluje v svetu neposredno in posredno. Lahko posreduje s čudeži, vpliva na človeške dogodke z neposrednim nagovarjanjem s prerokbami in uresničuje božje načrte s pomožnimi razlogi. Med izrazitimi zgledi takšne povezave je tako imenovana »Pripoved o nasledstvu« v Drugi Samuelovi knjigi (poglavja 9–20) in v Prvi knjigi kraljev (poglavji 1–2). Za to veliko zgodovinsko delo je značilno, da Bog posega v življenje posameznih oseb in v različne dogodke. Splošno veljavnemu moralnemu redu dopusti, da izpelje sodbo po svoji pristojnosti. Ko pa človek s kaznivim dejanjem razjezi Boga, kakor je storil David z Batšebo (2 Sam 11,1–17a), Bog posreduje po svojem preroku (2 Sam 11,27b–12,25).

V hebrejskem Svetem pismu je literatura o modrosti najtesneje povezana s kozmološkimi temelji sosednjih kultur. Modreci se predvsem zanimajo za zakone fizičnega sveta in za človekovo delovanje v njem. Njihove splošne ugotovitve vključujejo globoka razmišljanja o različnih paradoksih, ki presegajo dobre in slabe strani zadev, o katerih poročajo ljudje. Kar se morda zdi združljivo v kozmičnem in kolektivističnem družbenem kontekstu, je lahko nesprejemljivo v odnosu zaveze med neskončnim osebnim Bogom in časovnim statusom človeštva. Namesto pov-

sem racionalnih zapisov o popolnosti Boga najdemo podobnosti in simbole, ki so zelo pomembni za prikaz odnosa med osebnim Bogom in božjim ljudstvom v slogi in neslogi. Najdemo sijajne podobnosti med vidnim in nevidnim, med materialnim in duhovnim, med neskončnim in omejenim, med splošno veljavnim in posebnim ali posameznim. Teološke in moralne zahteve pomenijo popolno polarizacijo med pojmovanji slabega in dobrega, zakrknjenosti in skesanosti, jeze in sočutja.

Oba, človeštvo na splošno in Izrael posebej, sta nagnjena k arogantnosti. Ta samovolja se večkrat izraža kot trma. Namen neposrednega božjega posredovanja je, spodbuditi uporno ljudstvo, da se pokesa. Namen določa metode, ki jih uporabi Bog. Za Boga je značilna potrpežljivost; če pa kljub vsemu uporniška srca zakrknjejo, so potrebni strožji ukrepi. Če tudi ti ukrepi niso učinkoviti, lahko nastopi tudi najstrožja kazen (faraon v 2 Mz 7,8–11,10). Potrpežljiv pristop tudi pomeni, da kazen ni takoj naložena, samo zagrožena je. Grožnje pa so lahko resne in lahko celo napovedo popolno uničenje (3 Mz 26; 5 Mz 28; Iz 6,1–13; Jer 1,10). Vendar so grožnje predvsem literarno-retorično sredstvo, ki naj prepriča ljudi, da spremenijo svoja srca. Posebnost Svetega pisma je v tem, da je to edina verska knjiga starodavnega Bližnjega vzhoda, ki zagotavlja spokornikom, da bodo rehabilitirani. (3 Mz 26,39–45; 5 Mz 30,1–10)

Kadarkoli se zgodi neposredna kršitev božjega prava (4 Mz 16; Jozue 7), ima Bog posebno pravico do kolektivne kazni. Vendar pa kolektivna kazen ni enakovredna načelu: prvič zato, ker je to pravica Boga; drugič, ker številni odlomki, ki naj bi opisovali kolektivno kazen, pravzaprav odsevajo od prednikov podedovano krivdo (2 Mz 20,5–6 [= 5 Mz 5,9–10]; 34,6–7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10; Jer 32,18), in tudi zato, ker je praksa kolektivne kazni izrecno prepovedana v hebrejskem pravu (5 Mz 24,16). To pravo priznava le veljavnost načela individualne povračilne kazni (Krašovec 1999, 155–203). Novosti svetopisemskega razodetja razsežnosti božje pravičnosti vidimo najbolj zanesljivo s primerjalno analizo po metodi intertekstualnosti, ob upoštevanju antičnih nebibličnih in bibličnih besedil:

»Intertekstualni pristop je očitno primeren za preučevanje vsebine, simbolov in oblik, ki izražajo izkušnjo človeškega hrepenenja, šibkosti, skušnjave, ljubezni in zvestobe. Medsebojna literarna razmerja očitno kažejo, da so pesniki in pisatelji vključevali izročila iz preteklosti v svoja dela tako, da so ta izročila transformirala preteklost in sedanjost tako na ravni vsebine kakor tudi na ravni rabe literarnih vrst in zvrsti, retoričnih figur, simbolov in literarnega sloga.« (Avsenik Nabergoj 2015, 567)

Presenetljivo je, da je »naravna« vzročna zveza med krivdo in kaznijo najbolj nedvoumno zapisana v odlomkih, ki človeško pregreho in njene hude posledice razlagajo z božjo kavzalnostjo. Deset trditev v Drugi Mojzesovi knjigi govori o tem, da faraon ni hotel spoštovati božjih zapovedi, ker mu je Bog zakrknil srce. (2 Mz 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17) S podobnim stališčem se pojasnjujejo osvajanja v Jozuetovi knjigi: »Kajti po Gospodu se je zgodilo, da so zakrknili

svoja srca v boju zoper Izraela, da bi se izvršila nad njimi zakletev, da zanje ne bi bilo milosti, ampak da bi bili uničeni, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu.» (Joz 11,20) Podobne so trditve, da je Bog poslal zlega duha nad Savla, da bi ga mučil in spodbujal k zlu (1 Sam 16,14–23; 18,10; 19,9; 1 Kr 22,22–23; Ezk 14,9). Izaija sprejme presenetljivo nalogo, zaradi katere ljudje oslepijo, oglušijo in postanejo brezčutni (Iz 6,9–10), njihova srca pa zakrknjejo.

Omenjene trditve napeljujejo na to, da je Bog vir vsega – celo prevar in zakrknjenosti. In kaj bi lahko bil razlog za takšen način ravnanja Boga s človekom? Paradoks je mogoče razumeti na podlagi dveh med seboj povezanih ciljev. Prvič, Bog želi, da ljudje slišijo in razumejo: lahko bi bili odrešeni. Drugič, Bog ve, da se številni ne bodo odzvali na sporočilo, zato zakrknje srca, vladarjev na primer, ker so nekaterim pomembni le njihovi lastni interesi. Častihlepni so in prežeti s strastjo po kopičenju bogastva. Izbirajo si svetovalce, ki so prav tako krivični. Trmoglavci ljudje sprejemajo sporočilo odrešitve kot sodbo. Zato se je Bog namenil dokončno uničiti arogantnost in trmoglavost. Kadar govorimo o človeški trmi, se zdi božja kavzalnost ironična in ima dvoje možnih posledic: dobronamerni božji opomin izzove človeško trmo in/ali človeška zakrknjenosti izzove božjo kazen in uničenje. Če Bog zakrknje ljudi, to ne pomeni arbitrarne božje spodbude nedolžnim ljudem, naj zagrešijo kaznivo dejanje, ampak je kazen naložena neomajnim upornikom.

Toda kdor zagreši kaznivo dejanje, ga prizna in se ukloni kazni, uvidi, da ima to koristen in poboljševalni namen. Stališče, da je kazen lahko koristna, najdemo v klasičnih (pri Platonu in pri Plutarhu denimo) in v sodobnih teorijah o penologiji. Če se ljudje uklonijo višji pristojnosti kazni, pomeni, da so se pripravljene odreči zahtevam po neodvisnosti in superiornosti. (Murphy in Hampton 1988, 111–161) Odvisnost od višjega prava je pot do spokoritve. Ljudje, ki so odločeni zagrešiti kaznivo dejanje, bodo verjetno zanikali, da ima kazen vzgojni namen. Drugače od njih lahko pravičniki posredujejo v imenu tistih, ki bodo kaznovani, in so lahko celo pripravljene, spokoriti se za njihove grehe. Izaijeva knjiga govori o trpljenju služabnika (Iz 52,13–53,12), ki naj bi veljal za krivega, v resnici pa je trpel za grehe, ki so jih zagrešili drugi, in je tako opral njihovo krivdo. Tudi trpljenje Izraela se je spremenilo v znak solidarnosti do skupnosti in postalo sredstvo za spravo v skupnosti.

Jezusovo poučevanje in delo dokazujeta pomembnost odnosa zaveze med Bogom in ljudmi. V Jezusu Kristusu Bog obnovi odnos zaveze z grešniki. Ta najvišji cilj Boga v odnosu do ljudi pojasnjuje, zakaj v Novi zavezi ni toliko primerov retributivne pravičnosti. (Travis 2008) Božja kazen je namenjena le tistim, ki škodijo ljudem zaveze (2 Tes 1,6; Raz 16,5–21; 19,2). V Novi zavezi je še posebno očitno, da ima kazen pozitivni, to je vzgojni namen (npr. Heb 12,7). Ob mnogih drugih vidikih razmerja med Staro in Novo zavezo nakaže takšno razumevanje kazni, da so Jezus in pisci Nove zaveze izpričevali pravo naravo Boga iz Svetega pisma. V odnosu do ustvarjenega sveta in do izbranega ljudstva ostane Bog zvest svoji lastni naravi in z uporabo človeškega delovanja poišče neposredne in posredne vzgojne načine, da doseže preobrazbo, v pogubo pošlje le ljudi, ki so do skrajnosti zakrknjeni. V vsej svetopisemski literaturi so milost, mir, odrešitev in ljubezen čvrsto povezani in v korelaciji s pravičnostjo in še posebno s kaznijo.

4. Kazen in teorije o naravnem pravu

Ob tolmačenju kazni v Svetem pismu je treba nujno povezati tradicionalne zgodovinsko-kritične metode z raziskavami umetniških vrednosti in z literarno ureditvijo svetopisemskih besedil v »sinhrono« branje. Stil in retorika sta temeljnega pomena. Won W. Lee pravi: »V sodobnih svetopisemskih kritikah konceptualni pristop zagotavlja empirično nadzorovano analiziranje z metodološkim poudarkom na vzajemnem razmerju med eksplicitnimi navedbami s površine besedila in implicitnimi pojmi pod njo.« (Lee 2003, 72) V literarni ureditvi svetopisemskih besedil vzajemno delujejo moralni razum, naravna človeška intuicija, posebnosti, splošna načela in življenjske izkušnje. Obstaja dvoje različnih navodil za razlago etike v Stari zavezi: prvo temelji na ideji »pozitivnih« zapovedi, drugo pa na splošno veljavni zahtevi po naravni moralni sili v svetu, ki izhaja od Boga kot stvarnika naravnega reda.

Obstajajo dobri razlogi za trditev, da celo deset zapovedi, ki so vzor za moralnost v vseh svetih spisih, izvira iz hierarhične ureditve veselja v stvarstvu. Prva zapoved je temeljna in govori o človeškem napuhu – glavnem grehu v Svetem pismu. John Barton ga posrečeno ponazori v Izaijevi obsodbi napuha:

»Na vprašanje, kaj je narobe, če je človek napuhnjen, se bo odgovor najbrž glasil, da poskuša človek posnemati Boga – nekaj podobnega kot greh Adama in Eve v 1 Mz 3. In to ni prav, ne zaradi prepovedi Boga, ampak zato, ker gre za napačno razumevanje bistveno nižjega položaja, ki ga ima človeško bitje v svetovnem redu. Gre za arogantnost, ki želi iz sebičnih nagibov ovreči pravilni red stvari.« (1998, 63)

Shakespeare je v komediji *Troilus in Kresida* (1. dejanje, prizor 3) videl sprevrženost naravne poti pravice in pravičnosti, ko sta volja in moč ovrgli »družbeni položaj« (1997, 488–492). Priznavanje ustvarjenega hierarhičnega reda veselja pomeni priznavanje poslušnosti Bogu in obveznosti do ljudi. Simone Weil v tej zvezi trdi, da je predmet vsake obveznosti človek kot takšen, to pa ne izhaja iz nekih konvencij, ampak obstaja že tako dolgo kakor večna človeška usoda: »Ta obveznost nima osnove, je le potrditev (verifikacija) skupnega dogovora, ki ga je odobrila univerzalna zavest. Najdemo jo v nekaterih najstarejših poznanih pisnih besedilih. Priznavajo jo vsi brez izjeme, za vsak posamezen primer, kjer ni napadena iz interesa ali strasti. Naš razvoj se meri v povezavi z njo.« (2006, 5–6)

Ko prikaže Sveto pismo kazen v spektru od ustvarjenega kozmičnega reda do osebne komunikacije med Bogom in ljudmi, zapoveduje brezpogojno poslušnost Bogu in obveznost do ljudi. Mnoga določila odsevajo skupno prakso starodavnega Bližnjega vzhoda. Vendar pa dogme o stvarstvu in odrešitvi usmerjajo pozornost prerokov in modrecev na celovito pojmovanje kazni v povezavi z »naravnim pravom« iz praktičnega razloga. Besedila o Modrosti trdijo, da se obstoj Boga in modrost kažeta v ustvarjenem svetu – to je temeljno delovanje naravnega prava. Razumevanje naravnega prava v stvarstvu pomeni kozmično, brezmejno pravičnost; to najdemo v večini starodavnih kultur in to sta izčrpno pojasnila Platon in

Aristotel. Kazen je neizogibna posledica kaznivih dejanj. John Barton pravi, da so posledice dejanja tako samoumevno povezane z dejanjem samim, da »obstaja komaj razkorak med pripravljenostjo do dejanja in pripravljenostjo do posledic: tu ne gre za odprto vprašanje, ali bodo imela taka ali drugačna dejanja dobre ali slabe posledice, ampak gre za samoumeven zaključek«. (1998, 86)

»Naravna sankcija«, ki je rezultat človekovega vedenja v blaginji oziroma nesreči, vključuje tudi duhovne dimenzije, kadarkoli se ne spoštuje človeška odgovornost do ustvarjenega sveta, do božjih zapovedi in do večnega zakona. Realnost se sprejema v človekovi notranjosti, ljudem nalaga obveznost pokoriti se božjim zapovedim in vsebuje bistvena pravila Boga in ustvarjenega sveta. Naravni red ni neopredeljen. Pavel opozarja, da je naravni zakon zapisan v naših srcih, in zato ne razlikuje med Izraelom in pogani:

»Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar vele-va postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričujejo tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo. To se bo pokazalo na dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh.« (Rim 2,14–16)

Pomen vesti poudarjajo tudi drugi. Seneka je domnevno trdil: »Prva in največja kazen za grešnika je zavedanje greha.« Ambrozij v svojem delu *O dolžnostih duhovščine* pravi, da tisti, ki »rani drugega, /... / krši naravo«, in sprašuje: »Katera kazen je hujša od ran notranje vesti? Katera sodba je težja od tiste v naših srcih?« (1995, 71) Dostojevski je podobno izrazil v knjigi *Zločin in kazen*, naj človek, ki ima vest, »trpi, ako se zave svojega pregreška. To je njegova kazen. /... / Trpljenje in bolečina sta zmeraj obvezni del široke zavesti in globokega srca.« (1964, 294–295)

Novost v svetopisemskem razumevanju naravnega reda je medosebno vzajemno delovanje »naravne ljubezni« in nadnaravne dobrotelčnosti. Poenotenje prava in ljubezni ozdravi in obenem dopolni naravne zmožnosti človeške narave. Pavel pojasni, da »obstaja relativna, človeška pravičnost, ki je enaka stvarnemu pravu, in absolutna, božja pravičnost, ki je skrivnost vere«. (Kelsen 1971, 81) Iz različnih svetopisemskih besedil je mogoče sklepati, da ima v stvarstvu božja beseda (*logos*) vrednost božje ljubezni. To razloži izraze naravnih človeških nagnjenj k uslišanju, če uporabimo Dantejeve sklepne besede v *Božanski komediji*, »je ta ljubezen, ki giblje sonce z milijon zvezdami« (2005, 255). Torej: ljudje, ki zahtevajo moralnost osebne neodvisnosti in jih božje razodetje ni razsvetlilo, zaslužijo kazen. Matthew Levering opozarja: »Večni zakon (postava) nalaga globljo, duhovno kazen: kazen, ki je neločljivo povezana s časovnimi realnostmi, ki presegajo čas, kot bi bile večne.« (2008, 81)

5. Kazen in odpuščanje

Odpuščanje in sprava se v Svetem pismu ne najmeta tako pogosto kakor kazen. Čeprav Sveto pismo poudarja, da je kazen vzgojna in da je božja milost večja od zahtev pravičnosti, se razmeroma redko omenjata odpuščanje in milost. Ko vzpostavlja pravo razmerje med kaznijo in odpuščanjem, Sveto pismo navaja, da sta odpuščanje in sprava najvišji cilj Boga za božje ljudstvo. To je mogoče razumeti samo na podlagi *vzajemnosti* vseh osnovnih hebrejskih teoloških predpostavk. Bog ni samo najvišji ideal in neomajna gonilna sila, ampak najprej »Oče« univerzalne človeške družine. Medosebni odnosi med Bogom in človekom so tako celostni in kompleksni, da mora vsaka leksikalna in semantična analiza pojmov, ki z različnih vidikov izražajo vsebine »božje pravičnosti« in človekove vere oziroma pokorščine, upoštevati organsko celoto besedil, v katerih nastopa. Najbolj vseobsegajoča pojma, »resničnost« in »resnica«, kompleksna razmerja v ožjem in v širšem kontekstu besedil kažeta, »da koncept resničnosti in resnice v najširšem pomenskem obsegu včasih izraža neko stanje v redu stvarstva, večina svetopisemskih besedil pa razkriva dojemanje koncepta resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga kot osebnih bitij v njunih medsebojnih odnosih«. (Avsenik Nabergoj 2014, 29)

Resničnost božjega odpuščanja je vedno dejanje v odnosu Boga kot očeta v odnosu do otrok, to pa je najbolj stvarna podoba tudi za ideal odpuščanja med družinskimi člani. Tako zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) velja za najbolj popularen zgled družinskega člana, ki družino reši z dejanjem odpuščanja, ko bi jo po načelu povračilne pravičnosti lahko ugonobil: »Ker Jožef sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščenost in ju prestane v zvestobi in služenju, postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uresničevanju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za celotno njegovo družino, temveč za vse ljudstvo.« (Avsenik Nabergoj 2011, 407)

Olajševalne okoliščine in elementi odpuščanja so pomembni pri ublažitvi sodb, celo neodvisno od neposrednega sklicevanja na odpuščanje (denimo vloga zapelejanja v 1 Mz 3). Pomembna pripoved, ki govori o božji milosti in odpuščanju, je pripoved o zlatem teletu in o obnovi zaveze v 2 Mz 32–34. Izraelci se izneverijo, ko ustvarijo in častijo zlato tele. Čeprav izdajstvo ne ostane nekaznovano, jim Bog odpusti in obnovi zavezo z Izraelom, potem ko Mojzes posreduje za skesano ljudstvo. Razodetje v 2 Mz 34,6–7 prikaže Boga predvsem milostnega, ne toliko strogo pravičnega. (Krašovec 1999, 127–153) Ta oznaka se poudarja v rahlih različicah v več pomembnih besedilih (2 Mz 20,5–6 = 5 Mz 5,9–10; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10; Jer 32,18). Obnova in obljuba rehabilitacije, ki sledita nepokornosti, sta glavni temi v 3 Mz 26,40–45 in v 5 Mz 30,1–10 (Krašovec 1999, 205–230).

Grožnje s kaznijo prevladujejo v številnih preroških spisih, a jih pri nekaterih pomembnejših prerokih ni. Izaija v 8. stoletju razlikuje med večino in manjšino, kadar govori o kazni. Odrešitev (zveličanje) se obljublja samo zvestim »drugim«, kljub težavnim časom. V Ozejevem odnosu do nezveste žene je izredno lepo opisan konflikt med jezo in razočaranjem do drugih – tukaj do nezveste žene – in globljo ljubeznijo, ki išče spravo in odpuščanje v novi zavezi (denimo v Oz 2,18–25).

Prvi del v Ozeju (pogl. 1–3) je edinstven v tem, da se prepletajo alegorija in zgodba, teologija in antropologija. Zgodba o prerokovem življenju in njegov odnos z ženo je tudi prispodoba odnosa Boga do nevernih ljudi. Po božji zapovedi se Ozej od žene ne sme ločiti in se ji odpovedati, ampak jo mora pripraviti na obnovljeno zavezo. Kazen ima strogo vzgojno vlogo in je motivirana z ljubeznijo. Končna sprava je možna šele potem, ko odtujena žena pretrpi več razočaranj; sprava je možna le po očiščenju v puščavi. (Oz 2,16)

Jeremija in Ezekiel menita, da ljudje niso zmožni kesanja in da ni okoliščin za odpuščanje. Odpuščanje se torej predvidi v prihodnosti. Jeremija in uredniki devterokanoničnih knjig poudarjajo obžalovanje Boga, da ga je izvoljeno ljudstvo zavrnilo. Potem ko so ljudje trpeli in se delno pokorili za svojo krivdo, je Bog milosten in jim odpusti. Jeremijeva prerokba (31,31–34) govori o odpuščanju kot viru in dokazu obnovljene zaveze. Ezekiel navaja kazni in razloge za milost v odlomkih, ki opisujejo upor Izraela (Ezk 20,1–44), in obljubo Boga, da bo Izrael na novo ustvarjen (Ezk 36,16–38). Namen božje milosti »zavoljo [njegovega] imena« (Ezk 20,9.14.22.44) je, zagotoviti, da Izrael preživi, kakor je poudarjeno v drugih delih hebrejskega Svetega pisma. (1 Sam 12,22; Iz 48,9; Jer 14,7.21; Ps 25,11; 79,9; 106,8; 109,21) Ta namen, ki je izražen v znani obljubi Noetu (1 Mz 8,21; 9,8–16), je zasidran v stvarstvu in velja za vse človeštvo.

Božja milost in odpuščanje sta pomembna tudi v drugih preroških spisih o izgnanstvu in po izgnanstvu, Drugi Izaija na primer (Iz 40,1–11; 48,1–11; 54,1–10). Četrtri spev o »služabniku« govori o tem, da ozdravitev sledi, ko posameznik prostovoljno sprejme trpljenje, da bi se spokoril za grehe drugih (Iz 52,13–53,12). Izaija (24:1–27,13) trdi, da bo Jakobovo krivdo spokorilo izgnanstvo (Iz 27,9). Tudi tukaj božja milost ni omejena na ljudstvo zaveze, ampak velja za vsa ljudstva. Presenetljivo spreobrnitev Egipčanov k Bogu Izraelcev spremlja obljuba, da bodo ozdravljeni (zlasti Iz 19,22). V Jonu so Ninive odrešene zaradi spokoritve in sprejetja kazni.

Spokorniški Psalmi 51, 78 in 106 izražajo vero v božjo milost in odpuščanje. V Psalmu 51 spokornik stoji pred ogledalom božje svetosti in vidi svojo lastno grešnost. Psalmist najprej moli za odpuščanje (Ps 51,3–11), nato za notranjo obnovo (Ps 51,12–19) – v smislu neposrednega ponovnega stvarstva – in za nov odnos z Bogom. Njegova molitev je eshatološke narave zaradi enotnosti s svetostjo in milostjo Boga. Psalma 78 in 106 sta značilna zgodovinska pripoved o grehu Izraela, v kateri sta poudarjeni nasprotni naravi Boga in ljudi: Bog je odločno milostljiv in usmiljen, Izrael pa neomajno izdajalski in uporniški. Kljub vsemu Bog obdrži obljubo zaveze in odpusti ljudem, s tem pa ustvari novo izbiro in novo upanje.

Nova izbira in novo upanje omogoča velikodušnost tistih, ki so zmožni odpustiti, še zlasti tistih redkih, ki so voljni zadoščevati tudi za krivdo drugih. Charles Griswold izpostavi to resnico, ko pravi, da »darilo« odpuščanja »grešniku odpre moralna vrata in ga vodi skozi« (2007, 121). Jonathan Kertzer pa poglobljeno argumentira:

»Struktura daritve je asimetrična. Nedolžni trpi zaradi tistega, ki je v krivdi, in odrešenje ni proporcionalno z zločinom, temveč ga daleč presega. Ob

svoji dovršitvi pravičnosti nudi zaključek, medtem ko daritev (»posvetitev«) obuja nepričakovano novo možnost, ki še ni bila dosežena. Kot milost, ki je njen nevaren partner, je daritev prekomerna. Daje nam več, kako zaslužimo. Medtem ko milost posreduje od zgoraj, se daritev pojavlja od spodaj, navadno z uporabo narave kot posrednika, da človeško poveže z božjim.« (2010, 89)

Reference

- Ambrozij.** 1995. *O dolžnostih duhovščine*. Nicene and Post-Nicene Fathers. Zv. 10, 1–89. Ur. Philip Schaff in Henry Wace. Peabody, MA: Hendrickson.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:395–409.
- — —. 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:29–40.
- — —. 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:323–334.
- — —. 2015. Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:559–568.
- Barton, John.** 1998. *Ethics and the Old Testament*. London: SCM Press.
- Dante.** 2005. *Božanska komedija*. Prev. Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.
- Dostojevski, Fjodor M.** 1964. *Zločin in kazen*. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Finnis, John.** 1996. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, Lenn E.** 1991. *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy*. New Haven-London: Yale University Press.
- Griswold, Charles L.** 2007. *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hampton, Jean.** 1984. The Moral Education Theory of Punishment. *Philosophy and Public Affairs* 13:208–238.
- Kelsen, Hans.** 1957. *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*. Berkeley: University of California Press.
- Kertzer, Jonathan.** 2010. *Poetic Justice and Legal Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- — —. 1999. *Nagrada, kazen in odpustanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Založba SAZU.
- Lee, Won W.** 2003. *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
- Levering, Matthew.** 2008. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, Jeffrie G., in Jean Hampton.** 1988. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 1988. *H genealogiji morale: Polemični spis*. Prev. Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica.
- — —. 2008. *On the Genealogy of Morality: A Polemic*. Prev. Carol Diethe. Ur. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon.** 2009. *Platon: zbrana dela*. Zv. 3. Ur. in prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos, Celjska Mohorjeva družba.
- Primoratz, Igor.** 1990. *Justifying Legal Punishment*. London: Humanities Press International.
- Rawls, John.** 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Shakespeare, William.** 1997. *The Riverside Shakespeare*. Ur. G. Blakemore Evans. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Tolstoj, Lev N.** 1965. *Vstajenje*. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Travis, Stephen H.** 2008. *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Weil, Simone.** 2006. *The Need for Roots*. London-New York: Routledge.



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 127 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,131—144

UDK: 272-74

Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 5/2017

Stanislav Slatinek

Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*

Povzetek: Posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni (Amoris laetitia)* izziva katoliško Cerkev, da bi se navdušila za družinsko pastoralo papeža Frančiška: želi biti odprta za vse ljudi, še posebno za družine s težkim življenjem (za ločene, razvezane, zapuščene zakonce itd.). Da bi bila družinska pastorala čimbolj uspešna, spodbuja papež Frančišek, naj Cerkev vstopi v proces spremljanja, razlikovanja in vključevanja krhkosti. Prednostno nalogo imajo pri tem spovedniki. V pogovoru z duhovnikom *in foro interno* (pri spovedi) bodo ljudje lažje presojali svoje življenje in kaj ovira možnost njihove polnejše udeležbe v življenju Cerkve. Zato v tej razpravi namenjam največ pozornosti temeljnim kriterijem razločevanja *in foro interno*, ki so steber prenovljene družinske pastore papeža Frančiška. Če bodo duhovniki sledili pastoralnim izzivom, ki jih papež Frančišek navaja v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni*, potrpežljivo razločevali vsak primer posebej in upoštevali temeljne kriterije razločevanja *in foro interno*, bodo zakonci in družine razodevali svetu in Cerkvi veliko bolj srečen obraz.

Ključne besede: ločeni, razvezani, družine s težkim življenjem, spovedniki, kriteriji razločevanja

Abstract: **P Pastoral Challenges for Successful Conversation with Priest *in foro interno* in the Light of the Post-sinodal Apostolic Exhortation *Joy of Love – Amoris Laetitia***

Post-sinodal apostolic exhortation *Joy of Love (Amoris Laetitia)* challenges the Catholic Church to be enlightened by Pope Francis's family pastoral that wants to be open to all people, especially for families with difficult lives (for separated, divorced, abandoned spouses etc.). In order for the family pastoral care to be successful as possible, Pope Francis encourages the Church to enter into the process of accompanying, discerning and integrating weakness. Priority task is given to the confessors. In a conversation with the priest *in foro interno* (at the confession) people will judge their lives easier, as well as detect what hinders the possibility of their fuller participation in the life of the Church. Therefore, in this debate, we devote most of attention to the fundamental criteria of discernment *in foro interno*, which is the pillar of the Pope Francis's renewed

family pastoral. If the priests will follow the pastoral challenges stated by Pope Francis in the post-sinodal apostolic exhortation *Joy of Love*, patiently discerning each case specifically and taking into account the fundamental criteria of discernment *in foro interno*, the spouses and the families will reveal much happier face to the world and the Church.

Key words: separated, divorced, families with difficult lives, confessors, criteria for discernment

1. Uvod

S papežem Frančiškom se je začel močno spreminjati stil papeževanja in vodenja katoliške Cerkve. Če samo pomislimo na papeže 20. stoletja (Pij X., Benedikt XV., Pij XI., Pij XII., Janez XXIII., Pavel VI., Janez Pavel I., Janez Pavel II.) in da je bil papež Pavel VI. leta 1963 še okronan s tiaro,¹ potem je razumljivo, da je vsaka sprememba papeževanja »Rimu in svetu« (*urbi et orbi*) deležna velike pozornosti. Mediji in cerkveni krogi so bili naravnost šokirani, ko je papež Frančišek začel korenito prenovno Cerkve: papeštvo je iz palače prenesel na ulice, preselil se je v Dom sv. Marte, opustil nekatere tradicionalne oblike oblačenja in kot pastir, ki je »vzet izmed ljudi« (Heb 5,1), začel nagovarjati ljudi s preprostimi besedami. Ker Cerkev tega ni bila vajena, je pri mnogih kardinalih, škofih in laikih vzbudil ogorčenje in nasprotovanje. Največ pozornosti pa je papež Frančišek sprožil s svojim iskrenim zavzemanjem za preprostega človeka. Cerkev je povabil k razmišljanju o bogastvu in revščini, o poštenosti in pravičnosti, o transparentnosti, o sodobnosti, o globalizaciji, o vlogi žensk, o naravi zakonske zveze in o skušnjavah oblasti. Postal je celo osebnost leta 2013 po izboru ameriške revije Time. Poseben pečat pa je njegovega papeževanju dala posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni* (RL, *Amoris laetitia*). S tem dokumentom je nagovoril vso Cerkev, da bi se otresla »strožje pastorale« (RL, § 308), ki ne prenese nobenih sprememb, ampak nekritično vztraja pri preteklih oblikah in vzorcih, in se bolj ogrela za »pastoralo, ki jo oživlja ogenj Svetega Duha« (VE, § 14). Zato je razumljivo, da so nekateri kardinali, teologi in laiki papeževe spodbude v RL vzeli pod drobnogled in jih strogo komentirali.² Da bi odstranili dileme, strahove in pomisleke in prispevali k boljšemu razumevanju RL, želimo s to razpravo opozoriti predvsem na pastoralne izzive, ki nagovarjajo spovednike, da bi vstopili v dramo ljudi, »ki živijo v okoliščinah velike slabosti« (RL, § 325).

¹ Tiara ali trojna krona je nekdaj slovesno pokrivalo papežev v obliki treh kron s simbolom zemeljske krogle in s križem na vrhu, ki so jo papeži nosili ob slovesnejših priložnostih. Pomenila je simbolično trojnost papeške oblasti: papež kot vladar države (Vatikan), kot poglavar rimskokatoliške Cerkve in kot Kristusov namestnik na zemlji. Papež Janez Pavel I. je to tradicijo ukinil.

² Posinodalna apostolska spodbuda RL je bila deležna ostrih kritik nekaterih kardinalov (Walter Brandmüller, Carlo Caffarra, Velasio De Paolis, Raymond Leo Burke), teologov (Scott Anthony Armstrong, Louis-Marie de Bagnieres itd.) in drugih izobražencev (Claudio Pierantoni, Paolo Pasqualucci, Enrico Maria Radaelli itd.).

2. Družinska pastoralna papeža Frančiška

Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška RL vzgaja Cerkev za družinsko pastoralo, ki se imenuje »pot ljubezni« (*via caritatis*) in usmiljenja. Moderna družba je precej zanemarila družino, saj se mladi več ne poročajo, ker dvomijo o zanesljivosti ljubezni, se bojijo truda in spolnost razumejo samo še kot goli užitek. (Spadaro 2015, 230) Problem je v tem, da od mladih nog niso ustrezno ozavestili lepote družine, zato zavračajo ljubezen v zakonu. Papež Frančišek je želel prav zato s spodbudo RL na novo ovrednotiti lepoto zakonske ljubezni. Zakonci naj bi ponosno hodili po poti zakonske ljubezni (*via caritatis coniugalis*) in s svojim živim zgledom mladim vlivali poguma za življenje v zakonu. Apostolska spodbuda RL tako prinaša družinam »svež pristop« (2016, 127), ki se predvsem kaže v skrbni pastoralni, pozornem spremljanju, razločevanju in v vključevanju vseh v življenje Cerkve (RL, § 291). Govorimo o pastoralni služenja, predanosti, odprtosti, krotkosti in ponižnosti (Frančišek 2016a, 7). Vsem, še posebno »oddaljenim« (RL, § 309) in ranjenim družinam, želi biti ta pastoralna blizu in vsakemu pomagati z usmiljenjem.

Glavni cilj apostolske spodbude RL je obnovev ideje o lepoti zakona in družine. Življenje »v dvojce« ima smisel, ko postane »konkretna podaritev za drugega – v vsakdanjem življenju dan za dnem« (Müller 2015, 14). Na poseben način je ta podaritev uresničena v skrivnosti zakona in družine. Noben zakon in nobena družina pa ni popolna in »izdelana enkrat za vselej« (Frančišek 2016b, 7). Veliko je ranjenih in trpečih družin, ki jih najdemo v tako imenovanih »nepravilnih primerih« (RL, § 297). Med njimi so starši, ki živijo skupaj brez poroke, ali so se poročili samo civilno, ali so se ločili in ponovno poročili (§ 78). Najrevnejši med njimi so otroci, ker so oropani najosnovnejšega, to je, »žrtvene ljubezni obeh staršev« (Müller 2015, 15). Zato želi družinska pastoralna papeža Frančiška gledati na vsakega človeka z »Božjimi očmi« in v vsakem prepoznati Kristusa (RL, § 323).

Da bi se družine čimprej rešile skrajno slabih razmer, ki smo jih na kratko predstavili, je papež Frančišek v osmem poglavju RL nakazal nekaj pastoralnih rešitev. Cerkev vabi vse ljudi na pot »spremljanja, razlikovanja in vključevanja krhkosti«. Veliko se pričakuje od duhovnikov, še posebno od spovednikov. Njihova prednostna naloga je, da stopijo skupaj in trpečim družinam ponudijo svojo bližino, spremljanje, pomoč, razločevanje in možnost vključevanja v življenje Cerkve. Ker so ločitve in razveze pogosto najtežje preizkušnje v življenju družine, se številni oddaljijo od Cerkve in od vere v Boga. Kadar je družina krhka, težko veruje v Boga. Zato bodo ljudje vseh vrst, neporočene matere, otroci brez staršev, matere samohranilke, ločeni in ovdovali, potrebovali predvsem pogovor, osebno spremljanje in pomoč pri razločevanju osebnega stanja. Vernike, ki so razvezani in znova poročeni, bo treba povabiti na cerkvena sodišča in jih seznanjati s postopki ugotavljanja ničnosti zakonske zveze. (Valentan 2016, 15–17) Vsem pa bo treba znova oznaniti lepoto svete spovedi. To bo za duhovnike največji napor, saj bo treba, da najprej oni sami odkrijejo veličino tega zakramenta in božjega odpuščanja. Apostolska spodbuda RL zato vabi spovednike, da bi se z ljubeznijo oprijeli »službe ključev«, ki je za družinsko pastoralno papeža Frančiška ključnega pomena.

3. Potrpežljivo in obzirno spremljanje

Pot spremljanja je »karizma laikov in ne klerikov«, pravi papež Frančišek (Spadaro 2016b, 429). Uresničuje se na različne načine: s poslušanjem, pogovarjanjem, spodbujanjem h krepostnemu življenju in z življenjem v življenje posamezne osebe. Zelo pomembno je, v pogovorih opogumljati ljudi k zorenju njihove vesti, da bodo z lepim družinskim življenjem v sebi gojili velikodušni odgovor Bogu. (RL, § 303). Spremljanje je proces in ne samo enkratno dejanje.

Pri spremljanju oseb, ki živijo v »nepravilnih primerih«, ljudi ne bi smeli obremenjevati samo z razlaganjem moralnih norm (§ 305). Ljudi je treba predvsem učiti, »kaj je družina, kaj njena skupnost ljubezni, kaj njena resna in preprosta lepota in njeni posvečeni in nedotakljivi značaj« (§ 66). Civilno poročeni, razvezani in znova poročeni in tisti, ki živijo skupaj neporočeni, potrebujejo predvsem usmiljeno in spodbudno pastoralno spremljanje, da v sebi okrepijo vero v Boga in ljubezen do Cerkve. Pomembno je to, da te ljudi na poti spremljanja potrpežljivo in obzirno pripravljamo na cerkveno poroko. (§ 294) Pri tem so lahko v veliko pomoč krščanski laiki in družine, za katere je nekaj normalnega: jutranja in večerna molitev, redno izpraševanje vesti, meditacija, obiskovanje nedeljske svete maše in vzgoja otrok v krščanski veri. S svojim zgledom in prepričljivo besedo so (»nepravilnim primerom«) najboljši spremljevalci in oznanjevalci evangelija. Če celotno občestvo vernikov stoji razvezanim z ljubeznijo ob strani in zanje moli, se ne bodo imeli za ločene od Cerkve.

Vsako spremljanje ljudi v »nepravilnih primerih« pa mora upoštevati njihovo postopno rast. Človek namreč spoznava počasi, »od stopnje do stopnje«, kako velik božji dar so družina, zakon, zvestoba za vedno, odprtost za življenje in posredovanje vere otrokom (Štuhec 2016, 348–349; Sistach 2016, 7). Zato je treba ljudi potrpežljivo spremljati, da zahrepenijo po pravi zakonski zvezi in po krščanski družini (RL, § 295). Verovati morajo, da jih Bog na tej poti spremlja z milostjo, jih »vzdržuje in vodi k njihovi sreči« (OD, § 34). Z isto ljubeznijo in usmiljenjem moramo spremljati tudi krščanske skupnosti, da bodo z veseljem sprejeli medse tiste, ki živijo v »nepravilnih primerih«. Vsaka skupnost vernikov se mora zavedati, da je božja milost zastonjski dar in da »nihče v Cerkvi ne sme biti za vedno obsojen« (RL, § 297), zavržen in izključen. Na tem mestu je nepogrešljiva vloga duhovnikov, da s potrpežljivostjo oblikujejo oltarne skupnosti in jih vzgajajo za misijonarsko odprtost do tistih, ki v njihovi okolici trpijo zaradi ranjene in izgubljene ljubezni.

4. Pastoralno razločevanje *in foro interno*

V posinodalni apostolski spodbudi RL je papež Frančišek namenil največ pozornosti »pastoralnemu razločevanju življenjskih okoliščin ljudi« (§ 293). Dejstvo je, da kristjani, »ki so poročeni samo civilno ali so ločeni in ponovno poročeni ali preprosto živijo skupaj« (§ 297), ne živijo v skladu z evangelijem in s krstom, ki so ga prejeli. Zato jih Cerkev vabi, da bi stopili na pot razločevanja, ki se najbolj pristno

uresničuje v pogovoru z duhovnikom *in foro interno*, pri spovedi. Govorimo o pozornem poslušanju, ki vernike naravnava k temu, da se zavedo svojega položaja pred Bogom. Papež Frančišek želi, da bi k spovedniku stopili vsi, ki živijo v kakršnekoli »nepravilnem primeru«. Za spovednike je to velik izziv, saj jih bodo odslej iskali tudi razvezani in znova poročeni. Doslej je namreč veljalo, da tistih, ki živijo v tako imenovanih »nepravilnih primerih«, Cerkev ni vabila k spovedi. V resnici pa so vsi verniki dolžni »vsaj enkrat na leto opraviti sveto spoved« (ZCP, kan. 989). Samo duhovnik lahko *in foro interno* presodi, ali je konkretni osebi mogoče podeliti zakramentalno odvezo ali ne. Za mnoge vernike, ki so v resnih zakonskih težavah, bo srečanje s spovednikom lahko prvi korak na poti spreobrnjenja. Zato bo treba vztrajno iskati nove poti, da se bo na vseh ravneh znova prebudilo »domotožje po spravi«. (SP, § 3) Vsi smo namreč grešniki in vsi potrebujemo odpuščanje in usmiljenje. V zakramentu sprave lahko vsi ljudje, še posebno tisti, ki so v »nepravilnih primerih«, spoznajo Cerkev kot »Očetovo hišo, v kateri je prostor za vsakega«, še zlasti za tistega, ki ima za sabo težko življenje (RL, § 310). Družinska pastoral papeža Frančiška gleda na ljudi z umiljenim pogledom, ki nikogar ne obsoja in ljudi ne razvršča na pravične in grešne, ampak vsakega spoštuje in se veseli njegove vrnitve k Očetu. Vse to pa zahteva resen pastoralni premislek in ustrezne smernice škofov, da se s tem, ko bo Cerkev vabila ljudi na pogovor z duhovnikom *in foro interno*, ne bo dogajalo pohujšanje ali da bi vernike celo zavajalo v zmoto glede cerkvenega nauka o nerazvezljivosti zakona. (OD, § 84)

4.1 Pastoralno razločevanje različnih primerov *in foro interno*

Dobre družinske pastorage danes ni mogoče več skržiti samo na norme, ki so zapisane v KKC in v ZCP. Družina je dobrina, ki se ji Cerkev ne more odpovedati, temveč jo mora zaščititi. Od pastirjev Cerkev zahteva posebno skrb in jih spodbuja, da iz ljubezni do resnice dobro razlikujejo različne primere. (OD, § 84) Spretno je treba iskati poti, da se bo vsak družinski član čutil nagovorjenega. Družinska pastoral papeža Frančiška se obrača tudi na spovednike, naj ustrezno razločujejo vsak primer posebej, še zlasti kadar govorimo o ločenih vernikih, ki živijo v novi zvezi. Potrebna je velika previdnost, ker so »družine« danes v zelo različnih položajih:

1. Najprej moramo omeniti zakonce, ki so se razvezali, potem ko je vsak razumen poskus, da bi zakonsko zvezo ohranili, ostal zaman, a vedo za nerazvezljivost veljavne zakonske vezi in zato ne sklenejo nove zveze, temveč se trudijo za izpolnjevanje svojih obveznosti do družine in za krščansko ljubezen.
2. Najbolj številne so zunajzakonske zveze. Številni mladi ljudje živijo preprosto skupno življenje, ker jih poroka več ne privlači ali pa imajo osebne razloge (ekonomske, socialne, kulturne itd.), da se ne poročijo. Mnogi od njih se ne želijo vezati za vedno in jim je ljubše, da živijo življenje, ki nasprotuje dokončnim odločitvam.
3. Spet drugi se odločijo samo za civilni zakon. Nekatere takšne zveze dosežejo tudi trajnost s civilno poroko. Starša prevzameta odgovornost do otrok in sta zmožna tudi odpuščanja in sprave.

4. Obstajajo še druge zveze, ki so nastale po razpadu civilnega zakona. Pogosto se takšne zveze utrdijo z novimi otroki in zakonca sta si med seboj zvesta. Vsaka vrnitev nazaj bi povzročila nove rane, prizadela otroke in družino pahnila v novo trpljenje.
5. Posebno boleč položaj živijo krivično zapuščeni zakonci, ki so pogosto zelo ranjeni. Mnogi od njih so si iskreno prizadevali, da bi svoj zakon rešili, nazadnje pa so ostali zapuščeni, vendar brez svoje lastne krivde. Številni so v svoji vesti prepričani, da njihov zakon, ki je bil razdrt in ga ni več mogoče ozdraviti, ni bil veljavno sklenjen.
6. Še neke druge skupine ljudi ne smemo spregledati. To so matere samohranilke, ki so pogosto žrtve težke družinske tragedije. Zaradi ločitve ali drugih vzrokov so zapuščene in morajo same skrbeti za otroke in ob tem še delati.
7. Nekatere zveze so polne egoizma. Mnogi so veljavni zakon po svoji lastni veliki krivdi razdrli in sklepajo nove zveze samo zato, ker iščejo sami sebe. To so sebični »položaji«, brez odgovornosti in pripravljenosti na izročitev. Takšne zveze so že vnaprej obsojene na propad.

Vsi ti primeri zahtevajo od Cerkve veliko pozornosti in »misijonarske moči« (VE, § 108), da si bodo ljudje, ki živijo v takšnih nepravilnih primerih, želeli njene pomoči. Potrebno bo vztrajno poučevanje vernikov in oltarnega občestva, hkrati pa bomo morali profesionalno usposablјati duhovnike in redovnike, ki delujejo v družinski pastoralni, da bodo ljudem na voljo za pogovor *in foro interno*. Cerkev mora tem ljudem pomagati na njihovi človeški in duhovni poti, jih poučevati o skrivnosti greha, o poštenem prizadevanju za življenje v krščanskem zakonu in o službi sprave. (Slatinek 2016a, 69–80) Od spovednikov se pričakuje predvsem veliko pastoralne modrosti in potrpljenja in pripravljenosti, da bodo v pogovoru z ljudmi *in foro interno* upoštevali kriterije pastoralnega razločevanja.

4.2 Temeljni kriteriji pastoralnega razločevanja *in foro interno*

Tukaj želimo predstaviti temeljne kriterije pastoralnega razločevanja *in foro interno*, ki lahko spovednikom koristijo kot vodilo (*vademecum*) za rodovitno službo sprave (Slatinek 2016a, 26–45). Na podlagi razmišljanj papeža Frančiška in v želji, da bi se božje usmiljenje dotaknilo »vseh brez izjem in izključevanj« (VE, § 35), so za spovednika najpomembnejši naslednji kriteriji pastoralnega razločevanja:

1. Pozorno poslušanje

Če bo spovednik z odprtim srcem poslušal ljudi, bo lahko vstopil v njihovo dramo in razumel njihovo stališče. Samo če bo »prisluhnil« (§ 105), bo lahko v posameznih primerih ovrednotil (pohvalil) tista znamenja ljubezni, ki v življenju ljudi že zrcalijo božjo ljubezen. Prisluhniti ljudem pomeni, da jih ne obsojamo, ampak vsakega sprejemamo potrpežljivo in obzirno (Antonelli 2017, 25–30). Mnogim bo prav pogovor z duhovnikom *in foro interno* odlična priložnost za začetek spreobrnjenja. Težko je reči, da bo duhovnik spovedanca že ob prvem srečanju pridobil za zvestobo cerkvenemu nauku. Verjetno bo potrebnih več srečanj. Ljudje bodo ob tem

spoznali, da način življenja, ki ga živijo (npr. zunajzakonska skupnost ali druga zakonska zveza ob veljavnem zakonu), ni pravilen in da so zato v objektivnem stanju velikega greha. Cerkev bo potrebovala potrpežljive spovednike, ki bodo z zdravilno močjo evangelija krepili v ljudeh dobro voljo. Nikoli bi ne bilo pravilno, če bi spovednik v svojih nasvetih zanemarjal resnico evangelija in bi nekomu, ki ga je zapustil zakonec, rekel: »Dobro je, sedaj se lahko poročiš z drugim.« To ne bi bila pomoč, saj oseba še vedno trpi zaradi zapustitve. Ran ni mogoče zdraviti s skrivanjem ali zanikanjem. Rane se zdravijo le toliko, kolikor se izročijo Kristusu v dobrem boju vere. (Spadaro 2016d, 348)

2. Razlaganje cerkvenega nauka

Katoliški nauk, zlasti verske dogme in moralni nauk, izražajo srce evangelija. Duhovniki in vsi verniki so dolžni dobro poznati nauk, ki ga oznanja cerkveno učiteljstvo (ZCP, kan. 227), še posebno poklicanost družine, ljubezen v zakonu (Koch 2016, 370) in hierarhijo kreposti, med katerimi je največje usmiljenje. Z usmiljenim pristopom Cerkev blaži bridkosti ljudi. To se na poseben način uresničuje v zakramentu sprave. Zato je naloga vsakega spovednika, da v skladu z naukom Cerkve vabi spovedanca k poglobljenemu razmišljanju o njegovi lastni poklicanosti. Seveda ni treba ljudi učiti vsega krščanskega nauka (RL, § 207), ampak toliko, da se »zavedo svojega položaja pred Bogom« (§ 300). Ljudje, obremenjeni z različnimi težavami (ločeni, razvezani, zapuščeni itd.), si od spovednika ne želijo slišati samo hladnih doktrinalnih načel, ampak potrebujejo z naukom okrepljene praktične napotke in življenjske nasvete, kako ravnati, da bo njihovo življenje polno ljubezni in milosti, ki posvečuje. Spovednik pa mora skrbno paziti, spovedančeve izpovedi ga ne smejo tako ganiti, da bi zanemaril ali celo pozabil na nauk Cerkve in začel kakorkoli odobravati nepravilne oblike zakonskega življenja. Prav tako je izrednega pomena, da imajo vsi spovedniki na področju zakonske morale »enotno нравno in pastoralno presojanje«. (OD, § 34) Tu in tam se zgodi, da verniki prihajajo od spovedi z dokaj zmedenimi idejami, ker pri različnih spovednikih ne najdejo enakega presojanja. Zato imajo spovedniki dolžnost, da ne gojijo osebnih mnenj, ki ne ustrezajo cerkvenemu nauku. Nikomur ni dovoljeno po mili volji kniti resnice, tudi z najboljšimi nameni ne. Spovedniki so priče Boga in razlagalci usmiljenja. (Janez Pavel II. 2002, 20)

3. Oblikovanje človekove vesti

Ena najtežjih nalog Cerkve je vzgoja človekove vesti. Papež Frančišek pravi, da je vest »notranje izpraševanje v ogledalu vzora, ki nam ga je Kristus zapustil o sebi« (VE, § 26). Te spretnosti »izpraševanja« o tem, kaj je v skladu z božjo postavo in kaj ne, naj bi se ljudje na poseben način učili v iskrenem pogovoru z duhovnikom *in foro interno*. To naporno delo čaka spovednike. V nekaterih obdobjih v preteklosti so spovedniki vlogo vesti skrčevali zgolj na preprosto aplikacijo vsesplošnih нравnih norm za posamezne primere osebnega življenja. Danes ugotavljamo, da tako ne moremo več zajeti posebnosti vseh posameznih konkretnih dejanj oseb. Zato se od spovednikov pričakuje, da bodo ljudem pomagali zlasti pri oblikovanju vesti, ko govorimo o osebnih odločitvah glede ravnanja v posameznih primerih. (Gronchi 2016, 166)

Dobro je, če zakonce spodbujajo, da berejo okrožnico *Humanae vitae* in njen nauk sprejmejo kot vodilo za svoje spolno življenje (OD, § 34). V zelo težkih situacijah (ločeni, razvezani, zapuščeni itd.) je še posebno pomembno, da ljudem pomagajo k pravi presoji o tem, kaj koga še ovira do popolnejše udeležbe v življenju Cerkve. Da bi človek postal več v izpraševanju vesti, je dobro, če spovednik postavi osebi tudi kako vprašanje. Papež Frančišek svetuje, naj se tistim, ki so ločeni in ponovno poročeni, postavijo tudi naslednja vprašanja: Kako so ravnali z otroki, odkar je zakonska zveza zašla v krizo? Kako so po razvezi poskrbeli za svoje otroke? Kakšna je njihova vloga v novi zvezi? Ali so se lotili kakega poskusa sprave? Kakšni poskusi so bili storjeni? Kakšen je položaj zapuščenega zakonca? Kako je zanj poskrbljeno? Kakšne posledice ima novi odnos za preostalo družino in za skupnost vernikov? Kakšen zgled dajejo mladim ljudem, ki se pripravljajo na zakon? (RL, § 300)

4. Presojanje dejanj, ki niso svobodna

Spovednik ni poklican, da bi v zakramentu spovedi presojal, ali spovedanec »živi v Božji milosti« ali ne (Kampowski 2016, 42–44). Razločuje le dejanja, ki se jih spovedanec obtoži, in pri tem presoja, ali njegov življenjski položaj objektivno ustreza krščanskemu pojmovanju zakona in ali živi v prijateljstvu z Bogom. Dejstvo je, da ne more nihče v celoti poznati okoliščin in motivov, ki vplivajo na neko človekovo dejanje. Prav tako ni mogoče, da bi spovednik neko dejanje presojal samo po zunanosti. Vsako dejanje je rezultat mnogih zunanjih in notranjih dejavnikov. V nekaterih primerih lahko človek dobro pozna predpise in ve, kaj je prav in kaj ni, a kljub temu ni zmožen, da bi izpolnil neko moralno normo. Zato je človekova dejanja nujno treba presojati potrpežljivo in brez obsojanja. Razločevanje je treba razumeti kot pomoč, ki se daje spovedancu, da najde »možne poti za odgovor Bogu in za rast sredi omejitev«. (RL, § 305) Cerkev uči, da za smrtni greh ne zadoštuje le tehtna vsebina (KKC, § 1858), ampak sta potrebni tudi polna zavest in polna privolitev (§ 1415). Pri presojanju dejanj se pogosto izkaže, da ti kriteriji niso vedno vsi navzoči. Zato papež Frančišek pravi, »da vsi, ki živijo v kakršnem koli nepravilnem primeru«, niso nujno v smrtnem grehu (Spadaro 2016c, 136). Dovolj je, če pomislimo na številne zakonce, ki so »žrtve zlorab« (Slatinek 2016b, 338) in nikoli niso privolili v spolna dejanja zunaj zakona. Zato pogovor z duhovnikom *in foro interno* ni samo navajanje grehov, ki se jih nekdo po svoji vesti zaveda, ampak pomeni, da spovedanec čimbolj odpre svoje srce in predstavi življenjske okoliščine, v katerih se je znašel. Samo iskren pogovor *in foro interno* bo pomagal do pravih presoj, ali neka oseba zagovarja objektivni greh ali hoče uveljaviti kaj, kar se razlikuje od nauka Cerkve, ali namerno kvari podobo enega od zakoncev, da bi si zagotovil otrokovo naklonjenost, ali je ujet v neko grešno razvado in za svoja dejanja sploh ni popolnoma odgovoren, itd. (Granados 2016, 20–31)

5. Olajševalne okoliščine pri pastoralnem razločevanju

Za pravilno presojanje so spovedniki dolžni dobro poznati okoliščine, ko se spovedanci ne zavedajo teže primera, v katerem so, oziroma za svoj način življenja niso popolnoma prištevni in odgovorni. Okoliščine, ki morejo zmanjšati prištevnost in odgovornost, so »nevednost, nepazljivost, nasilje, strah, navade, čezmerna čustva

in drugi psihični ali družbeni dejavniki» (KKC, § 1735). Naštete okoliščine lahko človeka popolnoma ali deloma opravičijo osebne krivde, pa čeprav je storil dejanje, ki je objektivno slabo. Spovednik je prav tako dolžan poznati tudi okoliščine (čustvena nezrelost, moč nakopanih navad, stanje tesnobe ali drugi psihični in socialni dejavniki), ki morejo zmanjšati človekovo svobodno odločanje. (§ 2352) »Pod psihičnimi dejavniki so možni zelo zapleteni in temni položaji, ki vplivajo na spovedančevo osebno odgovornost in prištevnost.« (SP, § 17) Ko spovednik pretehta vse te okoliščine, lahko v posameznih primerih sklene, da oseba ni bila prištevna. Če ni bila prištevna, potem je zmanjšana ali popolnoma odstranjena tudi krivda za storjeno dejanje. Kljub temu vse te olajševalne okoliščine ne morejo nikoli dejanj, ki so »sama po sebi in sama v sebi, neodvisno od okoliščin, zaradi svojega predmeta vedno hudo nedopustna«, spremeniti v nekaj dobrega. (SR, § 81) Apostol Pavel namreč med hudo nedopustna dejanja uvršča tudi prešuštvo (1 Kor 6,10). Zato spovednik ne more v nobenem primeru nekega nedopustnega dejanja, kakor je, denimo, prešuštvo, opravičiti zaradi zmanjšane osebne odgovornosti. Dejstvo je, da »obstajajo nespremenljive moralne norme«, ki so veljavne za vedno (SR, § 79). Samo če je spovednik dobro seznanjen z okoliščinami, v katerih so se zgodila dejanja (zakaj sta se, denimo, zakonca ločila in ponovno poročila, zakaj mladi preprosti živijo skupaj itd.), bo lažje presojal prištevnost ali krivdo prizadete osebe. V takšnih primerih je spovednik dolžan stati ljudem ob strani, jim pomagati pri oblikovanju njihove vesti in jih povabiti, da bi v celoti sprejeli nauk Cerkve o zakonski zvezi, in če so že sklenili novo zvezo, da bi se (čimprej) odločili za zdržno zakonsko življenje.

6. Vabilo k zdržnosti

Če se iz pogovora z duhovnikom *in foro interno* izkaže, da spovedanec živi v »nepravilnem primeru«, denimo, da se je razvezal in ponovno poročil, kljub temu da je njegov prejšnji zakon še veljaven, ga spovednik povabi k poglobljenemu razmisleku, ali bi bila mogoča vrnitev v njegov primarni zakon. Razvezani in znova poročeni zakonec bi se v tem primeru moral ločiti in se s svojim zakonitim partnerjem spraviti ter z njim zaživeti pravo krščansko življenje. (Frančišek 2015, 7) To so težke zahteve in pogosto nemogoče. Kljub temu je prav, da spovednik zaupa v božjo milost in v moč Svetega Duha, ki vodi človekove misli in dejanja. Kadar zakonec po temeljitem premisleku ugotovi, da iz resnih razlogov, denimo zaradi vzgoje otrok, ne more izpolniti dolžnosti ločitve, ker bi s tem otrokom v novi zakonski zvezi povzročil hude rane, ga je spovednik dolžan spomniti na krepost zdržnosti. S svojim novim partnerjem naj bi živel zdržno spolno življenje, kot »brat in sestra« (Pontificio consiglio 2000, 1), to pomeni, da bi se vzdržala vseh dejanj, ki so namenjena zakoncem. Izkušnje kažejo, da so mnogi zakonci, ki so se razvezali in znova poročili, v veri sprejeli to naročilo Cerkve in se v novi zvezi trudijo le za izpolnjevanje obveznosti do družine. Ti zgledi zvestobe in krščanske doslednosti so dragocena pričevanja pred svetom in pred Cerkvijo.

7. Opogumljanje v obdobjih nezvestobe

Nekateri zakonci bodo v pogovoru z duhovnikom *in foro interno* občasno priznali, da obljubi zdržnosti, ki so si jo zadali v novi zvezi, niso bili ves čas zvesti. Včasih

takšen način življenja iz objektivnih razlogov ni bil mogoč, ker bi lahko ogrozil novo zvezo in kot posledica tega poslabšal duhovni, materialni ali socialni položaj enega od partnerjev ali celo otrok. Spovednikova pozornost naj v takšnih primerih ne bi bila usmerjena predvsem v opustitev zdržnosti, v obsojanje in v zbujanje zavesti krivde. Bolj koristno je, če spovednik spovedanca spodbuja k zaupanju v moč božje milosti, ki v njem počasi raste in dozoreva. Prav tako je prav, da ga vabi na pot molitve in osebnega spremljanja. Ob vsakem srečanju *in foro interno* ga bo vedno znova spodbujal, naj vztraja pri svojem sklepu in tudi sam zaupa, da ga pri tem spremlja Gospod s svojo milostjo. Za spovednika je namreč pomembno, upoštevati dejstvo, da si zakonec v novi zakonski zvezi iskreno prizadeva za zdržno življenje in da hoče ostati zvest nauku Cerkve. Pogosto bodo primeri, ko je zdržno življenje v zakonu za zakonca, ki je v veri zelo šibak in neveden v cerkvenem nauku, pretežko breme. V takšnih primerih lahko tudi v novi zvezi nastopi nevarnost za medsebojno zvestobo in za vzgojo otrok. (Fumagalli 2016, 552) Če spovednik upošteva vse te okoliščine, potem spovedanca ne bo obremenil s kritiko, z zbujanjem slabe vesti in krivde, ampak mu bo z nasveti pomagal, da bi tudi (nevernega) sozakonca pridobil za krepostno, to je, zdržno življenje. Spremljanje bo namreč spovedancu dalo moč, da bo iskal nove poti, kako bi svojega partnerja pridobil za višje vrednote.

8. Podeljevanje zakramentalne odveze in blagoslova

Ko se je zakonec na poti duhovnega spremljanja in pastoralnega razločevanja temeljito poučil o tem, da je zakon globoka skupnost življenja in ljubezni (Casey 2016, 270–273), in je v svojem srcu sklenil, da bo v novi zakonski zvezi živel zdržno spolno življenje (kot »brat in sestra«), se mu lahko podeli zakramentalna odveza. Prav tako lahko spovednik podeli zakramentalno odvezo tudi zakoncem, vpetim v okoliščine, ki zmanjšujejo njihovo prištevnost in moralno odgovornost. Spovedanec lahko v takšnih primerih prejme tudi sveto obhajilo, ki mu bo v pomoč in zdravilo na poti spreobrnjenja. Kadar pa niso dane možnosti za zakramentalno odvezo, je spovednikova naloga, da spokorjenim pokaže ljubeč obraz Cerkve, ki kakor mati spremlja in varuje vse svoje otroke, in zakoncu podeli blagoslov ter ga povabi, da nadaljuje pot duhovnega spremljanja in razločevanja. Vedno je dolžan v zakoncih, ki še niso poročeni, prebujati tudi željo po cerkvenem zakonu. (RL, § 294) Pri pastoralnem razločevanju mora predvsem upoštevati željo spovedanca po spreobrnjenju in duhovno zrelost oltarnega občestva, kamor se bo vrnil, da njegovo zakramentalno življenje ne bo nikomur v spotiko ali pohujšanje.

9. Pomoč pri ugotavljanju zakonske ničnosti

Duhovniki lahko vernikom, ki so v svoji vesti prepričani, da njihov prvi zakon ni bil veljavno sklenjen, zelo pomagajo. To je pomoč, ki jo lahko duhovniki prednostno dajejo *in foro interno*. Zakonce, ki so zaradi ločitve že opustili versko prakso, lahko opogumijo in jih pravilno poučijo o zakonski ničnosti in o tem, kako se sestavi prošnja za ničnost. Zakonce, ki zelo trpijo in se o svojem razdrtem zakonu niso sposobni odkrito pogovarjati, lahko spovednik povabi, da vsaj tisti zakonec, ki je v svoji vesti prepričan, da je bil njegov zakon ničen, napiše prošnjo in jo izročil svo-

jemu škofu; tako se bo začel redni postopek za ničnost zakonske zveze. Kadar pa sta razvezana zakonca med seboj spravljena in sta oba prepričana, da njun zakon ni bil veljavno sklenjen, potem ju lahko spovednik spodbudi, da skupaj napišeta prošnjo za ugotavljanje ničnosti zakona in jo izročita svojemu škofu. Če bo škof ugotovil, da obstajajo očitni razlogi za ničnost (npr. pomanjkanje vere, ki je lahko pri enem ali pri obeh zakoncih povzročila hibo v privolitvi; ali zmota, ki je lahko odločujoče vplivala na voljo; kratko sobivanje zakoncev ali hoteni splav, ki je preprečil rojstvo otrok; trdovratno vztrajanje v zunajzakonski zvezi že pred poroko in tudi po poroki; zvijska prevara itd.), bo odločil, da se v posameznih primerih uvede skrajšani postopek pred krajevnim škofom. (GJUS, § 5; Saje 2016) Pomembno je to, da se ugotovi resnica glede veljavnosti zakonske zveze. Če škof ali cerkevno sodišče ugotovi ničnost zakona in jo razglasi s sodbo, potem sta zakonca prosta in lahko svojo novo zakonsko zvezo potrdita tudi pred Cerkvijo.

5. Vključevanje v življenje Cerkve

Družinska pastoralna papeža Frančiška vabi Cerkev k dobrohotnemu pogledu na vse ljudi, še posebno na tiste, ki živijo v tako imenovanih »nepravilnih primerih«. Pri vključevanju vseh ljudi v življenje Cerkve se je treba izogniti mnenju, da se popušča pri moralnih načelih ali da se odpirajo vrata zakramentov na stežaj vsakomur, brez zadržkov. Ohraniti je treba cerkveni nauk o nerazvezljivosti in svetosti cerkvenega zakona, zato je primerno, da se upoštevajo lokalne okoliščine in da se osebam, ki so opravile pot razločevanja in pokore, delita zakrament sprave in obhajilo kolikor mogoče diskretno, to pomeni, brez nevarnosti pohujšanja. Pri tem imajo nepogrešljivo vlogo duhovniki, še posebno župniki, da iščejo nove poti, kako v življenje Cerkve »vključiti vse ljudi«. Vsakemu je namreč treba pomagati, da najde svoj način, kako bo sodeloval v cerkveni skupnosti. (RL, § 297) Papež Frančišek v posinodalni apostolski spodbudi RL ne ponuja dokončnih rešitev, kako vključevati ljudi v cerkveno življenje. Spodbuja pa celotno Cerkev, naj o tem razmišlja in išče možnosti, da se nihče ne bo čutil nekoristnega ali celo izobčenega. Različni cerkveni dokumenti (OD, § 84; VE, § 187–215) že vrsto let omenjajo klasične poti vključevanja (poslušanje božje besede, udeležba pri daritvi svete maše, redna molitev, pomoč pri delih krščanske ljubezni, vzgoja otrok v krščanski veri, gojenje duha pokore itd.), katerim naj bi se v prihodnosti pridružile še nove oblike. Papež Frančišek spodbuja škofovske konference, naj razmislijo, katere oblike sodelovanja bi lahko Cerkev še ponudila vernikom, da bi se vsi počutili v Cerkvi doma. Mnoge krajevne Cerkve imajo že utečeno prakso, da zakonce, ki so poročeni samo civilno, ali so ločeni in ponovno poročeni, ali preprosto živijo skupaj, vključujejo na socialnem področju (karitativno delo), jih vabijo v molitvene skupine, v duhovna gibanja, na romanja, k dobrodelnim skupinam (npr. zakristani, ključarji, čistilci cerkva itd.) in v župnijski, dekanijski ali škofijski pevski zbor. Ostajajo pa še vedno odprta vprašanja, ali se tem vernikom smejo podeliti tudi bolj odgovorne naloge, službe in opravila. Zaslužni papež Benedikta XVI. razmišlja, da bi Cerkev lahko razvezane

in ponovno poročene zakonce, ki v novi zvezi živijo zdržno (kot »brat in sestra«), in tiste, ki že hodijo po poti razločevanja in spremljanja, sprejela tudi v službo bobra ali bralca božje besede in jih vključila v različne cerkvene svete, v župnijski pastoralni svet na primer, itd. (2014, 612) Vsa ta vprašanja kličejo k temeljitemu razmisleku in h kritični oceni dosedanje družinske pastorale, ki pogosto ostaja toga in zaprta za spremembe. Naj ostanejo ta vprašanja še dalje odprta in naj nas vabijo k razmišljanju in iskanju ustreznih pastoralnih rešitev za Cerkev prihodnosti.

6. Sklep

Skrb papeža Frančiška za drzno družinsko pastoralo, ki tvega, »da se umaže s cestnim blatom« (VE, § 45; RL, § 308), je zelo dobrodošla. V razpravi smo želeli predstaviti predvsem pastoralne izzive, s katerimi papež Frančišek nagovarja Cerkev – še zlasti spovednike. V apostolski spodbudi RL daje papež jasne namige, da je lahko prav pogovor z duhovnikom *in foro interno* za mnoge vernike, ki živijo v težkih razmerah (ločitev, razveza itd.), točka preloma in začetek njihovega ponovnega vračanja v življenje Cerkve. Z razpravo smo hoteli osvetliti vrednost pogovora z duhovnikom *in foro interno*. Tam se namreč delajo prvi koraki spremljanja, razločevanja in vključevanja krhkosti. Ta preprosti duhovni razgovor (*colloquium*) s svojim pastirjem more ozdraviti najbolj skrite rane srca, okrepiti vero, ljudi spreobrniti in ponovno približati Bogu. In slabotni verniki se morejo po opravljeni poti spremljanja in razločevanja tudi nahraniti z zakramenti Cerkve.

Kdor papeževo spodbudo RL bere dobronamerno in s preprostim srcem, jo je lahko iskreno vesel. Njegove besede so jasne in nedvoumne. Tudi njegova skrb za ljudi s težkim življenjem je vredna vse pohvale. Zato so očitki papežu Frančišku, da namerava obiti zahteve evangelija in da zagovarja dvojno moralo, popolnoma odveč. Tudi bojazen, da bodo odslej vsi spovedniki kar čez noč postali do spovedancev pretirano popustljivi in bodo brez presoje kar vsem vernikom delili zakramentalno odvezo, je preveč črnogleda. Izkušnje namreč kažejo, da so spovedniki prej zadržani kakor lahkomišeln, zato jih celo sam papež roti, »naj ljubeče in sproščeno prisluhnejo«, da bodo lahko vstopili v drame ljudi in »razumeli njihovo stališče« (RL, § 312). Zato lahko rečemo: apostolska spodbuda papeža Frančiška RL sodi med dokumente rednega cerkvenega učiteljstva in pomeni nov pogled na zakon in na družino, ker hoče vsakega človeka gledati »z Božjimi očmi in v njem prepoznati Kristusa« (§ 323).

Kratice

GJUS – Frančišek. 2016c. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik*.

KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993.

OD – Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo o družini*.

SP – Janez Pavel II. 1985. *Apostolska spodbuda O spravi in pokori*.

RL – Frančišek. 2016d. *Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni*.

SR – Janez Pavel II. 1994. *Okrožnica Sijaj resnice*.

VE – Frančišek. 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija*.

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

Reference

Antonelli, Ennio. 2017. *Per vivere l'«Amoris laetitia»*. Milano: Edizioni Ares.

Benedikt XVI. 2014. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. *Herder Korrespondenz* 12:609–612.

Casey, Thomas. 2016. La forza della famiglia. *La Civiltà Cattolica* 3989:261–275.

Frančišek. 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

---. 2015. Come si fa la pace. *L'Osservatore Romano*, 10. september, 7.

---. 2016a. Giubileo straordinario della misericordia: Giubileo dei diaconi. *L'Osservatore Romano*, 30. maj, 7.

---. 2016b. Meditazione: Dio non è un'equazione. *L'Osservatore Romano*, 21. maj, 7.

---. 2016c. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis iudex Dominus Iesus]*. Prev. Stanislav Slatinek. Ljubljana: Družina.

---. 2016d. *Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.

Fumagalli, Aristide. 2016. La «via caritatis»: Sul capitolo ottavo di «Amoris laetitia». *La Rivista del Clero Italiano* 7/8:541–560.

Granados, José. 2016. Famiglia e misericordia: Uno sguardo pastorale dopo *Amoris laetitia*. V: *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, 23–33. Ur. Livio Melina. Siena: Edizioni Cantagalli.

Gronchi, Maurizio. 2016. *Amoris laetitia: Una lettura dell'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*. Milano: San Paolo.

Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo O družini [Familiaris consortio]*. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.

---. 1985. *Apostolska spodbuda O spravi in pokori [Reconciliatio et poenitentia]*. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.

---. 1994. *Okrožnica Sijaj resnice [Veritatis splendor]*. Prev. Franc Oražem. Ljubljana: Družina.

---. 2002. *Pismo svetega očeta Janeza Pavla II. duhovnikom za veliki četrtek 2002*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

Kampowski, Stephan. 2016. *Amoris laetitia*: Le linee fondamentali e alcuni passaggi difficili. V: *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, 35–44. Ur. Livio Melina. Siena: Edizioni Cantagalli.

Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

Koch, Heiner. 2016. *Amoris laetitia*: Eine Erläuterung. *Stimmen der Zeit* 6:363–373.

Müller, Gerhard Ludwig. 2015. *Upanje družine*. Prev. Simon Malmenvall. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.

Pontificio consiglio per i testi legislativi. 2000. Dichiarazione circa l'ammissibilità alla Santa Comunione dei divorziati risposati. *L'Osservatore Romano*, 7. julij, 1.

Saje, Andrej. 2016. Skrajšan postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom. *Cerkev danes* 3:11–13.

Sistach, Lluís Martínez. 2016. Le prospettive pastorali di «Amoris laetitia»: A concreto servizio del Vangelo. *L'Osservatore Romano*, 22./23. november, 7.

Slatinek, Stanislav. 2016a. *Sprava. Knjižica za spovednike*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.

---. 2016b. Žrtve nepričakovane nosečnosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:333–344.

Spadaro, Antonio. 2015. Il sacerdote e la «maturazione universale». Pierre Teilhard de Chardin su Eucaristia e cosmo. *La Civiltà Cattolica* 3987/3988:226–238.

---. 2016a. «Amoris laetitia»: Struttura e significato dell'Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco. *La Civiltà Cattolica* 3980:105–128.

---. 2016b. «Avere coraggio e audacia profetica»: Dialogo di papa Francesco con gesuiti riuniti nella 36 Congregazione Generale. *La Civiltà Cattolica* 3995:417–431.

---. 2016c. Conversazione con il Cardinale Schönborn sull'«Amoris laetitia». *La Civiltà Cattolica* 3986:132–152.

---. 2016d. Oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento: Un incontro privato con alcuni gesuiti polacchi. *La Civiltà Cattolica* 3989:345–349.

Štuhec, Ivan Janez. 2016. »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:345–358.

Valentan, Sebastijan. 2016. Izpoved zakoncev in pričevanje njihovih prič. *Cerkev danes* 3:15–17.

Zakonik cerkvenega prava. 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,145—157

UDK: 272-748-45

Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 5/2017

Sebastijan Valentan

L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale

Riassunto: L'infedeltà di uno o di entrambi coniugi influenza molto la comunione matrimoniale, e a volte è così determinante, che il matrimonio fallisce e i coniugi prendono ognuno la propria strada. L'infedeltà tra i coniugi si esprime in tanti modi diversi quanti sono i matrimoni perché ogni coppia è a sé, ha un proprio modo di vivere la vocazione matrimoniale. Dobbiamo specificare che non ogni matrimonio fallito (per infedeltà) comporta la nullità matrimoniale. La validità di tali matrimoni si verifica nel tribunale ecclesiastico. Lo studio mostra in quali casi l'infedeltà può essere anche ragione di nullità. Negli ultimi anni si è discusso molto sulle sentenze del tribunale apostolico della Rota Romana nei processi di nullità matrimoniale a causa dell'esclusione del *bonum fidei*, perché non è stato sempre del tutto chiaro questo concetto (e non lo è ancora), specialmente per ciò che concerne la comprensione dell'unità matrimoniale. La giurisprudenza della Rota Romana è un riferimento fondamentale in quanto le sue decisioni sono di guida per gli altri tribunali nel mondo.

Parole chiave: (in)fedeltà, matrimonio, proprietà essenziali del matrimonio, nullità matrimoniale, *bonum fidei*, Rota Romana, Codice di Diritto Canonico, can. 1056, *Mitis iudex Dominus Iesus*

Povzetek: **Nezvestoba kot razlog za ničnost zakona**

Nezvestoba enega ali obeh zakoncev močno prizadene zakonsko skupnost. Včasih tako močno, da zakon zaradi tega razpade in zakonca gresta svojo pot. Nezvestoba med zakonci se kaže na zelo različne načine, kajti vsak par ima svoje življenje, lasten način dojemanja zakonske poklicanosti. Potrebno je pojasniti, da ni vsak ponesrečen cerkveni zakon (zaradi nezvestobe) tudi že neveljaven zakon. Njegovo veljavnost presoja cerkveno sodišče. Razprava pokaže, v katerih primerih je lahko nezvestoba v zakonu tudi razlog za ničnost. V zadnjih letih se je veliko razpravljalo o sodbah apostolskega sodišča Rimske rote v postopkih ugotavljanja ničnosti zakona zaradi izključitve dobrine zakonske zvestobe, saj ta koncept ni bil (in še zmeraj ni) povsem jasen, posebej še glede tega, kako vpliva na razumevanje enosti zakona. Sodna praksa Rimske rote nam je v pomoč, saj so njene odločitve vodilo drugim cerkvenim sodiščem po svetu.

Ključne besede: (ne)zvestoba, zakon, bistvene lastnosti zakona, ničnost zakona, *bonum fidei*, Rimska rota, Zakonik cerkvenega prava, can. 1056, *Mitis iudex Dominus Iesus*

Abstract: Infidelity as a Ground for Nullity of Marriage

Infidelity of one or both spouses strongly affects the marital community. Sometimes to the extent that the marriage disintegrates and the spouses each go their own way. Infidelity among spouses is manifested in very different ways, because each couple has its own life and perception of the marital vocation. It should be clarified that not every unfortunate ecclesiastical marriage is also an invalid one (due to infidelity). Its validity is assessed by the ecclesiastical court. The discussion shows in which cases infidelity in marriage can also be a reason for annulment. In recent years there has been much discussion about the judgments of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota on marriage invalidity proceedings due to excluding goods of marital fidelity, since this concept was not and is still not entirely clear, especially with regard to how it affects the understanding of the unity of the marriage. Judicial practice of the Roman Rota helps us, because its decisions are a guideline to other ecclesiastical courts around the world.

Key words: (in)fidelity, marriage, essential properties of marriage, nullity of marriage, *bonum fidei*, Roman Rota, Code of Canon Law, can. 1056, *Mitis iudex Dominus Iesus*

1. Introduzione

Chi ancora oggi parla di fedeltà nel matrimonio? Esistono i coniugi fedeli? La fedeltà matrimoniale va contro la mia libertà? Oggi, nella società moderna, possiamo sentire domande simili. Esse sono lo specchio della nostra cultura e anche la risposta a movimenti sociologici diversi. La libertà dell'uomo è diventata intoccabile e nel nome di essa vengono accettati e giustificati comportamenti discutibili. Ma come ha spiegato benissimo il Papa emerito Benedetto XVI nel parlamento federale Reichstag di Berlino:

»Dobbiamo ascoltare il linguaggio della natura e rispondervi coerentemente. Vorrei però affrontare con forza un punto che – mi pare – venga trascurato oggi come ieri: esiste anche un'ecologia dell'uomo. Anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea se stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura, e la sua volontà è giusta quando egli rispetta la natura, la ascolta e quando accetta se stesso per quello che è, e che non si è creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana.« (2011, 668)¹

Le organizzazioni sociali e umanitarie sono diventate molto presenti nella sfera pubblica e le loro idee e visioni esercitano un grande influsso sulla gente. Con il loro contributo si modificano i pensieri e le opinioni. Anche il concetto di famiglia, »Ecclesia domestica« (LG, § 11), è mutato e il secolarismo dominante, tanto pre-

¹ Il testo è stato originariamente pubblicato in tedesco.

sente in Europa, contribuisce a cambiarlo. Perciò nella società è di maggior importanza, rispetto alla presenza di diverse malattie sessualmente trasmissibili, a matrimoni interrotti, a molti casi di bassa fertilità e alla perdita di valori, promuovere il matrimonio e la famiglia (Strehovec 2013, 249) che sono il motore di una società sana. Con tutti i sforzi dobbiamo lottare per questo campo pastorale specifico (Slatinek 2014, 13) affinché diventi per noi il modo di presentare al mondo il valore enorme della famiglia e della fedeltà matrimoniale. Nel nostro lavoro tratteremo l'argomento della fedeltà matrimoniale e affronteremo alcuni casi in cui l'infedeltà comporta l'invalidità o meno del matrimonio.

2. La visione cristiana del matrimonio

»Nella storia dell'umanità, nei costumi delle innumerevoli popolazioni che si sono avvicendate nel corso dei secoli, il matrimonio, l'unione riconosciuta e istituzionalizzata tra l'uomo e la donna, ha sempre avuto un qualche collegamento con la sfera del sacro, una dimensione che ne trascende gli aspetti meramente materiali e sociali. Il mistero che circonda l'origine della vita, e che per tanto tempo ha avvolto i meccanismi biologici della generazione, non poteva che rimandare a un più profondo mistero soprannaturale, a una volontà o a un disegno divino che viene a coinvolgere l'uomo e la donna che mettono reciprocamente in comune la loro esistenza.« (Moneta 2014, 9)

Le parole del canonista Moneta ci mostrano che il matrimonio è stato sempre qualcosa di sacro. Nella Bibbia troviamo infatti le parole di Creatore che disse: »Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne.« (Gen 2,24)

Nell'Antico testamento abbiamo tante espressioni che si collegano con il versetto sopra citato e si devono interpretare come l'amore che Dio ha verso il suo popolo d'Israele. La chiamata alla fedeltà indica sempre la presenza di Dio. Con Gesù le espressioni sul matrimonio diventano sempre più concrete, soprattutto quando parla con i farisei:

»Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: »È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?« Ed egli rispose: »Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi.« (Mt 19,3-6)

Con queste parole abbiamo presente anche una tematica tanto discussa nel nostro tempo: l'indissolubilità. I primi cristiani vivono il matrimonio secondo le

consuetudini proprie dell'ambiente sociale a cui appartengono, ma c'è in quel matrimonio qualcosa in più, perché vivono nel Signore (2 Cor 7,39; Col 3,18) e si aggiunge così la dimensione religiosa. L'unione coniugale dei cristiani rispetto a quella dei pagani è differente in due punti essenziali, nel rispetto assoluto della fedeltà coniugale² e nell'indissolubilità del vincolo. Ciò non significa che ci siano due matrimoni diversi, ma che la Chiesa è riuscita a svelare e testimoniare, grazie all'aiuto della Rivelazione, la vera natura del matrimonio, che era rimasta oscurata dal peccato. Il matrimonio diventa sempre di più un tema importante per la cura pastorale della Chiesa, e viene considerato unanimemente una realtà di esclusiva competenza ecclesiastica. (Moneta 2014, 10–11) Il Concilio Vaticano II, ha dedicato la sua attenzione anche ai coniugi e al tema della famiglia. Non possiamo continuare con questo lavoro senza citare le sue conclusioni:

»L'intima comunità di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dall'alleanza dei coniugi, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale. E così, è dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, che nasce, anche davanti alla società, l'istituzione del matrimonio, che ha stabilità per ordinamento divino. In vista del bene dei coniugi, della prole e anche della società, questo legame sacro non dipende dall'arbitrio dell'uomo. Perché è Dio stesso l'autore del matrimonio, dotato di molteplici valori e fini: tutto ciò è di somma importanza per la continuità del genere umano, il progresso personale e la sorte eterna di ciascuno dei membri della famiglia, per la dignità, la stabilità, la pace e la prosperità della stessa famiglia e di tutta la società umana. Per la sua stessa natura l'istituto del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento. E così l'uomo e la donna, che per l'alleanza coniugale 'non sono più due, ma una sola carne' (Mt 19,6), prestandosi un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone e delle attività, sperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la conseguono. Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità.« (GS, § 48)³

In questa espressione conciliare si nota l'essenza della visione cristiana del matrimonio che, come abbiamo visto in precedenza, a oggi non è tanto facile da seguire, soprattutto a causa dei diversi influssi sociologici e sociali. La Chiesa ha sempre seguito l'insegnamento del suo Fondatore e non può abbandonare la dottrina e semplicemente adattarsi alla situazione attuale e transitoria.

² Mt 5,28: »Ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore.«

³ Vedi anche CIC, can. 1055–1062.

3. La fedeltà – bellezza del matrimonio

La fedeltà tra i coniugi trova il suo posto nel decalogo (Es 20,14), dove esplicitamente è detto: «Non commetterai adulterio.» Questo significa che si deve osservare la fedeltà tra i coniugi. Prima di essere proprietà essenziale del matrimonio nella sua dimensione giuridica, la fedeltà coniugale è espressione della legge divina di non commettere adulterio. La parola latina *ad alterum*, da dove viene adulterio, significa andare ad un altro. Se uno dei coniugi tradisce l'altro parliamo di adulterio semplice, se ambedue si tradiscono è adulterio duplice. In questo modo viene tradita la fiducia ed è una cosa ancora più grave se questo peccato è perpetrato deliberatamente e continuamente. Quando la parte fedele scopre l'infedeltà certamente resta ferita e cade in una grave sofferenza interiore. (Chouweifaty 2013, 280–281)⁴ Va comunque ricordato che il problema non è solo morale, ma è anche strettamente giuridico. Basti soltanto ricordare – oltre al fatto delle conseguenze giuridiche dell'esclusione della fedeltà – che l'adulterio è l'unica causa che permette la separazione legittima (CIC 83, can. 1153 §2) dei coniugi. Si può discutere su come sia concepita la fedeltà da una persona cattolica o una cristiana e come da un agnostico o un ateo. Il cristiano ha una coscienza formata sui testi della Sacra Scrittura che non sono pochi e presentano Dio come fedele.⁵ Non si può assolutizzare che un credente sarà più fedele al suo coniuge che un non credente, perché conta tanto la formazione ricevuta e anche il buon esempio dato dalla propria famiglia, dai buoni amici e dalla società. La Chiesa dà un gran valore al matrimonio, ma si deve aggiungere anche che «la grazia del sacramento comporta uno specifico aiuto perché i coniugi si mantengano indissolubilmente fedeli» (Hervada 2010, 696).⁶

L'infedeltà tra i coniugi si esprime in tanti diversi modi perché ciascuna coppia ha la sua vita, il proprio modo di vivere la vocazione matrimoniale. Dobbiamo specificare che non ogni matrimonio fallito (per infedeltà) comporta la nullità matrimoniale. Per dichiarare nullo un matrimonio serve molta prudenza, tante prove, conoscere bene la storia dei contraenti e soprattutto la *certitudo moralis*: «*Ad declarandam nullitatem matrimonii requiritur in iudicis animo moralis certitudo de eiusdem nullitate.*» (DC, 247 § 1)⁷ Questo è stato confermato dall'articolo 12 delle Regole procedurali di MI, a norma del quale: «Per conseguire la certezza morale necessaria per legge, non è sufficiente una prevalente importanza delle prove e degli indizi, ma occorre che resti del tutto escluso qualsiasi dubbio prudente positivo di errore, in diritto e in fatto, ancorché non sia esclusa la mera possibilità del contrario.»

⁴ Nell'articolo l'autore sviluppa il tema della separazione canonica dei coniugi per adulterio. Nell'archivio del Tribunale ecclesiastico di Maribor abbiamo trovato alcune ma poche cause di separazione canonica dei coniugi per adulterio.

⁵ Dt 32,4; Nee 9,33; Is 65,15; 1 Cor 1,9; 2 Cor 1,18; 2 Ts 3,3.

⁶ Su questo vedi anche: Benedetto XVI. 2013, 170.

⁷ Per raggiungere *certitudo moralis* «*non sufficit praevalens probationum indiciorumque momentum, sed requiritur ut quodlibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur*» (DC, 247 § 2). Il giudice deve aiutarsi con le prove e altri atti.

Uno dei capi per la dichiarazione di nullità matrimoniale è l'esclusione del *bonum fidei*. Il tema è stato dibattuto molto negli ultimi anni nella giurisprudenza rotale. Non era sempre (e non è ancora) del tutto chiaro questo concetto perché la giurisprudenza lo ha trattato equiparando l'unità del vincolo matrimoniale e il *bonum fidei*. Solo con la sentenza rotale del 1963 c. De Jorio 1963 si fa una distinzione. Questa sentenza è la prima con la quale il *bonum fidei seu fidelitas* fu capo di nullità. (Szpak 2015, 39) Nella giurisprudenza rotale tradizionale si trova l'equiparazione tra l'unità e la fedeltà come se chi avesse escluso l'unità avesse pure escluso la fedeltà, cioè chi contrae il matrimonio ha intenzione di concedere il diritto al corpo non solo al proprio coniuge ma anche ad altri. Nella menzionata sentenza c. De Jorio si fa una distinzione tra unità e *bonum fidei*. (41) Si nota che il concetto di *bonum fidei* non è semplicemente la proprietà essenziale dell'unità in senso stretto e perciò è necessario uno sguardo più approfondito.

4. L'unità e l'indissolubilità: le proprietà essenziali del matrimonio

Dobbiamo analizzare cosa dice il *Codice di Diritto Canonico* e come interpreta la fedeltà matrimoniale. Nei due codici (1917 e 1983) in quel senso non esiste praticamente nessuna differenza, i canoni corrispondenti sono quasi uguali.

CIC 1917, can. 1013 § 2	CIC 1983, can. 1056
<i>Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.</i>	<i>Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem.</i>

L'unità e l'indissolubilità sono le proprietà essenziali del matrimonio. Noi ci concentreremo sull'unità perché, insieme con l'infedeltà, è questo l'oggetto della nostra ricerca. Ciò significa che non possono esistere più vincoli matrimoniali contemporanei, perché l'unità rappresenta un vincolo. Per molto tempo, la giurisprudenza rotale considerò che era nullo soltanto quel matrimonio nel quale il coniuge aveva escluso l'unità dimostrando l'intenzione di volere un altro rapporto coniugale. L'unità esclude ogni forma di poligamia e poliandria. (Monni 2001, 627)

C'è stato, però, un approfondimento nel Magistero che, alla fine, ha portato la giurisprudenza ad ammettere che l'unità implicava anche l'esclusività del dono della propria condizione maschile o femminile, in modo tale che chi avesse escluso mediante un positivo atto di volontà, nel momento del consenso, questo obbligo di fedeltà, avrebbe celebrato un matrimonio nullo. Torneremo su questo punto, dopo una breve presentazione dell'arricchimento del Magistero su questo tema.

Papa Pio XI nell'enciclica *Casti connubii* sviluppa il secondo bene del matrimonio di Sant'Agostino dicendo:

»È il bene della fede, che è la vicendevole fedeltà dei coniugi nell'adempimento del contratto matrimoniale; sicché quanto compete per questo

contratto sancito secondo la legge divina al solo coniuge, né a lui sia negato, né permesso ad una terza persona; e neppure al coniuge stesso sia concesso ciò che non si può concedere in quanto contrario alle leggi divine e del tutto alieno dalla fede matrimoniale. Questa fede pertanto richiede in primo luogo l'unità assoluta del matrimonio, che il Creatore stesso adombrò nel matrimonio dei primi genitori, volendo che esso non fosse se non fra un uomo solo e una sola donna. E sebbene poi il supremo Legislatore, Iddio, allargò alquanto questa legge primitiva per qualche tempo, non vi è tuttavia dubbio alcuno che la legge evangelica abbia ristabilito pienamente l'antica e perfetta unità, abrogando ogni dispensa, come dimostrano chiaramente le parole di Cristo e la dottrina e la prassi costante della Chiesa. A buon diritto perciò il Sacro Concilio Tridentino dichiarò solennemente: »Cristo Signore insegnò più apertamente che con questo vincolo due sole persone si vengono strettamente a congiungere, quando disse: Non sono dunque più due, ma una sola carne.« E Nostro Signore Gesù Cristo non volle solamente proibire qualsiasi forma, sia successiva sia simultanea, come dicono, di poligamia e di poliandria o qualsiasi altra azione esterna disonesta; ma di più ancora, perché si custodisse inviolato il santuario sacro della famiglia, proibì gli stessi pensieri volontari e desideri su tali cose: »Ma io vi dico che chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso in cuor suo adulterio con lei.« Queste parole di Cristo non possono andare annullate, neppure per consenso del coniuge, giacché esse rappresentano la legge medesima di Dio e della natura, che nessuna volontà umana può distruggere o modificare.» (1930, 546–547)

Occorre aggiungere la posizione di San Tommaso nella sua dottrina circa la fides. Egli riporta i casi in cui in un matrimonio non ci sono i figli e anche la fedeltà coniugale non è sempre osservata, ma questo secondo San Tommaso di per sé non è un fatto sufficiente per affermare la nullità del matrimonio. Secondo lui per un matrimonio valido serve la fides in suis principiis, cioè il dovere morale di non adulterare. La fedeltà fisica è un grave obbligo, ma violarla di per sé non implica la nullità il consenso, poiché quello che è determinante non è il vissuto successivo alla celebrazione, ma che nel momento del consenso non ci sia stata presente una chiara voluntas adulterandi.

Come dicevamo in precedenza, per alcuni autori, tra i quali il giudice rotale Burke, il bonum fidei non si riferirebbe alla fedeltà fisica ma essenzialmente alla unità della coniugalità (1991, 662). La giurisprudenza rotale maggioritaria a partire dagli anni 80', invece, ritiene che esclude la fides in suis principiis non soltanto colui che ha una volontà poligamica ma anche colui che, nel momento del consenso, esclude l'obbligo della fedeltà ed esclusività del dono di sé nella coniugalità. Una sentenza c. Stankiewicz (1987, 144) menziona anche l'insegnamento di San Giovanni Paolo II che parla di coerenza tra fedeltà e unità come proprietà del matrimonio. Dice il Pontefice:

»E il contenuto della partecipazione alla vita del Cristo è anch'esso specifico: l'amore coniugale comporta una totalità in cui entrano tutte le componenti della persona – richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà – ; esso mira ad una unità profondamente personale, quella che, al di là dell'unione in una sola carne, conduce a non fare che un cuor solo e un'anima sola: esso esige l'indissolubilità e la fedeltà della donazione reciproca definitiva e si apre sulla fecondità.« (FC, § 13)

San Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* si riferisce alla comunione coniugale e ci ricorda l'espressione famosa numero 48 di *Gaudium et Spes*: »Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità.«

5. Un rinnovamento pastorale della famiglia

Sembra che non sia facile nelle società odierne conservare con pienezza e fermezza la fedeltà coniugale, perché l'influsso del liberalismo e dell'egocentrismo è molto forte. I giovani di oggi non sono sempre in grado di difendere le proprie idee a causa della cattiva influenza di certe amicizie e compagnie. Anche se la persona ha ricevuto una educazione tradizionale, all'interno di una »buona famiglia cattolica«, l'influenza esercitata da soggetti esterni è spesso determinante. Ci si pone la domanda: qual è l'idea di unità e di fedeltà per un giovane di oggi? I numerosi divorzi civili ci mostrano che è necessario un rinnovamento pastorale della famiglia e anche della società. Stupisce che in una ricerca delle sentenze della Rota Romana tra il 1995 e il 2005 sull'esclusione del *bonum fidei* come unico capo di nullità o insieme ad altri capi la maggioranza delle sentenze sia negativa. (Franceschi 2012, 42) Certamente, come abbiamo già detto, l'infedeltà coniugale occasionale non rende nullo il matrimonio, ma occorre una esclusione dell'unità e/o della fedeltà nel consenso matrimoniale, cioè una *reservatio* di questo diritto per darlo anche ad altri. Mentre alcuni pensano che il *bonum fidei* e la proprietà essenziale dell'unità siano due realtà diverse, altri sono convinti che questi si possano considerare come »due dimensioni complementari necessarie per la comprensione di una stessa realtà«. (2013, 180) Infatti, la riserva contro lo *ius fidelitatis-bonum fidei* è connessa alla proprietà dell'unità. La dottrina tradizionale distingue tra l'esclusione dell'obbligo e quello dell'osservanza. Il matrimonio può essere dichiarato nullo nel primo caso. (Sabbarese 2016, 109–110)⁸ La giurisprudenza rotale distingue tra l'esclusione del diritto stesso e l'esclusione del suo esercizio. Sono dichiarati nulli i casi di esclusione del diritto.⁹

La vita prima e dopo le nozze può affermare o negare se il consenso è stato messo a rischio. Si deve certamente distinguere tra il matrimonio *in fieri* e il matri-

⁸ Di questo argomento vedi anche Bañares 2004, 1059–1060.

⁹ c. Gianecchini 1995; c. Defilippi 1998; c. Alwan 1999; c. Cianni 2002; c. Huber 2003; c. Alwan 2003.

monio *in facto esse* (tra il diritto e il suo esercizio). Assumere il dovere della fedeltà e il suo adempimento non è la stessa cosa. Dichiarare nullo un matrimonio soltanto per il fatto che un coniuge è stato infedele sarebbe in contrasto con ciò che abbiamo detto, perché l'esercizio del matrimonio non equivale necessariamente a quanto espresso al momento del consenso. Sono presenti alcune sentenze nelle quali si nota che l'adulterio da solo non prova che sia stato escluso il *bonum fidei*.¹⁰

L'inadempienza dell'obbligo di fedeltà non implica necessariamente la sua esclusione nel momento iniziale, perché questo momento può essere completamente diverso. Occorre verificare quale sia stata la volontà reale del contraente. L'esistenza di una relazione con una terza persona prima e/o dopo le nozze non è sufficiente per poter automaticamente dichiarare nullo un matrimonio, perché occorre prendere in considerazione la volontà reale nel momento della manifestazione del consenso matrimoniale. Se in quel momento un coniuge ha la volontà di non osservare la fedeltà, possiamo parlare di esclusione del *bonum fidei*. Dobbiamo comunque notare che sembra «che ci sia una contraddizione intrinseca e insuperabile tra una pretesa volontà di assumere l'obbligo della fedeltà e una volontà, presente nello stesso atto di contrarre, di escludere l'esercizio dell'obbligo presuntamente assunto». (Franceschi 2013, 185–189)

L'atto positivo di volontà per celebrare simultaneamente più di un matrimonio non è l'unico caso per dichiarare nullo un matrimonio. Va aggiunto in questo contesto anche l'intenzione di mantenere rapporti con una terza persona di sesso opposto, o dello stesso sesso, caso quest'ultimo non tanto infrequente.

Valerio Andriano, avvocato della Rota Romana, elenca quattro punti nei quali la giurisprudenza stabilisce alcuni criteri pratici di valutazione. Benché l'autore segua quella distinzione che abbiamo contestato della distinzione tra esclusione del diritto — che sarebbe rilevante — e quella del solo esercizio del diritto, ci sembra che le sue parole sono utili per chiarire se ci sia stata o meno una vera esclusione del *bonum fidei* nel caso concreto:

»Il proposito di mantenere dopo le nozze relazioni sessuali già avute in precedenza con terze persone, non costituisce una prova della esclusione del diritto, ma soltanto dell'esercizio; la prova della esclusione del diritto con atto positivo di volontà, risulta più praticabile quando tra i contraenti c'è un accordo di concedersi sessualmente a terzi; si presume l'esclusione del diritto, quando esista una causa oggettiva che crei ostacolo all'adempimento del dovere della fedeltà, come una patologia psicosessuale, insieme al proposito di commettere adulterio; si presume l'esclusione del diritto alla fedeltà, quando il proposito di tenere relazioni illecite con terze persone ha carattere perpetuo.« (2016, 133–135)

Riguardo al tema oggetto della nostra ricerca, è necessario fare un riferimento alla recente riforma del processo matrimoniale. Il *motu proprio* MI di Papa Fran-

¹⁰ c. Serrano 1996; c. Stankiewicz 1997.

cesco sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel *Codice di Diritto Canonico* parla anche di processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo, che, come è ben noto, è una novità nel processo matrimoniale canonico. Per cominciare, con il nuovo processo più breve la domanda deve essere proposta da entrambi i coniugi. Se invece la domanda viene posta da solo uno dei coniugi, l'altro deve dare il suo consenso al processo breve. Poi, è necessario che le testimonianze o documenti siano tali che non richiedano una istruzione più accurata e rendano manifesta la nullità (CIC, can. 1683, § 1–2). Oltre a questo l'articolo 14 § 1 delle RP dello steso MI menziona alcuni esempi per i quali si potrebbe procedere al processo più breve. In questo elenco è presente anche »l'ostinata permanenza in una relazione extraconiugale al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo«.

Dall'articolo 14 § 1 delle RP dunque si può capire che questa relazione extraconiugale è una relazione con una certa stabilità e più o meno nota con un partner diverso dal proprio coniuge. Altrimenti, sembra difficile che l'esclusione si possa provare con una istruttoria così breve e semplice come quella prevista per il *processus brevior*. Anche il tempo è prescritto: al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo. Esistono anche casi di relazioni extraconiugali al tempo delle nozze e in un tempo immediatamente successivo. Tali relazioni significano l'assenza di volontà di assumersi le responsabilità di un matrimonio cristiano, e non soltanto un peccato o una situazione occasionale. (Andriano 2016, 83)¹¹ Certamente l'elenco di RP non va seguito con automatismo nel dichiarare nulli tutti i matrimoni con le condizioni simili a quelle citate. Deve invece essere inteso come una raccolta di indizi o elementi di prova che necessitano però di testimonianze o documenti (D'Auria 2015, 572–573) per provare la verità e raggiungere la certezza morale.

6. Conclusione

L'argomento, cioè l'infedeltà matrimoniale, che è stato al centro della nostra ricerca, richiude una realtà molto delicata. Per arrivare a una chiara idea di fedeltà nel matrimonio bisogna avere una buona educazione e degli esempi coraggiosi di vita quotidiana. Il mondo odierno non offre esempi positivi di questo genere. I mass media, la cultura contemporanea e conseguentemente lo stile di vita accettano l'infedeltà come una cosa normale e a volte anche necessaria.

La percentuale d'infedeltà più alta si registra al tempo delle nozze e dopo le nozze. Chi commette adulterio più volte lo fa sia prima che dopo il matrimonio. Non è per niente facile identificare quando un tale comportamento comporti l'invalidità del matrimonio, come abbiamo visto per esempio nella giurisprudenza della Rota Romana.

¹¹ Vedi anche: D'Auria 2016, 83.

Proprio perché un'immagine sbagliata dell'infedeltà è tanto diffusa nel mondo d'oggi, bisogna mostrare la qualità della vita nella fedeltà. Affinché ciò sia possibile, è richiesto il giusto approccio. È per tutti chiaro che l'educazione deve essere adeguata nelle famiglie e negli altri centri d'incontro, come per esempio nella scuola, durante la catechesi e nei gruppi parrocchiali dei giovani. Bisogna parlare di fedeltà come di un valore prezioso e mostrare ai giovani la bellezza della vita coniugale nella fedeltà. Il ruolo della Chiesa in questo campo è essenziale. Papa Francesco in un discorso recente rivolto ai parroci che hanno partecipato a un corso di formazione sul nuovo processo matrimoniale promosso dalla Rota Romana, diceva:

»Ma io mi domando quanti di questi giovani che vengono ai corsi prematrimoniali capiscano cosa significa ›matrimonio‹, il segno dell'unione di Cristo e della Chiesa. ›Sì, sì‹ – dicono di sì, ma capiscono questo? Hanno fede in questo? Sono convinto che ci voglia un vero catecumenato per il Sacramento del matrimonio, e non fare la preparazione con due o tre riunioni e poi andare avanti. /... / Cari fratelli, parlando recentemente alla Rota Romana ho raccomandato di attuare un vero catecumenato dei futuri nubendi, che includa tutte le tappe del cammino sacramentale: i tempi della preparazione al matrimonio, della sua celebrazione e degli anni immediatamente successivi. A voi parroci, indispensabili collaboratori dei Vescovi, è principalmente affidato tale catecumenato. Vi incoraggio ad attuarlo nonostante le difficoltà che potrete incontrare. E credo che la difficoltà più grande sia pensare o vivere il matrimonio come un fatto sociale — ›noi dobbiamo fare questo fatto sociale‹ — e non come un vero sacramento, che richiede una preparazione lunga, lunga.« (2017, 8)

Il Pontefice ribadisce il grande valore della parrocchia, e soprattutto dei parroci nel processo pre e post-matrimoniale. Non possiamo prescindere da questo lavoro. Anche i mezzi di comunicazione sociale devono essere uno strumento molto utile per la Chiesa, perché tramite essi può e deve annunciare la bellezza della fedeltà matrimoniale.

Con una preparazione vera e propria al matrimonio, iniziata nella famiglia e sostenuta dalla società e dalla Chiesa, siamo convinti che la situazione si possa migliorare. La donazione reciproca tra moglie e marito nella fedeltà matrimoniale sarà così un esempio eminente per i figli, per i giovani, per le persone in difficoltà e per tutto il mondo.

Sigle e abbreviazioni

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*.

c. – *coram*.

can. – *canone/canoni*.

CIC 17 – *Codex Iuris Canonici*. 1917. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.

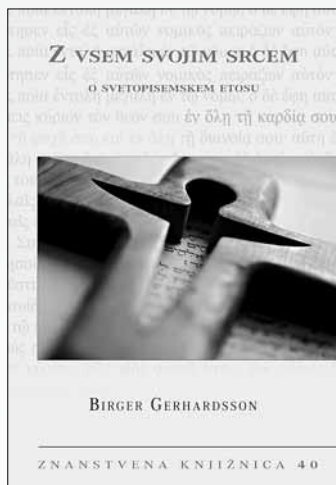
- CIC 83** – *Codex Iuris Canonici*. 1983. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- DC** – Pontificium consilium de legum textibus. 2005. *Dignitas connubii – instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- FC** – Giovanni Paolo II. 1982. Esortazione apostolica *Familiaris consortio*. AAS 74:81–191.
- GS** – Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*. 1965. La Santa Sede. [Http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html) (estratto 19 aprile 2017).
- LG** – Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*. 1964. La Santa Sede. [Http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html) (estratto 18 aprile 2017).
- MI** – Francesco. 2015. Lettera Apostolica in forma »Motu Proprio« *Mitis Iudex Dominus*. La Santa Sede. [Https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html) (estratto 4 aprile 2017).
- RP** – Francesco. 2015. Regole procedurali per la trattazione delle cause di nullità matrimoniale. Lettera Apostolica in forma »Motu Proprio« *Mitis Iudex Dominus*. La Santa Sede. [Https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html) (estratto 4 aprile 2017).
- RRDec** – *Rotae Romanae Decisiones seu sententiae*

Decisioni del Tribunale della Rota Romana

- c. **Alwan**, Cremen. 2003. RRDec. XCV:599–608.
- c. **Alwan**, Meliten. 1999. RRDec. XCI:298–311.
- c. **Cianni**, Reg. Apuli seu Tranen.-Barolen.-Vigilien. 2002. RRDec. XCIV:76–87.
- c. **Defilippi**, Florentina. 1998. RRDec. XC:61–83.
- c. **Giannecchini**, Placentina-Bobien. 1995. RRDec. LXXXVII:242–243.
- c. **Huber**, Fodiana-Bovinen. 2003. RRDec. XCV:525–536.
- c. **Serrano**, Philadelphen.-Latinorum. 1996. RRDec. LXXXVIII:309–314.
- c. **Stankiewicz**, 1987. RRDec LXXIX:153–159.
- c. **Stankiewicz**, Elpasen. 1997. RRDec. LXXXIX:221–234.

Riferimenti

- Andriano, Valerio.** 2016. *La normativa canonica sul matrimonio e la riforma del processo di nullità*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bañares, Juan Ignacio.** 2004. Commentary. In: *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, 1059–1060. A cura di Angel Marzoa, Jorge Miras e Rafael Rodriguez-Ocana. Montreal, Chicago: Midwest Theological Forum.
- Benedetto XVI.** 2011. Iter apostolicum in Germaniam: ad Berolinensem foederatum coetum oratorum. AAS 103:663–669.
- — —. 2013. Ad Romanae Rotae Tribunal. AAS 105:168–172.
- Burke, Cormac.** 1991. Il contenuto del »Bonum Fidei«. *Apollinaris* 64:649–666.
- Chouweifaty, Antonios.** 2013. La separazione per adulterio. In: *Il bonum fidei nel diritto matrimoniale canonico*, 279–295. A cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- D'Auria, Andrea.** 2015. Mitis Iudex Dominus Iesus: Sfide pastorali per il diritto; Alcune considerazioni sull'art. 14 delle Regole procedurali. *Anthropotes* 31:525–573.
- — —. 2016. Mitis Iudex Dominus Iesus: Alcune considerazioni sull'art. 14 delle Regole procedurali. *Quaderni di Ius Missionale* 9:59–104.
- Franceschi, Hector.** 2012. L'esclusione del »bonum fidei« nella giurisprudenza rotale recente. In: *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere*, 41–96. A cura di Hector Franceschi e Miguel Angel Ortiz. Roma: Edusc.
- — —. 2013. Esclusione del »bonum fidei«: I profili probatori. In: *Il bonum fidei nel diritto matrimoniale canonico*, 179–198. A cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francesco.** 2017. Un vero catechumenato per prepararsi al matrimonio. *L'Osservatore Romano*, 26 febbraio, 8.
- Hervada, Javier.** 2010. *De matrimonio in Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*. Roma: Coletti a San Pietro.
- Moneta, Paolo.** 2014. *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*. Bologna: Il Mulino.
- Monni, Pasquale.** 2001. De matrimonio. In: *Commento al Codice di diritto canonico*, 600–688. A cura di Pio Vito Pinto. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pio XI.** 1930. Casti connubii. AAS 22:539–592.
- Sabbarese, Luigi.** 2016. *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Slatinek, Stanislav.** 2014. *Izgubljeni prstan*. Mari-bor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Strehovec, Tadej.** 2013. Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila. *Bogoslovni vestnik* 73:233–249.
- Szpak, Eliza.** 2015. La natura del bonum fidei nella giurisprudenza rotale. *Revista Universitas Canonica* 32:39–56.



Birger Gerhardsson
Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangelijskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,159—170

UDK: 340.1:17:27-23

Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

Petja Mihelič

Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava v osebi Jezusa iz Nazareta

Povzetek: Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava (UTNP) sodi na področje normativne pravne teorije. V širšem smislu so predmet njenega raziskovanja bistvo, narava in temelj vseh pravnih norm. To polje pravne znanosti imenujemo tudi pravna filozofija, pravna ontologija in pravna teologija. V ožjem smislu pa raziskovanje UTNP uvrščamo na področje pravne dogmatike, saj teoretično izhaja iz pravnega sistema UTNP in v njegovem okviru tudi išče odgovore na svoja vprašanja; svojih predpostavk načeloma ne preverja, ampak jih samo razlaga, njena argumentacija pa ostaja znotraj pravnega sistema UTNP. Znanstvene hipoteze skušamo potrditi ali pa zavrniti z uporabo pravne metodologije in pravne argumentacije. Obenem se zavedamo, da sam obstoj UTNP ni dokončno dokazljiv z empiričnimi metodami in da se do neke mere subjektivni razlagi ni mogoče izogniti. V tem smislu je glavni cilj raziskovanja UTNP, dati znanstveni prispevek k pravni in k teološki znanosti. Pri znanstvenem raziskovanju na polju pravne teorije, pravne filozofije in pravne teologije je dobrodošla raznolikost konkurenčnih teorij naravnega prava. Za zagotavljanje uresničevanja tega ideala demokratična, pravna in pluralna država državljanom zagotavlja človekovi pravici do svobode vesti in do svobode izražanja, ki sodita med temeljne vrednote vsake svobodne družbe.

Ključne besede: Kristus, etika, bistvo, objektivnost, naravno pravo, pravna teologija

Abstract: **Scientific Research of the Universal Fundamental Norm of Law in the Person of Jesus of Nazareth**

Scientific research of the Universal Fundamental Norm of Law (UFNL) is part of the normative theory of law. In a broader sense its research focuses on the essence, nature and foundation of legal norms. In a narrower sense UFNL research can be classified in the field of legal dogmatics, the reason being that its theoretical research focuses on the legal system of the UFNL where it also draws its answers from. Premises are only explained, not questioned, while argumentation is not backed from outside sources but remains within the system itself. In this frame of legal theory, legal philosophy and legal theology the law as such is being reexamined. Scientific methods of legal methodology and legal argumentation are used to confirm or refute scientific hypotheses. At the same time, this particular scientific field of the metaphysics of law cannot be proved definitive-

ly with mere empirical methods and a somewhat subjective explanation cannot be altogether avoided. Proving the actual existence of the UFNL is not a realistic goal of its research, but rather a serious contribution to the legal and theological sciences. For scientific research in fields of legal theory, legal philosophy and legal theology, a pluralism of concurrent natural law theories is welcomed. To implement this principle in practice, a democratic and plural state, under the rule of law, gives its citizens a right to freedom of conscience and freedom of speech, which both constitute the foundation of any free society.

Key words: Christ, ethics, essence, objectivity, natural law, legal theology

1. Uvod

Vsi priznavamo, da mora pravna država temeljiti na pravičnosti, toda – kako to pravičnost natančneje opredeliti? Pa tudi če nam jo že uspe opredeliti, je ne znamo zagovarjati, ker ne poznamo zadnje ali absolutne avtoritete, ki bi našo opredelitev pravičnosti podprla. To absolutno avtoriteto bomo poimenovali univerzalna temeljna norma prava (UTNP). V življenju se je veliko lažje zatekati k nedorečenim stvarim in k mlačnim besedam kakor pa se odločati in zavzemati jasna stališča. Tudi če bomo mogoče pozneje spremenili svoje stališče ali odločitev, je treba imeti tukaj in sedaj jasno in odločno stališče, že samo zato, da krepimo svoj značaj in ciljno naravnost proti resnici in pravici. Relativizem je v resnici intelektualna hiba, ki si jo človek pridobi, ko stvari ne jemlje resno, ko ne išče ali noče iskati globoke resnice v stvareh. Nobena resna znanost ali filozofija ne more biti utemeljena na relativizmu. Albert Einstein teoretično res zagovarja, da sta prostor in čas med seboj relativna, odvisna eden od drugega in sama po sebi brez absolutne veljave, toda skupaj tvorita binom »prostor-čas« (*chronotope*), ki pa sta absolutne narave. (Komar 2006, 40–41) Ko govorimo o absolutnem, je treba vpeljati prav tako pomemben pojem »strpnosti«. Milan Komar na ozadju evropske kulturne zgodovine analizira dva tipa strpnosti (42–45).¹ Najprej je tu prava strpnost do različnega in raznolikega v svetu: različne kulture, jeziki, načini mišljenja, izražanja itd. Stik z različnim nas lahko tudi pretrese, prestraši ali ujezi in takrat je treba biti strpen in spoštljiv do drugega, še posebno če se z njim ne strinjamo. Nadalje je treba biti strpen do človeških napak in nepopolnosti, ki so dokaj enakomerno porazdeljene med vsemi ljudmi – to je strpnost ne do napak kot takšnih, ampak do ljudi kot takšnih. Lažje je strpen tisti, ki se zaveda svojih lastnih napak in nepopolnosti. Drugi tip strpnosti pa je neprava ali lažna strpnost, ki bi jo lahko poimenovali »erazmovska strpnost« – po Erazmu Rotterdamskem, humanistu s konca 15. stoletja. Za ta tip strpnosti je značilno, da ne prizna nobene posamične resničnosti, ampak vso resnico vidi v hermenevtiki, ki je način, kako resnico podrediti subjektivnemu mišljenju. Nabor subjektivnih razlag pa postane obča resnica, ki jo imenujemo načelni (*de iure*) pluralizem. Iskanje resnice se tako zaustavi na površini, resnica se prilagodi

¹ Nadaljnje razvijanje misli v tem poglavju temelji prav na navedenem Komarjevem delu.

splošnemu mnenju, ker želimo ugajati vsem, čeprav na koncu ne ugajamo nikomur, to pa pomeni strah pred samim seboj in pred življenjem.

Posmehovanje drugemu je eden od načinov, kako se strah pred samim seboj in pred življenjem kaže navzven. Šibka samopodoba povzroči občutek manjvrednosti in strah pred posmehom in ranjenostjo. Že lahek posmeh občutljivemu človeku povzroči veliko bolečino in grožnjo njegovi samopodobi. Šibka samopodoba človeku onemogoči izoblikovanje svojega lastnega prepričanja, saj bi bilo lahko to prepričanje postavljeno pod vprašaj in deležno posmeha. Zato se raje sam postavi na mesto zasmehovalca, ki se vzvišeno posmehuje drugim, to pa mu daje lažni občutek moči. V smislu »napad je najboljša obramba« pomeni posmehovanje drugim napad ali nestrpnost do drugih, saj se bojimo, da bi bila pod vprašaj postavljena šibka in občutljiva samopodoba zasmehovalca samega. Klovni se sam hiti norčevati iz sebe in iz drugih, da bi odvrnil pogled od svoje prave ranjene podobe. Slovenski zamejski pisatelj Boris Pahor pravi: ko se ti nekdo posmehuje, je to nekaj najhujšega, kar se ti lahko zgodi v življenju. To te globoko zaznamuje in potrebuješ leta, da zasmehovanje izbrišeš iz svoje duše. Eden takšnih zasmehovalcev je bil Erazem Rotterdamski, avtor skrajno pitke, satirične in ironične literature. Vse je postavljaj pod vprašaj, za nič pa se ni odločil, da se mu morda ne bi bilo treba zagovarjati, saj bi to pomenilo napad na njegovo lastno slabo samopodobo.

Že omenjeni Komar Erazmu Rotterdamskemu nasproti postavi njegovega sodobnika Martina Lutra, vzkipljivega in pesimističnega človeka, ki pa je kljub temu iskreno iskal resnico, in ko jo je našel, se je zanjo odločil in jo tudi zagovarjal. Søren Kierkegaard (1813–1855) pravi: kjer se nič ne odloči, se nič ne zgodi. Organizacija, v kateri se ne odloča, ne more biti središče odločanja; tudi človek je sam sebi središče, zato se mora odločati. Svobodna volja je značilna za človeško osebo, resnica pa je tam zunaj sama zase, in s tem ko se odločamo za resnico, jo vedno bolj omejujemo (določamo) in se ji tako tudi približujemo. Razvijati zmožnosti, ki so v človeku, pomeni iskati resnico, odločati se zanjo vedno znova in vabiti drugega na to skupno pot. Odločati se za resnico v nekem trenutku pomeni, da z vsemi svojimi sposobnostmi zagovarjamo tisto resnico, ki jo v tistem trenutku sprejemamo za pravilno. Mogoče je to absolutna resnica, mogoče ni, mogoče bomo jutri zagovarjali drugo resnico, toda zagovarjati jo moramo, da bi ostali resnicoljubni in miroljubni² Zakaj miroljubni? Relativizem (neodločnost, nevtralizem, načelni pluralizem, skepticizem)³ je nasprotnik miru in svobode v človeku in v svetu, ker nam postavlja prepreke na poti do resnice tako, da nas zadržuje na ravni razlage (hermenevtike), za katero je razlaga že resnica. Toda miru in svobode ne daje razlaga, ampak Resnica. V evangeliju Kristus pravi: »Če ostanete v moji

² S škodljivimi vplivi neodločenosti (nevtralizma) in neodločnosti so se ukvarjali znanstveniki, kakor sta Paul Ferdinand Schilder (1886–1940), avstrijski psihiater, psihoanalitik in učenec Sigmunda Freuda, in Charles-Henri Nodet (1907–1982), francoski psihiater in psihoanalitik.

³ Skeptičen človek trdi, da ničesar ne more reči s trdnim prepričanjem in se zato tudi za nič zares odločiti. Ideologijo nevtralizma (ideološkega pluralizma) išče zato, da ga nič zunanjega ne bi moglo omejiti. Toda omejujejo nas pravila pozitivnega prava, ki urejajo potencialno konfliktno položaje v družbi, pa tudi pravila naravnega prava. Naivno je misliti, da je možno naravno pravo narediti za neobstoječe ali ga na novo ustvariti z enim od zgoraj naštetih racionalističnih obratov.

besedi, ste resnično moji učenci. In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,31–32) »Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vam bom dal počitek.«. (Mt 11,28) Avguštin pravi, da nam to govori druga božja oseba, ki je Logos in Resnica, ki nam tako pove, da je Resnica tista, ki v nas vzpostavlja mir in nam daje počitek, laž pa nas utruja in duši naše življenje (Augustine 1886, LVIII, § 1). Kdor je vedno živel v laži, se sploh ne zaveda, kaj pomeni, živeti v resnici in dihati svobodo (Komar 2006, 42–45). Kristus je učil »kakor nekdo, ki ima oblast, in ne kakor njihovi pismouki« (Mt 7, 29) in s tem naredil ločnico med njim, ki ima oblast, in pismouki (hermenevtiki), ki hočejo nauk UTNP podrediti svoji volji. Kristus sam opozarja na nevarnost, poistovetiti UTNP s hermenevtično metodo, saj se takšno iskanje Resnice zaustavi na ravni subjektivne razlage, ne pa pri njem, ki je Alfa in Omega: »Toda gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci, ker pred ljudmi zaklepate nebeško kraljestvo. Vi sami namreč ne vstopate, tistim, ki bi radi vstopili, pa ne dovolite vstopiti.« (Mt 23,13)

2. Teorija in praksa

V središču filozofskega definiranja in metodološkega raziskovanja stojita pojma teorija in praksa. Beseda teorija izhaja iz grškega izraza *θεωρία*, ki pomeni: gledati navznoter, motriti, iskati bistvo stvari, uživati resnico. Teorija torej predpostavlja predobstoječo resničnost, ki je nismo ustvarili sami. Obstaja bog, stvarnik in ohranjevalec sveta – toda bog ni eno s svetom, kakor je nauk monizma, za katerega je vse del ene in iste substance. Teoretiziranje je najprej pasivna drža, saj se najprej pusti voditi resnici stvari. Toda če svet resnice (bistvene narave in teleološko naravnanih norm) ne vsebuje, potem stvarjem bistveno naravo določamo mi sami s svojim poimenovanjem (nominalizem). Človeški duh brez zunanjih norm se torej počuti popolnoma brez omejitev in tedaj je edina logična drža čisto delovanje ali praksa.⁴ V dejanski (*de facto*) pluralistični družbi ni možno trditi, da je neka teorija *a priori* zmotna, saj po definiciji pluralizem podeljuje načelno ali teoretično enako veljavnost vsem znanstvenim teorijam – vse teorije so načeloma, teoretično, lahko resnične. S stališča pluralizma vesolje sestavlja množica več ali manj nasprotujočih si teorij, zato – in spet po definiciji – so načeloma vse resnične.⁵

Česar ni možno storiti s stališča pluralizma (to je: zavrnilo neko teorijo kot teoretično zmotno), pa je to mogoče storiti s subjektivnega stališča posamezne teorije. Označiti drugo teorijo za zmotno ali vsaj bistveno različno je vedno subjektivna in nikoli objektivna sodba, ki pa jo je v demokratični družbi možno izreči, saj krepi dejansko raznolikost in pestrost demokratične in pluralistične

⁴ Za Heglovo filozofijo pravimo, da je *post factum* – svet, ki postane filozofija (prvenstvo teorije nad prakso, najprej razumimo svet, potem v njem delujemo), za marksizem pa pravimo, da je filozofija *ante factum* – filozofija, ki postane svet (prvenstvo prakse nad teorijo, najprej ustvarimo svet, potem ga bomo razumeli in opisali).

⁵ Ena od mnogih teorij je tudi teoretični monizem, ki zagovarja, da je počelo in substanca sveta ena – iz nje vse izhaja in vanjo se vse vrača. Vsi ljudje smo del te ene in iste neosebne substance. Religiozna terminologija to imenuje panteizem – vse je bog.

družbe. Ko torej rečemo, da je neka teorija zmotna ali napačna, izražamo zgolj svoje subjektivno prepričanje, ki ga teoretično in z uporabo logične kompulzije lahko zagovarjamo, ne moremo pa ga praktično dokazati kot objektivno resnico, saj Resnice nima v lasti nihče. Neka teorija je dejansko lahko zares zmotna, toda tega (za zdaj) nihče ne more dokončno dokazati, še posebno ne na področju metafizike, na katerem je stik med subjektivno teorijo in objektivno resničnostjo najtežje dokazljiv. Na metafizično področje vsekakor sodita področje naravnega prava in področje raziskovanja univerzalne temeljne norme prava. To je področje človekovega notranjega prava (avtonomnega prava), v katero pozitivno pravo ne posega in ga ne ureja. Tudi če nekdo notranje pravo (avtonomno pravo) krši, ga zato ne bodo doletele zunanje sankcije državnih organov, dokler ne bo na zunaj (ne na znotraj) prekršil pozitivne zakonodaje. Ker je to teorija in poleg tega še metafizično pravo, ni mogoče navesti takšnih dokazov, ki bi nekoga objektivno prepričali v dejansko pravilnost in veljavnost teorije UTPN. *A contrario* to pomeni, da ni mogoče navesti dokazov, ki bi dokazovali objektivno zmotnost teorije UTPN.⁶ Na področju metafizične materije, kakor je naravno pravo (etika, morala), hipoteze ne morejo biti potrjene z empiričnimi metodami (še v naravoslovnih znanostih stvari niso dokončno raziskane), marveč zgolj z uporabo znanstvenih raziskovalnih metod: z aksiološko, zgodovinsko, primerjalno in z dialektično metodo polemiziranja med obstoječimi teorijami. Toda če teorija nekoga ne prepriča, to *eo ipso* ne pomeni njene objektivne neveljavnosti in neučinkovitosti na področju naravnega prava. Zato ima praktično izvajanje napačne teorije naravnega prava za posameznika lahko tudi težke posledice – trditev, ki stoji v ostrem nasprotju z načelnim pluralizmom naravnopravnih sistemov.

3. Formalnopravni okvir

Vsak posameznik ima pravico, da svoje notranje pravo (avtonomno pravo) ima, zagovarja in svobodno izraža. To pravico mu zagotavljata 41. člen Ustave Republike Slovenije (URS), ki zapoveduje, da je izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in v javnem življenju svobodno, in 39. člen, ki zapoveduje: »Zagotovljena je svoboda misli, govora in javnega nastopanja, tiska in drugih oblik javnega obveščanja in izražanja. Vsakdo lahko svobodno zbira, sprejema in širi vesti in mnenja.« Ti dve pravici na področju svobode in izražanja notranjega prava dodatno podkrepljuje 46. člen URS, ki zapoveduje pravico do ugovora vesti. Ugovor vesti je pomemben zato, ker omogoča, da subjektivno notranje pravo dobi pravnoformalne zunanje učinke v družbi – notranjemu pravu je za posamični primer podeljena objektivna veljavnost. 15. člen URS zapoveduje neposredno uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin na podlagi ustave in nedopustnost omejevanja

⁶ Izhajamo iz pluralistične družbe, kajti v totalitarizmu obvelja samo teorija tistega, ki si oblast in s tem resnico uzurpira za svoje sebične namene. Ker je vsa oblast (ideja oblasti, resnična oblast, ki že je, čeprav je ne vidimo) od Boga (Mt 28,18; Rim 13,4), *per definitionem* totalitarna oblast ne more biti od Boga, ker Bog ni tiran nad človekovo svobodno voljo. Totalitarna oblast je lažna oblast in v nasprotju z naravnopravnim redom.

katerekoli od teh pravic z izgovorom, da je ta ustava ne priznava ali da jo priznava v manjši meri. Zato je omejevanje pravice do izražanja in do zagovarjanja svojega lastnega notranjega prava, oblikovanega po vesti, če ne krši pravic drugih in druge relevantne zakonodaje, v nasprotju s temeljnim državnim aktom.

Če je zagotovljena svoboda izražanja notranjega prava, je *a fortiori* dovoljeno oblikovanje notranjega prava, to je: teorije avtonomnega naravnega prava. Teorija avtonomnega naravnega prava v prvi vrsti izhaja iz človekove notranjosti, iz njegove vesti in je torej edinstvena teorija naravnega prava. Čeprav na njeno oblikovanje vplivajo mnogoteri zunanji vplivi, pa je posameznik pri njenem oblikovanju popolnoma svoboden in neodvisen nasproti vsakršnemu zunanjemu vplivu in poizkusu vplivanja. Znanstvene raziskave na področju naravnega prava so narejene po vesti in v dobri veri. Zato jih je treba, kakor vsakršne druge pravne vire, tudi brati in razlagati v dobri veri in v skladu z namenom njihovega ustvarjalca. Raziskave s področja naravnega prava je kot celoto najprej treba razlagati subjektivistično, kot teorijo notranjega naravnega prava. Njene posamezne dele, svetopisemska besedila na primer, pa je treba razlagati objektivistično, kot oblastni naravnopravni vir. Izhajati je treba iz jezikovne metode kot obvezne metode razlage, pred klasičnimi (neobveznimi) metodami razlage. *Ratio legis* naravnopravnih določb Svetega pisma razumni razlagalec najde v samem besedilu. Za razlago jasnih naravnopravnih določb niso potrebne posebne metode razlage – *in claris non fit interpretatio*. Posebna razlaga je potrebna samo tam, kjer bi utegnili nastopiti dvoumnost pri razlagi. V dvomu glede pomena svetopisemskega besedila najde bralec razlago v *Katekizmu katoliške Cerkve*, v katerem zagotavlja oblastno razlago besedil Svetega pisma rimski škof oziroma papež:

»Katekizem katoliške Cerkve, ki sem ga potrdil 25. junija in ga danes z apostolsko oblastjo naročam objaviti, je prikaz vere Cerkve in katoliškega nauka, ki ju izpričuje ali osvetljuje Sveto pismo, apostolsko izročilo in Cerkveno učiteljstvo. Razglašam ga za veljavno in zakonito orodje v službi cerkvene- ga občestva in kot zanesljivo pravilo za poučevanje vere.« (KKC, 13–14)

4. Znanstveni problem

Pri raziskovanju naravnega prava znanstveni problem pomeni določitev epistemoloških prijemov, s katerimi dosežemo spoznanje, kaj je prav in kaj ni, kaj je objektivna avtoriteta. Za določitev objektivne avtoritete je treba najprej poseči na metodološko področje in zavrniti tiste metode in tehnike, ki predpostavljajo nered v naravi: človek ga mora v iskanju sreče urediti z družbeno pogodbo, to pa bo imele za posledico utopijo ali raj na zemlji.⁷ Človekovo iskanje sreče sodi med tri neodtujljive pravice, ki jih zapoveduje ameriška *Izjava o neodvisnosti* (1776); drugi dve pravici sta življenje in svoboda. Thomas Jefferson (1743–1826), ki je naredil

⁷ Govorimo o teorijah, da je človek prvi ustvarjalec resničnosti oziroma da resničnosti kot takšne sploh ni (Locke, Hume).

osnutek *Izjave o neodvisnosti*, je izhajal iz epikurejskega »iskanja sreče«. Epikur (341 pr. Kr.–270 po Kr.) je za glavni cilj človekovega življenja določil »srečo«, ki jo je opredelil kot izogibanje telesnim bolečinam in zadovoljevanje čutnih vzgibov tukaj in zdaj, saj zanj smrt pomeni povrnitev duše in telesa v nič. (Kos 1979, 76–77) Ko človekov obstoj temelji na časovno omejeni sreči in to sodi celo med temeljne zapovedi nastanka neke nacije, to lahko vodi le v sebično družbo, v kateri so soljudje zgolj sredstvo za zadovoljevanje čutnih potreb posameznika. Kadar se posameznik čuti ogroženega v iskanju svoje »sreče« in »svobode«, je pripravljen poseči tudi po pravici drugega do življenja (splav, evtanazija). Tako tudi moderno pravo, ki izhaja iz razsvetlenskih idealov, vse tri pravice – do življenja, do svobode in do sreče – dojema kot imanentne in hedonistične, ne kot služenje »duhu«, ampak kot služenje »mesu« (Rim 7,5).

Znanstveno raziskovanje naravnega prava – in v tem okviru UTNP – se osredotoča na raziskovanje normativnega vidika prava in njegovih vrednostnih prvin, koliko se pozitivno pravo (*de lege lata*) odmika od idealne slike prava (*de lege ferenda*). Z aksiološko metodo, ki je normativna metoda v smislu filozofskega vrednotenja, je treba izdelati test nepravnosti – razliko med pravom in nepravom. V pravu obstajata dva vidika normativnosti: naravnopravni in pozitivistični vidik. Pri naravnopravnem vidiku normativnosti zgornjo premiso pomenijo vrednostna izhodišča, spodnjo premiso pa pozitivne norme. Grška beseda za nauk o vrednotah je aksiologija; beseda *axios* (dragocen, vreden) izhaja iz glagola ágo (porivati, vleči). V tem smislu je vse, kar je vredno in dragoceno,⁸ tudi privlačno samo po sebi, ne glede na uporabnost v utilitarističnem smislu. (Komar 2002, 189–190) Dejanja, ki se zdijo najbolj nekoristna, so v vrednotenjskem pogledu toliko bolj vredna, saj jih delamo zaradi njih samih in ne kot sredstvo za doseg nečesa drugega. Dejanja, ki so po svoji naravi (ne)pravna, tudi intuitivno zaznavamo, saj nas v bistvu privlačijo ali pa odbijajo. Pri znanstvenem raziskovanju UTNP je aksiološka metoda – poleg zgodovinske – najpogostejše uporabljena raziskovalna metoda, zato je teorija UTNP normativna znanstvena teorija prava. Metodologija raziskovanja zahteva znanstvena vprašanja, in če se na vprašanja razumno odgovori, potem je rezultat znanstvena teorija prava. Pomembnejša vprašanja, ki si jih pri znanstveno-raziskovalnem problemu zastavljamo:

1. Vprašanje ločitve med pravom in moralo. Strogo racionalistično mišljene, ki zahteva tvarne in epistemološke dokaze za potrditev svojih tez, je v svoji skrajnosti privedlo do modela človeka, kateremu so odvzete temeljne lastnosti, pojmovane pod besedo um (*Vernunft, intellectus, nous*). Pozitivizem v pravu je zato dejstva in norme povsem ločil (dualizem), pravo pa omejil na razumski (*Verstand, dianoia*) proces. Kaj je resnično pravo? Kaj je njegovo bistvo, njegova narava? Ali sta pravo in morala⁹ ločena? Če ima pravo moralno vsebino, kje jo iskati? Ali

⁸ »Sicer pa, bratje, vse, kar je resnično, kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količjak krepostno in hvalevredno, vse to imejte v mislih.« (Flp 4,8)

⁹ Beseda etika izhaja iz besede *ethos*, ki se v grščini lahko piše z epsilon (ἔθος) ali z eto (ἦθος). Ethos z epsilon (običaj, navada) so Rimljani prevedli z *mores*, mi pa od njih prevzeli kot moralo, ki je tako izrazito ekstrinzične, sociološke in relativistične narave, seveda glede na družbene navade in običaje, ki

moralno vsebino določi vsakokratna oblast? Ali zakonodajalec z oblikovanjem pravnih pravil in pravnih norm ustvarja naravni red?

2. Vprašanje objektivnosti v pravu. Družbena razsežnost prava, ki se kaže v ureditvi razmerij v družbi z izdajanjem pravnih aktov in z izključujočo fizično prisilo, potrebuje čim večjo mero objektivnosti. Ali je človek zadnje merilo za to, kar je in kar ni? Izvor relativizma je v mišljenju, da je človek zadnje merilo. Problem je tudi nezmožnost jasne pravne razlage zaradi prevelike vloge subjektivizma (ali relativizma glede na razlagalca) in v tem, da se je zameglila ločnica med »da« in »ne«, med prav in narobe, med pravičnim in krivičnim, med dobrim in zlim, med legitimnim in nelegitimnim. Ker je človek zadnje merilo in ni višjega prava, kakor je od človeka postavljeno pravo, je v nekem določenem okviru (glede na čas, okolje in prostor, navade itd.) lahko vse dovoljeno (kontekstualizacija).
3. Vprašanje univerzalne temeljne norme prava. Načelo pravičnosti, pravne varnosti in zaupanja v pravo zahteva, da se zakoni kot splošni in abstraktni predpisi sprejemajo za daljši čas. Ali obstajajo naravni zakoni, ki so večni? Ali moralno vsebino določi naravno pravo? Kje ima izvor? Kje ima cilj? Ali mora pozitivno pravo, da bi bilo pravo v polnem pomenu besede, temeljiti na univerzalni temeljni normi prava? Pravo velja samo v času ali ima tudi večno sestavino? Kako univerzalno temeljno normo prava spoznamo? S kakšno zanesljivostjo? Od kod izvira avtoriteta¹⁰ (avtorstvo) prava? Kakšen je teleološki cilj prava? Kako ovrednotiti poklic pravnika?
4. Vprašanje testa nepravnosti. Kaj je substanca (bistvo, narava, enovita podstat) prava? Kaj in kje je meja med pravom in nepravom? Kakšna so natančna merila za določanje neskladja? Ali se lahko spremeni samo bistvo prava? Kaj je zločin proti naravnemu pravu? Kaj je trajajoče stanje ali prevelika količina pozitivne zakonodaje z nepravnimi vsebinami? Ali nepravne vsebine, ki uničujejo sistem od znotraj, lahko privedejo do sesutja pravnega sistema? Ali se pravna stroka in znanost tega zavedata? So uvedeni protiukrepi za rešitev eventualnega stanja, ali obstajajo nepravniki,¹¹ ki s subverzivnimi metodami (relativizem itd.) to stanje povzročajo? Od kod nepravo? Ali lahko tudi pravnik postane nepravnik? Ali ima tudi nepravo svoj teleološki cilj? Če nepravo obstaja in če je pravu možno dati poljubno vsebino zaradi ločitve med moralo in pravom, ali je pravo lahko istočasno nepravo? Zaradi vsega tega postanejo nadaljnja vprašanja o vrednostnem bistvu prava brezpredmetna. Tukaj pride v poštev poprejšnja zavrnitev neobjektivnosti prava, ker drugače prave ločnice ni možno postaviti. Ali pravnik, po ana-

se spreminjajo. Besedo morala v tem besedilu uporabljamo v pomenu besede etika (ἠθική), pisane z eto, ki pomeni značaj, osebnost in je intrinzične narave, neločljivo povezana z najbolj notranjo naravo neke osebe. (Komar 2006, 12–13)

¹⁰ Beseda avtoriteta prihaja iz latinske besede *auctor*, ki označuje avtorja, stvarnika, tistega ki poraja, izdeluje.

¹¹ Poimenovanje »nepravnik« je oznaka za pravnika, ki po točno določenih merilih postane nasprotnik naravnega prava. V moralno-religiozni terminologiji bi bilo analogno poimenovanje s pravičnim (*gerecht*) in s krivičnim (*ungerecht*) človekom. V nemških prevodih Svetega pisma se krivičnik prevaja kot brezbožnik (*Gottlose*).

logiji z zdravnikom, lahko izgubi svojo licenco zaradi nemorale (pohujšanja),¹² če postane javni zagovornik neprava?

5. Koherentnost naravnopravnega sistema UTNP

V znanstveni teoriji UTNP prevladuje strogo formaliziran pogled na ustvarjanje, na razlago in na uporabo naravnega prava. Pozitivni sistem naravnega prava je predstavljen kot normativna teorija prava. Teorijo UTNP moremo torej poimenovati pozitivistična normativna teorija prava. Ker je normativni sistem UTNP znanstveno in metodološko utemeljen in koherenten (v sebi sklenjen), v ožjem okviru pravne dogmatike v raziskavo ni treba vključiti dopolnitve drugih sistemov naravnega prava. To dokazuje *Katekizem katoliške Cerkve* kot glavni doktrinalni dokument UTNP,¹³ pa tudi množica drugih cerkvenih dokumentov, denimo *Redemptoris Missio* Janeza Pavla II. (1990),¹⁴ izjava Kongregacije za nauk vere (2000)¹⁵ in dokument Mednarodne teološke komisije (2009).¹⁶ Aksiološko in zgodovinsko metodo med seboj povezujeta primerjalna in dialektična metoda. Pri raziskovanju UTNP se je treba osredotočiti na dialoško dialektiko med različnimi sistemi naravnega prava, da bi teoretično pokazali na popolnost, veljavnost in učinkovitost naravnopravnega sistema, kakor se je razodel v osebi Jezusa iz Nazareta in kakor ga apostolski nauk katoliške Cerkve daje v verovanje kot koherenten (v sebi sklenjen) sistem naravnega prava. Zgodovinska metoda je uporabna kot pomožna raziskovalna metoda pravne znanosti, in to za časovno in prostorsko umeščanje znanstveno relevantnih dejstev. Zgodovinsko povezovanje relevantnih dejstev je izre-

¹² *Evropska konvencija o človekovih pravicah* (EKVČP) govori v 6. členu o interesu morale, v 9., 10. in 11. členu o varovanju morale. V katoliški dogmatiki se kot sopomenka uporablja beseda pohujšanje, ki je obsojeno zaradi svoje narave navajanja drugih na protipravna dejanja. (KKC, § 1938, 2282, 2326, 2353, 2489)

¹³ »Kristus, učlovečeni božji Sin, je ena sama, popolna in nepresegljiva Očetova Beseda. V njem nam pove vse, in nobene druge besede ne bo kakor ta.« (KKC, § 65). »Krščanski odrešenjski red kot nova in večna zaveza ne bo nikdar prešel; in preden se bo naš Gospod Jezus Kristus prikazal v slavi, ne smemo pričakovati nikakršnega novega javnega razodetja.« (§ 66)

¹⁴ »Kristus je edini srednik med Bogom in ljudmi: »Saj je samo en Bog; samo eden je, ki je sam sebe dal v odkupnino za vse. To je bilo izpričano v času, ki ga je določil. Za to oznanilo sem bil jaz postavljen za glasnika in apostola – resnico govorim, ne lažem –, za učitelja poganom v veri in resnici« (1 Tim 2,5–7; Heb 4,14–16). Ljudje torej ne morejo stopiti v stik z Bogom drugače kakor po Kristusu ob delovanju Duha. To njegovo edinstveno in vesoljno posredništvo še zdaleč ni ovira na poti k Bogu, ampak je pot, ki jo je Bog sam določil, in Kristus se tega popolnoma zaveda. Niso izključena deležnostna posredovanja različnih vrst in različnih stopenj, vendar zajemajo pomen in vrednost edinole iz Kristusovega posredništva in jih ne moremo sprejemati kot vzporedna in dopolnjevalna.« (Janez Pavel II. 1990, § 5)

¹⁵ »Nasprotna nauku Cerkve je teza o omejenem, nedovršenem ali nepopolnem razodetju Jezusa Kristusa, ki naj bi bilo dopolnjeno z razodetjem v drugih religijah. Ta teza temelji na premisi, da resnica o bogu ne more biti v polnosti prisotna v nobeni od zgodovinskih religij, torej tudi ne v krščanstvu in niti v Jezusu Kristusu.« (Kongregacija za nauk vere 2000, § 6) »Od samega začetka je skupnost verujočih priznala Jezusu takšno odrešenjsko veljavo, po kateri samo On, Božji Sin, ki je postal človek, bil križan in je vstal, po poslanstvu, prejetem od Očeta in v moči Svetega Duha, daje razodetje (Mt 11,27) ter Božje življenje (Jn 1,12; 5,25–26; 17,2) celotnemu človeštvu in vsakemu posamezniku.« (§ 15)

¹⁶ »Zato si je komisija zadala nalogo, da predstavi »prenovljeni nauk o naravnem zakonu«, ki upošteva zgodovinsko razsežnost naravnega zakona, njegovo osebnostno razsežnost in dokončno izpolnitev v osebi Jezusa Kristusa.« (Mednarodna teološka komisija 2009, 84)

dno pomembno ne samo v pravni znanosti, temveč tudi v pravni praksi. (Novak 2010, 445)

Uporaba navedkov iz knjig Svetega pisma za dokazovanje njegove resničnosti ni napaka krožnega sklepanja. Sveto pismo je namreč zgodovinski dokument, skrbno preverjen z uporabo metodologije zgodovinskih znanosti na zanesljivi podlagi izvornih primerkov Stare in Nove zaveze. Pri raziskovanju UTNP je nenehno navzoča tudi dialektična metoda, saj je znanstveni problem treba prikazati ne samo zgodovinsko in analitično, ampak moramo argumente tudi ovreči ali potrditi. Z iskanjem in odpravljanjem protislovij in nedoslednosti se tako postopoma približamo končnemu cilju – teoriji objektivne resnice na področju raziskovanja univerzalne temeljne norme prava. Ena od pomembnih premis pri raziskovanju naravnega prava je njegova inteligibilnost (spoznavnost prek uporabe razuma) z opazovanjem in raziskovanjem snovne narave in narave človeka.¹⁷ Razumsko spoznati pomeni, uporabiti načela dialektične logike, to pa pomeni argument po zdravi pameti v prid obstoja naravnega prava in njegovega idealnega modela v obliki UTNP.

6. Sklep

Pri analizi znanstvenega vprašanja raziskovanja UTNP smo prišli do sklepa, da je osnovni metodološki pristop zavrnitev relativističnih in subjektivističnih teorij, ki temeljijo na premisi več končnih resnic. Ko je treba uzakoniti neko določeno družbeno relevantno ravnanje ali razsoditi konkretno zadevo, teorija »več resnic«¹⁸ pokaže vso svojo šibkost. Še posebno kazensko pravo, ki ureja družbene odnose v njihovih najtežjih položajih, ne more in ne sme dopustiti diskrecijske pravice pravnim subjektom, na katere se obrača. Za vrednotenje oziroma legitimacijo pozitivnega prava je pomembna tista naravnopravna zakonodaja, katere predmet so kogentne moralne norme. Njihova prisilna narava zahteva, da jih spoštujemo, to pa pomeni ravnanje v njihovem okviru. Stopiti iz tega okvira pomeni, storiti protipravno dejanje, ki kot posledica tega sproži delovanje pravosodnega aparata, vključno z aparatom za fizično prisiljevanje. Človeški zakonodajalec nosi večjo odgovornost, da pozitivne norme uskladi z naravnimi normami; pa tudi večjo krivdo, če tega ne stori. Pravni naslovljenec ima temu primerno manjšo krivdo, če ne deluje v skladu z naravnimi normami, a še vedno dovolj veliko, da se mu prisodi tudi najstrožja kazen, če zavestno in uporno vztraja v protipravnem položaju.

Orožje diktature relativizma je vedno moč, ki samo sebe razglasi za dogmo. Tiisti, ki ima moč (položaj, denar), premaga šibkejšega in njegov prav obvelja. Relativizem se praviloma izogiba diskusiji o temeljnih stvareh (*ad rem*) in se namesto

¹⁷ Naravo spoznavamo tudi z uporabo empirično preverljivih metod na področju astrofizike, astronomije, biologije, fizike, kemije, kozmologije, metalurgije, medicinskih ved, rudarstva, pedologije, geologije, sociologije, psihologije in drugih empiričnih znanosti.

¹⁸ Zagovarjati več dokončnih resnic pomeni, zagovarjati eno dokončno resnico, da je več dokončnih resnic – to je logično protislovno –, če pa je več dokončnih resnic, potem tudi ne obstaja tista resnica, ki trdi, da je več resnic.

tega spušča v teme, ki temeljna vprašanja zaobidejo (*ad personam*). Cilj dogmatskega relativizma (načelni pluralizem) je, da sebe uveljavi kot edino in zadnjo resnico. V bistvu to svojo pretenzijo zagovarja z dvema nepotrjenima premisama:

P1: Obstaja več končnih resnic.

P2: Resnica je lahko ena, a je nespoznavna.

C: Ni Resnice. → Ni Avtoritete. → Jaz ustvarjam Resnico. → Sam sem Bog.

Da bi sklep sledil iz premis, morata biti premisi resnični, sklep pa mora logično slediti iz premis. *Nego maiorem*: Prva premisa najprej vsebuje napako nepotrjene predpostavke, saj iz dejstva, da dejansko obstaja več razlag Resnice, ne moremo zanesljivo potrditi, da so vse razlage resnične oziroma da ne obstaja ena (absolutna) Resnica. Iz nepotrjene predpostavke dostikrat sledi napaka implicitne logike, ko se tem razlagam doda še naslednja razlaga, da zaradi obstoja več resnic v resnici obstaja ena končna Resnica, ki jo imenujemo pluralizem. Dogmatski (*de iure*) pluralizem tako vsebuje vrsto formalnih napak in končno zanika samega sebe; če namreč obstaja več resnic, potem načelni pluralizem kot takšen (ki bi potrjeval samega sebe) ne obstaja. Prva predpostavka tako vodi v nihilizem. Druga premisa je, da je končna Resnica resda lahko ena, a ker je nespoznavna, o njej ne moremo z zanesljivostjo trditi, da obstaja. Tudi ta predpostavka, da je Resnica nespoznavna, ni resnična, saj veliko ljudi trdi, da poznajo (dokončno ali vso) Resnico. Ne nazadnje je Kristus trdil, da je on sam Resnica (Jn 14,6). Tudi znanost trdi, da ima v lasti dokončno resnico, ki nam jo bo predstavila takoj, ko bodo znanstvene metode in tehnologija dovolj napredovale, da bo to mogoče. Da bi znanost obveljala za dokončno resničnost, bi najprej morala dokazati, da Boga ni, tega pa ni zmožna, saj Bog človeka in njegove metode neskončno presega.

Vse, kar vemo o Bogu, izhaja iz našega omejenega intelekta, ki je sposoben spoznavati (prek znanstvenih metod in intuicije) božje delovanje v stvarstvu. Vso resnico o Bogu, ki jo je človeški razum zmožen dojeti, pa smo izvedeli iz njegove telesne pojavnosti in iz razodetja Jezusa iz Nazareta. »Postava je bila namreč dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu. Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil.« (Jn 1,17–18) Krščanstvo z močjo Svetega Duha¹⁹ že dva tisoč let pričuje o Resnici, pa še vedno obstajajo ljudje, ki trdijo, da je Resnica nespoznavna. Dejansko ima slehernik svobodno voljo in s tem možnost, da si ustvari svoje lastno naravno pravo in po njem živi. A to ni nujno tisto pravo, po katerem bo sojen, ko bo moral stopiti pred sodni stol UTNP. Jezus Kristus je v sebi in v svojih besedah dokončno razodel tisto resnično Pravo, po katerem bo sojen vsak človek: »Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; bese-da, ki sem jo govoril, ta ga bo sodila poslednji dan.« (Jn 12,8) »Kdor se sramuje mene in mojih besed pred tem prešuštnim in grešnim rodом, se ga bo tudi Sin človekov sramoval, ko bo s svetimi angeli prišel v veličastvu svojega Očeta.« (Mr 8,38)

¹⁹ Rekel jim je: »Tako je pisano: Mesija bo trpel in tretji dan vstal od mrtvih in v njegovem imenu se bo oznanilo vsem narodom spreobrnjenje v odpuščanje grehov, s čimer boste začeli v Jeruzalemu. Vi ste priče teh reči. In glejte, jaz pošiljam na vas obljubo svojega Očeta; vi pa ostanite v mestu, dokler ne boste odeti v moč z višave.« (Jn 24, 46–49)

Kratice

EKVČP – Evropsko sodišče za človekove pravice: Svet Evrope. 1950.

KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993.

URS – Ustava Republike Slovenije.

Reference

Augustine, Aurelius. 1886. Exposition on the Book of Psalms. V: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 1, Vol. 8. Ur., prev. Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clark.

Evropsko sodišče za človekove pravice: Svet Evrope. 1950. Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic. [Http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SLV.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SLV.pdf) (pridobljeno 13. 4. 2017).

Izjava o neodvisnosti [Declaration of Independence]. 1776. Constitution Society. [Http://www.constitution.org/us_doi.pdf](http://www.constitution.org/us_doi.pdf) (pridobljeno 13. 4. 2017).

Janez Pavel II. 1990. *Redemptoris Missio: On the permanent validity of the Church's missionary mandate*. [Http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html) (pridobljeno 13. 4. 2017).

Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Komar, Milan. 2002. *Red in misterij*. Ljubljana: Študentska založba.

— — —. 2006. *La verdad como vigencia y dinamismo*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.

Kongregacija za nauk vere. 2000. Declaration »Dominus Iesus« on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church. [Http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html) (pridobljeno 13. 4. 2017).

Kos, Janko. 1979. *Temelji filozofije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Mednarodna teološka komisija. 2010. *V iskanju univerzalne etike: nov pogled na naravni moralni zakon*. Prev. Peter Jerebič. Ljubljana: Družina.

Novak, Marko. 2010. *Uvod v pravo*. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta v Novi Gorici.

Sveto pismo. 2002. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Ustava Republike Slovenije. Uradni list RS, št. 33/1991, 42/1997, 66/2000, 24/2003, 69/2004, 69/2004, 69/2004, 68/2006.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1, 171–183

UDK: 323(620)“20”:17

Besedilo prejeto: 12/2016; sprejeto: 4/2017

Matej Hedl

Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji

Povzetek: Avtorjev članek je prispevek k razumevanju pomena dialoga v procesih politične tranzicije, kot zgled je navedena »arabska pomlad«. Ta pomlad je leta 2010 kot požar zajela države magrebskega pasu in s tem sprožila neustavljivi val političnih sprememb. Egipt ima zaradi svojih geopolitičnih posebnosti pomemben religiozni, politični in varnostni vpliv na stabilnost v širši regiji. Proces politične tranzicije v Egiptu izrazito zaznamujeta predvsem obsežen politično-ideološki in verski konflikt. Tranzicijskim oblastem namreč ne uspe izpeljati medverskega in medideološkega dialoga zaradi zakoreninjene dote samodržne vladavine Hosnija Mubaraka, ki je temeljila na družbenoekonomski neenakosti, na vsenavzoči korupciji, na političnem enoumju, na obveščevalno-policijski represiji in na ideološkem izključevanju. Egipt tako (še) ne more stopiti na pot zelene demokratične stabilnosti in ekonomskega napredka. Ob predstavitvi temeljnih načel konflikta se bo avtor osredotočil predvsem na pomen tehnike in metodike uspešnega dialoga, to pa bo poizkušal dokazati na podlagi kvalitativno-deskriptivnega modela raziskave, ob uporabi metode razčlenitve teorij dialoga Leonarda Swidlerja (1983) in etike diskurza Jürgena Habermasa (1990).

Ključne besede: dialog, konflikt, etika diskurza, korupcija, Egipt, džihad, politična tranzicija

Abstract: Complexity of Dialogue in the Egiptian Transition

In the following article, the author's intent is to add to the understanding of the meaning of dialog within the scope of political transition, with the »Arab Spring« used as an example. In 2010, the »Arab Spring« swept through the countries of the Maghreb region and started a wave of unstoppable political changes. Due to its geo-political position, Egypt has an enormous religious, political and security influence in the wider region. The process of political transition in Egypt has been characterized by huge political, ideological and religious conflicts. Due to the deeply-rooted legacy of Hosni Mubarak's autocratic rule, which was marked by economic and social unrest and corruption, political oppression, police and intelligence repression and ideological elimination, the transitional authorities have been unable to achieve an inter-religious or inter-ideological dialogue. Thus, Egypt is still unable to follow the path of desired democratic stability and economic progress. In addition to presenting the basic framework of the conflict, the author is focused on the importance

of the techniques and methodology of a successful dialogue, which he tries to prove by using a qualitative and descriptive method of research while analyzing the theories of dialog by Leonard Swidler (1983) and ethics of discourse by Jürgen Habermas (1990).

Key words: dialogue, conflict, ethics of discourse, political transition, jihad

1. Uvod

Dolgoletna navidezno demokratska, v bistvu pa avtokratska vladavina Hosnija Mubaraka je v Egiptu privedla do družbeno-socialno-ekonomskega spora med privilegiranci skorumpiranega sistema in večino populacije, živeče v nenehni gospodarski in socialni stiski. Zamenjava oblasti, ki je sledila uvodu »arabske pomladi« v Tuniziji, je evforično zajela tudi egiptovske množice in s tem sprožila družbeni tok dogodkov, ki je težil k demokratičnim spremembam v Egiptu. Egiptovska družba med Mubarakovo vladavino ni bila zmožna upravljati svoje lastne države, saj so bili vsi vzvodi oblasti v rokah vodilne politične opcije in samega predsednika Mubaraka. Če pogledamo zgolj s perspektive elementov Rousseaujeve razlage družbene pogodbe, ki suverenost pušča v rokah skupnosti državljanov – združeni so v obči volji (2001, 31–32) in oblasti ne prenašajo na individualnega vladarja –, je razumljivo, da je bil nastop konflikta med »arabsko pomladjo« v Egiptu skoraj neizogiben. Pri tem je Mubarakov režimski škorenj v svojih represivnih ukrepih in arbitrarnem delovanju, ki je globoko posegel na polje človekovih pravic in svoboščin, daleč presegal te »dogovorjene« predpostavke »družbene pogodbe«. V družbi so tlele želje po demokratičnih spremembah. Elementi egiptovske demokratične družbe so se ob izbruhu dogodkov, ki so pomenili začetek tranzicijskega časa v Egiptu, nenadoma soočili z dvema konfliktoma, z »zunanjim« in z »notranjim«. »Zunanji« konflikt je bil pričakovan in je bil zajet v poizkusu kolikor mogoče malo bolečega prehoda in »obračuna« z avtoritativnim režimom predsednika Mubaraka, »notranji« konflikt pa je bil bolj občutljiv in je tlel na temelju verskih in ideoloških nasprotij, neusklajenega političnega delovanja in medsebojnega nezaupanja nastajajočih opozicijskih skupin.

2. Pomen družbenega spora kot elementa politične tranzicije v Egiptu

Bistvo grožnje procesu tranzicije v Egiptu in njen morebitni (ne)uspeh je treba celostno pogledati skozi okvir prepletanja več teorij: teorije spora, teorije dialoga in teorije etičnega diskurza. Razslojenosti in težave egiptovske družbe bomo poskušali dognati skozi spekter konsenzualne teorije in teorije spora. Razliko med teorijama nam daje Ritzer (1992), ki trdi:

»Konsenzualne teorije vidijo skupne norme in vrednote kot temelj družbe, osredotočajo se na družbeni red, ki temelji na tistem dogovoru, in spreje-

majo odvijanje družbenih sprememb v počasni ter urejeni obliki. Nasprotno, sporne teorije poudarjajo prevlado določenih družbenih skupin nad drugimi, družbeni red zanje temelji na manipulaciji in nadzoru s strani vladajočih skupin, družbene spremembe pa se po njihovem mnenju odvijajo hitro ter izven zakonske opredelitve, kot naskok podrejenih skupin na vladajoče skupine.« (231)

Družbeni konflikt, ki se je nakazoval med egiptovsko tranzicijo, je tako soočil dva politična pola. Na eni strani sta bili politična klika in elita vladajočega razreda pod okriljem predsednika Mubaraka in njegove Nacionalne demokratične stranke, na drugi strani pa versko, ideološko in politično pisana opozicija. Tu lahko ključno vlogo v procesih egiptovske tranzicije pripišemo več političnim akterjem oziroma skupinam:

1. Glavni namen skupine radikalnih protestnikov je bil, odstaviti predsednika Mubaraka in preprečiti imenovanje njegovega sina za naslednika. Skupina je bila pripravljena na sodelovanje z odhajajočimi strukturami starega sistema. V njenem političnem delovanju je opaziti pomanjkanje politične ideologije, jasno zastavljenih ciljev in koncepta ureditve prihodnjega Egipta.
2. Skupina reformističnih protestnikov je želela uvesti korenite spremembe egiptovske države, a pri tem niso želeli posegati v temelje državne ureditve. Za vzroke krize so krivili razraslo in razvejano državno korupcijo. Z reformo države so želeli doseči pravno odgovornost državnih funkcionarjev in demokratično izraženo voljo ljudstva. V to skupino se uvršča Muslimanska bratovščina (MB) in njej sorodne islamske stranke. Prav MB je v tranziciji videla zgodovinsko priložnost, da državo približa islamskim tradicionalnim vrednotam in politični doktrini.
3. Skupina mladih protestnikov politično tranzicijo razume kot revolucionarno priložnost temeljite rekonstrukcije egiptovske države. Prekinitev vseh vezi z državno ureditvijo in strukturo dosedanje države je bila njihova prioriteta naloga. Skupina ni imela širše politične platforme natančnega načrta ureditve Egipta po prenosu oblasti.
4. Manjše so bile skupine koptskih, evangeličanskih in drugih verskih manjšin. Njihov cilj je bil, ob politični tranziciji ustvariti ekonomsko-socialne možnosti, ki bi vodile v zmanjševanje družbenih in socialnih razlik egiptovske družbe in k zagamčeni enakopravnosti vseh veroizpovedi.
5. Vrhovni svet oboroženih sil (SCAF)¹ ima za cilj ohranjanje enotnosti države, reda in zakonitosti in med tranzicijo dekretno upravlja državo. Bolj kakor člen prehoda in katalizator tranzicijskih težav pa SCAF deluje kot avtoritativni oblastniški organ, saj zgolj utrjuje moč vojske kot enega najpomembnejših elementov egiptovske družbe, ne vključuje pa vseh političnih subjektov v kreiranje prihodnje politične ureditve Egipta.

¹ Vrhovni svet oboroženih sil (Supreme Council of the Armed Forces – SCAF) je vojaški organ dvajsetih najvišjih vojaških predstavnikov vseh rodov egiptovske vojske na čelu z maršalom Mohamedom Husseinom Tantawijem.

Primarni konflikt med demokratičnimi zahtevami egiptovske družbe in Mubarakovim režimom je težil h kvalitativnim spremembam egiptovske družbe. Temu pritrjuje tudi Dahrendorfova teorija sporov, ki zagovarja tezo, da »vse, kar je kreativnost, inovativnost in razvoj v življenju posameznika, njegove skupine in družbe, obstaja v nezanemarljivi meri zaradi delovanja sporov med skupino in skupino, posameznikom in posameznikom, čustvi in čustvi znotraj enega posameznika« (1959, 208). To dejstvo se Dahrendorfu zdi dovolj za opravičilo vrednostne sodbe, da je spor v bistvu dober in zaželen fenomen. Konflikt tako nastopa kot gonilo napredka družbe in v tem bi lahko videli tudi oblike funkcionalizma, saj je »trk vrednot in interesov, napetosti med tistim, kar obstaja, in tistim, kar določene skupine menijo, da bi morale obstajati, spor med pričakovanimi ugodnostmi in novimi položaji ter skupinami, ki zahtevajo del v oblasti, bogastvu in statusu, proizvod vitalnosti«. (Corser 1967, 28)

3. Dialog kot način reševanja sporov

Dialog lahko v grobem opredelimo kot pogovor o skupnih temah med dvema ali več osebami različnih pogledov, katerih prvotni namen je, da se vsak udeleženec dialoga uči od drugega udeleženca dialoga, s tem pa doseže spremembe v samem sebi in svojo lastno rast (Swidler 1983, 1–4). Dialog je del človekovega naravnega bistva. Nemški zdravnik Joachim Bauer ugotavlja, da je človek biološko zaznamovano bitje za sodelovanje. Po njem so geni človeka naravnani k sodelovanju, torej dialogu. Tudi agresija in izključevanje sta posledica pomanjkanja sodelovanja in ljubezni. Bauer zavrača Dawkinsonov sebični gen in Darwinovo načelo borbe vsakega z vsakim. Darwin je – po Bauerju – iskal v naravi le primere, ki naj bi potrdili njegovo tezo izključevanja in tekmovalnosti, opustil pa je vse druge, ki potrjujejo pripravljenost živih bitij za sodelovanje, zato rivalstva ni mogoče posplošiti na celotne živalske vrste in tudi ne na človeka. Po Bauerjevi metodi tudi Dawkins izpostavlja boj kot gonilno silo človeštva. (Juhant 2009, 39) Juhant poudarja, da je Engels prav tako namenoma enostransko razlagal Darwina, saj ga je uporabil kot dopolnitev marksističnega nauka o dialektiki narave, totalitarni sistemi moderne dobe pa za dokazovanje svoje premoči nad drugimi in kot podlago za revolucionarno delovanje. Boj naj bi bil po tem prepričanju temelj napredka človeštva, revolucija pa gonilna sila tega procesa, ki naj bi delovala na podlagi izključevanja drugih. (39)

Avtokratski režim upravljanja družbe premalo upošteva pomen in pozitivni učinek družbenega dialoga na politično, kulturno, medversko, religijsko, medetnično in na medosebno raven. Način upravljanja države, kakor ga je izvajal SCAF, je bil resda anomalija demokratičnega procesa vodenja države, a je bilo zaradi stihijsko sproženega tranzicijskega procesa in neorganiziranosti opozicijskih elementov to nekako nujno. Od SCAF je bilo odvisno, ali bo tranzicijskemu procesu uspelo položiti nove temelje vseobsežnega dialoga med različnimi verskimi, političnimi in ekonomskimi elementi družbe in odhajajočo strukturo starega režima.

Ker je SCAF uvedel dekretno upravljanje države, so bile vse oblike dialoga med prehodno oblastjo in opozicijskimi skupinami zminimalizirane in niso dopuščale pobud ljudstva na področjih, pomembnih za demokratični razvoj egiptovske družbe.

Ne gre prezreti, da je uspeh procesa tranzicije v veliki meri odvisen tudi od političnega dialoga, zgrajenega na temelju politične kulture države oziroma političnega sistema.

»Politična kultura je sestavljena iz mreže vrednot, stališč ter usmeritev v političnem sistemu in političnem vedenju članov nekega političnega sistema. Politične kulture ne oblikuje naključni zbir usmeritev, temveč trajne oblike, ki se medsebojno usklajujejo in podpirajo. Politična kultura predstavlja del splošne kulture, predstavlja pa tudi samostojni vidik politične kulture, četudi neke prvine splošne kulture vplivajo na politično kulturo.« (*Politička enciklopedija* 1975, s. v. »Politička kultura«)

Politični dialog lahko opredelimo in poimenujemo po predmetu (politični stvari) razprave in po načinu vodenja (političnega) dialoga. Kljub vsemu pa je težko opredeliti, kaj je politična tema. Ardentova vidi v političnih temah splošne teme z javnega področja ali splošnega dobrega. Kar pa razlikuje politični dialog od drugih oblik dialoga, so splošni cilji, ki jim sledi, okoliščine, v katerih nastaja, in osebk, ki so v tem dialogu vključeni. Alternativno lahko politične teme opredelimo kot zbir problemov, ki se morajo in se lahko rešijo z uporabo politične moči. Politični dialogi so potemtakem razprave in obravnave, ki opredeljujejo, kdaj naj prisilna prvina države prevzame nase breme teh problemov. Bolj kakor opredeliti sam politični dialog pa sodobni demokratični teoretiki poskušajo opredeliti razliko med političnim dialogom in – denimo – sokratičnim ali freudovskim dialogom. (Esquith 1996, 10)

4. Dialog – bližina in odgovornost

Trdimo, da je kultura političnega delovanja/nastopanja v desetletjih vladavine egiptovskega predsednika Hosnija Mubaraka izgubljala moralno odgovornost, saj je v veliki meri iz vodenja države izključevala ljudstvo. Vzorec tovrstnega vladanja se je kot posledica tega prenesel tudi v tranzicijski čas na delovanje SCAF in pozneje na demokratično izvoljenega predsednika Mohameda Mursija. Pod krinko enovitosti in varnosti države se je na eni strani SCAF trudil predvsem utrditi družbeno moč privilegirane vojske, na drugi strani pa je predsednik Mursi poskušal s svojimi lastnimi dekreti utrditi svoj predsedniški položaj. Oba sta tako izgubila odgovornost do družbe kot celote. Odgovornost po Baumanu opredeljuje:

»Osnovna prvina moralnega vedenja iz bližine drugega. Bližina pomeni odgovornost in odgovornost pomeni bližina. Razprava o relativni prednosti ene ali druge je pravzaprav brezplodna, saj si nobene ni mogoče zamisliti brez druge. Razpršitev odgovornosti in nevtraliziranje moralne potrebe, ki izhaja iz nje, morata nujno vključevati (sta pravzaprav sinonim za) zamenjavo bliži-

ne s fizično ali duhovno ločenostjo. Alternativa bližini je družbena distanca. Moralna lastnost bližine je odgovornost; moralna lastnost družbene distance je pomanjkanje moralnega odnosa ali heterofobija.« (1989, 277–278)

Pomen moralne in družbene odgovornosti pa zasledimo tudi v okviru medverskega dialoga, ki je med egiptovsko tranzicijo vse bolj prihajal v ospredje. Odgovornost je tudi ena od osnovnih prvin vere. Beseda religija izvira iz latinske besede *religio*, ki pomeni previdnost. Previdno opazovanje in strah, z drugimi besedami, označujeta celoto moralnih akcij ali vrsto pravic, natančneje: tudi primerno vedenje v zadevah, ki zadevajo bogove ali Boga. (Jones 2005, 702) Emil Durkheim religijo označuje kot neopredeljen sistem verovanj in praks, ki velja za svete (od drugih neposrednih stvari ločene in prepovedane) predmete in ljudi združuje v eno in moralno povezano skupnost, imenovano Cerkev (1915, 47). Kakor je pokazal razvoj dogodkov, je imel neuspeh medverskega dialoga negativne posledice tudi na druge družbene procese, saj je to vodilo v razkol družbe vzdolž verskih temeljev, ta proces pa se še sedaj težko obvladuje.

Težave vseobsežnega družbenega dialoga so se med tranzicijo manifestirale na več relacijah:

1. SCAF – opozicijske skupine;
2. medsebojni odnosi med opozicijskimi skupinami;
3. predsednik Mohamed Mursi – SCAF;
4. predsednik Mohamed Mursi – opozicijske skupine.

Vsem elementom tranzicijskega časa Egipta se ni uspelo ravnati po iztočnicah, ki nam jih je na temeljih uspešnega medverskega dialoga priporočil Leonard Swidler. Swidler je namreč pot k uspešnem dialogu prikazal v desetih zapovedih konstruktivnega medverskega dialoga (1983, 311–314):

1. Osnovni namen dialoga je učenje oziroma svoje lastno spreminjanje in rast s ciljem razumevanja realnosti in našega delovanja. Tako odhajajoča oblast kakor tudi tranzicijska in v njej zbrani elementi politične družbe Egipta niso imeli realne percepcije političnega stanja, ki bi vodilo v izboljšanje politične in gospodarske stabilnosti države.
2. Medverski in medideološki dialog mora biti dvostranski projekt v vsaki medverski oziroma medideološki skupnosti in med vsemi medverskimi oziroma medideološkimi skupnostmi.
3. Udeleženci dialoga naj bodo pošteni in iskreni.
4. V sklopu medverskega, medideološkega dialoga ne smemo primerjati svojih lastnih idealov s prakso naših partnerjev. Raje primerjajmo svoje ideale z ideali naših partnerjev.
5. Udeleženci dialoga morajo predpostavljati, da je drugi udeleženec dialoga prav tako pošten in iskren.
6. Vsakemu udeležencu dialoga mora biti dovoljena možnost, da se izrazi/predstavi.

7. V dialogu ne sme biti področij, o katerih se že vnaprej ne strinjamo.
8. Proces dialoga se lahko zgodi samo med enakopravnimi udeleženci.
9. Dialog se lahko vzpostavi samo, ko obstaja vzajemno zaupanje.
10. Udeleženci dialoga morajo biti samokritični do svojih lastnih verskih izročil.
11. Udeleženci dialoga morajo poskušati razumeti, kako izročila drugih lahko celovito vplivajo tudi nanje.

Medverski in medideološki dialog po Swidlerju poteka na treh ravneh (311–314):

1. Na praktični ravni poteka dialog, ki hoče pomagati človečnosti.
2. Duševna raven je globlja raven, na njen poskušamo spoznati in občutiti partnerjevo vero oziroma ideologijo »od znotraj«.
3. Na razumski ravni v dialogu iščemo razumevanje in resnico.

5. Etika diskurza kot vodilo reševanja sporov

Če za tehniko vodenja dialoga vzamemo smernice Swidlerja in njegovih desetih zapovedi, pa lahko metodiko pristopa in vodenja dialoga skušamo najti v etiki diskurza oziroma etiki pogovora nemškega sociologa in filozofa Jürgena Habermasa (1990). Habermas v interakcijo družbenih subjektov skuša uvesti temelje in smernice poštenega in odprtega ter vsem subjektom dostopnega diskurza. Tranzicijski čas v Egiptu ni ustvarjal razmer in okoliščin za enakopraven in vseobsežen družbeni diskurz. Na eni strani tako vidimo nezmožnost političnih dejavnikov, doseči dogovor o sestavi in delovanju ustavodajne skupščine, ki je imela za nalogo, predložiti nove temelje kreiranja egiptovske ustave.² Na drugi strani pa so delo parlamenta ovirale sekularne stranke, saj parlament ni mogel doseči dogovora o družbeni in pravni percepciji vloge vere in vojske v državi. Za uspeh procesa tranzicije bi morala biti sam dialog in proces argumentacije vseobsežna in celovita.

V svojem delu *Moral Consciousness and Communicative Action* Habermas (1983) teorijo etike diskurza postavi ob bok Kantovemu kategoričnemu imperativu.³ Tako kakor Kantova tudi Habermasova teorija etike diskurza uvaja načelo univerzalnosti, a obe teoriji se v nekaterih temeljnih pogledih razhajata. Tako Habermasova etika diskurza:

1. predvideva izpolnitev prvega pogoja sodelovanja v diskurzu vseh, ki se jih tematika neposredno dotika, in njihovo možnost argumentacije v procesu preizkusa veljavnosti norme;

² Ustavodajna skupščina, ki jo je Administrativno sodišče pozneje razveljavilo, je bila večinsko sestavljena iz vrst islamistov.

³ »Delaj tako, da ti bo človeškost v tvoji osebi in v osebi vsakogar drugega vselej glavni namen, nikoli sredstvo.« (Kant 1777, 61) Ali v prvih dveh različicah, podobno kakor zgoraj: »Delaj le po tem vodilu, po katerem obenem hočeš, da postane splošni zakon!« (61)

2. spremeni individualno naravo Kantovega kategoričnega imperativa v kolektivno obliko imperativa, pri tem pa v svoji lastni vsebini izraža splošno voljo, ki jo povzdigne na nivo pravila argumentacije.

Habermasova moralna teorija izvira iz načela etike diskurza, a ga lahko dojemamo kot načelo argumentacije: temelji na domnevi, da so veljavne le tiste norme, ki jih kot veljavne sprejmejo ali bi jih lahko kot veljavne v praktični razpravi sprejeli vsi sodelujoči razpravljavci. Takšna praktična razprava ima namen v preizkusu veljavnosti hipotetičnih norm in ne v kreiranju opravičljivih norm. Habermasovo načelo etike diskurza zagotavlja, da je univerzalno načelo mogoče razlagati zgolj kot normativni del postopka diskurza in ne kot normativno vsebino argumentov.

6. Verski ekstremizem kot grožnja obstoja moderne islamske družbe

Pomanjkanje oziroma neobstoj političnega, medverskega in medideološkega dialoga pušča politično praznino za širjenje ekstremnih ideologij. Na žalost opažamo, da se v »realpolitiki« arabske družbe nemalokrat zaznajo Marxove besede: »Vera je opij ljudstva.« Islamska vera v nekaterih arabskih državah dobiva vse bolj oblike ideologije političnega delovanja in vse manj obliko božjega zakona. V tranzicijskem času se je Egipt tudi sam spopadal z radikalnimi pogledi nekaterih skrajnih islamskih skupin. Hans Küng pravi, da je v središču islama zakon (ponavadi ga prakticirajo teologi), ne pa teologija, tako da lahko rečemo (po poznejših paradigmah, ne pa po bistvu islama niti ne po njegovih zgodnjih paradigmah), da je islam, prvotno vera etike, postal »vera zakon«. Juhant (2009) dodaja, da »zakon tvori važen okvir, znotraj katerega se oblikuje življenje posameznika in skupnosti in tvori organsko kulturno in civilizacijsko celoto. Določa tudi dejavnost muslimana in torej njegove etično-religiozne drže. Težko je natančno izraziti, kaj je pravzaprav ta božanski zakon, ki ga je islamska duhovnost skušala vedno napajati z izviritnostjo Božjega, a igra vedno pomembno vlogo pri razumevanju vere.« (2009, 139)

Za razumevanje islamskega ekstremizma pa je treba obravnavati tudi pojem »džihada«. Za »džihad« kot gibalno širitve radikalne islamske ideologije sta pomembna predvsem dva dokumenta. Prvi je *Odsotna dolžnost* (*The Absent Duty*), ki ga je v poznih sedemdesetih spisal Mohammed Abd al-Salam Faraj. V uvodu knjige Faraj⁴ določa dva pojma, in to pojma »bližnji sovražnik« in »oddaljeni sovražnik«. Pri tem vzpostavi prioriteto vojaškega bojevanja, v ospredje pa postavi »bližnjega sovražnika«. Tako so po Faraju vse druge dolžnosti, tudi osvoboditev Jeruzalema, stranskega pomena. Najprej se je treba osredotočiti na boj zoper lokalne odpadnike. Omenjeni dokument postane tako operativni priročnik za džihadsko gibanje od osemdesetih do srede devetdesetih let prejšnjega stoletja. Farajevi knjigi desetletje pozneje sledi dokument, ki ga je v svetovno javnost posre-

⁴ Mohammed Abd al-Salam Faraj je bil eden od glavnih akterjev v atentatu na egiptovskega predsednika Anwarja Sadata leta 1981.

dovala skupina Džihad iz Gornjega Egipta. Dokument *Neizogibnost spora* (*The Inevitability of Confrontation*) našteva štiri svete naloge, ki so izrazito verske narave (Gerges 2005, 44–45):

1. odstavek brezbožnega vladarja, ki je zapustil vero;
2. boj zoper katerokoli muslimansko skupnost, ki je zapustila islam;
3. ponovna vzpostavitev kalifata in kalifa kot vladarja;
4. osvoboditev domovine, osvoboditev zaprtih in širitev vere.

»Džihad« kot svetega oblika boja se najde tudi v temeljih delovanja teroristične mreže Al Kajda (*Al Qaeda*). Mnogi avtorji, med njimi tudi Hellmichova, vidijo ideologijo teroristične mreže *Al Qaeda* kot del globalnega salafističnega džihada. Za ta džihad Hellmichova verjame, da ni nič manj kakor svetovno gibanje za oživitev in ponovno vzpostavitev muslimanske slave v veliki islamski državi od Maroka do Filipinov. Ta džihad zastopa ideologijo »salafije« (*salafiyah*): temelji na ponovni vzpostavitvi avtentičnega islama, ki zagovarja strategijo nasilnega džihada. To, preneseno v današnji čas, pomeni poraz vseh zahodnih sil, ki preprečujejo vzpostavitev pristne islamske države. (2008, 115–116)

Raziskava Javierja Jordana in Luise Boix opisuje posebnosti delovanja teroristične mreže Al Kajda, ki ima lahko pogubne posledice za sožitje zahodnih družb. Ne glede na to, da je omenjena raziskava usmerjena na zahodne družbe, odprte za imigrantske tokove tudi iz arabskega sveta, pa so značilnosti delovanja Al Kajde še toliko bolj pereče in jih je še toliko težje zaznati v državah z večinsko muslimanskim prebivalstvom. Džihad Al Kajde tako zajema več prvin (2004, 2–5):

3. Ideologija, ki podpira Al Kajdo, presega vse državne in geografske meje. Ne izvira iz nacionalističnega ali etničnega izročila, temveč je zbir različnih prvin: muslimanskega izročila, radikalnih islamskih piscev, denimo Qutba in Faraja, osebnih razlag Osama Bin Ladna in drugih privrženecv Al Kajde in posebnih zahtev posameznih skupin, delujočih v tej mreži. Te prvine tvorijo splošno ideologijo, naperjeno proti političnim sistemom, obenem pa je ideologija tako fleksibilna, da jo lahko sprejme kdorkoli, ne glede na državo ali etnično skupino izvora.
4. Decentralizirana struktura mreže omogoča že ustanovljenim terorističnim skupinam ali celicam pridružitve mreži Al Kajda. Skupine/celice, ki se ji želijo pridružiti in pridobiti njeno podporo, morajo imeti interes ter biti sposobne in učinkovite pri vodenju vojne. Prav zaradi te raznolikosti je mreža Al Kajde manj ranljiva, zniža se možnost natančne opredelitve vodstva, poviša pa se organizacijska zmožnost širjenja mreže po svetu.
5. Teroristi se pri delovanju »zlijejo« s preostalo muslimansko skupnostjo. Strategija prikrita prave identitete članov mreže se je pokazala kot zagotovilo pri izvedbi terorističnih dejanj. Pod to krinko teroristična dejanja pripadnikov mreže Al Kajda spodkopavajo verodostojnost celotne muslimanske skupnosti.
6. Teroristična mreža Al Kajda je zelo aktivna pri pridobivanju novih članov. Pri tem sta ji v prid preprostost »jezika džihada«, ki pravi, da Zahod nasprotuje islamu,

zato je verska dolžnosti vsakega Muslimana, da se brani pred to agresijo, in vseobsežna medijska kampanja, ki daje vtis Al Kajde kot sile, zmožne zoperstaviti se tudi najmočnejšim vojaškim silam sveta.

7. Dejanja Al Kajde pomenijo vrsto terorizma, ki ima za posledico visoko stopnjo družbenega nemira. Namen terorističnih dejanj organizacije ni le medijska odzivnost ali splošni vpliv na družbo, temveč doseči čim višjo stopnjo žrtev. Al Kajda je ena od redkih organizacij, ki je za dosego svojih lastnih ciljev pripravljena uporabiti tudi orožje za množično uničevanje. Zaradi kompleksnosti mreže Al Kajde in verskih prvin v njenem delovanju zahodne civilizacije napačno predvidevajo, da je del njihove muslimanske populacije povezan z mrežo Al Kajda. To lahko vodi v porast vzajemnega nezaupanja s pogubnimi posledicami za celotno družbo.
8. Namen teroristične mreže Al Kajda je, doseči spopad kultur. Njena vizija je delitev sveta na dobro in na zlo po vseh verskih in kulturnih kategorijah. Ta delitev je boj pravih vernikov zoper Jude in kristjane, podpirajo pa jih (muslimanski) »hinavci« in »odpadniki«, ki vladajo muslimanskim državam. Multikulturno sožitje je za ideologijo Al Kajde nesprejemljivo. 3. Na razumski ravni v dialogu iščemo razumevanje in resnico.

7. Namesto sklepa

Politična nestabilnosti in odsotnost širokega družbenega dialoga na vseh ravneh še vedno pomenita grožnjo egiptovski družbi, da bo ta družba iz sedanje oblike avtoritarnega režima zdrsnila v objem mračnjaških radikalnih ideologij in verskega fanatizma obstoječih radikalnih gibanj in podpornikov samooklicanega islamskega kalifata.⁵

Politično in versko nasilje v Egiptu ne pojenja. Uničenje verskih objektov in nasilje nad pripadniki drugih verskih skupin postajata stalnica sedanjega časa. Razlogi za to pa nedvoumno tičijo tudi v obdobju neuspešno zastavljene politične tranzicije. Obdobje politične tranzicije od leta 2011 do leta 2013 je v bistvu zabrisalo identiteto te iste tranzicije. Tedanji politični dejavniki niso dojeli zgodovinske priložnosti in se v svojem delovanju na žalost niso zavedali svojih lastnih demokratičnih kapacitet in zmožnosti. Težave in razloge za neuspeh egiptovske tranzicije lahko tako strnemo v več dejavnikov:

1. Tranzicijski proces:

Tranzicijski proces v Egiptu je bil slabo načrtovan in je bil zgolj posledica stihijskega demokratičnega vala, ki je v Egipt pljusnil iz Tunizije. Opiral se je na generacijo mladit, ki niso imeli jasno opredeljenih in politično zgrajenih vizij demokratične tranzicije družbe. Šele v poznejši fazi so se mladim pri demonstracijah pridružili radikalni, reformistični protestniki in v neki določeni meri tudi deli egiptovske vojske.

⁵ Kalifat – oblika islamske ureditve skupnosti/države na temeljih šeriatskega prava.

2. Delovanje političnih strank:

V sklopu opozicijskega bloka ni bilo vzpostavljeno medsebojno zaupanja. To zaupanje lahko izvira iz dejstva, da so poprejšnji egiptovski režimi Gamala Abdela Naserja, Anwarja Sadata ter Hosnija Mubaraka dovoljevali egiptovski družbi le omejeno politično delovanje in organiziranje institucij civilne družbe. Prav element razvoja civilne družbe pa je tisti dejavnik, ki prisili različne politične in družbene segmente k neizogibnemu političnemu dialogu in h kompromisom, ki kot posledica tega krepijo občutke medsebojnega družbenega in političnega zaupanja. Organiziranost civilne družbe deluje poučno tudi na splošno populacijo, saj jo usmerja k aktivnemu družbenemu udejstvovanju in k zavzemanju za skupne družbene cilje, to pa je eden od temeljev demokracije.

Medsebojno nezaupanje političnih dejavnikov v krogu tranzicijskih političnih struktur je privedlo do vse izrazitejšega medsebojnega političnega rivalstva. Na eni strani tako zasledimo rivalstvo med verskimi in sekularnimi gibanji in skupinami na osi MB – liberalci in verske manjšine. Na drugi strani pa je rivalstvo enako pomemben dejavnik v tako imenovanem »islamskem bloku«, v katerem nastopi razhod med ideološkimi cilji tranzicije MB in cilji salafističnih skupin. Te salafistične skupine težijo k uvedbi bolj striktnih in konservativnih islamskih družbenih pravil (prepoved alkohola, načelo bančništva, pravice žensk ipd.).

Demokratska in politična nezrelost tako politične opozicije kakor dela državnih organov (vrhovno ustavno sodišče), da sprejmejo rezultate demokratičnih volitev obeh domov parlamenta, v katerih je zmagala MB, kot izraz demokratične volje egiptovskega ljudstva.

Tako kakor odhajajoča struktura tudi politična opozicija ni pravilno in realno ocenila političnih, socialnih in ekonomskih težav egiptovske države. Ob pomanjkanju jasno opredeljenih in zastavljenih družbeno-socialnih in ekonomskih programov radikalne skupine demonstrantov in mladih je bil program MB, ki je dobila demokratični mandat vodenja države, preveč splošen in brez konkretnih praktičnih rešitev. Po volilni zmagi MB ni izpolnila obljub svojega lastnega socialnega programa, to pa je imelo za posledico preobrat predvsem v revnejšem delu volilnega telesa. Desetina državnih prihodkov Egipta temelji na dobičku od črpanja nafte, ki se v velikih količinah steka v državni proračun brez visokega nivoja družbene produktivnosti. Socialne zahteve družbe nimajo večjega vpliva na profit države, saj ta profit temelji na nafti in na izvozu nafte in ne na zbranih davkih. Nizka stopnja družbene produktivnosti in neobstoj močnega srednjega družbenega razreda, ki bi moral biti socialno neodvisen, sta lahko še dodatni faktor družbene nekoherentnosti. MB je imela priložnost, a ni storila ničesar, da bi spremenila odnos med državo in obstoječim notranjim ekonomskim trgov.

3. Vojska in SCAF – način vodenja države:

Kljub začetni pozitivni percepciji pomena vojske v okviru egiptovske tranzicije je vojska v veliki meri ovirala tranzicijo. Ob izbruhu demonstracij je ljudstvo v primerjavi s policijo zaupalo vojski kot garantu avtoritete in napredka. Sčasoma pa se je to videnje spremenilo, ko sta se izrazila izjemna družbena moč in vpliv vojske

v državi. Vojska je bila v časih vseh vladarjev (edina prava) struktura državne moči, ki je bila v pomoč vladajočemu razredu pri uveljavljanju državnih politik. Vojska se med tranzicijo tako ni odrekla svoji moči, ampak je zgolj žrtvovala svojega poveljnika/predsednika. MB je po prevzemu oblasti, v strahu pred novim državnim udarom, vojaške privilegije le ohranila. Vojska kot institucija se ni zavzemala za demokratični napredek egiptovske družbe, ampak zgolj za ohranitev in krepitev svoje lastne moči.

Politični program in politična platforma, ki ju je v Egiptu ponudil vrhovni svet kot obliko dialoga, sta bila zastavljena preveč okvirno. Ustavna in druga zakonodajna reforma je bila obstruirana in se ni na vseh področjih dotaknila odprtih političnih vprašanj prehoda države iz sistema avtoritarnega režima v sistem demokratične vladavine. Prav tako ta ponujeni dialog ni vključil vseh družbenih slojev in političnih akterjev, ki so nastopali v procesu tranzicije.

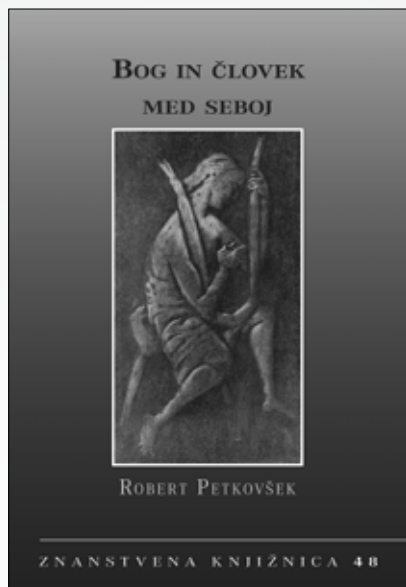
4. Vloga predsednika Egipta:

Ob prvih demokratičnih volitvah za predsednika Egipta je Muhamed Mursi izbral način in stil vodenja države, ki vodi v neposredno politično in osebno konfrontacijo s SCAF in z drugimi političnimi elementi egiptovske družbe. Predsednik Mursi v vsakem političnem nasprotovanju opozicijskih vrst vidi grožnjo demokratično izraženi volji ljudstva, ki je potrdila podporo MB, s tem pa še pogloblja razcep in medsebojno politično nezaupanje, ki pri sekularnih elementih družbe posredno le krepi vtis »islamizacije« države. Konfliktni stil vladanja predsednika Mursija ima za posledico ponovni vojaški poseg in njegovo odstavitev.

Na dlani je, da bodo skrajna islamistična gibanja tudi z dejanji ekstremnega nasilja poskušala storiti prav vse za propad multikulturnega in multietničnega Egipta. Egiptovska pot demokratičnega napredka je trnova in je vodila iz enega avtoritativnega sistema prek neuspeha tranzicije v sedanjo obliko še vedno represivnega režima vladanja. Politična nestabilnosti in odsotnost širokega družbenega dialoga na vseh ravneh še vedno pomenita eno temeljnih groženj egiptovski družbi, da iz sedanje oblike avtoritarnega režima zdrsne v še globlji objem mračnjaških radikalnih ideologij in verskega fanatizma obstoječih radikalnih gibanj in podpornikov samooklicanega islamskega kalifata. Egiptovska družba, ki je izkusila jarem avtoritarnega sistema, bo ob demokratičnem dialogu neizogibno doživela notranjo katarzo, ki bo vodila v procese demokratičnega prenosa oblasti. Mednarodna skupnost ji je pri tem dolžna stati ob strani in ji med tranzicij zagotoviti vso potrebno pomoč.

Reference

- Bauman, Zygmunt.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Dahrendorf, Ralf.** 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Kalifornija: Stanford University Press.
- Durkheim, Emile.** 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Prev. Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Esquith, Stephen L., ur.** 1996. *Political Dialogue: Theories and Practices*. Amsterdam, Atlanta GA: Rodopi B.V.
- Gerges, Fawaz. A.** 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen.** 1983. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Prev. Christian Lenhardt in Shierry W. Nicholsen. Cambridge: MIT Press.
- Hellmich, Christina.** 2008. Creating the Ideology of Al Qaeda: From Hypocrites to Salafi-Jihadists. *Studies in Conflict & Terrorism* 31, št. 2:111–124.
- Juhant, Janez.** 2009. *Etika I: na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Jordan, Javier, in Luisa Boix.** 2004. Al Qaeda and Western Islam. *Terrorism and Political Violence* 16, št. 1:1–17.
- Kant, Immanuel.** 1777. *Werke in zwölf Bänden*. Ur. Wilhelm Weischedel. Zv 7, *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Frankfurt Suhrkamp Verlag.
- Politička enciklopedija.** 1975. Ur. Milutin Srđić. Beograd: Savremena administracija.
- Ritzer, George.** 1992. *Contemporary Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Rousseau, Jean Jacques.** 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Swidler, Leonard.** 1983. Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue. *Journal of Dharma* 8, št. 3:311–315.



Robert Petkovšek

Bog in človek med seboj

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvirni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Andreja Benko

Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen

Povzetek: Največ sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi v Sloveniji je v Prekmurju; pomenijo pomembne prostorske elemente tudi v pokrajini. Prav Prekmurje je skozi čas aktivne protireformacije v 16. in v 17. stoletju ostajalo vztrajno in pretežno protestantsko, tudi zato, ker je pokrajina pripadala takratni ogrski monarhiji. V letu 2017 obeležujemo 500. obletnico protestnega pisma Martina Lutra nadškofu Albertu iz Mainza; Luter ga je odposlal dne 31. oktobra 1517, govori pa o prodaji odpustkov vernikom. K pismu je bilo priloženih tudi znanih 95 tez o kritiki takratne rimskokatoliške Cerkve. S tega stališča je potrebna bolj poglobljena misel o temeljih evangeličanske Cerkve, katere bistvo sledi reformatorski ideji Martina Lutra in drugih reformatorjev. Ker je evangeličanska Cerkev prav tako veja krščanstva, se predvsem v notranjosti sakralnih objektov in po simbolnih elementih razlikuje od rimskokatoliških cerkva. V članku so podrobneje izpostavljeni in obdelani najpomembnejši arhitekturni verski elementi v evangeličanskih sakralnih objektih in njihov simbolni pomen za vernike.

Ključne besede: protestantizem, evangeličanska Cerkev, sakralni objekt, križ, oltar, prižnica, oltarna slika, krstni kamen, Lutrova roža

Abstract: **Symbolic Elements of Evangelical Sacral Structures and Their Meaning**

Most sacral structures of the evangelical denomination in Slovenia are found in Prekmurje where they also represent important landmarks in the landscape. The region of Prekmurje remained predominantly protestant throughout the time of active Counter-Reformation in the 16th and 17th centuries in part because the region belonged to the Hungarian monarchy. In 2017 we are commemorating 500 years since Luther's protest letter to archbishop Albert of Mainz, sent on the 31st of October 1517, regarding the sale of indulgences for sins. 95 theses criticizing the Roman-Catholic religion were enclosed. From this standpoint more profound contemplation about the basics and essence of the evangelical faith, the essence of which follows the reform idea of Martin Luther and other reformers, is needed. Although the evangelical faith is also a Christian religion, the interior of sacral structures and symbolic elements differ from Catholic churches. In this article, we focus on and discuss the most important religious elements in evangelical sacral structures and their symbolic meaning for believers.

Key words: Protestantism, Protestant (Lutheran) Church, sacral objects, cross, altar, pulpit, altar painting, baptism stone, Luther's rose

1. Uvod

Ob 500-letnici protestantizma se je izkazala kot nujna predstavitev analize evangeličanskih sakralnih objektov v Sloveniji. Najmočnejša, še vedno aktivna evangeličanska skupnost je na območju Prekmurja, kjer stoji 11 od skupaj 14 evangeličanskih sakralnih objektov v Sloveniji, to pa je tudi posledica dejstva, da je Prekmurje pripadalo območju ogrske monarhije (drugače od preostalega takratnega slovenskega ozemlja, ki je sodilo pod avstrijsko monarhijo). Poleg tega je ob tem častitljivem jubileju potrebna splošna seznanitev tudi z verskimi elementi, ki dominirajo v vseh omenjenih sakralnih objektih.

Sakralni objekti so že v času velikih civilizacij veljali za presežke tedanjih gradenj in arhitekturnih mojstrov. Zanje so uporabljali boljše, kvalitetnejše materiale, zato so se skozi čas bolje ohranili. Na podlagi teh monumentalnih zgledov lahko trdimo, da so se graditelji mnogo bolj premišljeno posvečali načrtovanju pomembnejših objektov, saj so upoštevali in vključevali različne dejavnike ter iskali najprimernejše elemente in razmerja.

Objekti, posvečeni božanstvom in ljudem, ki so jih častili kot namestnike bogov na zemlji, so izstopali, saj sta takratna miselnost in prepričanje od ljudi zahtevala, da se sakralni objekt že v temelju, na daleč razlikuje od bivališč navadnih ljudi. Presežke so najbolj preprosto izkazovali z velikostjo objekta, s tem pa so poudarili, da je objekt posvečen nekomu višjemu, enako tudi z obstojnejšimi materiali in z bolj premišljeno strukturo, to je dokazovalo, da je objekt posvečen Večnemu. Temu sledimo še danes, zato so ti objekti še danes dominante tako v prostoru kakor v arhitekturi. Izjema, ki potrjuje pravilo, se je našla v letu 2016, ko se je izkazalo, da je ljubljanska džamija (kot verski objekt) nižja od hotelsko-poslovnega objekta (simbolike tega ne smemo prezeti, saj izraža našo trenutno usmerjenost k minljivemu, bolj kakor k večnemu).

Skozi čas so se tako izoblikovale »smernice«, ki naj bi jim sakralni objekti sledili; predpisani so bili verski elementi, ki se razlikujejo glede na vero, pa tudi glede na politično naklonjenost.

Arhitektura evangeličanskih sakralnih objektov je bila v preteklosti – iz različnih vzrokov, tudi v primerjavi z večinsko rimskokatoliško Cerkvijo – skromna in preprosta. Evangeličani že na podlagi verskega prepričanja sledijo preprostejši cerkvi. Tako so se evangeličanski sakralni objekti bolj kakor k oddaljenemu Bogu, v izstopanju in privzdigovanju iz okolja in od vernikov, obračali k ljudem. Evangeličani so gradili preproste objekte iz avtohtonih materialov in s tipiko okolja, to pa je objekt (v nasprotju z rimskokatoliškim poudarjanjem) asimiliralo v okolje. Dodatni razlogi za tovrstno gradnjo pa so predvsem posledica takrat veljavnih zakonov, omejitev, prepovedi in preganjanja oziroma omejevanja evangeličanske Cerkve in njihovih vernikov.

2. Metoda dela

Raziskovalna tema članka je zahtevala multidisciplinarni pristop, saj je članek namenjen tudi širši družbi, ki naj se seznani z osnovami arhitekturne dediščine evan-

geličanske skupnosti v Sloveniji. Za raziskavo je bila uporabljena v uvodnem delu analitična metoda dela, ki je bila podkrepljena s historičnim, s psihološkim in z arhitekturnim raziskovanjem. V sklepnem delu prevladuje metoda sinteze na podlagi analiziranja dosegljivih virov.

3. Zgodovinsko ozadje protestantizma v Prekmurju

Evangeliki so se med reformacijo, predvsem pa v protireformaciji, spopadali s podobnimi težavami, kakor se je zgodnje krščanstvo v prvih stoletjih obstoja, ko so se kristjani skrivaj zbirali po zasebnih hišah in katakombah (preganjanje zgodnjega krščanstva je prenehalo z milanskim tolerančnim odlokom cesarja Konstantina, ki je omogočil kristjanom gradnjo stavb, namenjenih zbiranju vernikov za opravljanje bogoslužja).

Med reformacijo so nekatere katoliške cerkve prevzeli protestanti (večinoma evangeliki augsburške verske izpovedi) tudi na področju Slovenije (v Prekmurju: cerkev v Martjancih, cerkev v Tišini, cerkvi v Sv. Juriju, na Pertoči ...). Na širjenje reformacijskega gibanja na tem območju so vplivala tudi nasprotja in boji med Turki in Habsburžani. Poleg tega so pozneje Ogrji kot nasprotniki katoliških Habsburžanov s sprejemanjem reformacije pomenili protiutež absolutistični habsburški drži in priložnost za doseg večje avtonomije, zato so takšna prizadevanja navzoča na tem prostoru vse do razpada Avstro-Ogrske leta 1918. (Ružič 2007, 7)

Zaradi navedenih dejstev je evangeličanska Cerkev protireformacijo najboljše preživela v Prekmurju, ki je bila pod ogrskim upravljanjem. Na tem področju so si protestanti pridobili več pravic, čeprav so bile bolj na papirju kakor v dejanski rabi. Na območju Prekmurja so mnogi, še danes znani izobraženci in znanstveniki (npr. Johannes Kepler leta 1598 v dvorcu Nadasdyjev na Petanjcih) našli zaščitnike. (Hari 1999, 23) Ker pa so bili evangeličani preganjani tudi v Prekmurju in so med aktivno protireformacijo v 16. in v 17. stoletju mnogi prej omenjeni sakralni objekti ponovno prešli pod rimskokatoliško upravo, so verniki ob večjih evangeličanskih praznikih romali v dva kraja na območju Madžarske: v Surd (slovensko Šurd) v županiji Somogy in v Nemescsó (slovensko Čobin) v Železni županiji.

4. Verski objekti evangeličanske Cerkve

Kot prelomno obdobje za evangeličane in kot konec protireformacije lahko označimo dan, ko je Jožef II. prevzel oblast od svoje matere Marije Terezije, ki je veljala za ostro nasprotnico vseh nekatoličanov. Jožef II. je bil razsvetljeni absolutist, zato je kmalu izdal več tolerančnih patentov (med letoma 1781 in 1785). Za ohranitev protestantizma je bil najpomembnejši prvi tolerančni patent iz leta 1781, po katerem je bila nekatoliškim podanikom dovoljena gradnja molilnic in šol. Kot najmanjšo samostojno enoto evangeličanske cerkvene skupnosti je uvedel cerkveno občino. Za odcepitev in ustanovitev nove cerkvene občine je bilo treba po

tolerančnem patentu Jožefa II. urediti nekaj bistvenih določil. Najpomembnejše je bilo zadostno število vernikov, prav tako pa so morali imeti zagotovljen prostor za gradnjo molilnice in zagotovljena finančna sredstva za gradnjo in financiranje cerkvene občine. Prva evangeličanska bogoslužja so opravljali v objektih, v katerih je bilo pri obredu lahko več ljudi (npr. skednji). Šele ko je bilo zbranih zadosti sredstev in materiala in so bili pripravljeni načrti, so objekt začeli graditi. (Vinkler 2011)

Pri tem je potrebna opredelitev terminov: »molilnica« in »cerkev«. Takratna prevladujoča veroizpoved je bila katoliška, ki je morala po tolerančnem patentu obdržati prednost javne verske izpovedi. Če povzamemo najpomembnejše iz tolerančnega patenta Jožefa II., ki je dovolil evangeličanski Cerkvi osebno izpoved, so se morali vsi drugi verski objekti različnih veroizpovedi, ki se jim je dovolilo opravljanje verskih obredov, bistveno (predvsem vizualno) ločiti od sakralnih objektov rimskokatoliške Cerkve. Objekti niso smeli povzemati podobe rimskokatoliških cerkva, ki so bile dominante v prostoru, ampak so bili bolj podobni večjim stanovanjskim oziroma gospodarskim poslopjem. Iz tega sklepamo, da je molilnica manjši objekt ali stavba, namenjena opravljanju skupnih molitev in verskih obredov, vendar pa je v hierarhičnem odnosu do cerkve manj vredna. Tako se je izrecno zapovedalo, da pri nekatoliških verskih objektih ne sme biti nikakršnih zvonov, kot posledica tega tudi ne zvonjenja, nobenih stolpov in očitnega vhoda s ceste, kakor je to značilno za cerkev, lahko pa so si verniki prosto zgradili molilnico s tistim gradivom, kakor so želeli. Za rimskokatoliško cerkev značilne zvonike oziroma stolpe so lahko molilnice drugih veroizpovedi začele prizidavati šele po letu 1791, ko je bilo to zakonsko dovoljeno (ponovno po aktivni protireformaciji). Vendar pa so vasi stolpe pogosto že imele v obliki samostojnih lesenih zvonikov, nevezanih na sakralni objekt. Panonski leseni zvonik ima predvidoma izvor v protestantizmu, čeprav ga kar nekaj stoletij niso smeli postavljati. Zato so ti zvoniki oznanjali čas, nevarnosti, pa tudi informacije. Njihova posebnost je, da stojijo vedno samostojno, na zasebni zemlji, da ga upravljajo laiki, a je, sociološko gledano, namenjen celotni skupnosti. (Juvanec in Benko 2016, 87) Zato je zvonik v ideji reformacije v Sloveniji predvsem profana arhitektura in skupna, srenjska last.

Revolucija leta 1848 je z ustavno pravico do svobodne veroizpovedi in vesti mnogim veroizpovedim (tudi tistim, ki so bile zaradi prevlade rimskokatoliške Cerkve prepovedane ali jih je omejevalo mnogo zakonov) prinesla večjo svobodo. Ustava iz leta 1849 je namreč vsaki verski skupnosti, ki jo je država priznavala, prinesla pravico do svoje lastne organiziranosti in svobodnega upravljanja svojih zadev. Evangeličanska veroizpoved se je tako izenačila s katoliško. Zagotovljena ji je bila svoboda vere in vesti, dovoljeno javno bogoslužje in vpeljana pravica do premoženja. Leta 1861 je s tako imenovanim februarskim patentom država umaknila nadzor nad religijo, s tem pa tudi nad protestanti. Vključno z drugimi verskimi manjšinami so tudi protestanti dobili nadaljnje svoboščine pri opravljanju verskih obredov. Mnoge tolerančne molilnice so se prezidale in po vzoru katoliških cerkva dobile bolj ali manj podobo, kakršno imajo objekti rimskokatoliške veroizpovedi. Arhitektura je namreč oblikovanje prostora. Najbolj je navezana na konstrukcijo, na uporabo in na vidnost. (Juvanec 2015, 751)

Po uradni objavi tolerančnega patenta so evangeličani v različnih večjih prekmurskih naseljih takoj začeli uradno potrebne korake za gradnjo molilnic. Za odcepitev in ustanovitev nove cerkvene občine je bilo po tolerančnem patentu Jožefa II. treba imeti urejenih nekaj bistvenih določil. Cerkvena občina kot najmanjša samostojna enota evangeličanske cerkvene skupnosti je lahko obsegala različno veliko območje. Najpomembnejše določilo je bilo zadostno število vernikov (najmanj 100 družin evangeličanske vere), prav tako pa so morali imeti zagotovljen prostor za gradnjo molilnice in zagotovljena finančna sredstva za gradnjo in financiranje cerkvene občine. (Benko 2012, 37) Med prvimi na novo organiziranimi cerkvenimi občinami so bili Puconci, Križevci in Hodoš, občine, vse ustanovljene leta 1783 (2011, 50).

4.1 Značilnosti evangeličanskih sakralnih objektov

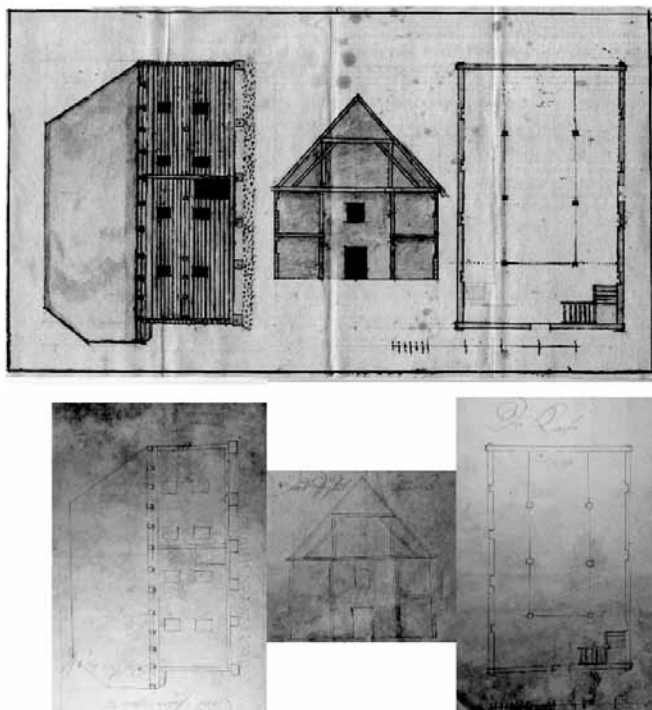
Z raziskovalnega vidika je najbolj zanimiva in najpomembnejša prvotna kultura zidave evangeličanskih sakralnih objektov, saj kaže osnovna načela evangeličanske Cerkve, tudi tista načela, zaradi katerih se je ta Cerkev odcepila od rimskokatoliške Cerkve. Začetnih – lesenih – evangeličanskih molilnic v Sloveniji ni več. Kakor že omenjeno, so ohranjene molilnice močno prezidane in so prevzele videz katoliških cerkva. S tega stališča je pomemben originalni dokument, ki ga hranijo na sedežu bodonske cerkvene občine, prva kronika evangeličanske cerkvene občine Bodonci, iz leta 1792, v kateri so ohranjeni tudi prerisi prve molilnice v občini. Originalne načrte hranijo v arhivu v Zalaegerszegu na Madžarskem (slika 1 – kombinacija načrtov in skic). Prerisi načrtov so delo takratnega »fararja« (župnika) za evidenco. (Sedar 2011)

Prva molilnica v Bodoncih je bila stavba, zgrajena iz lesa in krita s slamo; močno je spominjala na nekoliko večjo stanovanjsko hišo. Molilnica je bila obzidana z



Slika 1: *Zunanost (zgoraj) in notranost (spodaj) cerkve v kraju Nemescsó, ki je predvsem v notranosti še ena redkih originalno zasnovanih evangeličanskih molilnic (avtor Borut Juvanec).*

opeko že leta 1800. Tako se je ohranila le lesena notranost, z zunanje strani pa so jo zaščitili pred vremenskimi vplivi in termično izolirali. Danes lahko te poteze zasledimo le še v madžarski evangeličanski cerkvi v kraju Nemescsó (slika 2), ki je v največji meri ohranjena predvsem v notranosti. Kakor omenjena bodonska molilnica, je bila tudi ta v preteklosti obzidana.



Slika 2: Zgoraj: skenirani načrti bodonske molilnice, spodaj: fararjevi prerisi iz prve bodonske kronike iz leta 1792.

Danes sakralne objekte krščanske veroizpovedi, ki sledijo točno določenim zakonitostim, imenujemo cerkve. Evangeliki sakralni objekti so sčasoma, tako na Slovenskem kakor v preostalem evropskem prostoru (Nemčija, Avstrija, Madžarska), povzeli zunanjo obliko rimskokatoliških objektov. Prav tako se sakralni objekti po vzoru katoliške vere imenujejo cerkve oziroma templji. S tega vidika lahko še največ razlik najdemo v notranjosti objekta – tu se kažejo kot arhitekturni elementi (npr. galerije v U obliki) in kot verski simboli oziroma verski elementi, ki jih obravnavamo v nadaljevanju članka.

Vsak verski objekt ima svoje verske elemente, ki notranjost objekta spremenijo v sakralni prostor. Z ločitvijo od rimskokatoliške Cerkve je luteranstvo tako v liturgijo kakor v zasnovo objekta vneslo nekatere spremembe, ki izvirajo iz kritike takratne rimskokatoliške Cerkve. Tako so dali poudarek tudi drugim vrednotam in elementom v objektu in v veri. Pomembno je omeniti, da protestantizem luteranske smeri ni nasprotoval upodabljanju umetnosti, kakor je bilo v preteklosti, tudi strokovna javnost ne, velikokrat je to narobe razumljeno, je pa izrecno nastopal zoper čaščenje svetih podob in zoper prepričanje, da se s plačevanjem gradnje cerkva in z naročanjem cerkvenih podob more zaslužiti oziroma kupiti zveličanje. (Menoni Muršič 2015)

Čeprav obstajajo med različnimi protestantskimi veroizpovedmi mnoge razlike, jim je skupno to, da drugače od pravoslavnih in katoliških obredov na oltarju ne

opravljajo maše v smislu zgodnjekrščanske daritve, ampak sta v ospredju branje in razlaga Svetega pisma. Prostor nima vsebinskega središča, ampak so elementi, ki so zaradi svoje uporabne funkcije potrebni za obred, razporejeni na dvignjenem podestu, ki omogoča dobro vidljivost in slušnost vernikom. Za evangeličansko cerkev značilni verski elementi so: oblika sakralnega objekta, oltar, prižnica, oltarna slika, križ, krstni kamen in Lutrova roža oziroma Lutrov emblema.

4.2 Verski elementi v evangeličanskih sakralnih objektih

4.2.1 Tloris

Razmerje objektov je pogosto za obiskovalce nepomembno, spregledano, čeprav ga zaznajo. Arhitekti pri svojem snovanju zanj pogosto izbirajo jasna razmerja. Pri zasnovi starih sakralnih objektov je bilo najpogostejše uporabljano razmerje zlatega reza (*sectio divina*), saj pooseblja naravno razmerje. Zlati rez velja za najlepši in najbolj skladen odnos dveh različnih količin. To je matematični pojem, kompozicijski zakon, pri katerem je manjši del proti večjemu v istem razmerju kakor večji del proti celoti. V izračunih je to razmerje vedno 1 : 1,618. Juvanec (2009, 196) razmerje zlatega reza utemeljuje takole: »Človek kot del narave je prav tako zgrajen v tem razmerju in prav zato je od začetkov pa vse do današnjega časa uporabljal zlati rez v svojih delih. Zlati rez je neskončno razmerje dveh stranic, pri čemer je krajša stranica v razmerju do daljše, kot daljša vsoti obeh ($a : b = b : c$, če je $c = a + b$).«

Prav galerija zagotavlja večjo izkoriščenost notranjega sakralnega prostora v dveh etažah. Pri rimskokatoliških cerkvah je najpogostejša oblika višinskega izkoristka prostora z balkonom po krajši stranici, to je najpogostejše namenjeno orglam in pevcem.

Drugače od te razporeditve lahko vzporednico z evangeličanskimi galerijami v sakralnih objektih povežemo z galerijami oziroma balkoni v judovskih sinagogah. V obeh primerih so galerije v obliki črke U namenjene vernikom in boljšemu izkoristku sakralnega prostora v objektu. To lahko potrdimo na podlagi prejšnjega podatka o obliki in zasnovi verskih objektov iz tolerančnega patenta, iz katerega sledi, da sakralni objekti niso smeli povzemati videza rimskokatoliških cerkva in so bili zato manjši, a bolje izkoriščeni.

4.2.2 Oltar

V evangeličanski cerkvi je oltar poseben, mizi podoben predmet, pri katerem duhovnik opravlja obred oziroma božjo službo, ki je najpomembnejši del besednega bogoslužja (ob cerkvenih praznikih in v nekaterih delih cerkvenega leta lahko tudi besedno bogoslužje z delitvijo evharistije, svete večerje).

V preteklosti so bili oltarji in s tem tudi duhovniki najpogostejše orientirani proti vzhodu, proti vstajenju, v sodobnem času pa so vse bolj orientirani proti zahodu. Od krščanskih Cerkev le še pravoslavni duhovniki ostajajo skoraj izključno orientirani na vzhod. Vedeti moramo, da je bil duhovnik evangeličanske Cerkve že od začetka (od leta 1521) pogosto obrnjen proti vernikom, saj je zanj bistvo vere ob-



Slika 3: *Zgled oltarja v evangeličanski cerkvi v Murski Soboti.*

čestvo. Vendar dandanes pogosto predvsem lokacija cerkve in arhitekturna zasnova objekta opredeljujeta notranjost cerkve in s tem tudi orientiranost oltarja.

Orientiranost oltarja in duhovnika je od začetka evangeličanske cerkve odvisna tudi od tega, da je duhovnik opravljal bogoslužje v vernikom domačem jeziku. V rimskokatoliški Cerkvi se je preobrat v smeri izvajanja obreda zgodil šele po drugem vatikanskem koncilu, ki se je končal leta 1965. Od takrat dalje je duhovnik, ki opravlja obred, navadno obrnjen proti zahodu, obenem pa, tudi v rimskokatoliški cerkvi, večinoma mašuje v verniku dojemljivem jeziku – ne več v latinščini.

4.2.3 Prižnica

Tako imenovana božja beseda v glasu fararja mora biti v evangeličanski cerkvi vidna in slišna vsem, ki so navzoči. Prav zato se je, ločeno od oltarja, izoblikoval še drugi značilni element in simbol v evangeličanski cerkvi – prižnica. Prižnico evangeličani uporabljajo še danes, medtem ko so jo rimskokatoliški duhovniki v glavnem opustili in pridigajo le še ob ambonu, prižnica pa je samo še estetsko-zgodovinski ornament.

V evangeličanskih cerkvah imajo prižnice obliko mize, na kateri je Sveto pismo, prevedeno v jezik okolja, ali pa so pomaknjene v sredino glavnega oltarja oziroma nad glavni oltar in tako simbolizirajo središčno vlogo oznanjevanja. Pogosto so oblikovane privzdignjeno, v obliki manjšega balkona (lesenega, polkrožnega), do



Slika 4: Zgled prižnice iz evangeličanskega sakralnega objekta v Bodoncih. Spodaj je oltar z oltarno sliko, prižnica se dviga za njim in je na višini galerije.

katerega se dostopa prek samostojnih stopnic v objektu. Takšne prižnice so pri evangeličanih najbolj pogoste, saj poudarjajo, da je božja beseda nad nami.

4.2.4 Oltarna slika

Oltarna slika je umetniško delo, ki ima tudi pri restavracijah poseben pomen. Pogosto je del oltarja – vdela na je vanj ali pa je prosta in uokvirjena.

V evangeličanskih cerkvah je oltarna slika (dosledna upodobitev kakega dogodka iz Jezusovega življenja) skorajda obvezna, saj daje »sveti podpis« celotnemu cerkvenemu prostoru in je tudi del dekoracije drugače precej asketsko zasnovanega sakralnega prostora. V rimskokatoliških cerkvah nam oltarna slika razkrije svetnika, ki je zavetnik posamezne cerkve, v evangeličanski pa svetnikov ne priznavajo. Posameznik namreč moli neposredno k Bogu, ki je izražen v Trojstvu – v Očetu, v Sinu in v Svetemu Duhu, in ne k svetnikom. Svetniki so zgolj vzor asketskega, kontemplativnega življenja. Luter je vernikom naročal, naj ne častijo podob, hkrati pa je svetoval slikarjem, naj upodobitvam dajo pravo vsebino – da bodo slike didaktični pripomoček. Umetnost je presojal kot teolog in ne kot esteta, zato jo je imel za podrejeno teologiji in ji kot takšni ni puščal svobode, temveč je morala vsebinsko slediti evangeliju. (Menoni Muršič 2015, 334)



Slika 5: *Zgled oltarne slike nad oltarjem v Murski Soboti. Motivika murskosoboške oltarne slike je snemanje Jezusa s križa, avtor pa Jenő Bory. To je tudi primer nikoli dokončane umetnosti, saj je avtor slike pred dokončanjem umrl – to se vidi predvsem na naslikani roki.*

4.2.5 Križ

Križ je eden od temeljnih simbolov, ki obstajajo iz najstarejših časov; poleg kroga, kvadrata in središča. Povezan je z drugimi tremi: v sečišču dveh premic se ujema s središčem in ga odpira navzven, sodi v krog, ki ga deli na štiri segmente. (Chevalier in Gheerbrant 1993, 409)

Najde se pri vseh kulturah in ljudstvih. To je splošni simbol svetovnih dimenzij, strani neba in orientacije v vseh pogledih: postal je simbol zemlje, sveta in veselja nasploh. Križ kot simbol sveta poudarja sintetični, kompleksni vidik stvarnosti, v kateri se prepletajo in sekajo pomembne dimenzije, ravnine in silnice.

V prvih treh stoletjih krščanstva se križ ni uveljavil kot simbol nove vere, saj je v tem času zbuhal premočne negativne asociacije – križ je bil za ljudi tistega časa v prvi vrsti orodje mučenja, ponižanja in smrti. Prvič je nastopil v drugačni konotaciji leta 312, ko je Konstantin Véliki pred bitko pri Milvijskem mostu doživel videnje križa in zaslišal glas, ki mu je zatrjeval: »V tem znamenjem boš zmagal.« Že leta 313 je objavil in krščanstvu podelil svobodo delovanja. Po tem dogodku se je križanje kot oblika mučenja postopno opustilo in križ je postal najpomembnejši in najbolj prepoznaven simbol krščanske vere; iz znaka ponižanja in smrti je postal simbol Jezusovega vstajenja, večnega življenja in slave – Boga. Upodabljati so



Slika 6: *Krstni kamen iz cerkve v Puconcih.*

ga začeli na različnih predmetih, pozneje so ga uporabljali tudi za osnovni tloris cerkva in kot znak moči in oblasti Cerkve.

Simbolna razlaga križa je zanimiva. V križu se skrivajo razsežnosti sveta (horizontalni del) in duhovne, nadsvetne razsežnosti (vertikalni del). Križ tako simbolizira prepletanje, povezovanje in spajanje; simbolizira stvari, ki so neuničljive in se transformirajo; zato nastopa kot eden od najpomembnejših simbolov življenjskega mističnega vstajenja, transcendence, odrešenja in večnosti, nesmrtnosti. (Museum 1990, 197)

Motiv, ki ga vidimo na oltarju evangeličanskih sakralnih objektov, je križ in ne razpelo (križ z Jezusovo podobo), kakor je to značilno za katoliške cerkve. Tako v evangeličanski cerkvi s simbolom križa častijo Kristusovo vstajenje po smrti in ne, kakor bi lahko to napačno interpretirali: podlago za njegovo smrt.

4.2.6 Krstni kamen

Evangeličani s katoliki nimajo enotnega pogleda na zakramente. Od katoliških sedmih zakramentov priznavajo le dva, sveti krst in sveto večerjo. Druge katoliške zakramente/obrede pa razumejo zgolj kot simbolna dejanja.

Krstni kamen je kamnit element (pogosto iz marmorja), ki je pozicioniran v prostoru tako, da je dobro viden vsem vernikom. Krstni kamen je namreč eden od simbolov, ustrezajočih obredu očiščevanja, prehoda in poti, ki vodi v višji svet.



Slika 7: *Lutrova roža, ki je bila primarno Lutrov pečat. Lahko se najde v različnih likovnih variacijah.*

Oblikovan je tako, da se voda, s katero je otrok ali odrasla oseba krščena, steka v lijakasti del krstnega kamna, ki vodo zadrži, da pozneje odteče. Dodajmo, da nekatera druga verstva, starejša in mlajša od krščanstva, namesto krstnega kamna uporabljajo reke, jezera ali morje.

4.2.7 Lutrova roža

Lutrova roža, znana tudi kot Lutrov pečat ali Lutrov emblem, je simbol evangeličanske Cerkve oziroma luteranstva. Lutrovo heraldično znamenje je kot prepoznavni simbol za luteranstvo znano od leta 1519 dalje, ko je Wolfgang Stockel v Leipzigu objavil Lutrovo pridigo *Ein Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schloss am Tag Petri und Pauli im 19. Jahr* (Pridiga, pridigana v Leipzigu na dan Petra in Pavla v 19. letu [1519]) z naslovnim lesorezom, ki prikazuje Lutrovo podobo, obdano z napisom in z grbom z Lutrovo rožo. (Menoni Muršič 2008)

Njen pomen in simboliko je pojasnil kar sam Martin Luter v pismu Spenglerju leta 1520; v njem mu je razložil, zakaj je njegov osebni pečat postal tudi simbol njegove teologije. Črni križ je v sredini srca, ki mora ohraniti naravno barvo; tako nas vsakokrat opomni, da nas je vera v Križanega rešila. Čeprav je križ črne barve, barve, ki povzroča bolečino, ohranja srce v naravni barvi in nas zato ohranja žive. Srce stoji v sredini bele vrtnice, saj je bela barva barva duše in angelov. Okrog nje je zlati krog, ki pove, da so nebesa večna in brezmejna, zlata pa je barva bogastva. (Luther's Seal 2005)

5. Diskusija

V prispevku se osredotočamo na verske/simbolne vidne elemente v evangeličanskih objektih, ki izražajo tudi globlji pomen, saj je simbolno dojemanje sveta človekova značilnost že od vsega začetka. Grški glagol *symbollein* pomeni »dati skupaj« oziroma povezati. Simbol je torej namig, ki nas vodi k smislu, širšemu od samega znaka te vsebine, sestavlja pa s to vsebino celoto.

Mnogi pomembni filozofi so človeka opredelili kot *animal symbolicum*, kot žival, zmožno uporabljati simbole in znake. Svoj položaj v svetu uresničuje tako, da si s simboli nenehno gradi model stvarnosti, po katerem se ravna in s katerim preverja stvarnost (spet s simboli). Pogled v pomensko strukturo simbolov nam razkrije, da simboli določajo praktično vse pomembne kulturne in sploh človeške vrednote, saj so tudi označevalci temeljnih vrednot. Prav ta funkcija simbolov, ki je bila v preteklosti izrazitejša, se poglobljeno razkriva v vsebinski analizi simbolike. Velik del simbolike je individualen. Že samo sprejemanje in dojemanje univerzalnih in kulturnih simbolov je nujno individualizirano. Spreminja se od posameznika do posameznika. (Musek 1990, 197)

Simbol pooseblja razmerje ali premično celoto razmerij med več pojmi; logika simbolov pa je izpeljava teh razmerij. S tem se pokažejo kompleksnost in težave problema, kajti izhodišča teh razmerij je treba iskati v različnih smereh. Ljudje so ves čas čutili težnjo po označevanju in izražanju višjih principov. In prav to je morda eden od izvorov simbolike. Po tem pojmovanju naj bi se simboli uporabljali predvsem za tolmačenje skrivnostnega, vsega tistega, česar si človek ne more preprosto razložiti, po drugi strani pa to skrivnostno usodno obvladuje njegovo življenje in določa njegovo omejenost. Simbolika naj bi bila torej v bistvu predvsem sredstvo za izražanje svetega, sakralnega – za razlikovanje med sakralnim in nesaakralnim, med svetim in posvetnim. Simbol je kazalec, ki kaže na neko resnico, samo po sebi preveliko, da bi bila lahko izražena z besedami in v ideji.

Simboli so časovno in prostorsko določeni in marsikaj, kar je bilo nekoč polno simbolične moči, je postalo brez pomena in zahteva nove interpretacije. To velja tudi za orientacijo cerkve proti vzhodu, za centralno ali dolžinsko stavbo, za položaj zvonika in oltarja. Staro znanje o tej simboliki je v novih predlogih za arhitekturo v glavnem izgubilo sporočilnost in ne nagovarja več. Simboli morajo ustvarjati sami sebe in sakralna stavba naj bo simbol tega, čemur je dejansko namenjena. (Kropej 1999, 23) Ker pri evangeličanski veroizpovedi poudarjajo preprostost objektov in materialov in odklanjajo bogatenje Cerkve na račun vernikov, ima teh šest izpostavljenih elementov – poleg tlorisa objekta, ki je različen od objekta do objekta – poseben pomen. Vsak od teh elementov ima za vernike globlji, simbolni pomen.

6. Sklep

Reformacija in z njo protestantsko gibanje sta v evropskem prostoru pustila velik pečat na področju vere, pisane besede in narodnega zavedanja. V tem se ne raz-

likuje niti Slovenija, kjer so bili z reformacijo postavljeni temelji kulturnemu oza-veščanju, razvoju in napredku slovenskega ljudstva. V Sloveniji je protestantsko gibanje cvetelo predvsem na področju Prekmurja: tu je protestante ščitilo tudi plemstvo, njihove sadove pa so želi po vsej Sloveniji in v Evropi. Protestantizem je ponovno ocenil in na novo vzpostavil odnos med Bogom in človekom, tako da ga je spustil na realnejša, dostopnejša tla in ga s tem približal širšim množicam. Spomnil je na izvor krščanstva in na Jezusove misli, ki se razkrivajo v skromnosti, a vključujejo vso resnico veličine – občestva in božje milosti, ki nam je dana. Človeka je spet približal Bogu, saj je njegova beseda iz nerazumljive latinščine prevedena v njegov lastni jezik. Zagotovo je vpeljava domačega jezika v evangeličansko Cerkev in pozneje še v večinsko Cerkev simbolično spremenila tudi Slovence in je zato dediščina protestantstva neprecenljiva. Po temnih turških časih je spet pri-nesla luč.

S tega stališča je bilo nujno, izpostaviti arhitekturne simbolne elemente, navzoč e v vseh objektih evangeličanske Cerkve v povezavi s sakralnimi objekti rimskoka-toliške Cerkve, ki so pomenili osnovni koncept za arhitekturno zasnovo tudi evan-geličanskih objektov. Izpostavljeni elementi evangeličanskih cerkva pa so v prika-zanih objektih mnogo bolj jasno izraženi in opazni, saj je notranji prostor očiščen poslikav, obstaja le en sam glavni oltar, drugače od cerkva rimskokatoliške cerkve, v kateri so pogosti tudi stranski oltarji.

»Na začetku je bila Beseda« (Jn 1,1) je vodilna misel protestantskega jubilejnega leta 2017. Ob 500-letnici se moramo torej nujno ponovno obrniti k Začetku, k Bogu, ki je v nas, se zazreti vase; k temu je usmerjal tudi Luter in z njim vsi slovenski protestantski pisatelji, ki so poudarjali osebne vrednote in dragocenost pisane besede, narodne identitete in kulturnih spomenikov.

Reference

- Benko, Andreja.** 2011. Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. *Arhitektura, raziskave* 11, št. 1:49–56.
- — —. 2012. Verski elementi in njihova simbolika v evangeličanski cerkvi. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 15/16:35–51.
- Chevalier, Jean, in Alain Gheerbrant.** 1993. *Slovar simbolov*. Prev. Stane Ivanc. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Juvanec, Borut.** 2009. Basics of Proportional Systems in Architecture. *Prostor* 17, št. 1:192–198.
- — —. 2015. Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:751–770.
- Juvanec, Borut, in Andreja Benko.** 2016. *Három ország, egy harangláb: Tri dežele, en zvonik. Three Countries, one Belltower*. Budimpešta: Romanika Kiadó.
- Kropej, Andrej.** 1999. Vloga sakralne arhitekture v cerkvi. V: *Sakralna arhitektura v slovenskem prostoru – danes*, 71–80. Ur. Leon Debevec. Velenje: Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani in Krščanska kulturna zveza Celovec.
- Luther's Seal.** 2005. Martin Luther's Seal. Lutheran Resources. http://www.lutheran-resources.org/Luther_rose.htm (pridobljeno 18. 12. 2016).
- Menoni Muršič, Simona.** 2008. Premik ikonograf-skih poudarkov v smeri protestantske verske miselnosti v stenskem slikarstvu druge polovi-ce 16. stoletja na Slovenskem. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 13, št. 7/8:213–237.
- — —. 2015. Odras protestantizma v stenskem slikarstvu druge polovice 16. stoletja na slo-venskem Štajerskem. V: *Protestantizem včeraj,*

- danes in jutri: zbornik referatov mednarodnega simpozija, Radenci, 16.–17. 10. 2014*, 329–340. Ur. Franc Kuzmič in Polonca Šek Mertük. Petanjci: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija; Murska Sobota: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar; Ljubljana: Znanstveno raziskovalni center SAZU, Prekmurska [i. e. Pomurska] akademsko znanstvena unija.
- Musek, Janek.** 1990. *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ružič, Aleksander.** 2007. *Zakaj so evangeličani obstali (le) v Prekmurju?* Murska Sobota: Samozaložba.
- Sedar, Klavdija.** 2011. *Prva kronika evangeličanske cerkvene občine Bodonci*. Bodonci: Evangeličanska cerkvena občina Bodonci.
- Vinkler, Jonatan.** 2011. Tolerančni patent. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 13/14:297–300.



Martin M. Lintner

Razstrupiti eros
Katoliška spolna morala na življenjski način

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1, 201–219

UDK: 726:27-523.4

Besedilo prejeto: 2/2017; sprejeto: 5/2017

Borut Juvanec

Najstarejši sakralni objekti v korbellingu vse do krščanstva

Povzetek: Arhitektura je javna in svetna, do vrhunca se razvije v krščanstvu. Prvi znani objekti so namenjeni mrtvim, a vsebujejo elemente javne arhitekture. Materiali so naravni in trajni, predvsem kamen, najprej grajen na suho. Sestavi kamna se začnejo s preklado kot dolmenom, nadaljujejo s previsevanjem in končajo z obokom. Korbelling je sistem horizontalnih plasti s previsevanjem, vse do petnajst metrov razpona in višine. Kupola je tridimenzionalni obok, zahtevno delo profesionalcev. Z razvojem krščanstva gre razvoj v profesionalizem. Korbelling najdemo že v 6. tisočletju pred Kristusom in sega vse do danes. Z uporabo znanja astronomije so bila nekatera svetišča izpred štirih tisočletij vir vode, čudeža in religije. Pri tem pa preprosti korbelling še vedno živi. Nastal je kot delo preprostih graditeljev, pozneje so se zanj navdušili vrhunski strokovnjaki, vse do krščanstva, ki je z uvedbo reda in kontrolirane misli razvilo arhitekturo svetišč do danes, ko s funkcionalizmom postaja cerkev vse pomembnejši objekt javne kulture.

Ključne besede: arhitektura, religija, sakralno, objekt, kamen, les, korbelling, kupola, bazilika

Abstract: **The Oldest Corbelled Sacral Structures until Christianity**

Architecture can be classified as either public or profane, reaching its culmination with Christianity. The oldest known structures were dedicated to the dead yet contain elements of public meaning. Natural and lasting materials, predominantly stone, were built into a drystone wall. Layers of stone are first built into dolmens, followed by successive courses of stone each extending farther outward than the one below and end in an arch. Corbelling is a system of horizontal layers built into an overhang, which can extend up to 15 metres. A cupola is a three-dimensional, constructionally demanding arch. Corbelling has been used in construction since the 6th millennium BC and can still be found in architecture today. Some 4 thousand-year-old monuments, which were important sources of water, religion and miracles, were built with a high knowledge of astronomy. Corbelling was used in structures made by unschooled builders as well as professionals. Christianity, with its culture, order and controlled ideals has continued to develop the architecture of sacral buildings to the present, whereby churches have become important objects of public culture.

Key words: architecture, religion, sacral object, stone, wood, corbelling, dome, basilica

1. Uvod

Arhitektura je oblikovanje prostora. To ni misel, zasnova, ideja, idejni ali izvedbeni projekt, tudi ne izvedba. Niti zgradba ni, arhitektura je objekt v prostoru, v času, z ljudmi in za ljudi, v okolju in z njim. »Arhitektura je bila v vseh obdobjih najtesneje povezana z gospodarskimi in tehničnimi razmerami okolja.« (Marinko 1997, 7) Ta ugotovitev zagotovo drži. Vse to pa lahko doseže arhitektura le na en način: z dobro konstrukcijo. A tudi konstrukcija ni enopomenska. Predvsem mora biti trdna, za izvajalca lahko obvladljiva, omogočati mora uporabo in biti prijazna do uporabnika. Pri tem igrata tudi lepota in skladnost pomembno vlogo. Vse to znamo arhitekti tudi danes. Manjka pa nam pomembni element, ki ga stare arhitekture imajo: dobro staranje. Dobra arhitektura se dobro stara, z leti postaja boljša. Ne znam si predstavljati, da bodo današnje tudi najboljše hiše stale še čez nekaj sto let. Nekdaj pa so to znali. Kamnite arhitekture v korbellingu so stare prek šest tisoč let.

Teza članka sega na dve področji: v stabilnost konstrukcij in v odnos individualnega z javnim in v povezave med obema pojmom. Pri statiki je najpomembnejši element suhozida – gradnje v suho, brez veziva, premoščanje razponov. To omogoča prostor, ki je potreben za skupne dejavnosti ljudi. Prva teza dokazuje pomen korbellinga, ki kot najpomembnejši element zidanja v suho pomeni temelj za poznejšo, tudi klasično cerkveno arhitekturo. Druga teza je odnos posamične arhitekture z javno, skupno. Najstarejše znane kamnite arhitekture so grobnice. Te grobnice pa so tudi pomemben element svetišč vse do danes. Članek prikazuje z zgodovinsko metodo razvoj sakralnih objektov do stopnje, ki pomeni najvišje in najzahtevnejše konstrukcijske principe klasične arhitekture.

2. Izvori

Profesor Marinko deli tako imenovano »višjo« ali pomembnejšo arhitekturo na grobno, sakralno, bivalno in na arhitekturo posebnega pomena (1997, 11). Poenostavljeno lahko delitev označimo kot javno in svetno, svetno pa še dalje ločimo na arhitekturo za ljudi in arhitekturo za gospodarske namene. Javna arhitektura je bila že od nekdanj namenjena kraljem, bogovom in mrtvim. Pri kraljih ne govorimo le o gradovih, ampak gledamo širše, na varnost, ki ni namenjena le kralju, temveč tudi ljudstvu – torej je že javna. V tem kontekstu najdemo gradove, vojaške utrdbe in utrjena mesta. Bogovom posvečeni objekti se spreminjajo z razvojem varnosti. V začetkih niso bili le majhni, ampak tudi skriti, ne le v prostoru, tudi v objektu samem. Če si predstavljamo odnos prostora grobne celice v egipčanskih piramidah v razmerju do celotne mase vgrajenega materiala, je ta razpon neznan-ski. (Lehner 1998, 233) Navidezno je to nesmisel: grobni prostor je v objektu skrit, piramida sama pa izjemen poudarek prostora, viden že od daleč. Pomembna pa je varnost, saj so mrtve pokopavali z uporabnimi predmeti, ki bi mu lajšali življenje v onstranstvu. Ko pokopavajo kralje, je ta oprema najboljša in kot takšna tudi najvrednejša. Zato postane mamljiv plen. Govorimo o grobni arhitekturi, ki pa je le

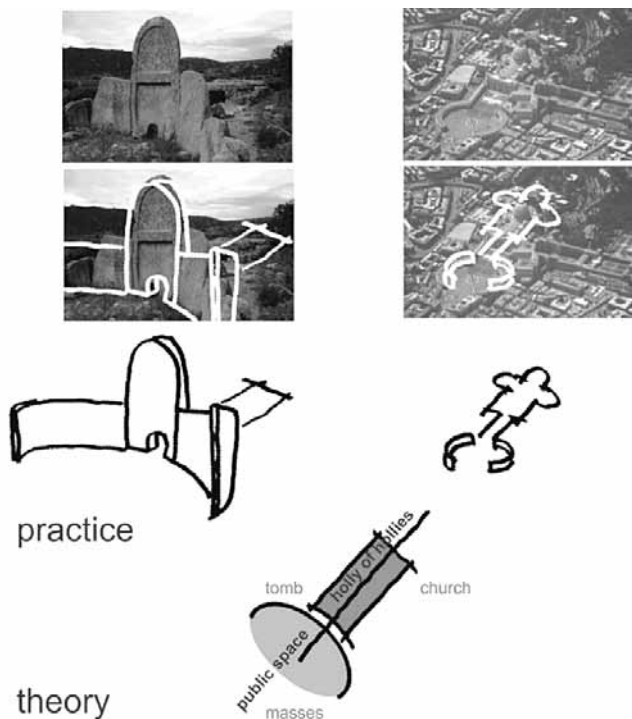
korak od sakralne. Keopsova piramida je tako večpomenska: prvotno je grob, v končni fazi in na zunaj pa javna arhitektura z vsemi njenimi značilnostmi. Ne le ob nastanku, še danes je cilj romarjev, turistov in strokovnjakov v zvezi z vsem, kar zahteva kompleksno infrastrukturo.

Javno in svetno lahko najpreprosteje razložimo z arhitekturo za ljudi in za človeka, in to po pomenu, po velikosti in po postavitvah v prostor. Tudi najmanjša cerkev, ki stoji na griču, se vidi, se sliši in s tem usmerja poti k sebi, opozarja torej nase in vabi. Domačija kot svetna arhitektura pa je vedno umaknjena s plodnega polja na obrobje, na katerem definira tudi rob gozda. Ta današnja problematika je povsem enakovredna problematiki izpred štiri tisoč let. Benkova govori o tem, da ima »vsak sakralen objekt različnih religij svoje svete simbole oziroma sakralne elemente, ki so obvezni v objektu« (2014, 691). To zagotovo drži za religiozne objekte zadnjih dveh tisočletij, pri starejših, žal, posamičnih religij in njihovih specifik ne poznamo zadosti. Različnost je prevelika. Javnost delovanja pa je vendar ključni element – celo grobne arhitekture.

Odnos intimnega proti javnemu je bliže, kakor si predstavljamo. Zgled je »grob-nica velikanov« ali »domus de janas« na Sardiniji. Objekti (po otoku jih je cela vrsta, v okviru kulture nuragov med letoma 1780 in 380 pr. Kr.) so sestav grobnice in javnega prostora. Grobnica je »corridor« ali hodnik kot sestav množice dolmenov; sledita si po dve kamniti plošči v vertikali, pokriti z vodoravno ploščato preklado. Vhod je navzven označen kot stela, ki je center ovalnega prostora. Ta prostor je ograjen s kamnitimi ploščami, navzven pa odprt. Prvotno je namenjen obredu ob pokopu; pokopov je bilo več, saj niz dolmenov omogoča pokope množice mrtvih. Tako je bil ta kvalitetni prostor uporabljen tudi kot javna arhitektura.

Vrednost tega principa potrjuje njegova ponovitev kakih dva tisoč petsto let pozneje v ureditvi prostora pred baziliko sv. Petra v Rimu. Govorimo o vzdolžni osi skozi baziliko, pred njo pa je razširjen trg, namenjen javnosti. Baziliko sta ustvarila Bramante in Michelangelo v 16. stoletju, trg pred njo je nastal stoletje pozneje (od leta 1656 do leta 1667) in je Berninijevo delo. (Fletcher 1996, 904) Bistvo obeh postavitvev je v premočrtnosti, na katero sta navezana zasebni in javni prostor, ki ju vidno ločuje osrednji element – v prvem primeru stela in v drugem kupola. Edina razlika je v velikosti: prvi spomenik je namenjen nekaj sto ljudem, drugi nekaj desetstisočem.

Naj poudarim dva različna pomena besede »bazilika«. Danes se s tem nazivom ponašajo pomembnejše cerkve, to je zanje posebno čast. Govorimo torej o pomenu te besede, v arhitekturi pa je vezana na tehnično izvedbo konstrukcije. Leseno ostrešje ima omejitve z dolžino tramov, zato je bazilika vsaj triladijski pravokotni prostor, katerega osrednja ladja je višja, da v vmesnem prostoru prepušča svetlobo, uporabni prostor pa je večji. A naj se vrnem h grobni arhitekturi. Intimni prostor grobnice velikanov je fizično ločen od javnega, ki ga arhitekturna zasnova ponuja in omogoča. Razmejnica je poudarek prostora. Njena vloga ni le v razmejevanju: resda razmejuje, a predvsem označuje, vabi in poudarja pomen javnega, skupnega prostora. Zato je globinsko oblikovana stela le na zunanji strani, proti

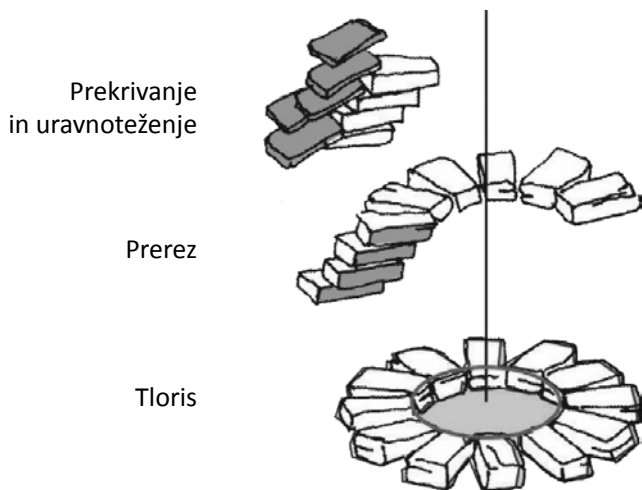


Slika 1: Levo »domus de janus«, Nuoro (Sardinija); kot grobnica velikanov je sestav niza dolmenov, ki tvorijo hodnik. To je grobni prostor, navzven ga označuje stela, visoka kamnita plošča, ki spomeniku dviga pomen. Pred stelo, skozi katero je vhod v grobnico, je zaokrožen prostor. Grobnica je namenjena mrtvim posameznikom, stela ločuje tostranstvo od onstranstva. Z zadnjo, gladko stranjo poudarja zasebnost, s sprednjo, oblikovano, pa veličastje in javnost. Zaokroženi »trg« ni sklenjen, odpira se in po potrebi veča svojo kapaciteto. Na desni je identična rešitev v renesansi: Petrova bazilika je ob pomembnejših obredih namenjena izbrancem in pomeni zasebnost, kupola cerkve bdi nad množico, ki je le delno omejena. Trg z dvema centroma se odpira na dovozno cesto. Sredina slike kaže princip oblikovanja prostora, ki je v obeh primerih enak, čeprav ju loči skoraj tri tisoč let. (fotografiji in skice: Borut Juvanec)

grobni pa je obrnjen hrbet, gladka površina, ki umirja. Tako je spomenik z ene strani intimen, z druge javen. Grobni prostor je za mrtve, javni za žive. Bistvo pa je v tem, da so spomenik gradili živi, ki so arhitekturo priredili bolj sebi kakor mrtvim. Zato je grobna arhitektura z javno povezana bolj, kakor si mislimo.

3. Konstrukcija

Pomembne arhitekture, tako po velikosti kakor po pomenu, se pozneje najbolj razvijejo s krščanstvom. Prvi objekti so namenjeni mrtvim, a imajo bolj izražene elemente javne arhitekture, ki so jih uporabljali za obrede, najprej za mrtve in pozneje za religiozne. Materiali so naravni: kamen, glina in les. Medtem ko imamo



Slika 2: *Korbelling je konstrukcijski princip horizontalnih plasti ploščatega kamna, vsaka naslednja plast previseva spodnjo. Osnovni tloris je krog ali vsaj njegov približek. Sama konstrukcija pa je prekrita in obtežena z okvirjem iz kamnov, ki na eni strani obtežujejo osnovne plasti kamna kot protiutež, na drugi pa s svojo nagnjenostjo odvajajo vodo. Rezultat korbellinga je neprava kupola, katere višina mora biti vsaj notranji premer krat kvadratni koren iz tri polovic. (Juvanec 2016b, 33) Na zunaj so kompozicije povsem različne: od polkrogle in stožcev do stopničastih struktur.*

fizične ostanke lesa le nekaj stoletij v zgodovino, glinene enako, pa je le kamen trajnejši. Dokaz za to so grobovi na Sardiniji, kjer so stropove v kamnu oblikovali kot lesene konstrukcije, oвеšene s tkanino – kakor so imeli takrat arhitekturo za žive. (Juvanec in Zupančič 2003)

Kamen je najprej vgrajen na suho, brez veziva, to pa pomeni težko in predvsem izjemno profesionalno delo. Sestavi kamna se začnejo s preklado, nadaljujejo s previsevanjem in končajo z obokom. V prostoru pomenijo ti principi okvirne konstrukcije, korbelling in kupolo. Okvirne kompozicije tvorijo pravokotne prostore, a so vezane na razpon. Preklade v kamnu definirajo razmeroma kratke razpone, zato je v prostoru množica stebrov, ki otežujejo pregled in premike mas.

Korbelling je v prerezu sistem horizontalnih plasti kamna, ki s simetričnim previsevanjem na obeh straneh seže vse do sklepnega kamna v temenu (Juvanec 2016b, 31). V treh dimenzijah tvori ta konstrukcija okrogel prostor (Rovero in Toniatti 2014, 51), ki seže vse do petnajstih metrov, tako v premeru kakor v višino. In čeprav je to grobnica, so ti prostori namenjeni javnosti, mrtvi je praviloma pokopan intimneje, v manjšem prostoru.

Oblika in višina neprave kupole sta odvisni od materiala. Groba, vulkanska kamnina brez stalnih oblik (npr. na Islandiji ali na Kanarskih otokih) zahteva strmejši profil, sestav enakomerno ploščatega kamna dovoljuje položnejšega. Praksa dokazuje najnižje višine kot kvadratni koren iz tri polovic, če je osnovnica enota ena. (Juvanec 2016a, 38) Na zgledu konstrukcije trullija iz Puglije potrjujeta te izsledke Roverova in Toniatti z izračunom »infinitesimalnega robnega kota kupole,

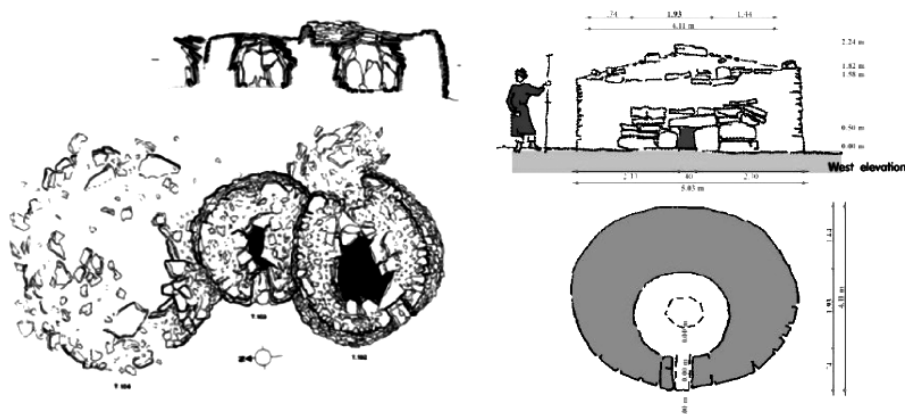
ki je ovrednoten s klasično teorijo korbellinga« (2014, 56). Tridimenzionalni obok je prava kupola. To je zahtevno delo profesionalcev, zanimivost pa je, da je tehnično najboljša izvedba prav prva. Rimski Panteon je sestav izjemnega reda: okrogli tloris ima enak premer kakor višina, tako da lahko vanj vrišemo kroglo, najpopolnejše telo. Razvoj in napredek pa za javnost nista vselej dobrodošla: na zunaj se s triumfalnim vhodnim delom prilagaja starejšim stilom z množico stebrov in preklad; kamniti bloki so s preklpom le naloženi drug na drugega in tako konstrukcija ne prenaša nobenih stranskih sil.

Z razvojem krščanstva, ki vnaša v javno življenje red in kulturo, gre razvoj v smeri profesionalizma. Čeprav se še nekaj sto let oklepa starih rešitev s prekladami in jih razvija v lesu z bazilikalno zasnovo ter odpira večje prostore, ostaja kupola najpomembnejši in osrednji element, tudi na zunaj.

Sakralni objekti so grobnice in svetišča, ki se prostorsko razvijejo od individualnosti (grob) do javnega objekta, templja, ki je namenjen molitvi in obrednim dejavnostim. Panteon je – tehnično gledano – prva moderna arhitektura. Na podlagi kupole gradi krščanstvo kvaliteto razvoja sakralne arhitekture še stoletja. Najstarejši objekti so objekti v korbellingu in so majhni, namenjeni mrtvim. Najstarejše znane grobnice iz 5. tisočletja pr. Kr. najdemo v tej konstrukciji na meji Jemna in Saudske Arabije, ki so se zaradi trdnega kamna, dobre konstrukcije, odmaknjenosti in puščavske klime ohranile do danes v povsem originalnem stanju. Enake kompozicije se v 4. tisočletju najdejo kot »nawamis« na Sinaju. Oba kompleksa pomenita sestav individualne arhitekture, ki v celoti, z več objekti, postavljenimi v organizirane sklope, postane javno kulturno območje.

Objekti, ki so namenjeni le javni rabi, pa so svetišča na Malti, kjer najdemo podzemsko svetišče Hal Saflieni iz 3. tisočletja, a je to vpraskana arhitektura korbellinga, katerih vzorov ne poznamo. Egipčanske piramide, ki imajo izvor v stopničastih mastabah (Lehner 1998, 201), so zgradili v 2. tisočletju. Stopničenje je inverzna oblika korbellinga (pravzaprav je korbelling inverzna oblika stopničenja – gledano v razvoju), a tudi v piramidah najdemo celice, ki so krite v vzdolžnem korbellingu (Keopsova, Rdeča, Lomljena). V 3. tisočletju je kar nekaj grobnic, ki resda niso dobesedno podzemске, a so prekrte z zemljo in se kažejo kot tumulusi. Poznavanje astronomije je zagotavljalo vdor sončnih žarkov točno določenega dne na točno določeno mesto. Dokaz za javno rabo tudi najintimnejših grobnih prostorov (Newgrange na Irskem, talaïoti in navete na Menorci). Višek te arhitekture so grške grobnice, ki izhajajo iz Miken, pa jih najdemo tudi na kontinentu, čeprav v mnogo bolj robati, a iskreni izvedbi. V 2. tisočletje sega kultura nuragov z informacijsko obrambno arhitekturo, predvsem pa so tam pomembni sveti vodnjaki. Vodnjak je zelo svetna, uporabna arhitektura, ki pa lahko zaradi sonca in lune postane izjemno zbirališče javnosti (Sant'Anastasia, Sardara na Sardiniji).

Medtem ko krščanstvo nadaljuje kulturo visokih kultur v stilnih arhitekturah, predvsem v romaniko, v gotiko in v renesanso, je v obdobju po Kristusu še kar nekaj pomembnih objektov suhozida. To je gradnja posamičnih svetšč, kakor so Glattjoch v Avstriji, Gallarusov oratorij na Irskem, Šuplja gromila na Hrvaškem, tudi cerkev v



Slika 3: *Ramlat as-Sabatayn, Jemen, in nawamis na Sinaju: levo arheološke risbe najstarejših kompozicij v korbellingu iz Jemna (Steimer-Herbet 2001, 27), desno posnetek arhitekture okrog gore Sinaj. Značilni so predvsem majhni vhodi, ki za pokope mrtvih povsem zadoščajo. Ob starosti prek šest tisoč let preseneča njihova popolna ohranjenost. (posnetek: Borut Juvanec, 2002)*

Alberobellu v Apugliji. Najmlajša, preprosta vernakularna arhitektura z nepoznanim izvorom pa so vodnjaki na Krasu (v okviru slovenskega etničnega prostora): Bazovica (Basovizza) v Italiji in Lokev v Sloveniji. (Juvanec 2016b) Obredi izhajajo iz predkrščanskih časov, a so svetišča v korbellingu v uporabi tudi danes (Čok 2012, 31).

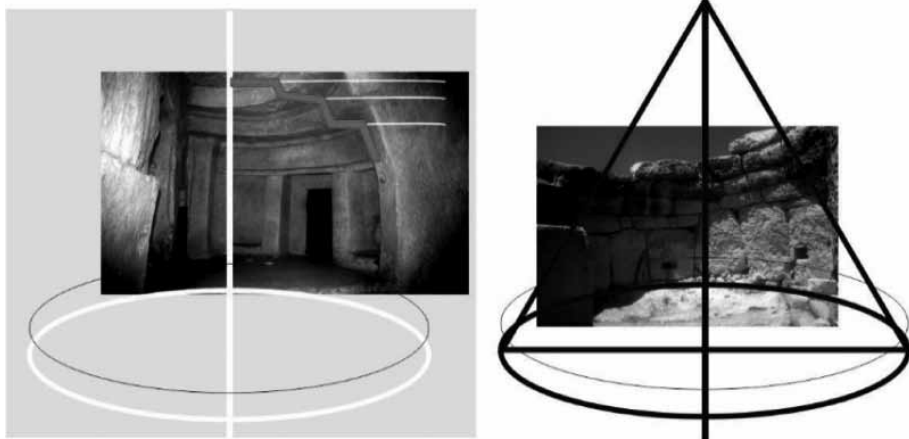
4. Pregled v času

Korbelling označuje kar nekaj tipov objektov. Najmanjši je zagotovo grobnica, teoretično individualno zadnje prebivališče in prostor označevanja in čaščenja umrlih. Bistvo grobnice je lahko resda le njena notranjost kot individualno ležišče ali celo žara, a je enako pomembna tudi zunanost, ki pomeni javni prostor za množice. Tempelj ali svetišče je prostor, objekt skupne molitve: že zaradi obsega javnosti, množice vernikov, je to večji, opaznejši objekt, ki tudi z velikostjo kaže svoj pomen. Sveti vodnjaki pa že načelno govorijo o pomenu fizikalnega elementa – vode, ki je za živa bitja nujna za preživetje. Sveti vodnjaki, v največjem številu jih najdemo na Sardiniji (Zupančič in Juvanec 2003), vključujejo naravne fizikalne pojave, ki jih določata Sonce in Luna. Zaradi gibanja Sonca, Zemlje in Lune je pri tem vključen še nov element: čas. Časovno pa si ti objekti ne sledijo tako logično.

4.1 Od 5. do 4. tisočletja pr. Kr.

4200 pr. Kr.: Grobni objekti Ramlat as-Sabatayn, Jemen

Najstarejši znani grobni kompleks leži severovzhodno od Sane, glavnega mesta Jemna, kjer je prek 1300 dokumentiranih objektov (Steimer-Herbet 2001, 26), ki jih arheologi umeščajo v čas okrog leta 4200 pr. Kr. To so dokazali z radiokarbonsko metodo C^{14} s pričakovano eksaktnostjo ± 50 let (41). Konstrukcija je značilni



Slika 4: *Hal Saflieni na Malti ima za tloris pravi krog (ki ni dokončan ali pa je bil uničen ob kopanju vodnjaka v 19. stoletju), v prerezu stropa pa kaže previsevanje vodoravnih plasti kamna – to je vklesano v kamen in le ponavlja neznano, obstoječo arhitekturo. Konstrukcija potrjuje teoretični sestav korbellinga s kvadratnim korenem iz tri polovice (simulacija teoretične konstrukcije: Juvanec 2016b, 27). Na desni strani slike je svetišče Hagar Him, kjer se začnejo plasti korbellinga šele nad človekovim dosegom. V obeh primerih lahko z uporabo enakostraničnega trikotnika rekonstruiramo višine objektov.*

korbeling z nepravo kupolo, podobno, kakor so grobne arhitekture v Omanu in pa na Sinaju (42), a ta je skoraj tisoč let starejša. Zaokroženi tlorisi so poenostavljeni krogi, ki stojijo posamič ali v grozdih. Trd, rdečkast kamen vztraja v puščavski klimi med peskom že prek šest tisoč let. Zanimivo je, da vztraja tudi tradicija: v pogorju Jebel Haraz pri Manakhi so do nedavna pastirji živeli v zatočiščih, imenovanih »howd« ali »strega«. (Juvanec 2016b, 9)

4.2 4. tisočletje pr. Kr.: nawamis, Sinaj, Egipt

Nawamis je grobnica oziroma grobnice, ki stojijo v kakih sedmih skupinah po nekaj deset okrog gore Sinaj. So okroglega ali ovalnega tlorisa z ravnimi stenami. Nosilna konstrukcija je korbeling (Juvanec 2016b, 46), ki zagotavlja obstoj že vsaj pet tisoč let. (Steimer-Herbet 2001, 42) Profesor Lassure dopušča možnost, da so bili nawamisi kašče za žito, saj je bila Sahara pred tisočletji plodna dežela. Majhne odprtine, velike komaj za človekovo telo, na primer 40 x 45 cm, tega ne potrjujejo. (Juvanec 2016b, 57) O grobnih objektih govore tudi domačini, ki se nawamisov bojijo – pravzaprav se bojijo duhov, ki baje v njih živijo. To pa je tudi najpomembnejši vzrok za popolno tehnično ohranitev, saj bi v nasprotnem kamen kot konstrukcijski material že zdavnaj raznesli za svoja bivališča.

4.3 3. tisočletje pr. Kr.: Hal Saflieni, Malta

Podzemsko svetišče so odkrili konec 19. stoletja ob kopanju vodnjaka. To je kompleks podzemskih jam, ki jih je človek razširil in prilagodil. Osrednji in najstarejši del ima okroglo zasnovo tlorisa, ki pa ni bil nikoli dokončan. V prerezu so vsekali

stopničasto obliko stropa, ki ponazarja korbelling. Ta korbelling je povsem takšen, kakor bi bil s sestavljanjem kamnitih blokov, tako v tlorisu kakor v višini. V prerezu lahko vrišemo enakostranični trikotnik z eksaktno višino, ki je enaka kvadratnemu korenu iz tri polovic, če vzamemo za osnovnico premer tlorisnega kroga. (Juvanec 2016b, 27) Fletcher umešča hipogeum v 3. tisočletje pr. Kr. (1996, 219), Trump pa celo v 4. (1993, 27).

Teoretično ponazarja ta kompozicija korbelling; srečamo ga nedaleč od tod v odprtih svetiščih, ki so dejansko značilni sestav kamnov v korbellingu. Problem je, da arheologi umeščajo ta svetišča v poznejši čas kakor svetišče Hal Saflieni. Tako obstajata dve možnosti: ali so se v določanju starosti zmotili arheologi ali pa obstajajo še neodkrita svetišča, ki so jih graditelji hipogeuma jemali za vzor.

4.4 3. tisočletje pr. Kr.: tempeljski kompleksi na Malti

Na Malti in na sosednjem otoku Gozo stoji niz svetišč, kakor so Mnajdra, Hagar Him (Malta) in Ggantia (Gozo). To so grozdaste kompozicije z zaokroženimi tlorisi, ki se navezujejo na osrednjo os. Tloris omejujejo vertikalne kamnite plošče, nad katerimi še vedno stoje horizontalne plasti, vsaka nekoliko previseva proti sredini. To je zagotovo zametek korbellinga: dokončane prostore lahko le rekonstruiramo z uporabo teorije kvadratnega korena iz tri polovic. (Juvanec 2016b, 33) Korbelling nedvomno obstaja, njegovo konstrukcijo neprave kupole pa potrjujejo tudi pravokotni oporniki zunanjih sten. Trump umešča ta svetišča v konec 3. tisočletja (1993, 28), skoraj tisoč let po Hal Saflieniju (Lewcock 2006, 207), ki je tehnično posnetek njihove konstrukcije. Ta problem bodo morali arheologi še rešiti.

4.5 2500 pr. Kr.: egipčanske piramide, Gize

Teoretični model štiristranske piramide v geometriji je telo s kvadratnim tlorisom in s štirimi simetričnimi trikotnimi ploskvami, ki se stikajo v vrhu. Praktično pa se piramida začne z mastabo, izjemno stabilno konstrukcijo stopničenja. Horizontalne plasti kamna (tudi opeke, najstarejše so iz čerpiča, nežgane, na zraku sušene gline) pa nakazujejo tudi konstrukcijo samo, saj so spodnje plasti imenitna podlaga za delo vsake naslednje. Najpopolnejša je Keopsova piramida, ki ima enako stopničenje kakor mastabe, a finejše, z manjšimi stopnjami, ki so bile prvotno prekrte z gladko površino apnenca. Žal je danes ohranjen le zgornji del. Kompozicija prave piramide uporablja le tri mere, ki določajo tako konstrukcijo kakor celoto. Trikotnik 3 : 4 : 5 določa pravi kot in ga je moč sestaviti v povsem ravni puščavi, celo samo z uporabo vrvi. Temu trikotniku pravimo »egipčanski« ali »sveti trikotnik«, ki so ga Egipčani uporabljali mnogo prej, preden ga je teoretično dokazal Pitagora v Pitagorovem izreku:

$a^2 + b^2 = c^2$, ki določa stranice:

$c = \sqrt{a^2 + b^2}$,

$b = \sqrt{c^2 - a^2}$,

$a = \sqrt{c^2 - b^2}$, če sta a in b krajši stranici, c pa hipotenuza. V praksi pomenijo pri piramidah spremenljivke a polovico osnovnice, b višino in c dolžino stranice.



Slika 5: Zapognjena (Bent Pyramid) in Rdeča piramida v sklopu grobnega kompleksa Memfis imata grobne celice v korbelingu. Levo Zapognjena, desno notranjost Rdeče piramide. Zapognjena ima stopničenje še pretežno prekrito z ovojem, ki je pri Keopsovi piramidi, žal, odstranjen. (fotografiji: Borut Juvanec, 2001)

Stopničenje trikotnika pomeni negativni korbeling celote, v detajlu pa najdemo pravi korbeling v Keopsovi piramidi v dostopnem hodniku, starejše piramide (Rdeča in Zapognjena) pa imajo celo po več grobnih celic, ki so konstruirane z uporabo tipičnega vzdolžnega korbelinga (Lehner 1998, 239). Starost najstarejše, Džoserjeve piramide postavlja Fletcher v leto 2778 (1996, 49), medtem ko so velike piramide nekoliko mlajše. Grajene so bile med leti 2723 in 2663 pr. Kr. (50)

4.6 2.–1. tisočletje pr. Kr.: 2000 pr. Kr.: Naveta des Tudons, Menorca, Španija

Naveta pomeni »čoln« ali »ladjo«, čeprav to ni dobesedni prevod. Angleži precizirajo izraz v »upturned boat«, to pa pomeni »obrnjeni čoln«. To je tudi dobra oznaka za grobno arhitekturo na otoku Menorca v Balearih. Govorimo o tlorisu, ki ponazarja čoln s kljunom in krmo. Ker je to obrnjeni čoln, je tudi zasnova grobnega spomenika takšna: vhod je v krmi (zadaj) in najsvetejše v kljunu (spredaj). Konstrukcija je korbeling iz kamnov, velikih kak meter krat meter, z dolžino dveh metrov. Zato so stene debele in je izkoristek prostora (zunanost proti notranjosti) izjemno majhen. Notranjost je razdeljena na dve višini, ki sta dosegljivi brez stopnic. Najsvetejše, nekak oltar ali žrtvenik, je v skrajnem, najožjem delu. V sredini je v nekakšnem lijaku odprtina, ki se steka v spodnji del; tam so zagotovo lovili tekočine žrtve. To govori o žrtvovanju. Očitno je bil to neke vrste stopnjevani pokop, s premori v času. Nekaj podobnega srečamo približno pol tisočletja prej v Egiptu, kjer so pokopavali balzamirana telesa ločeno od drugih vitalnih delov.

Navet je na Menorci več, a je največja prav Naveta des Tudons. Z ozirom na velikost kamnov, na vse kompozicije in na izvedbo bi bile lahko druge navete tudi starejše od te Navete des Tudons, ki jo Hernandez umešča v zgodnje 2. tisočletje. (1995, 49) Zanimive pa so tudi druge javne arhitekture na Menorci, za katere ni mogoče povsem jasno trditi, da so bile svetišča. To so talajoti, okrogli objekti z osrednjim stebrom, ki so se nanj opirali kamniti nosilci, prek katerih so bile položene plošče. Arheologi dokazujejo njihov izvor v času pred Naveto des Tudons,



Slika 6: Primerjava Atrejeve zakladnice (imenovane tudi Agamemnonova grobnica) v Mike-nah in Navete des Tudons na Menorci: že po velikosti je razlika velika. Naveta je grajena z velikimi, manj obdelanimi kamni, Atrejeva zakladnica je vrhunsko delo strokovnjakov. Medtem ko je za prvo potrebna moč, je pri drugi uporabljena predvsem pamet. Razlike so tudi v predstavitvi objektov, to pa je zagotovo plod okoliščin v času. Velika Atrejeva zakladnica je skrita v hribu in skoraj nevidna, mala naveta pa kaže svojo konstrukcijo, z zidcem funkcionalnega prostora okrog objekta poudarja center in s tem svojo vlogo v življenju družbe.

okrog leta 2500 pr. Kr. (Hernandez 1995, 36; Fletcher 1996, 221), a so od njih ostali le detajli nosilnih elementov. V celoti so ohranjeni kot podzemski bivališča ob spomenikih, s poenostavljenimi in neobdelanimi kamni, a v enakem konstrukcijskem principu. Prav to je izjemno, saj ohranjene svetne arhitekture iz predzgodovine druge skoraj ne srečamo.

4.7 1500 pr. Kr.: Atrejeva zakladnica, Mikene, Grčija

Nedaleč od sklopa Miken stoji niz grobnic, ki jih pravzaprav ni videti. Prekrite so z zemljo in poraščene, viden je le vhodni hodnik s preprostimi vrati, nad katerimi je trikotno okno. Trikotnik ponazarja konstrukcijski princip korbelinga: pri manjših, predvsem pri tistih na kontinentu, v Magneziji, je korbeling prikazan v originalnem stanju, s stopničenjem. Atrejeva zakladnica ima tudi to stopničenje obklesano v pravi trikotnik s poravnanimi stranicami, Klitajmestrina grobnica nedaleč stran pa ga kaže v izvorni obliki.

Notranjost Agamemnonove grobnice, kakor Atrejevo zakladnico tudi imenujejo, je sestav osrednje kupole, iz katere je vhod v manjše prostore, v katerih je bil vladar dejansko pokopan. Kupola je stopničena, a obklesana v poravnani profil, kamor so bili nameščeni okrasni kovinski pladnji. Fletcher trdi, da so bili nameščeni za dekoracijo in za akustiko. (1996, 109) Žal so pokradeni. Krašenje in velikost prostora govorita o namenu: v malih, pravokotnih prostorih je stal sarkofag skupaj z opremo, ki naj pokojnega spremlja na poti v onstranstvo. Osrednji prostor, pa tudi vhodni hodnik sta namenjena javnosti. Ob omembi javnosti mislim na obrede: danes se to ponavlja v zvezi s turizmom. Objekt je presenetljivo velik: tako premer kakor višina skoraj petnajst metrov sta grandiozna, posebno v primerjavi s posameznikom. Eksaktne mere so: od vzhoda k zahodu 14,24 m, od severa k jugu pa 14,33 m (pri teh dolžinah je zaobljenost kroga prav nepomembna), višina pa 13,496 m; Atrejeva zakladnica je bila zgrajena po letu 1350, a pred letom 1250 pr. Kr. (Fletcher 1996, 109)



Slika 7: »Pozzo sacro« ali sveti vodnjak Sant'Anastasia stoji pred cerkvico iste svetnice. Na zunaj se kaže le kot okrogla odprtina in pa stopnišče. Sonce posije skozi stopnišče in se na svetničin god odbije od vode ter izstopi skozi odprtino v temenu vodnjaka. Istočasno se žarek pokaže tudi na označenem mestu vodnjakovega oboda, ko posije skozi odprtino. Oboje so si nekdaj razlagali kot čudež. (Juvanec 2014, 86) Teoretično lahko problematiko razložimo s trikotnikom (desno zgoraj), ki v smeri urnega kazalca veže sonce, odboj in čudež.

4.8 1200 pr. Kr.: Sant'Anastasia, Sardara, Sardinija

Kultura nuragov se je razvila kot podaljšek nekakšnega katalonskega loka (Juvanec 2014, 143) v Sredozemlju med 18. in 4. stoletjem pr. Kr. (Anati 1985; Fletcher 1996, 221) »Nuraghe« pomeni kamnit stolp, grajen v suhem kamnu, z osrednjim prostorom v korbellingu, lahko jih je tudi več in si sledijo po višini, vse do treh. To je informacijska vojaška arhitektura: informacije so tekle od objekta do objekta z znaki, dimom ali sončnim odbojem. (Zupančič in Juvanec 2003)

Ob nuragih pa je na Sardiniji še niz arhitekturnih spomenikov, med katerimi so najpomembnejši vodnjaki. Kjer je voda redka dobrina, a nujna za preživetje, je posebno cenjena. Zato so ti vodnjaki sveti, kakor je seveda sveta tudi voda sama. »Pozzi sacri« so na Sardiniji raznih izvedb: odprti in zaprti, pokriti kot arhitektura, nekateri so v nuragu vrh hriba (s 57 m globokim jaškom), najzanimivejši pa so tisti, ki izrabljajo sonce ali luno, s tem pa privabljajo obiskovalce, tudi v religiozne namene. Več obiskovalcev pomeni več denarja, več denarja pa večjo moč – tako za

lokalno oblast kakor za Cerkev. Za čudež pa zagotovo ni potrebno le sonce, ampak tudi pamet: naravne učinke so uporabili kot čudeže, ki ljudi privabljajo. A pri tem niti ni nujno potrebno znanje astronomije: graditelji so dosegali te učinke tudi s preprostim opazovanjem narave. Sonce zagotovo posije dvakrat na leto pod istim kotom.

Sveti vodnjak Sant'Anastasia v mestecu Sardara na Sardiniji se kaže le kot petdeset centimetrov velika okrogla luknja in pa kot na pol odprto stopnišče. Bistvo je v odnosu osrednje celice, okroglega vodnjaka s stalno vodo, ki je prekrit z nepravo kupolo, s stopniščem. Vzдолžna os teče eksaktno od juga proti severu, tako da sonce aprila in avgusta s svojim žarkom doseže vodno površino. Učinek je dvojen: žarek skozi stopnišče se v vodi odbije; odbije se navzven skozi centralno odprtino kupole, skozi kupolo pa istočasno pokaže na označeno točko vodnjakovega oboda. A predvsem žarek, ki prihaja iz zemlje, je čudež.

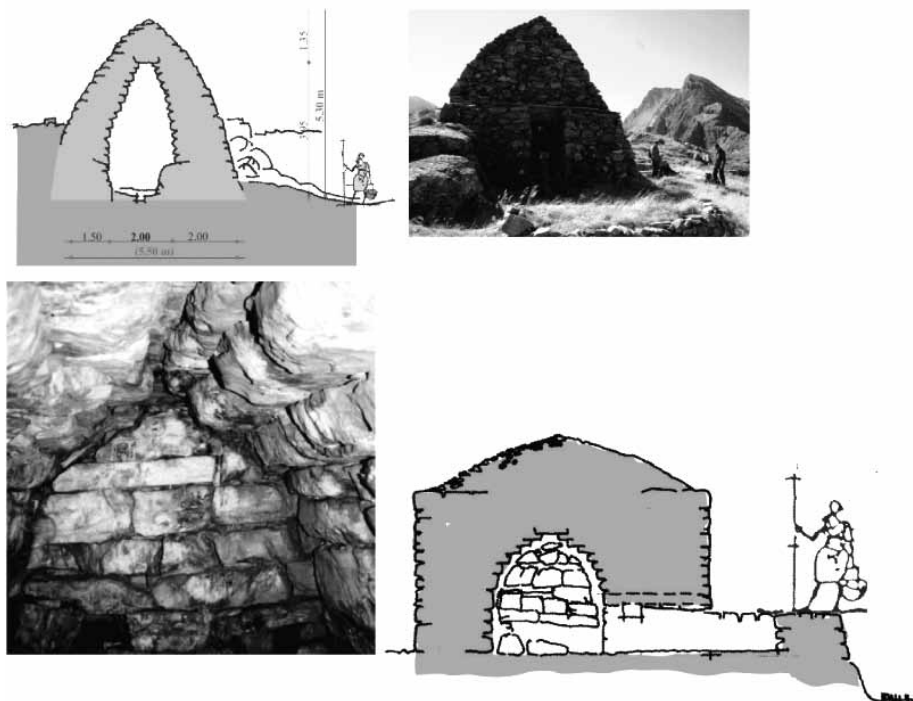
Dokazi izrabe tega naravnega fenomena so mnogoštevilni: v izročilu, v fiziki, v datumu in v imenu. Izročilo pravi, da so ta čudež poznali že v predkrščanski kulturi. Fizikalno je to izvedba zakona o odboju, ki pravi, da je vpadni kot enak odbojnemu. Dogodek se zgodi dvakrat na leto; spomladanski na god sv. Anastazije. Končni dokaz je v imenu, saj ime Anastazija izhaja iz starogrške besede *anastasos*, to pa pomeni dviganje, rast, tudi vstajenje. (Juvanec 2014, 92)

Najpomembnejša sveta vodnjaka na Sardiniji sta Sant'Anastasia iz leta 1200 pr. Kr. in Santa Cristina, posvečen luni, danes rekonstrukcija, ki izhaja pa iz 8. stoletja pr. Kr.

4.9 Do 13. stoletja po Kr.: Glattjochkapelle, Avstrija

Kamnita kapela stoji na sedlu Glattjoch v avstrijskih Alpah na višini 2000 m. Vzдолžni tloris prekriva korbelling po vsej dolžini, z vrati v krajši stranici. Danes je v dnu objekta oltar. To je logična postavitev, saj najdemo med koncem 1. tisočletja pr. Kr. in zgodnjo polovico 1. tisočletja večje število spomenikov tega tipa: nekaj kurganov na Kavkazu, v Južni Italiji (Puglia), morda Gallarusov oratorij na Irskem, celo »cabanne« kot pastirsko zatočišče pri Gordesu, Francija. (Juvanec 2015a) Vsi ti spomeniki imajo enako zasnovo, konstrukcijo, celo primerljive dimenzije.

Današnje stanje je resda rekonstrukcija, a kakor kaže, dobro delo. Svetišče je bilo porušeno v 17. stoletju, nato spet v 18, po rekonstrukciji leta 1831 so ga leta 1943 spet porušili, a je bilo prenovljeno leta 1995 v okviru muzeja Landesmuseum Joanneum v Gradcu. Zares originalna sta le pravokotni tloris in zameetek sten, a je izvedba vzдолžnega korbellinga edina možna rešitev, ki je bila zagotovo znana tudi ob nastanku. Glavni restavrator je bil Volker Fauler; leta 1996 je ustanovil tudi Kuratorium Glattjochkapelle (Fauler 2000), ki skrbi za tekoče vzdrževanje. Na Queens University v Belfastu na Irskem so opravili radiokarbonsko analizo starosti in na odvzetih kamnitih primerkih ugotovili starost, ki sega v leto 1420. To pa je vzorec, za katerega ni mogoče trditi, da je sestavni del prvotne konstrukcije. Fauler postavlja starost v 9. stoletje (2000, 41), a arheološki ostanki okroglih bivališč v neposredni okolici govorijo vsaj o časih rimskega prodiranja iz Sredozemlja prek Alp v



Slika 8: *Glattjochkapelle, Avstrija, in Šuplja gromila, Hrvaška, sta spomenika sakralne narave v prav posebnih okoliščinah. Na zgornjih slikah je Glattjochkapelle in spodaj Šuplja gromila. Gornji spomenik leži v Alpah, na sedlu, 2000 m visoko, obkrožen je z ostanki predzgodovinskih objektov in v okolju dobro viden, prav imponen. (posnetek: Borut Juvanec, 2002) Šuplja gromila leži skrita v zidu, z zavitim vhodom. (posnetek: Borut Juvanec, 2004) Oba spomenika družita enaka konstrukcija, kontrolirani vzdolžni korbelling.*

notranjost Evrope. Ker je to edini pravokotni tloris med preostalimi okroglimi, je trditev, da je svetišče predkrščanskega izvora, verjetnejša.

4.10 Od 7. do 13. stoletja: Šuplja gromila, Hrvaška

Že ime spomenika, Šuplja gromila (»votla gomila«), govori o posebnem statusu spomenika, posebno pa o njegovem pomenu za prebivalstvo. To je odebeljen zid (kakih sedem metrov), pod katerim se skriva pravokotni tloris objekta. Že oblika govori o drugem namenu, kakor so ga imele bunje, ki so kot pastirska zatočišča vedno okrogle. Vzdolžni korbelling je izdelan posebno skrbno, čeprav so kamni obdelani razmeroma robato. Posebna skrb je bila namenjena temenu, ki je v majhnem prostoru najvidnejše, stranski steni zatrepa pa sta poudarjeni s klesarsko obdelavo roba, ki kaže profil stopničaste konstrukcije. (Juvanec 2015a, 157) Jugovzhodna stena ima dve skoraj simetrični niši, ki jih nasprotna stena nima. Konstrukcija, klesarska izvedba in celo dimenzije so povsem identični elementi, kakor jih kažejo nekateri spomeniki iz 3. stoletja po Kr. v Bolgariji (Gajdukevič 1981) in

celo kurgani s Kavkaza z izvorom v 3. tisočletju pr. Kr. Identična svetišča v korbellingu postavlja Degano v Apugliji (Južna Italija) med 3. in 5. stoletje po Kr. (Degano 1990, 491) Zanimiva je celo geografska lega Šibenika, v katerega okolju Šuplja gromila stoji: leži na črti med bolgarskimi spomeniki in spomeniki v Apugliji (Juvanec 2015a, 160), z možno navezavo predzgodovinskih spomenikov na horizontalno vez med Katalonijo (tako na kontinentu kakor na Balearskem otočju), Sardinijo in Etrurijo na zahodu prek Bolgarije vse do Kavkaza na vzhodu.

Po izročilu so se v Šuplji gromili skrivali hajduki. To je povsem možno, a že poimenovanje spomenika govori o njegovem pomembnejšem namenu. Skrivališče, ki je vsem znano po nekem vzdevku, zagotovo ni bilo skrivališče. Drugače je s preganjanimi religijami, ki so bile v svojem času prepovedane. Zagotovo so imele imena, skrivna, z izvorom v predkrščanstvu, tudi če so bile mnogo pozneje ločine. To dokazuje, da je Šuplja gromila takšen primer. (Juvanec 2015a, 147)

5. Korbelling danes

5.1 18. stoletje: cerkev v Arbelobellu, Apuglia, Italija

»Trullo« je konstrukcija bivalne arhitekture v deželi Apuglia na jugu Italije. Ima kvadraten tloris z vertikalnimi zidovi do človekovega dosega, nad tem pa se pne okrogla konstrukcija korbellinga. Zaradi eksaktne, enakomerne debeline lomljene-ga kamna ima le dve plasti: spodnjo konstrukcijsko, ki nosi, in tesno prek nje okvir krovnih plošč. Zunanja plast strehe se končuje v zamazanem sklepu iz gline, ki je vedno belo prebeljen. Ta sklep je podaljšan v ozek vrat, na katerem sedi posebno oblikovan znak: kroglja, sestav kolobarjev ali celo prostorska zvezda. Sklep z znakom je vsako leto spomladi obnovljen v apnenem beležu, na strehi sami pa je prek vse strani narisane še nekaj metrov velik grafični simbol lastnikove družine.

Posamičnih trullov je razmeroma malo, to so predvsem kašče, hlevi, seniki ali vinske kleti. Pogostejše najdemo domačije, ki so grozdasti sestavi objektov. Pri domačiji je pomembno, da ima bivalni trullo vedno sklep s tipičnim tridimenzionalnim simbolom, medtem ko ga drugi objekti v grozdu nimajo. Senik ali »pagliaia« ima do temena strehe stopnice, na vrhu pa okroglo odprtino, skozi katero mečejo seno, ven pa ga jemljejo skozi vrata spodaj. Enak konstrukcijski sistem je uporabljen tudi za svinjake, ki so manjši, najzanimivejši pa so kokošnjaki, enake okrogle konstrukcije, a znotraj zidov.

Razpon trulla je največ pet metrov v premeru, ob večjih potrebah pa so jih preprosto dodajali.

Za javno uporabo je nujno potreben večji prostor. Tako je kot cerkev zgrajena enaka konstrukcija z več kupolami. Cerkev v Alberobellu, enem od treh mest, kjer ta konstrukcijski princip prevladuje, stoji na hribu nad nizom trullov in je na daleč vidna. Govorimo o korbellingu, ki pa je iz estetskih razlogov znotraj ometan. To je še edina znana delujoča javna arhitektura, grajena v suhem kamnu.



Slika 9: *Bazovica, Italija, sveti vodnjak ob vasi. Doseg vode je umeščen v osrednji prostor, velik kak meter v krogu, prekrit s korbellingom velikih kamnov. Hodnik ali dostop do vode je delno klesan in delno korbelling, vhod pa je označen in zavarovan z velikimi kamni, ki dokazujejo pomen vodnjaka. Življenje starega verovanja pa zagotavlja preprosto krašenje.*

5.2 Podzemski vodnjaki na Krasu: Bazovica (Basovizza, Italija), Lokev (Slovenija)

Kras je suha pokrajina kamna, kjer je voda resda izjemnega pomena, a je razmeroma redka. Zato so tudi objekti, vezani na vodo, redki, a še zanimivejši – naravni in kot delo človekovih rok. Reke so si v podzemskih jamah izborile prehode, ob njih pa so s kalcinacijo izoblikovale množico detajlov, če omenim le zavesne stene, ponve in kapnike, tako stalagmite kakor stalaktite. Ti detajli kraških jam sledijo zakonom fizike: voda s tokom razdira in predira, se preliva prek površin, s siganjem ali odlaganjem usedlin zapolnjuje odprtine in ustvarja zanimive, ponekod prav ekstremne like. Voda je živ element in v jamah še vedno teče, kaplja in polzi, pri tem pa se na svetlobi svetlika in s tem ustvarja prav posebne učinke. Kraške jame znajo biti zelo veličastne. Kadar pa ne govorimo o naravnih jamah in ne o velikih vodotokih, ampak o skromnem viru vode, so elementi vsega tega še pomembnejši. Kal je odprta priložnost za napajanje živine, kadar pa je vode malo in je težko dosegljiva, so morali ljudje dostop do nje vklesati.

Drugače od klasičnega vodnjaka, ki ima navpičen jašek, so vodnjaki z vodoravnim dostopom redki. Ne le redki, zaradi težko dosegljive vode in zaradi posebnosti dostopa so to objekti posebnega pomena, že od nekdaj. Kakor so sveti vodnjaki na Sardiniji pomenili vir vode in sakralni objekt obenem, najdemo na Krasu

povsem enakovredne objekte. To so vodoravni hodniki, ki so izklesani v kamen vse do vira vode, ki je včasih prav neznaten, kapljanje, polzenje vode ali majhna luža. Takšen je vodnjak pri vasi Bazovica, ki ima označen vhod, hodnik in skromno zajetje vode. Zunanji del je sestav dveh vertikalnih kamnov in preklade, hodnik je delno vklesan in delno konstruiran v principu korbellinga, enak je tudi končni prostor, ki je nekoliko večji. Zgoraj je korbelling, spodaj zajetje kot nekak miniaturni kal, mlaka. Vode je bolj za vzorec, a za potrjevanje starih verovanj zadosti.

Enak je Vroček na slovenski strani meje pri vasi Lokev. Oba zgleda imata večji pomen od le tehničnega, nekoč so verjeli v čudežno moč vode. S čudeži so povezane tudi stare religije, ko še niso imeli zidanih svetišč in so jih preganjali. (Čok 2012, 30) Že ime našega svetega vodnjaka je zelo povedno: »Vroček« si lahko z značilno izgovarjavo dvoustničnega »u« tolmačimo tudi kot »majhen urok«. Takšnih urokov so stara verovanja polna. To ni le stvar zgodovine, stara, predkrščanska verovanja ob teh objektih še vedno živijo. Ko so mi Kraševci pred leti kazali vodnjak pri Bazovici (Juvanec 2013, 189), me je tam čakalo presenečenje: vhod je bil okrašen s pisanimi oranžami in jabolkom. Mrtvo svetišče tega ne bi imelo. To je nedvomen dokaz, da dejavnosti nekdanjih verovanj še živijo, in to – kakor kaže – stoletja, če ne tisočletja po njihovem izvoru.

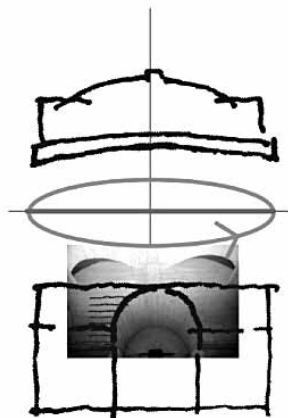
6. Izjeme

6.1 6. stoletje: Teoderikov mavzolej, Ravena, Italija

Arhitektura sledi razvoju, navadno veliki spomeniki pomenijo korak naprej. Zgodi pa se tudi, da se iz raznih vzrokov uporabljajo zastarele, a preizkušene konstrukcije še stoletja po tem, ko so bile naprednejše rešitve že izumljene.

Zanimiv odklon iz 6. stoletja po Kr. je Teoderikov mavzolej v Raveni (Koch 1990, 56). Pol tisočletja po Panteonu spet uporablja korbelling, čeprav ga kaže kot banjasti obok (Juvanec 2015b, 54). To so, na primer, naredili Egipčani v kompleksu Deir el Bahri že pred nekaj tisoč leti. Izjemen pa je podvig s kritjem z enim samim kamnitim blokom, težkim dvesto ton; to je, teoretično, tridimenzionalna preklada. Spodnji del so izdolbli, da je videti kakor plitva kupola. Še večji problem so imeli z obokom nad odprtinami: delovanje zagozd so z oblikovanjem sedel onemogočili, tako da deluje njihova konstrukcija kot tako imenovani »ravni obok«. Notranji korbelling so uspešno zamaskirali s klesanjem v pravi banjasti obok. Horizontalne plasti (korbellinga) so vidne ob strani.

Sredi 1. tisočletja po Kr. pomeni uporaba dolmena in korbellinga zagotovo korak nazaj. Poskus lažnega prestavljanja preklade v kupolo in korbellinga v obok pomeni, da so se graditelji zavedali zmote, a njihove zmožnosti seveda niso dosegale tehnične ravni, ki je bila takrat v Evropi že uveljavljena. (Juvanec 2016b, 22)



Slika 10: *Teoderikov mavzolej v Raveni ima spodnji, temeljni del in pa zgornjega, kamor so namestili sarkofag. »Streha« je iz enega samega kamna, ki so ga prepeljali prek Jadrana iz Istre. Že to je logistični dosežek brez primere, težavno je bilo tudi klesanje, ne da bi kamen počil, predvsem pa je bilo težko nameščanje na spodnjo konstrukcijo. Zastareli način gradnje je zahteval izjemne napore, predvsem rok in ne glave. Navidezni oboki vhodnega dela postavljajo zagozde v ležišča in tako onemogočajo, da bi delovale kot dejanski obok. To tehnično niso oboki, pa tudi notranjost temelja, ki se kaže kot križni obok, je lažna konstrukcija. Morda je odgovor v tem, da so objekt kot grobnico gradili v naglici, še za življenja vélikega imperatorja. (Koch 1990, 56) (konstrukcijska skica: Borut Juvanec, 2016)*

7. Sklep

Arhitektura je zagotovo kulturni fenomen. Egenter o tem pravi: »Če označimo arhitekturo v antropološkem smislu, to pomeni, da je arhitektura splošni humani fenomen, ki vključuje vse kulture.« (1992, 85) Javna arhitektura ima izvor v objektih za kralje, za bogove in za mrtve, ko združuje mase v skupnih, najprej spominjskih dejavnostih. V tem smislu so tudi individualne grobnice namenjene vsem. Sakralni prostor dobi tako nove dimenzije.

Javna arhitektura in predvsem svetišča so plod najvišje inteligence družbe in časa. To je delo profesionalcev, ki so obvladali svoj posel in ki so poznali že postavljene spomenike. Vernakularna arhitektura se pri tem razlikuje, ker preprosti graditelji niso bili šolani in zagotovo niso poznali velikih spomenikov, ki bi jim bili lahko vzor. Pa tudi potrebe ni bilo, bivalni objekt za posameznika ne zahteva velikih, tehnično težko izvedljivih prostorov. Vernakularna arhitektura se izumlja vedno znova.

Razvoj gradbene stroke teče logično in le malo je odklonov, čeravno tudi ti obstajajo. Partenon v Atenah je, na primer, sredi 1. tisočletja pr. Kr. grajen kot sestav preklad, kot nekakšen sestav dolmenov, čeprav so v Grčiji že tisoč let prej gradili grobnice v korbellingu, v tehnično naprednejšem sistemu. Teoderikov mavzolej je enak primer. Ali so s tem želeli graditelji pokazati spoštljiv odnos do tradicije in do starih rešitev ali je to plod nesposobnosti? Tega ne bomo nikoli izvedeli.

Zanimivejši je razvoj sakralnega prostora po prvi moderni arhitekturi, po rimskem Panteonu. Napredek konstrukcije se logično nadaljuje s kulturo prostora, tako v upravne, v javne in v sakralne namene. Konstrukcija postaja vse učinkovitejša, z manj materiala in z več pameti odpira nove možnosti velikih prostorov. Profesionalna arhitektura se ne ukvarja več le s konstrukcijo, ampak z njenim izkoristkom, z namenom, z uporabo, s posledicami, tudi z estetiko. Tako postaja kultura prostora vse pomembnejša in vse manj odvisna od konstrukcije same.

Kompozicija korbelinga kot najstarejšega gradbenega principa uporabnega prostora nastopa v zgodovini tako v javnih objektih kakor v individualnih. Nastajal je kot delo preprostih graditeljev in vrhunskih strokovnjakov, krščanstvo pa je z uvedbo reda in kontrolirane misli razvil arhitekturo svetišč do danes, ko s funkcionalizmom postaja cerkev objekt javne kulture.

Reference

- Anati, Emmanuel.** 1985. *I Sardi: La Sardegna dal paleolitico all'eta Romana*. Milano: Jaca Book.
- Benko, Andreja.** 2014. Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:689–700.
- Čok, Boris.** 2012. *V siju mesečine*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Degano, Enrico, ur.** 1990. *Architettura in pietra a secco*. Fasano: Schenna Editrice.
- Egenter, Nold.** 1992. *Architectural Anthropology*. Lausanne: Structura Mundi.
- Fauler, Volker.** 2000. *Die Glattjochkapelle*. Graz: Verlag fuer Sammler.
- Fletcher, Banister.** 1996. *A History of Architecture*. Oxford: Architectural Press.
- Gajdukevič, Viktor.** 1981. *Bosporskie goroda*. Leningrad: Nauka.
- Hernandez, Vidal, ur.** 1995. *Enciclopedia de Menorca VIII: Arqueologia*. Mao: Obra cultural de Menorca.
- Juvanec, Borut.** 2013. *Arhitektura Slovenije: Vernakularna arhitektura, kraški svet*. Ljubljana: i2, Fakulteta za arhitekturo.
- . 2014. Pozzo Sacro Sant'Anastasia, Sardegna. *Restauro archeologico* 22, št. 1:79–94.
- . 2015a. Arhitektura Krasa: Jadran od Italije do Grčije in Črno morje do Italije. *Histria: godišnjak Istarskog povijesnog društva* 5, št. 5:139–163.
- . 2015b. Classical and Vernacular Architecture together in History. V: *Conference Importance of Place – Conference Proceedings*, 42–64. Ur. Amir Pašić, Borut Juvanec in José Luis Moro. Sarajevo: ICOMOS CICOP.
- . 2016a. Richness of Stone: Dry Stone Walling System; Corbelling. V: *Vernacular Architecture Reflections*, 35–48. Ur. Marwa Dabaieh. Lund: ICOMOS, University of Lund.
- . 2016b. *Hiška, kamnito zatočišče na Krasu*. Ljubljana: i2, Fakulteta za arhitekturo; ZRC SAZU.
- Juvanec, Borut, in Domen Zupančič.** 2014. *Besednjak vernakularne arhitekture*. Ljubljana: i2, Fakulteta za arhitekturo; ZRC SAZU.
- Koch, Wilfried.** 1990. *Baustilkunde*. München: Orbis, Mosaik Verlag.
- Lassure, Christian.** 2004. *Cabane en pierre seche de France*. Aix en Provence: Edisud.
- Lehner, Erich.** 1998. *Wege der Architehtonischen Evolution*. Dunaj: Phoibos Verlag.
- Lewcock, Ronald.** 2006. Generative Concepts in Vernacular Architecture. V: *Vernacular Architecture in the Twenty-First Century: Theory, Education and Practice*, 199–214. Ur. Lindsay Asquith in Marcel Vellinga. London: Taylor and Francis.
- Marinko, Jože.** 1997. *Antična arhitektura*. Ljubljana: Družina.
- Rovero, Luisa, in Ugo Toniatti.** 2014. A Modified Corbelling Theory for Domes with Horizontal Layers. *Construction and Building Materials* 50:50–61.
- Steimer-Herbert, Tara.** 2001. Le bronze ancien du Ramlat as-Sabatayn (Yemen): Deux nécropoles de la première moitié du III^e millénaire à la bordure du désert: Jebel Jidran et Jebel Ru-waiq. *Paleorient* 27, št. 1:21–44.
- Zupančič, Domen, in Borut Juvanec.** 2003. *Sardinija, arhitektura kamna*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo.



Maksimilijan Matjaž
Eksegeza evangelijev
»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Tjaša Stepišnik Perdih

Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu

Povzetek: Čustva so kompleksni in dinamični duševni procesi. Vključujejo posameznikov celostni odziv, tudi telesnega. Pojmovanje čustev kot psihofizičnih fenomenov naj bi se uveljavilo ob vzniku znanstvenih diskurzov v 19. stoletju, vendar lahko zapise o telesnem vidiku čustev zasledimo že v Svetem pismu. Ob primerjavi opisov čustev v Svetem pismu s sodobnimi spoznanji lahko ugotovimo, da so fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu relevantno opisane. To pomeni, da je bila telesna dimenzija čustev prepoznana – ne pa tudi raziskana – že precej pred 19. stoletjem.

Ključne besede: čustva kot psihofizični fenomeni, fiziološke dimenzije čustev, čustva v Svetem pismu

Abstract: The Physiological Dimentions of Emotions in the Holy Bible

Emotions are complex and dynamic mental processes. They involve individual's comprehensive response, including physiological. The concept of emotions as psychophysical phenomena has been established with the emergence of scientific discourses of the 19th century. However, writings on the physical aspect of emotions can be traced back to the Bible. By comparing the descriptions of emotions in the Bible with the modern knowledge one can conclude that the descriptions of the physiological dimensions of emotions in the Bible are relevant. This means that the physical dimension of emotions has been recognized, although not researched, well before the 19th century.

Key words: emotions as psychophysical phenomenon, physiological dimensions of emotions, emotions in the Bible

1. Uvod

Čeprav so čustva pogosto uporabljen in v sodobnem času popularen pojem, nam vprašanje o tem, kaj čustva so, redko daje enopomenski odgovor. Kleinginna in Kleinginna (1981, 345) sta že leta 1981 naštela skoraj sto različnih definicij čustev. V skladu s tem različni avtorji k čustveni reakciji prištevajo različne komponente. Rottenberg, Ray in Gross (2007, 22) ter Sroufe (1996, 15) navajajo tri komponente čustvene reakcije: subjektivno doživljanje, telesni odziv in posameznikovo vedenje.

Podobno navajajo tudi Kreibig (2010, 397) ter Musek in Pečjak (2001, 69–70), pri tem pa subjektivno doživljanje definirajo kot zavestno kognitivno doživljanje. Alonso-Arbiol in drugi (2011, 2) pa vidijo čustveno reakcijo kot niz medsebojno povezanih repertoarjev – afektivnih reakcij, fizioloških sprememb, kognitivnih reakcij, verbalnih in neverbalnih odzivov ter samouravnalnih mehanizmov. Iz predstavljenih primerov in ugotovitev Smrtnik Vitulić (2007, 10) lahko sklenemo, da so različnim avtorjem skupne tri dimenzije čustvene reakcije: kognitivna, vedenjska in fiziološko-telesna. Ti avtorji še posebno veliko pozornosti posvečajo fiziološki teoriji čustev.

Pojmovanje čustev kot psihofizičnih fenomenov naj bi se uveljavilo ob vzniku znanstvenih diskurzov v 19. stoletju (Šadl 2010, 49). Za začetnika raziskovanja tega področja veljata Charles Darwin, ki je leta 1872 napisal deli *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, in William James z esejem *What is an Emotion?* iz leta 1884. Pozneje so nastajale različne teorije čustev, ki so dajale poudarek drugim dimenzijam čustev, z razvojem sodobnih merskih pripomočkov in z razmahom nevroznanosti pa je fiziološka dimenzija čustev postala ponovno aktualna.

Zanimivo je, da zapise o telesni plati čustvovanja zasledimo že v Svetem pismu. Zato se postavlja vprašanje, ali niso čustev dojemali kot (psihološki)fizičnih fenomenov že precej pred 19. stoletjem.

Da bi odgovorili na to vprašanje, se bomo v nadaljevanju osredotočili na telesne značilnosti čustev, kakor so predstavljene v Svetem pismu, in jih primerjali s sodobnimi spoznanji. Če se spoznanja ujemajo z opisi, bi to pomenilo, da so ti zapisi relevantni in da je telesna dimenzija čustev prepoznana že v Svetem pismu.

2. Telesne dimenzije v opisih čustev

O povezanosti čustev in telesa pričajo mnogi frazemi v vsakdanji rabi slovenskega jezika, na primer: »od žalosti mu je počilo srce«, »v očeh mu gori jeza«, »od jeze mu je zavrela kri« ipd. Bedkowska-Kopczyk (2004, 116–117) meni, da se te ugotovitve »nanašajo na ontologijo čustev in na to, da se čustva kopičijo v človekovem telesu«.

Naša jezikovna dediščina jasno priča o tem, kako neločljivo je doživljanje čustev povezano z delovanjem in odzivanjem telesa. Predvidevamo, da bomo podobne povezave našli tudi v Svetem pismu, ki ne vključuje le verskega, ampak tudi zgodovinski vidik.

Tako nas bo v nadaljevanju zanimalo, kaj lahko o telesnih dimenzijah zasledimo v opisih čustev v Svetem pismu in kako se ti opisi ujemajo s sodobnimi spoznanji. Zaradi preglednosti se bomo osredotočili na šest osnovnih čustev – na strah, žalost, veselje, jezo, gnus in na sram.

2.1 »Če pomislim na to, se prestrašim, telo mi drgeta od groze.« (Job 21,6)

Strah je izrazito neprijetno čustvo z močnimi telesnimi odzivi. Poznan je rek: »Navdajal me je strah in trepet.« Tudi v Svetem pismu zasledimo veliko opisov, kako so

ljudje drhteli ali trepetali od strahu: »Poslušam in telo mi *trepeta*, ustnice mi glasno *drgetajo*.« (Hab 3,16)

Ob doživljanju strahu pobledimo, temperatura kože se zmanjša in lahko občutimo šibkost, kakor da smo brez moči v telesu (Collet idr. 1997, 45; Collier 2014, 34–35). To opisuje tudi Danijel v svojem soočenju z moškim, oblečenim v platno: »Možje, ki so bili z menoj, prikazni niso videli; toda prevzel jih je silen strah, da so zbežali in se poskrili. Tako sem ostal sam in gledal to veliko prikazen. V meni *ni ostalo moči; moja polt* se je popolnoma spremenila, in *moči nisem obdržal*.« (Dan 10,6–8)

Ob doživljanju strahu se poveča znojenje, zenice se razširijo, dlake se naježijo (Levenson 2003, 356); od tod tudi izvira rek, da se naježimo od strahu. Takšno telesno reakcijo je doživljal Job: »/... / me je spreletel strah in trepet in mi pretresel vse kosti. Neki duh je šinil čez moj obraz, *dlake po telesu so se mi naježile*.« (Job 4,14)

Vse omenjene telesne spremembe – trepetanje, znojenje, naježene dlake in sprememba polti – kažejo, da je ob strahu aktiven simpatični živčni sistem, za katerega je značilno vznemirjenje. Ta neposredna zveza pa je omenjena tudi v Lukovem evangeliju: »Ko ga je Zaharija zagledal, se je *vznemiril in obšel ga je strah*.« (Lk 1,12–13)

2.2 »Moje oko je otopelo od žalosti, moja duša in moje telo.« (Ps 31,10)

Žalost je povezana z zmanjšano energijo, z manjšo aktivnostjo in z občutjem šibkosti. Glava in oči se povesijo, govorjenje je počasnejše, višina glasu pade (Tušak in Tušak 2009, 111), opazno manj je tudi energije v glasu in govor je manj artikuliran (Banse in Scherer 1996, 615–616). Vedno je navzoča neka določena stopnja nemoči, poveča se količina spanja in počivanja (Greenberg in Paivio 2003, 163–164). Podoben opis zasledimo v Svetem pismu: »Tam je ležal več dni, kajti zmeraj znova se je *grudila nadenj velika žalost*.« (1 Mkb 6,9)

Kepner (1993, 110) piše, da je za žalost značilen občutek teže; to lepo ponazorijo Job: »O, da bi kdo stehal mojo žalost, in obenem položil na tehtnico moje trpljenje! Zdaj bi bila *težja kakor pesek* ob morju.« (Job 6,1–3)

Pogosto je navzoča tudi napetost v očeh, nastopi solzenje ali jokanje (Levenson 2003, 356), kakor opisuje tudi Jakob: »Začutite svojo nesrečo, žalujte in *jokajte*; vaš smeh naj se spremeni v žalost in veselje v potrtnost.« (Jak 4,9)

2.3 »Naj se raduje in radostna vriska.« (Iz 35,2)

Medtem ko neprijetna čustva povzročajo notranje napetosti, so za prijetna čustva značilni občutki lahkotnosti, zadovoljstva, veselja in radosti (Izard 1991, 16; 262).

Doživljanje veselja je nagrajujoča izkušnja, spremlja jo občutek sproščenosti. Prijetna čustva pomagajo ponovno vzpostaviti ravnotežje v fizioloških odzivih po neprijetnih čustvih. Raziskave kažejo, da si ljudje, ki so bolj veseli, hitreje opomorejo od bolezni in da je doživljanje veselja povezano z nižjimi količinami stresnih

hormonov in z boljšim delovanjem imunskega sistema. (16; 139) To zagotovo ugodno vpliva na dolgoživost, ki jo omenja Sveto pismo: »Veselje srca, to je človekovo življenje, veselost, ta možu *poveča število dni*. Bodi vever v svoji duši, razveseljuj svoje srce in daleč od sebe naženi otožnost.« (Sir 30,21–23)

Naslednji svetopisemski odlomek poleg dolgega življenja omenja tudi poživljaljoči učinek veselja na srce: »Strah Gospodov je slava in ponos, veselje in venec radosti. Strah Gospodov bo *poživil srce*, prinesel veselje, radost in dolgo življenje.« (1997) ugotavljata, da je veselje povezano s povečanim srčnim utripom in z višjo telesno temperaturo. Ob veselju se namreč arterije in kapilare razširijo, to pa poveča dotok krvi v kožo (Lamovec 1991, 215).

2.4 »Ker je večno divjala njegova jeza ...« (Am 1,11)

Za jezo velja, da je »vroče« čustvo; o tem priča frazem, da nam »zavre kri v žilah« (Izard 1991, 241). Te telesne reakcije so posledica mobilizacije energije: ob doživljanju jeze namreč nevronske, hormonske in druge telesne spremembe pripraviijo telo na povečano dejavnost (Leifer 1999, 345).

Na številnih mestih v Svetem pismu lahko preberemo, kako se je »(Gospodova) jeza vnela« (Iz 5,25; Joz 7,1; 2 Kr 13,3; 2 Krn 25,15; 4 Mz 25,3; 4 Mz 11,33; 4 Mz 22,22; 4 Mz 25,3; 4 Mz 32,10; 4 Mz 32,13; 5 Mz 6,15; 5 Mz 29,19; 5 Mz 29,26; Ps 106,40; 2 Sam 6,7; Sod 2,14). O vročem čustvu govorijo tudi izrazi, da jeza:

1. gori: »Kajti moževa jeza gori in ne bo prizanesel na dan maščevanja.« (Prg 6,34);
2. se kadi: »Zakaj, o Bog, nas zavračaš za vedno, se kadi tvoja jeza proti ovcam tvoje paše?« (Ps 74,1);
3. se primerja z ognjem: »Sicer moja jeza šine *kakor ogenj in zagori*, da je nihče ne pogasi – zaradi hudobije vaših dejanj.« (Jer 4,4)

V primerjavi z veseljem govorimo pri jezi o bolj ekstremni reakciji vazodilatacije, cirkulacija krvi se občutno poveča. Temperatura kože se poviša, človek lahko postane rdeč v obraz in mu je vroče. Velike krvne žile, še posebno na vratu in v glavi, nabreknejo in postanejo opazne. (Collet idr. 1997, 45; Collier 2014, 34–35)

Alonso-Aribol in drugi (2011, 4–5) navajajo, da so pogosti neverbalni izrazi jeze stiskanje pesti, grozeče, agresivne geste, mrščenje pogleda, škripanje z zobmi, udarjanje s peto ob tla ipd. Njihova navajanja se povsem ujemajo z odlomkom, v katerem Job išče pomoč pri Bogu: »Njegova jeza sika in me preganja, škriplje z zobmi proti meni, moj nasprotnik me *ostro pogleduje*.« (Job 16,9)

2.5 »Od njihovega mesa ne smete jesti in njihova mrhovina naj se vam gnusi.« (5 Mz 14,12)

Gnus se je razvil v povezavi z avtomatičnim, pa tudi koristnim zavračanjem potencialno neužitne oziroma strupene hrane (Damasio 2008, 46). Tako je telesno gnus povezan z dejavnostjo želodca in s slabostjo, ki nas odvrača od zaužitja neke jedi (Christie in Friedman 2004, 150). Obrazni izraz ob doživljanju gnusa (stisnjene nosnice,

rahlo namrščene obrvi, zavihana zgornja ustnica) pa skuša blokirati senzorne poti, po katerih bi zaznali neprijetne vonjave (Reevy idr. 2010, 206–207; Rozin idr. 2008, 758).

Gnus je v Svetem pismu omenjen tudi pri preroku Joelu: »... in njegov *smrad* se bo vzdigoval, njegov *gnus* se bo vzdigoval, ker je poveljeval svoje delo« (Jl 2,20). Povezava gnus – smrad kaže, kako nekaj, kar nam je gnusno, doživljamo kot odvrtno, neužitno, pokvarjeno ali umazano. Odvrtno pa je lahko tudi v moralnem smislu, saj nemoralno vedenje pogosto vzbuja gnus in odpor, zdi se nam neprimerno in nesprejemljivo: »Krivičnikova pot je Gospodu gnusoba.« (Prg 15,8–9) Tako se gnus pokaže kot reakcija na nekaj, kar je pokvarjeno bodisi fizično bodisi moralno (Lamovec 1991, 82; Reevy idr. 2010, 206).

2.6 »Ne, sploh se ne sramujejo, sploh ne znajo zardeti.« (Jer 6,15)

Sram je eno od najbolj neprijetnih in bolečih čustev. Osramočeni se čutijo razvrednotene, ničvredne, slabe, sebe dojemajo kot nesprejemljive ali kako drugače neprimerne. (Thomaes idr. 2011, 786) Ta občutek razvrednotenosti nazorno opisuje psalm: »Jaz pa sem črv, ne človek, sramotenje ljudi, prezir ljudstva. Vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo, kremžijo ustnice, zmajujejo z glavo.« (Ps 22,7)

Fuchs (2002, 234) piše, da je lahko sram še posebno problematično čustvo, ker je povezan z željo, da bi se skrili, izginili ali celo umrli. Povezavo med sramom in željo po smrti zasledimo tudi v Svetem pismu: »Zakaj zame je *bolje, da umrem*, kot da gledam veliko stisko v svojem življenju, da ne slišim več sramotitve.« (Tob 3,6) Podobno tudi v Sarini molitvi: »Daj, *odreši me z zemlje*, da ne bom več poslušala sramotitev!« (Tob 3,13)

Drugače pa je eden najočitnejših znakov sramu zardevanje, ki je posledica sprememb v krvnem obtoku: »Sram me je bilo in tudi *zardel sem*, ker sem prenašal sramoto svoje mladosti.« (Jer 31,19) Poleg tega je za sram značilno še grizenje ustnic in/ali jezika, prisiljen smeh in vznemirjenost (Miller 2012).

Iz predstavljenih zgledov lahko vidimo: ne le da oznake čustev v Svetem pismu vključujejo telesno dimenzijo, opisi telesnih značilnosti šestih čustev se tudi ujemajo in dopolnjujejo s sodobnimi spoznanji.

3. Sklep

Levenson (2003, 354) na podlagi številnih raziskav ugotavlja, da so osnovne sestavine naše subjektivne čustvene izkušnje telesne. Tudi Damasio (2008, 63) trdi, da se pri vseh čustvih na poseben način spremeni telo: »Kadar so na delu čustva, je vselej prisotno neko prehajanje in neki direndaj, včasih celo prava pravcata telesna revolucija.« To pomeni, da je ob doživljanju čustev vedno navzoče neko določeno fiziološko vzburjenje. To vzburjenje pripravi organizem na čimbolj učinkovito soočenje s situacijo, ki je vplivala na nastanek čustva.

Čustva so tako odsev osnovnih bioregulacijskih funkcij organizma (86) in jih ni mogoče razumeti samo s poznavanjem njihovih psihičnih komponent, ampak je

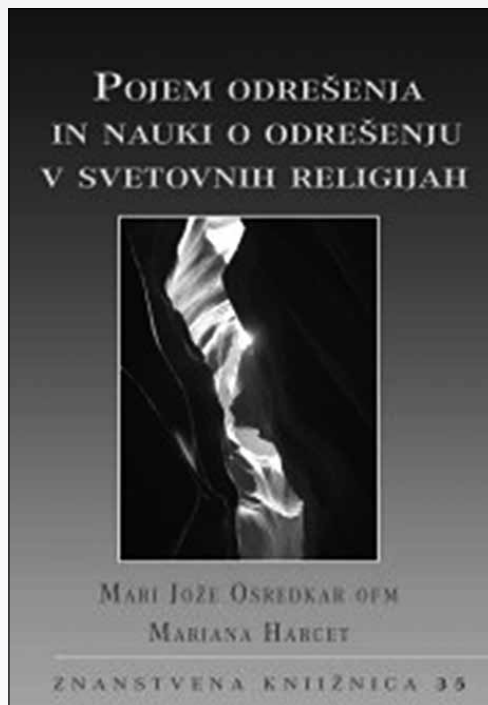
treba upoštevati tudi njihovo »globoko organsko zasidranost v subjektu« (Kovačev in Musek 1993, 35). O tej organski zasidranosti oziroma fiziološki dimenziji čustev smo spregovorili v tem članku.

Razvoj znanstvenih disciplin, kakor sta biologija in psihologija, je v 19. stoletju omogočil utemeljitev čustev kot psihofizičnih fenomenov. To pa ne pomeni, da se niso telesnih dimenzij čustev zavedali že prej. Na podlagi primerjave ugotovitev sodobnih raziskav in analize besedil Svetega pisma lahko namreč sklenemo, da so fiziološke dimenzije čustev relevantno opisane že v Svetem pismu. To pomeni, da je bila telesna dimenzija čustev prepoznana – ne pa tudi raziskana – že precej pred 19. stoletjem.

Reference

- Alonso-Arbiol, Itziar, Fons J. R. van de Vijver, Itziar Fernandez, Dario Paez, Miryam Campos, in Pilar Carrera. 2011. Implicit Theories about Interrelations of Anger Components in 25 Countries. *Emotion* 11, št. 1:1–11.
- Banase, Rainer, in Klaus R. Scherer. 1996. Acoustic Profiles in Vocal Emotion Expression. *Journal of Personality and Social Psychology* 70, št. 3:614–636.
- Bedkowska-Kopczyk, Agnieszka. 2004. *Jezikovna podoba negativnih čustev v slovenskem jeziku*. Ljubljana: Študentska založba.
- Christie, Israel C., in Bruce H. Friedman. 2004. Autonomic Specificity of Discrete Emotion and Dimensions of Affective Space: A Multivariate Approach. *International Journal of Psychophysiology* 51, št. 2:143–153.
- Collier, Gary James. 2014. *Emotional Expression*. New York: Psychology Press.
- Collet, Christian, Evelyne Vernet-Maury, Georges Delhomme in André Dittmar. 1997. Autonomic Nervous System Response Patterns Specificity to Basic Emotions. *Journal of the Autonomic Nervous System* 62, št. 1/2:45–57.
- Damasio, Antonio R. 1998. Emotion in the Perspective of an Integrated Nervous System. *Brain Research Reviews* 26:83–86.
- . 2008. *Iskanje Spinoze: Veselje, žalost in čuteči možgani*. Prev. Sebastjan Vörös. Ljubljana: Krtina.
- Fuchs, Thomas. 2002. The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression. *Journal of Phenomenological Psychology* 33, št. 2:223–243.
- Greenberg, Leslie S., in Sandra C. Paivio. 2003. *Working with Emotions in Psychotherapy*. New York, London: Guilford Press.
- Izard, Carroll E. 1991. *The Psychology of the Emotions*. New York: Plenum Press.
- Kepner, Jim. 1993. *Body Process: Working with the Body in Psychotherapy*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers Inc.
- Kovačev, Asja Nina, in Janek Musek. 1993. Grafična simbolizacija primarnih emocij. *Psihološka obzorja* 93, št. 3–4:31–50.
- Kreibitz, Sylvia D. 2010. Autonomic Nervous System Activity in Emotion: A Review. *Biological Psychology* 84, št. 3:394–421.
- Lamovec, Tanja. 1991. *Emocije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Leifer, Ron. 1999. Buddhist Conceptualization and Treatment of Anger. *Journal of Clinical Psychology* 55, št. 3:339–351.
- Levenson, Robert W. 2003. Blood, Sweat, and Fears. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1000:348–366.
- Miller, Marc. 2012. Shame and Psychotherapy. Columbia Psychotherapy Associates. http://www.columbiapsych.com/shame_miller.html (pridobljeno 23. 11. 2013).
- Musek, Janek, in Vid Pečjak. 2001. *Psihologija*. Ljubljana: Educy.
- Philippot, Pierre, in Bernard Rimé. 1997. The Perception of Bodily Sensations during Emotion: A Cross-Cultural Perspective. *Polish Psychological Bulletin* 28:1–19.
- Reevy, Gretchen, Yvette Malamud Ozer, in Yuri Ito. 2010. *Encyclopedia of Emotion*. Santa Barbara: Greenwood.
- Rottenberg, Jonathan, Rebecca D. Ray in James J. Gross. 2007. Emotion Elicitation Using Films. V: *Handbook of Emotion Elicitation and Assessment: Series in Affective Science*, 9–28. Ur. James A. Coan in John J. B. Allen. New York: Oxford University Press.

- Rozin, Paul, Jonathan Haidt, in Clark R. McCauley.** 2008. Disgust. V: *Handbook of Emotions*, 757–776. Ur. Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones in Lisa Feldman Barrett. New York: The Guilford Press.
- Smrtnik Vitulič, Helena.** 2007. *Čustva in razvoj čustev*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Sroufe, Alan L.** 1996. *Emotional development: The Organization of Emotional Life in the Early Years*. New York: Cambridge University Press.
- Šadl, Zdenka.** 2010. Emocije, razmerja moči in emocionalni režimi. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 241:49–58.
- Thomaes, Sander, Hedy Stegge, Tjeert Olthof, Brad J. Bushman in John B. Nezlek.** 2011. Turning Shame inside-Out: »Humiliated Fury« in Young Adolescents. *Emotion* 11, št. 4:786–793.
- Tušak, Maks, in Matej Tušak.** 2009. Analiza fizioloških dogajanj v človeku kot indikator prevare in laži. *Bilten slovenske vojske* 11, št. 2:103–114.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Ocene

Bogdan Kolar, ur. *Miscellanea. Acta Ecclesiastica Sloveniae* 38. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 437 str. ISSN 0351-2789.

Leta 2016 je Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, oziroma natančneje, Inštitut za zgodovino Cerkve pri omenjeni fakulteti izdal 38. delo v zbirki *Acta Ecclesiastica Sloveniae* z naslovom *Miscellanea*. Kakor razkriva že naslov, je to delo zbornik, ki ga je uredil dr. Bogdan Kolar, predstojnik inštituta. Zbornik je posvečen dr. Francetu Martinu Dolinarju ob njegovem 75. rojstnem dnevu, dolgoletnemu predstojniku Inštituta ter prvemu in glavnemu in odgovornemu uredniku zbirke (1977–1987). Kakor je Dolinar s svojimi prispevki posegal v vsa časovna področja cerkvene in svetne zgodovine, tudi članki različnih uglednih in že uveljavljenih domačih in tujih avtorjev, pa tudi mlajših kolegov zadevajo obdobja od antike do polpretekle zgodovine. Bralec hitro ugotovi, da so v zborniku razprave razvrščene po kronološkem redu.

Dr. Aleš Maver je tako prispeval članek, s katerim bralca popelje v antične čase: analizira okoliščine nastanka in pomen antičnega dokumenta *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* na oblikovanje protijudovske drže znotraj Cerkve. Sledi članek dr. Julijane Visočnik (»Tomaž Hren in pridige ob posvetitvah cerkva«). Avtorica je prek *Protokolov* devetega ljubljanskega škofa Hrena predstavila štiri osnutke njegovih pridig, pri tem pa ugotovila vsebinsko podobnost med njimi. Dr. Matjaž Ambrožič je napisal članek o historičnih zvonovih zvonarja Ga-

šperja Franchija, v katerem ni predstavil le tehničnih podatkov o ulitih zvonovih, ampak tudi njihovo okrasje, podobe in (zarotitvene in posvetilne) napise na njih. Mag. Blaž Otrin je predstavil prizadevanja ljubljanskega škofa Avgušтина Gruberja (1816–1823), ki si je v zadnjih dveh letih svojega delovanja v Ljubljani prizadeval za topografsko-zgodovinski oris njemu podrejenih župnij. Prispevek je zanimiv zlasti za vse tiste, ki se ukvarjajo z lokalno zgodovino in z nastankom posameznih župnij. Članek dr. Ane Lavrič prinaša nova spoznanja o pripravah lavantinskega škofa Antona Martina Slomška (1846–1862) na njegova predavanja o cerkveni umetnosti v mari-borskem bogoslovnem semenišču. Dr. Jure Volčjak je heraldično predstavil škofovsko grbov dveh drugih lavantinskih škofov, Jakoba Stepišnika (1862–1889) in Mihaela Napotnika (1889–1922), pri tem pa se je dotaknil tudi uporabe grbov znotraj Cerkve in opisal grb obravnavane škofije. Zanimivo nadaljevanje Volčjakovega prispevka o heraldiki je članek o odlikovanjih, ki ga je napisal dr. Miha Šimac. V njem je predstavil odlikovanja, s katerimi je v drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja vladar počastil takratne ljubljanske in lavantinske škofove. Dr. Franjo Velčič je (v hrvaščini) prispeval članek o navzočnosti glagolice in staroslovanskega bogoslužja na področju nekdanje tržaško-kopske škofije na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Drugi članek v tujem jeziku (nemščini) je izpod peresa dr. Petra G. Tropperja, govori pa o medsebojni povezanosti katoliške Cerkve in koroških Slovencev v 20. stoletju, ko je celovška škofija iskala ver-

sko in družbeno ravnoesje med nemškimi in slovenskimi verujočimi. Dr. Renato Podbersič je napisal članek o delovanju tolminskega dekana Ivana Rojca med goriškimi begunci med prvo svetovno vojno in v povojnih letih, ko so se begunci vrnili in začeli obnavljati porušene domačije in cerkve. Članek dr. Jurija Perovška prispeva pregled razvoja vloge katoliške Cerkve v političnem življenju na Slovenskem v obdobju treh (oziroma štirih držav): Avstro-Ogrske, Države Slovencev, Hrvatov in Srbov in Kraljevine SHS oziroma Jugoslavije. Prispevek dr. Igorja Salmiča je napisan na podlagi gradiva iz vatikanskih arhivov. V njem temeljito predstavi poglede apostolskega nuncija v Beogradu, Ermenegilda Pellegrinnetija (1922–1937), in njegovo videnje odnosa kralja Aleksandra I. Karađorđevića (1921–1934) do katoliške Cerkve v kraljevini. Dr. Aleš Gabrič je predstavil delovanje komunističnih oblasti proti katoliškemu tisku na Slovenskem; obsegalo je vse, od prepovedane literature oziroma cenzure do zaplenitve tiskarn in založb. Dr. Jelka Melik je napisala članek o Juretu Adlešiču (1884–1968) in o nadzorstvu povojne tajne policije nad njim zaradi njegovega predvojnega in medvojnega (poli-

tičnega) delovanja v vrstah Slovenske ljudske stranke. Urednik zbornika, dr. Bogdan Kolar, je predstavil življenje in prizadevanja begunskega duhovnika Vladimirja Kozina (1919–2014) glede na (napačna) povojna prikazovanja medvojnega delovanja ljubljanskega škofa Gregorija Rožmana (1930–1959). Dejan Pacek, prof. zgodovine in teologije, je prispeval zanimiv članek o nekaterih vidikih odnosa med Svetim sedežem in socialistično Jugoslavijo v obdobju 1953–1970, ko so bili med njima formalno prekinjeni diplomatski odnosi. Zadnji prispevek je delo dr. Metoda Benedika, v katerem spregovori avtor o izključitvi Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani in oriše pisanje slovenskih medijev o postopku ponovnega sprejetja fakultete v univerzo po osamosvojitvi Slovenije.

Širok razpon tematike člankov in uporabljenih metod lahko simbolično povežemo z razvojem same zbirke *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, v sklopu katere so izšle tako samostojne monografije kakor tudi zborniki. Obravnavani zbornik tako nadaljuje plemenito tradicijo zbirke.

Klemen Kocjančič

Irena Marković. *Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipveji*. Celovec: Mohorjeva družba, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, 2017. 438 str. ISBN: 978-3-7086-0914-0.

V sozaložbi dveh uglednih koroških slovenskih založb, Mohorjeve družbe, ki je doslej izdala že več spisov o misijonskem škofu Frideriku Ireneju Baragu, in Inštituta Urban Jarnik, je na začetku leta 2017 izšlo izvirno delo o uglednem ameriškem škofu in svetniškem kandidatu. Z ozirom na dela, ki so jih o velikem slovenskem misijonarju in škofu Baragu že objavili baragoslovci, monografija Irene Marković vsebuje dva temeljna poudarka, ki prinašata obogatitev v slovensko zgodovino pisje. Najprej je to sistematična predstavitev položaja indijanskih plemen Ottawa in Očipve na ozemlju nastajajočih Združenih držav v prvi polovici 19. stoletja, nato pa ovrednotenje vloge slovenskega misijonarja Baraga pri obrambi temeljnih pravic teh plemen in pri pomoči za ohranjanje njihove zemljiške posesti.

Iz doslej objavljenih del o I. F. Baragu v slovenskem jeziku je razvidno, da je bila velika večina namenjena obravnavanju življenjske poti in dela misijonarja Baraga kot takšnega. Druga dela so ga opisovala v luči postopka, da bi uvrščen med blažene člane Cerkve. Le posamezna dela – in v manjši meri – so pozornost namenjala njegovemu zavzemanju v prid Indijancev in učinkom, ki jih je to imelo na življenje indijanskih rodov in za ohranjanje njihove identitete. Kot obravnavanje te problematike gre razumeti prvo poglavje monografije, v katerem so predstavljena izbrana vprašanja teritorialnega in ekonomskega razvoja

Združenih držav od začetka do konca 19. stoletja, pri tem pa je posebna pozornost namenjena razvoju odnosa, ki ga je država oziroma posamezne zvezne države imele do Indijancev. Ne le vsakodnevno življenje posameznih indijanskih rodov, tudi njihovo preživetje in navsezadnje usoda vsakega od njih so bili odvisni od političnih, gospodarskih in predvsem ekspanzionističnih načrtov osrednjih državnih oblasti, pa tudi usode belcev, v prvi vrsti misijonarjev. Misijonarji so, hote ali nehoti, postali organizatorji temeljnih oblik izobraževanja, skrbi za zdravje oziroma preprečevanje širjenja bolezni in slabih navad, a tudi poudarjeno zagovorniki pravic Indijancev. Tako so prihajali v konflikt z interesi države, trgovskih družb, posameznikov ... Avtorica izkaže dobro poznavanje ameriške zakonodaje, sprejemanja posameznih predpisov, njihove realizacije, zgodovine selitev in širjenja skupnosti belcev na račun Indijancev.

Poglavje, namenjeno predstavitvi misijonarja I. F. Baraga, ponuja temeljit pregled doslej opravljenega dela pri raziskovanju Baragovega življenja, izobraževanja, dejavnosti med Slovenci in v Združenih državah, idejnih tokov, s katerimi se je srečal, izvirnosti misijonskega pristopa in večplastnega prispevka, ki ga je dal za ohranjanje kulture indijanskih rodov, predvsem rodov Očipve in Ottawa. Pri tem je posebno pomembno ovrednotenje dela, ki so ga Baraga in drugi slovenski misijonarji opravili pri ohranjanju jezikovne kulture Indijancev, to je, priprava prvih knjig in kodifikacija njihovih jezikov (slovar, slovnica) ter priročniki za utrjevanje vere (molitveniki, katekizmi, drugi verski priročniki). Z delom, ki so ga opravljali, in s svojimi doseganji so misijonarji bogatili znanje svo-

jih rojakov in jim pomagali pri pripravi prvih zbirk predmetov iz misijonskih okolij. To je dragoceno razsežnost, ki kaže na povezovanje slovenskega prostora s svetom. Del monografije je namenjen obravnavanju vpetosti misijonskega dela I. F. Baraga in njegovih sodelavcev v slovenski in v širši avstrijski prostor. Besedilo obsega oris odmevov, ki so jih delovanje misijonarjev in njihova poročila prinašala med Slovence. Za to so imeli na voljo predvsem dve obliki: pisanje daljših poročil za misijonske družbe, ki so podpirale njihovo delovanje, in pisem, ki so jih namenjali svojim sorodnikom in znancom; od teh pisem so bila nekatera objavljena v cerkvenem tisku, predvsem v tedniku *Zgodnja danica* in v letnih poročilih Leopoldinine ustanove.

Med pomembne odlike monografije I. Markovičeve je treba uvrstiti: 1. Razprava celovito obravnava razmere med ameriškimi indijanskimi rodovi, ki so bili v 19. stoletju žrtve široko zasnovane politike osrednje vlade Združenih držav za pridobivanje novih ozemelj, kamor bi se naseljevali priseljenci od drugod. Le nekaterim med njimi je uspelo ohraniti svojo prvotno kulturo in ozemlje, na katerem so živeli v prejšnjih stoletjih. Pri tem so jim bili v pomoč tudi slovenski misijonarji. 2. Vrsta slovenskih misijonarjev, med njimi ima posebno mesto I.

F. Baraga, je s svojim večplastnim delovanjem pripomogla, da so Indijanci ohranili svoja ozemlja in identiteto z izvirnimi značilnostmi njihove kulture (jezik, osebna in krajevna imena, etnografske značilnosti ...) 3. Monografija predstavi in ovrednoti dejstvo, da so I. F. Baraga, njegovi sodelavci in nasledniki ohranjali stike s svojim izvirnim okoljem in da so pri tem uporabili več oblik komunikacije. To niso bili le redki obiski, temveč predvsem raznolika korespondenca, s katero so svoje domače okolje informirali o dejavnostih in o razmerah med Indijanci in nato tudi med belimi naseljenci. Njihovi prispevki so bili pomembni za začetke nastajanja zbirk etnografskega gradiva o neevropskih ljudstvih na Slovenskem.

Monografija dr. Irene Markovič je bilo pripravljena na podlagi zanesljivih virov in ob upoštevanju doslej pripravljenih znanstvenih del s tega področja. Integralni del besedila so ilustracije, pregledni zemljevidi, tabele in grafikoni. Delo odlikuje interdisciplinarni pristop in pomeni obogatitev za več področij poznavanja tako slovenske kakor ameriške kulturne in cerkvene zgodovine in posameznih literarnih zvrsti, s tem pa je dober prispevek za vsa ta znanstvena področja.

Bogdan Kolar

Pasquale Basta. *Che cosa è il canone biblico? Cattolicità e selezione dei libri*. Edizioni Messaggero Padova, 2017. 110 str. ISBN: 978-88-250-4319-8.

Prej knjižica kot pa knjiga (format 18 x 11 cm) se bralcu, ki ga zanimajo vprašanja kanona Svetega pisma, predstavi odlična študija Pasqualeja Baste, italijanskega biblicista in profesorja na Papeški univerzi Urbaniana ter na Bibličnem inštitutu v Rimu. Kdo je izbral, predvsem pa, po kakšnih kriterijih ali normah so določili spise, ki sestavljajo Sveto pismo, so le nekatera od vprašanj, na katera želi odgovoriti avtor.

Študija je razdeljena na štiri dele. V prvem pisec razloži pomen izraza »kanon« in poudari, da kanon Svetega pisma v prvi vrsti izraža številčno entiteto. Število je definicija dovršenosti, pa čeprav ima tudi neskončnost svoje število (npr. popolno število 7). Pisec ne zaobide niti vprašanja rabe izraza »kanon« v nekaterih drugih disciplinah, kot je to v navadi v podobnih študijah (5–8).

Po v celoti citiranem t.i. Muratorijevem kanonu so razčlenjena nekatera vprašanja glede kanoničnosti svetih spisov. Kdo je določil, kateri spisi so navdihnjeni in kateri niso? V ta proces sta bila vključena dva protagonista: Cerkev (v Stari zavezi judovska skupnost) in Sveti Duh, kot med drugim poudarja tudi dokument papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi* (Cerkveni dokumenti 87, slov. prevod, Ljubljana 2000, 80). Sveti Duh je vodil in spremljal Cerkev (prej pa judovsko skupnost), da je »kanonizacija« spoštovala tako navdihnjenje svetih knjig kakor njihovo resničnost. Cerkev jih je kot živo občestvo po dolgotrajnem duhovnem in zgodovinskem premisleku

prepoznala za svete in dokončno določila za predmet svojega verovanja (9–20).

Naslednji del obravnava kriterije kanoničnosti. Avtor najprej spregovori o notranjem kriteriju: Sveti Duh, ki je spremljal svete pisatelje pri nastajanju knjig, je nadaljeval s svojim delovanjem sprva znotraj Izraela in pozneje znotraj Cerkve, da sta ostala v nenehni sintoniji z Božjo besedo, ter ju usposobil razločevati pomembno od nepomembnega, avtentično od neavtentičnega in osrednje od postranskega (26). Ob notranjem kriteriju avtor predstavi še pet zunanjih kriterijev, o katerih v teoloških razglabljanjih še vedno ni dosežen popolni konsenz (27–50). Prvi od zunanjih kriterijev je verodostojnost (v Novi zavezi »apostolskost«) piscev. Danes se morda sploh ne ukvarjamo več z vprašanjem kdo je npr. sestavil Psalme in ali je pisec pastoralnih pisem apostol Pavel ali ne. V starih časih pa temu ni bilo tako. Vsi so na nek način čutili potrebo po povezanosti s kakim velikim ali pomembnim imenom. Naslednji kriterij je starodavnost spisov. Staro je imelo že pri Hebrejcih večjo vrednost kot trenutno. Enako je veljalo za prve kristjane. Vendar pa izkušnje kažejo, da vse, kar je staro, ni vedno najboljše. Včasih je staro preveč okrnjeno, neobdelano, nedovršeno ... Spis *Didahe* je star, zelo star, vendar brez vsakršne kanonične veljave. Avtor sklene, da je časovni kriterij pomemben, ni pa neomejen. Zato je potrebna previdnost, saj se zlahka znajdemo na spolzkem terenu. Tretji kriterij je pravovernost. Kanonično besedilo ne sme in ne more vsebovati heterodoksnih idej. Za Staro zavezo to pomeni, da ne more odstopati od osnovnih aksiomov hebrejske teologije, ki temelji na

monoteizmu. Za Novo zavezo pa pravovernost pomeni skladnost z *regula fidei*, ki jo vsebuje Apostolska veroizpoved. Kot četrti kriterij avtor navaja branje v Cerkvi oziroma liturgično rabo besedil. Prva Cerkve je imela svete spise (ne vse, ampak le nekatere, posebej izbrane) v enaki časti kot evharistični kruh; kakor da evharistija in pisma predstavljajo eno in isto Gospodovo telo. Tako kot je liturgično branje v sinagogi potrjevalo kanoničnost starozaveznih spisov, je veljalo tudi za prvo Cerkve. Peti in zadnji kriterij je širjenje spisov na *oikoumene*, kar pomeni v vesoljni svet. Po avtorjevem mnenju gre za pomembno stvarnost, saj sprejetje nekega besedila po širnem svetu zagotavlja univerzalnost, katolištvo brez sektaštva.

V tretjem delu avtor prikaže kratko zgodovino katoliškega kanona. V njem

so zajeti in razloženi citati Očetov, Jožefa Flavija in predvsem koncilski določil (51–67).

Zadnji, četrti del je namenjen vprašanju teologije kanona (69–100). Kanon in katolištvo hodita skupaj z roko v roki in odčitavata prve korake Cerkve, ki je vedno bolj in bolj težila k univerzalnosti. Ko je Cerkve določila kanon, je potrdila svojo identiteto.

Študija je zagotovo sad večletne avtorjeve raziskovalne, zlasti pa predavateljske dejavnosti in njegovega zanimanja za vprašanja s tega področja, čemur pritrjuje tudi opisno izbrano slovo na koncu knjige (101–107). Vsa komur, ki bo to knjižico vzel v roke in jo bral, bo v korist, predvsem pa bo dobrodošla za tiste, ki o teh vprašanjih vedo malo ali nič.

Milan Holc

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly) – kratka navodila za avtorje

1. Splošne informacije

Bogoslovni vestnik (ang. *Theological Quarterly*, skrajšano *BV*) je znanstvena periodična publikacija, v kateri so objavljeni **izvirni in pregledni znanstveni članki ter recenzije** s področja **teologije in sorodnih disciplin**, kot denimo religiologije, filozofije, zgodovine, psihologije, prava in literarnih ved, ki obravnavajo z religijo ali teologijo povezane teme. Prispevki za *Bogoslovni vestnik*, to je članki ali recenzije, pred tem ne smejo biti poslani nobeni drugi reviji oziroma publikaciji. Prispevki so praviloma objavljeni v **slovenskem ali angleškem jeziku**. Pred objavo so vsi članki poslani v postopek anonimne recenzije.

Članke ali recenzije je treba poslati na elektronski naslov: Bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si. Članki morajo **ustrezati merilom za znanstvena besedila** z izvirnim doprinosom, očitno mora biti izražen cilj prispevka, obravnavane (hipo)teze morajo biti jasno opredeljene, poudarjena mora biti izvirnost prispevka, metodologija mora biti razvidna. Prispevek mora biti opremljen z ustreznim znanstvenim aparatom (citati, reference, seznam referenc itd.).

2. Osnovna navodila pisanja člankov in recenzij

Članki ne smejo presegati 30.000 znakov, recenzije 15.000 (brez presledkov). Napisani morajo biti **slovnično in slogovno ustrezno**. Članki morajo biti opremljeni z imenom in priimkom avtorja/-ev, jasnim in jedrnatim naslovom, povzetkom (100–150 besed) in ključnimi besedami (5–7 besed). **Naslov, povzetek in ključne besede morajo biti obvezno sestavljeni v slovenskem in angleškem jeziku.**

Članki morajo biti poslani v **treh datotekah**: 1. Datoteka s celotnim besedilom članka; 2. Posebna datoteka zgolj z imenom in priimkom avtorja/-ev, povzetkom in ključnimi besedami v slovenščini in angleščini; 3. Prijavnica. Prijavnica je objavljena na spletni strani *Bogoslovnega vestnika*: <http://www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/bogoslovni-vestnik>. V prijavnici je potrebno navesti ime in priimek avtorja/-ev, akademski naziv, področje/katedro, institucijo, naslov institucije in e-poštni naslov avtorja **v slovenskem in angleškem jeziku**. Npr. Bogdan Kolar, prof. dr., za zgodovino Cerkev, Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani / Bogdan Kolar, PhD, Prof., Church History, Faculty of Theology, University of Ljubljana, Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana, bogdan.kolar@guest.arnes.si.

Vsi prispevki morajo biti poslani kot dokumenti v programu **Microsoft Word**. Avtorji naj pri pošiljanju besedil upoštevajo naslednje: pisava **Times New Roman** z

obojestransko poravnavo in **brez »slogov«** v Wordu, **velikosti** črk **12 z razmikom med vrsticami 1.5**. Vsa besedila naj bodo napisana z **malimi tiskanimi črkami**, vključno z naslovi! Glavni naslov članka naj bo zapisan krepko v pisavi velikosti 16, naslovi poglavij in podpoglavij naj bodo zapisani krepko v pisavi velikosti 12. Vsi naslovi naj bodo napisani »ročno« (brez avtomatskega oštevilčevanja!) v arabskih številkah. Npr. za naslove poglavij: 1., 2., 3. itd. Npr. za naslove podpoglavij: 2.1, 2.2, 3.1 itd. Pri člankih naj bodo pojasnjevalne opombe pod črto zapisane v pisavi velikosti 10.

Med posameznimi odstavki naj bo **ena izpuščena vrstica**. Citati, daljši od petih vrstic, naj bodo zapisani v lastnem odstavku in zamaknjeni v desno. **Kurzivna pisava praviloma ni dovoljena**. Izjeme, ki dopuščajo rabo kurzivne pisave, so: posamezne transliterirane (!) besede ali besedne zveze v klasičnih (latinščina, grščina, hebrejščina) ali modernih tujih jezikih in opisi pod slikami, tabelami in grafi. **Narekovaji**, rabljeni pri slogovno zaznamovanih besedah ali besednih zvezah ali citatih (dobesednih navedkih), so **dvojni ulomljeni**, npr. »raj«. V primeru izpusta več besed znotraj citata naj bo v rabi ta /... / znak (prva poševnica, tri pike, presledek, zadnja poševnica), npr. »Zlo je lahko razumljeno /... / kot umanjkanje dobrega.« V primeru citata znotraj citata so v rabi tudi enojni ulomljeni narekovaji (»«), npr. »Razumeti zlo kot »obstoj v ne-obstoju«, umanjkanju dobrega.«

Slike, tabele in grafi morajo biti opremljeni z opisom spodaj in oštevilčeni z arabskimi številkami. Beseda pred opisom, kot denimo slika, tabela, graf, je v krepki pisavi, opis pa v kurzivni. Npr. **Tabela 1:** *Raba izraza žrtev pri različnih protestantskih ločinah med letoma 1980 in 2010.*

Pojasnjevalne opombe pod črto naj bodo rabljene zgolj v nujnih primerih. Za označevanje pojasnjevalnih opomb pod črto naj bodo v rabi arabske številke. Opombe pod črto ne smejo biti rabljene za zapisovanje sprotnih referenc! **Sprotne reference naj bodo vključene v samo besedilo znotraj oklepajev po sistemu avtor (priimek), letnica, stran(i)**, npr. (McGrath 2013, 57). Pri zapisovanju strani v sprotnih referencah naj bo v rabi stični pomišljaj (ne vezaj!), npr. 12–14. Različne strani in/ali avtorji so znotraj istega oklepaja ločeni s podpičjem, npr. (McGrath 2013, 57; Scruton 2015, 40; 45; 71–73) **Če sta v isti referenci avtorja (priimka) dva, naj bosta ločena z veznikom »in«**, npr. (Scruton in Milbank 2010, 56–57). Če je v isti referenci več avtorjev (priimkov), naj bo zapisan le prvi avtor (priimek) s kratico »et al.«, npr. (Milbank et al. 2007, 41). **Raba kratic, kot so prim., gl., cf., ni dovoljena.** Pri sprotnih referencah, ki se nanašajo zgolj na eno poved, je oklepaj zapisan znotraj povedi, pred piko (končnim ločilom). Pri sprotnih referencah, ki se nanašajo na več kot eno poved ali cel odstavek, pa je oklepaj zapisan zunaj zadnje povedi, za piko (končnim ločilom). Vse reference naj bodo zbrane in navedene ob koncu članka v **posebnem poglavju z naslovom Reference**. Urejene naj bodo po abecednem in kronološkem redu glede na priimek avtorja. Pri več referencah istega avtorja (priimka) naj bo v uporabi ustrezna črka (a, b, c itd.), ki naj bo zapisana takoj za letnico izdaje dela, npr. 1992a, 1992b itd.

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne slovenske krajšave svetopisemskih knjig (v: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja.

Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta, 2010). Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja vezaj (-), med poglavji pa pomišljaj (–). Za eno vrstico npr. 2 Mz 20,17. Za več neprekinjenih vrstic v istem poglavju npr. Ezk 11,22–25. Za več prekinjenih vrstic v istem poglavju npr. Mt 5,1.5.7. Za več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih npr. Jer 7,1–5; 12,5–6. Za eno poglavje npr. Apd 12. Za več neprekinjenih poglavij npr. 5 Mz 32–34. Za več neprekinjenih poglavij z vrsticami npr. 5 Mz 4,44–28,68.

3. Reference (najpogostejši tipi)

Tu so predstavljeni najpogostejši tipi referenc, ki se zapisujejo v posebnem poglavju (končnem seznamu) z naslovom Reference.

Za **knjigo (monografijo)**: priimek, ime (krepko). leto izdaje. polni naslov dela (kurzivno). kraj izdaje: založba. Npr.: **Bennett, Jonathan**. 1988. *Events and their Names*. Oxford: Clarendon Press. V primeru **dveh avtorjev**: priimek, ime, in ime priimek (krepko). Npr. **Rode, Franc, in Anton Stres**. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete. V primeru **treh ali več avtorjev**: priimek, ime (krepko), ime priimek, in ime priimek. Npr. **Sajama, Seppo, Matti Kamppinen, in Simo Vihjanen**. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Za **članek v znanstveni reviji**: priimek, ime (krepko). leto izdaje. polni naslov dela. ime revije (kurzivno) letnik revije, št. številka revije:prva–zadnja stran. Npr.: **Lewis, David**. 1990. *Elusive Knowledge*. *Australasian Journal of Philosophy* 74, št. 4:549–567.

Za **poglavje v knjigi/prispevek v zborniku**: priimek, ime (krepko). leto izdaje. naslov poglavja/prispevka. V: polni naslov dela (kurzivno), prva–zadnja stran. Ur. ime in priimek urednika/-ov. kraj izdaje: založba. Npr. **Juhant, Janez**. 2010. *On Living with: Dialogue as the Way to the Art of Personal and Common Life*. V: *Art Of Life*, 49–59. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Münster: LIT Verlag.

Za **članek s spletne strani**: priimek, ime ali naziv organizacije (krepko). Leto objave. Polni naslov članka. Naziv spletne strani, dan in mesec (z besedo) objave. Polni spletni naslov/URL (dan. mesec (s številko). leto dostopa). Npr. **Kwasniewski, Peter**. 2015. *The Normativity of Ad Orientem Worship According to the Ordinary Form's Rubrics*. *New Liturgical Movement*, 23. november. <http://www.newliturgicalmovement.org/2015/11/the-normativity-of-ad-orientem-worship.html> (pridobljeno 27. 1. 2016).

Za **cerkveni dokument**: kratica (krepko) nestični pomišljaj ime individualnega ali kolektivnega avtorja (npr. papež, koncil, komisija itd.). leto izdaje. naslov dokumenta (kurzivno) [naslov dokumenta v izvirniku v oglatih oklepajih (kurzivno)]. Primer 1: **BR** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. *Dogmatična konstitucija O Božjem razodetju [Dei Verbum]*. Primer 2: **SP** – Benedikt XVI. 2007. *Apostolsko pismo – motuproprij Summorum pontificum*.¹

¹ V primeru cerkvenih dokumentov so avtorji (priimki), letnice izdaje in strani, ki so praviloma vključeni

Za **arhivski dokument**: kratica (krepko) nestični pomišljaj ime arhiva, naslov zbirke/fonda, naslov dokumenta (ali ostali podatki, če je potrebno). Npr. **PANG 782** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni komite KPJ za Vzhodno Primorsko, 1945–1947.²

v sprotne opombe, znotraj le-teh nadomeščeni s kraticami in paragrafi, npr. (SP 22), (BR 7; 18; 21) itd.

² V primeru arhivskih dokumentov so avtorji (priimki), letnice izdaje in strani, ki so praviloma vključeni v sprotne opombe, znotraj le-teh nadomeščeni s kraticami, npr. (PANG 782).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347