

Iz kriptе cerkvene zgodovine: škofje in škofinje*

1. ŠKOF, IZVOLJEN OD VSEH "PAPEŽ IMENUJE ŠKOFE SVOBODNO"

Kadar kdo kjerkoli v katoliški Cerkvi škofovski sedež zasede na novo, valovi ogorčenja neredko močno zapljusnejo. Verniki se dostikrat čutijo ignorirane, na njihove želje se nihče ne ozira; tudi predloge duhovnikov zadevne škofije je komaj kdaj slišati. To očitno neupoštevanje potreb črede na terenu naj sicer nikogar ne čudi, saj veljavno cerkveno pravo glede vprašanja zasedbe škofovskega stola ne dopušča pojava niti najmanjšega dvoma: "Papež škofove imenuje svobodno" – tako se glasi zadevna formulacija *Codex Iuris Canonici*, trenutno zavezujočega zakonika, ki ga je 1983 uveljavil Janez Pavel II.¹

Codex iz 1983 s tem znova malone dobesedno vzpostavlja zadevne določbe svojega predhodnika, cerkvenega zakonika iz 1917.² Slednji velja za zakonsko udejanjanje sklepov prvega vatikanskega koncila iz 1870, na katerem je bilo poleg papeževe nezmotljivosti definirano tudi njegovo univerzalno prvenstvo nad jurisdikcijo, vseobsegajoče pravno polnomočje *pontifeksa maksimusa* kot namestnika Jezusa Kristusa na Zemlji in naslednika prvaka apostolov Petra nad celotno svetovno

Cerkvijo. Drugi vatikanski koncil od 1962 do 1965, pogosto slavljen kot reformni koncil, glede te "kompetenčne kompetentnosti" papeža v Cerkvi – vsekakor po mnenju papeškega zakonodajalca Janeza Pavla II. – v osnovi ni ničesar spremenil.

Formulacija "papež imenuje škofove svobodno" je zastran jasnosti povsem zadovoljiva. Izbor cerkvenega vodstvenega osebja nedvomno spada k najpomembnejšim nalogam poglavarja katoliške Cerkve, kajti kdor zaseda ključna mesta, narekuje smer Cerkve. Po rimskem pojmovanju škofi vodijo škofije, v cerkvenem pravu imenovane tudi krajevne cerkve, po pooblastilu in direktivi papeža. Temu se na želje črede na terenu sploh ni treba ozirati. Kot vrhovni pastir določa pastirje, ne da bi kaj vprašal ovce. Osebnе predloge laikov in župnikov kake škofije z nezasedenim sedežem ali premišljevanja škofov in narodne škofovske konference sicer lahko vzame na znanje, vendar ti niso zmanjšali svobode njegove pravice do imenovanja, da o politični obzirnosti niti ne govorimo. V končni fazi papež niti ni zavezan predlogom pristojne rimske kongregacije za škofove, ki mu mora v sodelovanju z vsakokratnimi lokalnimi nunciji predlagati ustrezne kandidate.

Ta absolutna papeška pravica do imenovanja je za celotno svetovno Cerkev splošno zavezujoča. Le za Nemčijo, Avstrijo in Švico obstajajo določene omejitve in posebni pravilnik, ki slonijo na sporazumih Svetega sedeža z omenjenimi državami, tako imenovanih konkordatih. Zato *Codex* po splošni normi pritakne še polstavek: "... bodisi [papež] potrdi zakonito izvoljene".³

V Nemčiji je pri zasedbi škofovskega sedeža načeloma razločevati dva modela. Za bavarške škofije Augsburg, Bamberg, Eichstätt, München in Freising, Passau, Regensburg in Würzburg velja bavarski konkordat iz 1924. Do takrat je katoliški bavarski kralj škofove svobodno nominiral, in papež je moral nato te, zvečine bolj s škripajočimi zobmi, imenovati. V konkordatu je sicer papežu pripoznana pravica do imenovanja škofov, vendar je pri izboru vezan na kandidate na seznamih kandidatov, ki jih morata bavarska škofovska konferenca in bavarski stolni kapitelj vsaka tri leta pošiljati v Rim. Razen tega sme zadevni stolni kapitelj neposredno po smrti ali odstopu škofa v Rim odposlati aktualno kandidatno listo. Ker novi sezname starih predlogov ne nadomestijo, marveč vsa kadarkoli predlagana imena ostanejo v kandidatnem fondu, ima papež kljub vezanosti na kandidatne spiske na voljo relativno veliko izbiri. V kolikor pa se kak od papeža želeni kandidat za škofa ne bi pojavil na eni izmed kandidatnih list, bi papeška prošnja za dopolnitev seznama pri bavarski škofovski konferenci gotovo ne naletela na gluha ušesa, tako da faktično lahko izhajamo iz papeževe svobodne pravice do imenovanja, zlasti ker v Nemčiji nihče ne more zares preveriti, katera oseba na številnih spiskih je in katera ni, saj le Rim pozna vse predloge.

Za preostale nemške dežele je bila v konkordatih s Prusijo 1929, Badnom 1932 in rajhovskim konkordatom iz 1933 kot tudi v novejših državno-cerkvenopravnih pogodbah po ponovni združitvi Nemčije sprejeta drugačna ureditev, ki traja vse do danes: po "sprostitvi nadškofijskega ali škofijskega

sedeža" zaradi smrti ali odstopa dotedanjega imetnika funkcije pošlje zadevni stolni kapitelj – za Prusijo povrh vsak posamezni pruski škof – spisek z ustreznimi kandidati za škofove v Rim. "Pod presojo" teh predlogov predloži potem Sveti sedež stolnemu kapitelju spisek trojke, tako imenovano terno, iz katere mora slednji izbrati novega škofa.⁴ Medtem ko so pogajalski partnerji države izhajali iz tega, da formulacija "pod presojo" pomeni, da bi se moral papež držati predlogov stolnega kapitlja oziroma škofov, je Rim ta odlomek interpretiral bistveno drugače. Neredko se je "presoditi" razumelo v smislu "pogledati in zavrni", kar je občasno pripeljalo do tega, da stolni kapitelj niti enega od imen, ki jih je predlagal, ni ponovno našel na dokončnem volilnem seznamu Rima. Če to povemo s precej obrabljeno, vendar polemično formulacijo: stolni kapitelj prejme seznam treh z enim Kitajcem, enim Afričanom in kandidatom, ki ga hoče papež; izmed teh sme stolni kapitelj nato na svobodnih in tajnih volitvah izvoliti škofa. Z drugimi besedami: preko sestavljanja seznama lahko Rim volitve zreducira tako, da je njihov izid tako rekoč določen vnaprej. V osnovi gre s tem za imenovanje, ki ga za silo zakamuflirajo ostanki kolegialnih postopkov. Podobno ureditev je bilo najti tudi za salzbursko nadškofijo; v ostalih avstrijskih škofijah papež škofove svobodno imenuje.

Zgolj po badenskem konkordatu, ki velja za škofije Freiburg v Breisgauu, Rottenburg-Stuttgart, Mainz in Dresden-Meißen, mora papež na seznam treh uvrstiti najmanj enega duhovnika iz zadevne škofije, tako da je možnost rimske kurije, da bi škofiji postavila škofa od zunaj, močno zmanjšana. Tako kot po navadi je bil potem tudi pri dozdajšnjih škofovskih volitvah izbran iz škofije izvirajoči duhovnik.

V Švici je v Baslu in Sankt Gallnu ostala v veljavi celo svobodna volilna pravica stolnega kapitlja, kakor je bilo določeno v dunajskem konkordatu iz 1448. Rim tukaj odigra vlogo šele po kapitljevi izbiri. Stolni kanoniki imajo "pravico iz duhovščine v škofiji izbirati škofa",

ki ga nato potrdi papež.⁵ Stolni kapitelj škofije Chur izbira iz rimskega predloga trojice. V preostalih švicarskih škofijah v Lozani, Sionu in Luganu pa nasprotno škofo svobodno imenuje papež.

Aktualno rimsko cerkveno pravo vzbuja vtis, kot da svobodno papeško imenovanje škofov ustreza *ius commune*, splošno zavezujočemu tradicionalnemu pravu katoliške Cerkve, medtem ko vse ostale oblike zasedbe škofovskih sedežev, še zlasti volilna pravica stolnega kapitlja, predstavljajo izjemo in izvirajo iz posebnih papeških privilegijev. To pozicijo je *Codex* iz 1917 formuliral še jasneje kot tisti iz 1983, tako da je izbor škofa s pomočjo kolegija izrecno označil za "koncesijo" Rima.⁶

Vendar se zgodovinsko gledano te trditve cerkvenega zakonika ne kaže oprijeti, kajti še 1893 je bilo v strogo cerkvenem učbeniku cerkvenega prava prebrati: "V današnjem pravu predstavlja zasedba škofovskega sedeža s pomočjo kapiteljskega izbora obliko, ki jo predpisuje *ius commune*."⁷ Petindvajset let pred *Codexom* je torej svobodnemu imenovanju škofa s strani papeža stal nasproti izbor preko stolnega kapitlja kot *ius commune* in s tem kot običajen primer v pravu in praksi. Šele v teku dvajsetega stoletja je lahko Rim papeško pravico do imenovanja v veliki meri uveljavil in zbudil vtis, kot da bi bili vsi ostali modeli zasedbe škofovskih sedežev izključno dejanja milosti Svetega sedeža, pri katerih se je papež svoji tradicionalni, le sebi pripadajoči pravici velikodušno odpovedal.

V resnici predstavlja svobodno papeško imenovanje škofov le enega od več modelov v zgodovini Cerkve. In ta se ne more opirati niti na posebej visoko starost niti na obširno izpričanost v zgodovini Cerkve, sploh pa ne na direktivo Jezusa Kristusa. Alternativni modeli za ustoličevanje škofov segajo ne le nazaj do faze oblikovanja zgodnje Cerkve, temveč imajo vrhu tega tudi prednost, da v iskanje novega škofa pritegnejo tako vernike škofije kot tudi različne nivoje in instance Cerkve.

KAKO POSTATI ŠKOF? – PRELET SKOZI ZGODOVINO

Vstari Cerkvi je odločilna vloga pri izboru škofa pritakala občestvu vernikov. Papež Leon Véliki se je o tej praksi v petem stoletju izrekel do pičice natančno: "Kdor naj bi bil na čelu vseh, mora biti od vseh tudi izvoljen".⁸ Že v Prvem Klementovem pismu, ki datira v konec prvega stoletja in ki so ga rimski verniki napisali v Korint, je bilo prebrati, da so načelnike cerkvene občine v Korintu "ustoličevali s pristankom celotnega občestva".⁹ Tudi Hipolit Rimski je leta 215 podčrtal ta princip: "Za škofa naj bo posvečen tisti, kogar je izvolilo celotno ljudstvo."¹⁰ Papež Celestin I. je jasno povedal, da ne bi smeli nikogar iz občestva vsiljevati kot škofa, če ga le-ta zavrača. Sveti Ambrozij iz Milana, ki ga je samega za škofa postavila spontana ljudska odločitev, je 396 ne nazadnje o upravičenosti svojega lastnega izbora napisal: "Po pravici izide iz glasovanja tak mož, ki ga je izbralo celotno občestvo. Z vso pravico lahko verjamemo, da je tistega, ki so ga vsi zahtevali, izbrala Božja odločitev."¹¹

Poleg izbiranja škofa s pomočjo celotnega občestva sta se sčasoma pokazala dva druga faktorja, ki so ju vedno bolj šteli za konstitutivna za veljavnost izbora škofa: najprej je novi škof potreboval pristanek duhovščine svoje bodoče škofije. Nato so morali tudi sosednji škofje pritrditi izboru, in najmanj trije od njih naj bi mu nazadnje podelili škofovsko posvečenje. V teku izoblikovanja tako imenovane metropolitanske ureditve, po kateri je bilo več škofij združenih v cerkveno provinco, je nadškof kot načelnik province pridobival vse močnejšo vlogo. Opravljal naj bi posvečenje novoizvoljenih in bil v idealnem primeru navzoč že, ko sta jih volila duhovščina in ljudstvo. Ta koncept, ki se je uveljavil v četrtem stoletju, je nakazal že Ciprijan iz Kartagine v sredini tretjega stoletja, ko je pisal, da škof doseže povišanje "na podlagi presoje Boga in njegovega Maziljenca, na podlagi potrdila domala vseh duhovnikov, na

podlagi glasovanja tedaj navzočega ljudstva ter pristanka preizkušenih škofov".¹²

Že takoj po tako imenovanem konstantinskem obratu v prvi polovici četrtega stoletja so rimski cesarji skušali pridobiti vpliv na zasedanje škofovskih sedežev in ga uveljavljati, kar jim je uspelo le delno. Kjer se je volilna pravica občestva mogla obdržati, pa je množica vernega ljudstva postopoma tonila v vse pasivnejšo vlogo. Ne nazadnje je z drastičnim porastom občestev na več tisoč duš v velikih mestih postajala izbira škofov vedno bolj stvar duhovščine ter posameznih politično vplivnih osebnosti laičnega stanu. Navadnemu cerkvenemu ljudstvu je zvečine ostalo le še ustno glasovanje, ki pa se je tako kot prej štel za pravno obvezujoči sestavni del veljavnih volitev. Če ljudstvo ni vzklikalo, ko mu je bil kakor še danes pri volitvah papeža predstavljen novoizvoljeni, so volitve štele za neveljavne.

Po obdobju preseljevanj ljudstev se je v raznoraznih novovzniklih kraljestvih uveljavila pravica do imenovanja škofov vsakokratnih kraljev. Tako so si Karolingi to pravico lastili enako kot kasneje Otoni, Salijci ali Štaufi. Tule se je sicer vedno bolj pomikal v ospredje še povsem drug vidik: najpozneje v teku tako imenovanega otonsko-salijskega sistema državne Cerkve v desetem in enajstem stoletju so škofje Svetega rimskega cesarstva postali nemški državni knezi. Knezoškof je bil potemtakem duhovni poglavar škofije in hkrati svetni vladar nad političnim teritorijem. Nemški cesarji in kralji so želeli svojo oblast v prvi vrsti opreti na Cerkev in manj na svoje plemiške in visokoplemiške sorodnike, ki so neredko delovali povsem v lastnem interesu. Prenajanje knežje oblasti na škofove je imelo veliko prednost, da ti, drugače kot posvetni knezi, spričo svoje cerkveno predpisane obveze celibata niso imeli legitimnih potomcev, ki bi jim lahko zapustili svojo kneževino. Zato je fevd po smrti vsakega škofa znova pripadel nazaj cesarju, ki je tako vselej znova lahko na novo razpolagal z velikim delom zemljiškega gospodstva v cesarstvu. Ker pa je

bila duhovna kneževina vezana na funkcijo škofa, je moral kralj ohraniti odločilen vpliv na zasedanje škofovskih sedežev, kar je dejansko pomenilo, da so duhovščini odvzeli volilno pravico.

Proti tej praksi "laične investiture" so posebno papež Gregor VII. in njegovi nasledniki konec 11. stoletja odločno ugovarjali, kar je vodilo do silovitih spopadov med papežem in cesarjem, tako imenovanega investiturnega spora. V wormske koncordatu 1122 so po dolgem "ping-pongu" prišli do kompromisa, ki je izbor škofov sicer pripisal duhovniškim kapitljem, ki so obstajali po škofovskih stolnicah, sočasno pa priznaval kralju možnost veta proti kandidatom, ki so mu bili politično nevšečni. Izbor škofa po stolnem kapitlju se je moral vršiti *praesentia regis*, v prisotnosti kralja oziroma njegovega odposlanca.

V naslednjih stoletjih so papeži poskušali ponovno pridobiti odločilen vpliv na zasedanje škofovskih sedežev. Sprva jim resda ni uspelo izločiti volilne pravice stolnega kapitlja, so si pa vedno bolj energično lastili pravico do potrjevanja izvoljenega. Med tako imenovanim avignonskim pregnanstvom papeštva od 1309 do 1377 si je kurija prvokrat pridržala zasedbo vseh škofovskih sedežev. Glavni razlog za to so bile izjemne finančne potrebe papeške dvorne države, ki je bila pod pritiskom francoske krone predstavljena iz Rima v Avignon. Najprej je bilo treba tu pridobiti velike dele ozemlja in zgraditi novo papeško palačo. V ta namen so razvili domiseln sistem avignonskega fiskalizma: kdor se je potegoval za škofovski položaj v Cerkvi, je moral najprej za drag denar nabaviti ekspektanco, se pravi *čakalnino*. Često je kurija za en in isti škofovski sedež podelila kar več čakalnin. V kolikor se je potem ta sedež končno izpraznil, so si v Avignonu vzeli čim dalj časa s ponovno zasedbo, ker so vsi dohodki med smrtjo predhodnika in ustoličenjem naslednika – tako imenovane interkalarne dajatve – pripadle papežu. Da so listino o imenovanju izstavili, je moral kandidat za škofa plačati drage takse. Neredko je papeška

pisarna stopila v akcijo šele po vložitvi visoke podkupnine. Če je novi škof zatem končno nastopil svojo funkcijo, so bili prav tako nujni anati: polovico svojega celotnega dohodka v prvem letu je moral odstopiti papežu.

To obnašanje papežem ni po krivem prineslo očitka o simoniji, trgovanja z duhovniškimi službami. Zaradi tega sta reformna koncila v Konstanci in Baslu, ki sta se odvijala v prvih desetletjih petnajstega stoletja, najostreje kritizirala papeško zasedanje škofovskih sedežev proti denarju. Šele 1448 je naposled z dunajskim konkordatom prišlo do rešitve za stari rajh, ki je ostala v veljavi do 1803: papeži so se morali načelno odpovedati svoji pravici do imenovanja ter pristati na svobodne škofovske volitve preko stolnega kapitlja. V zameno so prejeli formalno pravico potrjevanja, ki pa v praksi ni igrala domala nobene vloge.

Kapitljeva volilna pravica je sicer pomenila vnovičen povratak k stari, dolgo preizkušeni praksi, vendar je ta že zelo kmalu prišla na slab glas. V bistvu je bilo to povezano s plemiško ekskluzivnostjo stolnih kapitlev. Dejansko so bili ti v državni Cerkvi manj predstavniki prezbiterija – se pravi duhovščine neke škofije – kot pa instrument preživljanja za posmrtno rojene sinove nižjega in predvsem tudi višjega plemstva. Pri volitvah škofa zato prednostno ni šlo za duhovniško primerenost nekega kandidata, marveč za povzpetje lastne družine v državni knežji stan. Če člani stolnega kapitlja niso mogli enega od svojih spraviti na škofovski stol in so bili prisiljeni izvoliti visokoplemiškega kandidata od zunaj, je bio treba glasove prav drago plačati. Pri celi vrsti volitev v državni Cerkvi se je za stolne kanonike in – v primeru, da se teh ni dalo kupiti – za njihove priležnice ali družinske člane potrošilo znatne vsote podkupnine, tako da se je tudi tu vnovič pojavil očitek o simoniji. Po tem argumentu so radi posegli rimski kanonisti, da bi zasedbo škofovskih sedežev preko volitev postavili načelno pod vprašaj ter domnevno venomer koruptivnim odločitvam stolnega kapitlja postavili naproti vselej

absolutno nesebično odločitev svetega očeta, ki naj bi mu šlo le za blagor Cerkve. Dejansko pa papeži v zgodnjem novem veku niso mogli imeti tako rekoč nobenega vpliva na zasedbo škofovskih sedežev. Medtem ko so v cesarstvu morali pristati na volilno pravico kapitlja, so v drugih državah večinoma vsakokratni kralji posedovali pravico do imenovanja.

Le kadar so se pri volitvah za škofa v državni Cerkvi pojavile ribarije, kadar se kapitelj ni mogel sporazumeti za enega kandidata ali je celo prišlo do dvojnih volitev, je vstopil v igro papež, kajti tedaj sta se obe strani obrnili nanj, da bi od njega prejeli potrditev svoje izvolitve. Dokumenti konzistorialne kongregacije, ki danes nosi ime kongregacija za škofove, podajajo na primer o dogodkih v Münstru leta 1705 plastično sliko: stolni kapitelj je bil tako sprt, da člani na volilni dan niso niti enkrat več družno obiskali volišča. Še več, ena skupina je volila v kapiteljski dvorani, druga pa v stolni zakristiji. Obe sta hoteli končati kot prvi, da bi lahko svojega kandidata intronizirali na škofovski sedež v stolnici. Ker je bila pot od zakristije v cerkev krajša kot tista iz kapiteljske dvorane, je bila tamkaj zasedajoča stran nekaj sekund prej v cerkvi in je že prepevala prve vrstice obveznega *Te Deum*, ko je s svojim kandidatom noter planila druga stran in v tem prav tako začela z "*Véliki Bog, hvalimo te*". Disonanc te Božje hvale si ni težko predstavljati. Toda kardinali konzistorialne kongregacije so imeli začuda čisto drugačen problem: poskušali so dognati, pri katerem kandidatu je bilo strinjanje ljudstva z vzklikanjem bolj nedvoumno – podvig, ki se je spričo glasov vseprek v münstrski stolnici izkazal za nemogočega.

Pa vendar ta poskus kaže, da so v Rimu na začetku osemnajstega stoletja soglašanje ljudstva po izvršenih volitvah očitno še vedno šteli kot bistveno za njihovo veljavnost – stališče, ki je v kuriji kasneje utonilo v pozabo. Slednjič so zavrgli obojne volitve. Rim pa ni dopustil nadaljnjega glasovanja po stolnem kapitlju, marveč je razglasil, da je volilna pravica slednjega zaradi dvojnih volitev

prenehala. Papež je na osnovi pooblastil imenoval za münstrskega škofa kandidata, ki ga je izvolila večina kapitlja. V konzistorialni kongregaciji ni šlo za osebo, ampak za princip: končno je bilo mogoče v Nemčiji z njenimi samopašnimi stolnimi kanoniki državne Cerkve enkrat uveljaviti papeško imenovalno pravico, kot so zadovoljno ugotavljali kardinali kongregacije.

Papež pa je imel – če je prišlo do dvojnih volitev – še drugo možnost vplivanja: tridentinski koncil je namreč v šestnajstem stoletju izrecno prepovedal vodenje več škofij s strani enega samega škofa, tako imenovano kopičenje škofovskih sedežev. Škofje naj bi na škofovskem sedežu prebivali kot pastirji svoje črede in bili tu dušnopastirsko dejavni. Vendar je politična situacija po reformaciji v Nemčiji vodila do nekakšne množične ogroženosti vrste katoliških škofovskih sedežev spričo evangeličanskih mogočnejšev, zlasti na nemškem severozahodu. Te je bilo moč v katoliški veri obdržati le tako, da so jih pod vodstvom visokoplemiškega škofa iz kake močne dinastije povezali z bogatimi in prav tako vojaško močnimi knezoškofijami. Tako so se recimo Liège, Hildesheim ali Münster pogosto spojili s Kölnom, ki je bil več kot tri stoletja nepretrgoma v rokah knezoškofa iz bavarske vladarske hiše Wittelsbachov. To se je lahko vsakič zgodilo le ob papeškem spregledu, ki si ga je dal Rim vedno dražje plačati.

Zaradi francoske revolucije 1789 in sekularizacij na začetku devetnajstega stoletja ni bilo konec zgolj tisočletne državne Cerkve, hkrati so se tudi karte za zasedbo škofovskih sedežev premešale povsem na novo. Številni katoliki v Nemčiji so zaradi po Napoleonu uveljavljene nove teritorialne ureditve prišli pod protestantsko oblast. Meje škofij so se morale ravnati po novih političnih mejah. Zlasti dva akterja sta skušala razširiti svoj vpliv na račun stolnega kapitlja: po eni strani papež, ki je zdaj končno hotel imeti odločilno besedo pri zasedanju škofovskih sedežev, po drugi pa deželni knezi, ki so svoje škofo

obravnavali kot deželne uradnike. Ravno evangeličanski knezi so želeli v pravnem oziru prevzeti tudi funkcijo katoliškega deželnega škofa, konec koncev je v protestantskih cerkvah že od reformacije obstajal tako imenovani sumepiskopat [”vrhovno škofovstvo”, iz. lat. *summus episcopatus*, op. prev.], po katerem je bil deželni knez obenem vrhovni škof svoje deželne cerkve. Škofa so potrebovali le kot ”podeljevalca posvečevanj in maziljenja”.

Nazadnje so rešitve našli zgolj na ravni posameznih držav, kajti tako kurija kot tudi deželni knezi so zavračali enotno ureditev za Nemško zvezo, ker so se bali ponovnega vstajenja državne Cerkve z močnim primasom na čelu. Tako je katoliški kralj na Bavarskem s konkordatom s Svetim sedežem iz leta 1817 dobil nominacijsko pravico za vse škofove, ki jih je moral potrjevati papež. Pa vendar Rim imenovalne pravice ni bil pripravljen pripoznati tudi evangeličanskim knezom. Zato je prišlo v sporazumih s Prusijo, Hannovrom in državami zgornjega Porenja do kompromisa: stolni kapitlji so obdržali volilno pravico, a so se morali pri sestavljanju kandidatne liste vnaprej prepričati pri pristojni vladi, da nihče od kandidatov ni bil ”manj pogodu” deželnemu knezu.¹³ To je imelo za posledico, da formalno sicer stolni kapitlji so volili, dejansko pa ni mogel nihče brez predhodne privolitve vladarja priti na škofovsko funkcijo, kar – zaostreno formulirano – nazadnje ni pomenilo nič drugega kot pravico evangeličanskih knezov, da so lahko imenovali katoliške škofove.

KAKŠEN JE DOBER ŠKOF? ”MOŽ ENE ŽENE”

P relet skozi cerkveno zgodovino je pokazal – in tu kaže passavskemu cerkvenemu zgodovinarju Antonu Landersdorferju izrecno pritrditi –, da z ozirom na obilico možnosti zasedbe škofovskih sedežev ”ne obstaja po Bogu razodeti način postopanja in zaradi tega nobena od doslej najdenih in prakticiranih rešitev ne sme zahtevati absolutnosti in

popolnosti".¹⁴ Z drugimi besedami: papežovo svobodno imenovanje škofov ni nikakršna dogma, marveč zgodovinsko relativno pozen pojav, ki je povrh še diskreditiran zaradi svojega fiskalističnega izrabljanja v času avignonskega pregnanstva. Nasprotno ima cerkvena tradicija za postopek zasedbe škofovskih sedežev več alternativ, deloma ima pripravljene tudi opcije, ki se jih da medsebojno kombinirati in se zgledujejo po naslednjih temeljnih uvidih. Nihče ne bi smel postati škof brez ljudskega glasovanja; vernikom neke škofije ni dovoljeno vsiliti nikogar proti njihovi volji; brez privolitve duhovščine naj se nikogar ne ustoliči za škofa; brez strinjanja metropolita in sosednjih škofov ne sme nihče prejeti škofovskega posvečenja; brez kritičnega pogleda na politične in družbene odnose ne more nihče uspešno opravljati škofovske službe; in brez papeževe potrditve ne more noben škof svoje funkcije vršiti v edinosti s svetovno Cerkvijo.

Kar velja za modus škofovskih volitev, velja neskrajšano tudi za profil kandidata za škofa. Tudi tu sedaj veljavne smernice uradnega rimskega vprašalnika ne morejo terjati nobenega končno zavezujočega značaja. K tem smernicam se prištevajo "vdana privrženost nauku in učiteljski cerkveni službi", recimo zastran nemožnosti duhovniškega posvečenja pri ženskah in izjave glede uravnavanja zanositev v okrožnici "Humanae Vitae" iz 1968, stalna nošnja "duhovniškega oblačila", poslušnost svetemu očetu, pa tudi "marijanska pobožnost".¹⁵ Ali so s tem resnično navedene odločilne lastnosti današnjega škofa, o tem se mnjenja silno razhajajo. Kakor pokaže cerkvena zgodovina, so se kriteriji za "dobrega škofa" sčasoma vedno znova spreminjali. Kdor za škofa išče zahtevani profil v Svetem pismu, tega je treba napotiti na tretje poglavje Prvega pisma Timoteju, kjer piše: Če se kdo poteguje za škofovsko službo, hrepeni po dobrem delu. Zato mora biti škof brez graje, mož ene žene, trezen, premišljen, urejen, gostoljuben, zmožen za poučevanje; nikakor ne pijanec in pretepač, ampak prijazen. Ne sme biti

prepirljiv in lakomen po denarju. Svoj dom mora dobro voditi, otroci mu morajo biti podrejeni in v vsem spoštljivi. Kako bo sicer skrbel za Božjo Cerkev, če še svojega doma ne zna voditi?"¹⁶

2. ŠKOFINJE: ŽENE S POLNOMOČJEM MOGOČNE OPATINJE

V opatiji cistercijank Las Huelgas pri Burgosu v Španiji volijo novo opatinjo. Po njenem posvečenju jo v znak prevzema dolžnosti posadijo na oltar. V nadaljevanju se usede na prestol pod baldahinom. Pri tem nosi oblačilo, ki spominja na večernični plašč, na glavi pa mitro. Na njenem prstu tiči prstan, v roki drži zakrivljeno palico. Takšna sprejema škofove sosednjih škofij, ki svoji novi "collegi" izkazujejo globoko spoštovanje in ji delijo bratske poljube.

Ta scena se ne dogodi zgolj enkrat, temveč je tako ali drugače vselej znova podobno izpričana v prek sedemstoletni zgodovini španskega ženskega samostana. Kralj Alfonz VIII. Kastiljski ga je ustanovil leta 1187 na Jakobovi poti pri Burgosu. Že v naslednjem letu je papež Klement III. samostanu podelil imuniteto, s čimer ga je odtegnil jurisdikciji burgoškega škofa. Vrhu tega je predpisal, da ne sme načelno noben škof brez pristanka opatinje stopiti na ozemlje opatiije, kaj šele, da bi smel brez njenega izrecnega pooblastila tam opravljati škofovske posle. Leta 1199 so nadškof toledanski, burgoški škof in osem naslednjih španskih škofov s tem posebnim položajem opatiije v Las Huelgasu izrecno soglašali. Sočasno so sprejeli, da papež vse španske cisterce podvrže duhovnemu in posvetnemu nadzoru opatinje v Las Huelgasu. S tem slednja ni postala le mogočna deželna kneginja, marveč je tudi na duhovnem torišču dobila izjemno privilegirani položaj, ki so ga pri raziskovanju spet in spet imenovali za "kvazi-episkopalnega" – tako rekoč škofovskega.¹⁷

Tudi opatinje same so se v vseh razglasih, ediktih in dokumentih sklicevale na to

jurisdikcijsko polnomočje na duhovnem področju, s tem ko so opozarjale, da na osnovi papeških in kraljevih privilegijev niso podvržene nobeni škofiji, zato delujejo "kvazi-episkopalno".¹⁸

Josemaría Escrivá de Balaguer, ki mu dolgujemo zahvalo za temeljito študijo o zgodovini opatije v Las Huelgasu, je pokazal, da je opatinja izrabljala nič manj kot triindvajset pravic, ki so sicer pridržane le škofu.

Tako je k opatiji spadalo sedemdeset župnij, ki so bile s svojo duhovščino podrejene jurisdikciji opatinje. Dodeljevala je vse cerkvene službe, beneficije in prebende, imela je vrhovni nadzor nad dušnim pastirstvom, imenovala je župnike in kaplane ter jih odstavljala. Kakor škof je na duhovnike svojega okoliša prenašala polnomočje za branje maše in dovoljenje, da lahko pridigajo v župnijah ter v opatiji podrejenih samostanov. Klerikom je izstavljala celebret, potrdilo, da so usposobljeni in imajo dovoljenje brati sveto mašo. Kot so drugače smeli le škofi, je izdajala spovednikom polnomočje za odvezo grehov. Brez njenega izrecnega dovoljenja ni smel noben tuji duhovnik na ozemlju opatije opravljati dušnopastirske dejavnosti.

Opatinja je kot škof v svojem okolišu redno prirejala sinode, ki so se odvijale pod njenim predsedstvom, ter imenovala sodnike cerkvenega sodišča za zakonske zveze. Podeljevala je spreglede, na primer pri preprečitvi zakonske zveze znotraj krvnega sorodstva, če sta želela med seboj poročiti bratranec in sestrična, in podpisovala sodbe pri razveljavitvi cerkveno neveljavnih zakonov. Kot vrhovna sodnica v cerkvenih zadevah je dosojala cerkvene kazni in celo cenzurirala spise, ki so se ji zdeli za vero nevarni. Vse novinke so morale pri zaprisegi svojo izpoved kleče opraviti pred opatinjo, ki je sedela na škofovskem prestolu, in ji obljubiti spoštovanje in pokorščino, kot so jo pri posvečenju svojemu škofu bodoči duhovniki. Kot generalna opatinja dvanajstih španskih cistercijanskih samostanov je imenovala opatinje, priorice in druga samostanska dostojanstva v teh opatijah

ter premeščala opatinje in nune iz enega samostana v drugega. Poleg tega je po vzoru moških cistercijanskih združenj pod svojim predsedstvom redno prirejala generalni kapitelj. Obenem pa je delovala kot voditeljica kraljevega špitala v Burgosu, ki ga je vodil moški viteški red.

Burgoški škof je poskušal večkrat te samostanske ženske spraviti pod svoje skrbništvo in narediti konec njihovi škofovski jurisdikciji. Toda španska krona in papeži so to hotenje zavrnil kot nedopustno ter večkrat potrdili položaj opatinje. S kar največjo energičnostjo so poskušali škofje po zaključku tridentinskega koncila, ki ga je vzpodbudil tam propagirani škofovski ideal, zajezi eksemptivne samostanov in še posebno ženskih redov – izvzeme iz področja škofovske pristojnosti. Tako je takratni burgoški škof, kardinal Francisco de Mendoza y Bobadilla, napovedal vizitacijo v Las Huelgasu in kraljevem špitalu, da bi tam, kolikor je sam razumel, cerkvenemu zakonu končno podelil veljavo. Vendar pa je opatinji Doña Catalini Sarmiento s kraljevo in papeško podporo uspelo to vizitacijo prepovedati. Doña Catalina je vnovič dobila potrditev, da ima nad samostanom in špitalom polno jurisdikcijo, tako v posvetnih kot tudi duhovnih zadevah, "quam in spiritualibus tam in temporalibus".¹⁹

Navzlic temu so opatinje redno terjale pomoč škofa, da bi lahko izvajale škofovska opravila, na primer za posvečevanje duhovnikov, cerkva in kapel ali svetega olja na veliki četrtek. Škof pa je smel v opatijo vstopiti šele potem, ko ga je opatinja za to izrecno pooblastila.

Opatinje iz Las Huelgasu pa se niso vselej zadovoljile s polnomočjem škofovske jurisdikcije, marveč so se hotele poprijeti tudi bogoslužnih in zakramentalnih opravil. Pij Bonifacij Gams govori v svoji *Cerkveni zgodovini Španije* v tem kontekstu o "hudih ekscesih".²⁰ Za tem se skriva očitek, da so opatinje vedno znova opravljale funkcije, za katere je bil pogoj zakramentalno posvečenje. Tako so na primer pele evangelij, pridigale

S svojo raziskovalno dejavnostjo Institut Jožef Stefan pomembno prispeva k razvoju na področju naravoslovja in tehničnega znanja ne samo v Sloveniji, ampak tudi v svetu.

Foto: Janez Oblonšek



pri bogoslužju, blagoslavljaile novinke, spovedovale svoje sestre in jim dajale odvezo za njihove grehe. Toda da so smele pri maši oznanjati evangelij in tolmačiti pri pridigi, je bilo treba po predpisih cerkvenega prava prejeti najmanj diakonsko posvečenje. Potemtakem naj bi opatinje svoje posvečenje štele vsaj za diakonsko posvečenje. Na vsak način je na začetku 13. stoletja glede tega prišlo do burnih razprav. Inocenc III. je l. 1210 prepovedal takšna bogoslužna dejanja opatinje, medtem ko je "izvrševanje kvaziškofovske jurisdikcije in izvajanje ostalih privilegijev" potrdil.²¹ Ali so se opatinje vedno držale te papeške prepovedi, se mnenja razhajajo. Kvaziškofovska jurisdikcija opatinj v Las Huelgasu je vsekakor obstajala do leta 1873. Šele Piju IX. je opatijo uspelo vikorporirati v burgoško nadškofijo ter opatinjo podrediti tamkajšnjemu nadškofu.

Las Huelgas ni nikakršen posamičen primer. Od zgodnjega srednjega veka do začetka novega veka se je dalo najti številne opatinje, ki so izvajale obsežno duhovno polnomočje. Najčešče se v literaturi omenja opatinja iz Conversana v južni Italiji, ki je samo sebe rada uprizarjala kot škofinjo. Tako je pri vseh javnih nastopih nosila mitro, naprsni križ, palico in škofovska oblačila. Nasprotniki takšnega ženskega polnomočja v Cerkvi so jo zato obrekovali z "monstrum Apuliae".²² Zgodovinar Michael von Fürstenberg je odkril nič manj kot dva ducata ženskih opatij, v katerih so opatinje opravljale neko bolj ali manj obsežno kvaziškofovsko funkcijo. V državni cerkvi so bile to poleg v veliki meri znane knezoopatinje iz Essna še opatinje iz Eltna, Gandersheima, Quedlinburga, Thorna in Regensburga. K tem je treba prišteti na lotarinškem območju kraje Andenne, Andlau, Mons, Nivelles, Remiremont in Woffenheim, v Burgundiji Bourbourg, Faremoutiers, Fontevrault, Jouarre in Montivilliers, v Italiji Oglej, Brescio, Brundizij, Fucecchio in Goleto, kot tudi Kildare na Irskem in Sigeno v Španiji. Seznam bi zagotovo lahko še razširili, če pomislimo recimo na knezoopatinjo iz Buchaua pri Federskem jezeru. Žene v teh

samostanih so v glavnem razpolagale z istimi kompetencami kot opatinje iz Las Huelgasa. Kot kak škof so gradile župnije in bdele nad dušnim pastirstvom.

POSVEČENJE OPATINJ IN ŠKOFOVSKO POSVEČENJE

O določilno vprašanje se glasi: na čem so opatinje utemeljevale to kvaziškofovsko polnomočje? Raziskovanje ni doslej na to vprašanje dalo nobenega jasnega in docela prepričljivega odgovora.

Zdi se, da se prvi odgovor na to vprašanje ponuja kar sam: če neka opatinja počne, kar je pravzaprav pridržano škofu, potem mora tudi imeti to, kar nekega škofa po cerkvenem nauku napravi za škofa: škofovsko posvečenje ali vsaj kak ekvivalent. Potlej bi bilo posvečenje opatinje neke vrste škofovsko posvečenje. Očitno so marsikatero opatinje svoje posvečenje dejansko razumele kot zakramentalno posvečenje, s tem ko so zase terjale bogoslužne in deloma celo zakramentalne funkcije, ki so imele za pogoj najmanj diakonsko posvečenje. Vendarle ni nikjer poročil o tem, da bi opatinje opravljale celo posvečenja, ki so bila pridržana kakšnemu posvečenemu škofu. Spričo tega se utegne enačenje posvečenja opatinje s škofovskim zdeti vprašljivo. Toda kaj je tedaj posvečenje opatinje sploh bilo? Diakonsko posvečenje ali neka posebna stopnja posvečenja poleg škofovskega, duhovniškega in diakonskega? Ali pa je pri posvečenju opatinje kljub njenemu imenu vendarle šlo le za ne-zakramentalno *benedictio*, torej neke vrste "blagoslov", in ne za *ordinatio*, se pravi "zakramentalno posvetitev"?

Za odločilen kriterij zakramenta posvečenja velja, kakor pri zakramentu krsta, podelitev tako imenovanega *Character indelebilis*, tj. vtisnjenje neizbrisnega znamenja. Če opatsko posvečenje in posvečenje opatinje štejemo samo za blagoslov in ne za zakrament, bi bilo v primeru, če kak opat prestopi iz enega samostana v drugega, to v principu ponovljivo. Vendar opatsko posvečenje tega ponavljanja

očitno ne potrebuje, kot kaže primer nekega bavarskega benediktinskega opata, ki je leta 2010 odstopil s svojega položaja, a ga je isto leto ponovno izvolil njegov konvent, kajpak ne da bi ga še enkrat posvetili za opata. Potemtakem opatskega posvečenja tu ni bilo moč šteti za goli blagoslov. Kakor zakramentu mu je bilo očitno moč pripisati neizbrisen značaj – ne da bi zato že avtomatično držalo, da so ga razumeli kot posvetitev. Ta okoliščina kaže, da razmejitve med blagoslovom [benedikcijo] in posvetitvijo [ordinacijo] tudi danes ni tako nedvoumna, kot vedno znova zatrjujejo. Z ozirom na posvečenje opatinje kaže razen tega upoštevati, da je predstava o zakramentih dobila svoj odločilni izraz šele v sholastični teologiji visokega srednjega veka in da so do takrat obstajala različna pojmovanja o številu zakramentov. To niha med petnajst in trideset. Tako denimo tudi kraljevo maziljenje velja za zakrament, ki je kralju na primer podelilo pravico, da kot kak diakon med sveto mašo oznanja evangelij.

Možnost, da si tu pridemo bolj na jasno, ponuja pogled v bogoslužno zgodovino in v besedila, uporabljena pri posvetitvi opatinje. Enotnega formularja ni, marveč so za posvečenje opatinje izpričani povsem različni verski obredi. V Španiji so opatinje navadno prejele palico in mitro, kot poudarek, da so smele kakor pastir voditi svojo skupnost. V rimsko-nemškem pontifikalu je najti dva obreda posvetitve za opatinje: enega za predstojnice konventov kanonis, knezoopatinje državne cerkve, in drugega za opatinje starih ženskih redov, kot so benediktinke in cistercijanke. Zanimivo je, da oba obreda ohranjata molitev, ki se začne z "*Usliši, Gospod, naše prošnje*" – *Exaudi, Domine, preces nostras* – in ki je bila tudi sestavni del diakonske posvetitve. Temu v prid govori dejstvo, da bi v zgodnjem in visokem srednjem veku utegnili biti posvečenje opatinje do neke mere blizu diakonskemu. Poročila o tem, da so opatinje redno pele evangelij in pridigale, sugerirajo, da so se te na osnovi svoje posvetitve imele najmanj za diakonise, pa tudi če je papež to

zavračal in je strogo cerkveno raziskovanje devetnajstega stoletja v tem znalo prepoznati le hude ekscese.

Obstajajo pa, zanimivo, namigi, da je tudi posvetitev (moških) opatov dajala ne le jurisdikcijska, ampak tudi bogoslužno-zakramentalna pooblastila, ki so bila vselej tesno zvezana z zakramentalnim posvečenjem. Kot je pokazal tübinški cerkveni zgodovinar Rudolf Reinhardt v svojih študijah h knezoproštiji Ellwangen v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, so se knezoprošiti, ki so zvečine prejeli mašniško posvečenje, vrhu tega potegovali še za opatskega, saj jim je slednje omogočalo izvrševati pontifikalna opravila in nastopati kot škofje, čeprav jim prošitje ni uspelo pretvoriti v škofijo. Po Reinhardovem mnenju, oprtem na sočasne vire, je zato opatsko posvečenje "nadomestno škofovsko" ali "malo škofovsko posvečenje".²³ Vprašanje je, ali je te označbe mogoče prenesti tudi na posvetitve žensk, se pravi opatinj.

Če naj bi, cerkveno-pravno gledano, obstajale razlike med posvetitvijo opata in opatinje, te vsaj pri obredu niso prišle do izraza. Rimski pontifikal tu ne razlikuje ničesar. Že liturgični zgodovinar in benediktinec Pierre de Puniet je opozoril na to, da v rimski tradiciji "vlada izjemno velika enotnost v obredu opatskega blagoslova, pa naj gre sedaj za opata ali pa za podelitev blagoslova opatinji".²⁴

Tipično pri posvetitvi opata kot tudi opatinje viri ne govorijo vseskozi o blagoslovu, marveč se v naslonitvi na Gregorja Velikega vedno znova poslužujejo tudi pojma *Ordinatio*, tj. zakramentalne posvetitve. Če si pogledamo zadevne formulacije v obredu rimskega pontifikala, postane jasno, da se tu tako kot pri škofovskem posvečenju vrši polaganje rok in prav tako izgovarja posvetilna molitev ob posvetitvi, v kateri je govor o tem, naj opatinja upravlja in vodi njej zaupano cerkev. Slednje opozarja na jurisdikcijo, ki se prenaša preko posvetitve. Te formulacije v obredu posvetitve opatinje, "ki čisto preprosto reproducirajo besedilo škofovske posvetitve", so liturgičnega zgodovinarja Punieta očitno tako zmedle,

da je mislil, da se po formulacijah rituala posvečenje opatinje sicer dozdeva kot škofovsko, da pa Cerkev tega, kar je v besedilu, ne bi mogla tako misliti: kajti ne more biti tisto, česar ne sme biti. "Cerkev je temu zaupala in pustila izgovarjati te nekolikanj močne liturgične besede, ne da bi ji bilo kaj preveč mar za pomisleke učenjakov." Na koncu pa se potem Puniet vendarle čuti obvezanega, da zavzame in pojasni korektno klerikalno stališče, ki se od njega pričakuje: "Ne da nujno spominjamo na primernost žensk za prejem udeležbe pri sveti oltarni službi, je jasno, da opatski blagoslov ne podeljuje niti zakramentalnega značaja niti milosti ob posvetitvi, čeprav se zdi, da so nanj občasno gledali kot na neke vrste razširitev diakonskega posvečenja."²⁵

Zapletena argumentacija učenega benediktinca pritegne pozornost in opozarja na nedoslednosti v interpretaciji posvetitve opatinje: če se pri slednjem v veliki meri preprosto rabi besedilo škofovske posvetitve, niso potem upravičeni pomisleki učenjakov, da je posvečenje opatinje v marsikaterem oziru vendar škofovsko posvečenje? In če Cerkev ne misli tega, kar piše v besedilu njenega obreda, zakaj se je potem obred skozi stoletja prenašal nespremenjeno?

Tradicija tega obreda se je končala šele – in to ravno – po drugem vatikanskem koncilu. Reforma posvečenja opatinje v novem pontifikatu iz leta 1970 kaže, za kako nevarno so imeli podobnost obreda posvečevanja opatinj s škofovskim v dvajsetem stoletju: vse na škofovsko posvečenje opominjajoče odlomke so prečrtali in celoten akt zreducirali na nedolžno blagoslovitev opatinje, da bi se ognili vsemu, kar bi kakor koli spominjalo na posvečevanje žensk.

ŠKOFJE IN KARDINALI BREZ POSVEČENJA

Vendar je mogoče kvazi-episkopalna pooblastila opatinj pojasniti tudi, ne da bi morali seči nazaj v zakramentalno posvetitev ali celo posvetitev opatinj. Navezna točka za to je dolgo poznano dejstvo iz zgodovine državne

Cerkve, v kateri je od visokega srednjega veka prihajalo do dvojnega položaja knezoškofov. Ti so kot državni knezi imeli po eni strani v rokah posvetno ozemlje in so bili kot knezi, po drugi strani pa duhovni voditelji škofije. Ta okoliščina je škofovsko funkcijo zlasti po Vestfalskem miru iz l. 1648 naredila zanimivo tudi za visokoplemiške kandidate iz velikih dinastij cesarstva, kot so Habsburžani, Wittelsbachi, Lotarinški ali Falško-Neuburški. Pogoj za uspeh v državni Cerkvi je bil spraviti čim več knezoškofij za čim dlje v roke dinastije. Pomemben instrument pri tem je bil koadjutorstvo: škof je dal pri tem enega svojih nečakov iz zadevnega stolnega kapitlja izvoliti za "pomočnika", ki ga je po njegovi smrti takoj nasledil. Tako je svojo funkcijo prenesel na naslednjo generacijo družine. Čeprav je tridentinski koncil prepovedal kumulacijo škofij, so jo papeži visokoplemiškim kandidatom znova dovolili, neredko z argumentom, da je nujna za ubranitev pred protestantskimi vplivi.

Eden od najuspešnejših lovcev na nadarbine je bil Franc Ludvik Falško-Neuburški, ki je živel od l. 1664 do 1732. Bil je knezoškof Breslaua in Wormsa, veliki in nemški mojster Nemškega viteškega reda, knezoprošt Ellwangna, koadjutor v Mainzu ter volilni knez in nadškof Trierja, pozneje tudi Mainza – in to so samo najvažnejše funkcije. Kot šele devetnajstletnik je bil ustoličen v Breslauu in od takrat naprej je uradoval célo polovico stoletja, vse do svoje smrti, kot škof in nadškof vsaj štirih škofij, na da bi kdajkoli prejel škofovsko posvečenje. Ampak to še ni vse: definitivno ni pripadal svetemu redu, saj zaživa sploh ni prejel nobenih višjih posvečenj, torej prav tako ne diakonskega ali duhovniškega posvečenja. Franc Ludvik je štiri leta opravljal celo funkcijo knezoškofa v Breslauu, in to brez prejema vsaj subdiakonske posvetitve. To pa ni bil nikakršen poseben primer; kar je veljalo zanj, je veljalo tudi za njegovega brata Ludvika Antona in za številne naslednje prince iz visokoplemiških družin.

Toda kako lahko nekdo deluje kot škof, ne da bi prej prejel ustrezno posvetitev? Da bi

razumeli to, je treba razločevati ravno med jurisdikcijskimi cerkveno-pravnimi akti in bogoslužno-zakramentalnimi funkcijami. Brez duhovniškega in škofovskega posvečenja visokoplemiški knezoškofi državne Cerkve kakopak niso mogli obhajati pontifikalne maše, posvečevati niso mogli niti duhovnikov niti svetega olja, prav tako niso bili v stanju podeljevanja zakramenta birme ali pa zgolj pridiganja pri službi Božji. In tega tudi niso počeli. V ta namen so imeli svoje pomožne škofe, večinoma meščanskega ali nižjeplemiškega stanu. Toda postavljanje in odstavljanje pomožnih škofov in župnikov, ustanavljanje in ukinjanje škofij, prirejanje sinod in izvajanje vizitacij, podeljevanje spregleda zakonskega zadržka, predsedovanje cerkvenemu sodišču in izvrševanje cenzure – ta in še mnoga druga jurisdikcijska polnomočja so povsem samoumevno opravljali neposvečeni škofje.

To je postalo možno s tem, da klasično cerkveno pravo, kakor se je odražalo v *Corpus Iuris Canonici*, pa tudi še novi centralistični cerkveni zakonik iz l. 1917, razlikujeta med *potestas ordinis*, oblast nad posvečenjem, ter *potestas iurisdictionis*, oblast nad jurisdikcijo. Pristojnosti za izvrševanje zakramentov – in to samo te – je škof prejel s posvečenjem. Te kompetence za obhajanje bogoslužja in podeljevanje posvečenj je imel kajpak tudi pomožni škof, ki pa ni imel na razpolago nikakršnega polnomočja za zakonito vodenje neke škofije. Nasprotno pa so *potestas iurisdictionis* podeljevali s "kanonično misijo", to pomeni "z nezakramentalnim aktom".²⁶ Če ne ovinkarimo: škof, najsi posvečen ali neposvečen, je prejel kvalifikacije, polnomočja za vodenje svoje škofije šele po papeževem pooblastilu. To je bilo moč podeliti bodisi brez časovne omejitve bodisi na pet let.

Povsem podoben fenomen se opazi pri zboru kardinalov: od zgodnjega novega veka do pozno v devetnajsto stoletje je obstajalo znatno število kardinalov, ki niso prejeli ne duhovniškega ne škofovskega posvečenja, pa so kljub temu po naročilu papežev opravljali pomembne funkcije v kuriji, denimo kot

prefekti kongregacij. Najbolj znani primer bi utegnil biti Ercole Consalvi, ki je živel od l. 1757 do 1824 in je bil od l. 1783 dejaven pri rimski kuriji. Consalvi je leta 1800 prejel kardinalski škrlat in bil sočasno imenovan za državnega tajnika – ne da bi prejel kakšno višjo posvetitev. Decembra 1801 pa so ga le posvetili za diakona. Consalvi velja za enega najuspešnejših in najmogočnejših kardinalov državnih tajnikov v novejši zgodovini papeštva. Njemu in njegovi diplomatski spretnosti se je bilo zahvaliti, da je dunajski kongres l. 1815 obnovil Cerkevno državo, ki jo je anektiral Napoleon, in jo v vladanje vrnil papežu. Če torej višje posvečenje ni bilo noben obvezen pogoj za imenovanje za kardinala, potem bi bilo načeloma povsem mogoče kardinalski škrlat podeliti tudi ženski.

Če potemtakem drži, da posvečenje ni bilo nujno za izvrševanje jurisdikcijsko-škofovskih polnomočij v cerkvi, potem je možno ta koncept prenesti tudi na opatinje in še posebno na knezoopatinje državne Cerkve. Dejstvo, da so bile opatinje ženske, ne igra pri tem nobene vloge. Zastran knezoopatinj državne Cerkve gremo lahko celo še korak dalje. Državno-pravno je bilo ženskam le pogojno mogoče izvrševati politično oblast. Tako imenovana "pragmatična sankcija", ki je po izumrtju Habsburžanov po moški veji Mariji Tereziji jamčila prevzem oblasti, pokaže, kako problematično je bilo to vprašanje še v osemnajstem stoletju. Knezoopatinje so nasprotno lahko svojo državno-pravno pozicijo kot edine vladarice v Svetem rimskem cesarstvu nemškega naroda v glavnem brez izpodbijanj obdržale, ker so na duhovnem področju kot ženske čisto samoumevno razpolagale s kvazi-škofovskimi polnomočji.

KARDINALICE: SI JIH OD DRUGEGA VATIKANSKEGA KONCILA NI MOGOČE ZAMISLITI?

Da laiki oziroma neposvečeni opravljajo jurisdikcijska polnomočja v Cerkvi, ima preko tisočletno tradicijo v zgodovini

katoliške Cerkve. Ob pogledu na bližajoče se reforme bi nudilo številne možnosti to, če bi na pomembne položaje postavili za to najboljše kvalificirane osebe. Vendar je te opcije drugi vatikanski koncil v veliki meri onemogočil, kajti očetje koncila so izvajanje *potestas iurisdictionis* navezali na *potestas ordinis*. Njihov cilj je bil, da bi s tem povišali škofovski položaj v primerjavi s papeškim prvenstvom: spričo škofovskega posvečenja so imeli sedaj svojo jurisdikcijsko pristojnost kot nasledniki apostolov in niso bili več dalje odvisni od tega, ali jim je papež nudil ali odklanjal pravice, ki so bile za vodenje škofije neobhodne. Koncilski očetje so si prizadevali, da bi "sacra potestas" kot enotno dejanskost utemeljili zakramentalno in se izrecno izogibali vsakršnemu razlikovanju med oblastjo, ki sledi iz posvečenja, ter jurisdikcijsko oblastjo.²⁷ V ta namen je bilo še enkrat poudarjeno, da škofovska posvetitev predstavlja najvišjo stopnjo zakramenta svetega reda. V cerkvenem zakoniku iz leta 1983 piše potem tudi precej lapidarno: "Škofi prejmejo s samim škofovskim posvečenjem ob službi posvečevanja tudi službi učenja in vodenja, ki pa ju zaradi njune narave lahko izvršujejo le v hierarhični skupnosti z glavo in udi zbora."²⁸

S tem je drugi vatikanski koncil naredil tudi zakramentalno-teološki prelom s cerkveno tradicijo. Kajti tridentinski koncil je 1563 v svojem dekretu o "resničnem katoliškem nauku o zakramentu sv. reda" govoril izrecno o sedmih stopnjah zakramenta posvetitve. Poleg petih nižjih posvečenj "ostiarija", se pravi za cerkvene stavbe pristojnega "vratarja", lektorja, eksorcista, akolita – kar dobesedno prevedeno pomeni "diakonu sledeči" in se nanaša na bogoslužni pomožni službi, kot sta priprava oltarja in razdeljevanje obhajila –, navaja za višje stopnje posvetitve le diakone in duhovnike. Škofovsko posvečenje boste tukaj zaman iskali.

Od drugega vatikanskega koncila dalje zasledovano povečevanje vrednosti škofovskega položaja naproti primatu papeža je vodilo – namerno ali nenamerno – k razvrednotenju

vseh drugih udov Cerkve, kajti po trenutno veljavnem cerkvenem pravu lahko papež za kardinale imenuje le še moške, ki so prejeli vsaj že mašniško posvečenje: "Kdor še ni škof, mora prejeti škofovsko posvečenje."²⁹ S tem so vsi diakoni, vendar tudi vsi "laiki", katerim danes pritičejo vse funkcije, ki so bile pred koncilom zvezane s tako imenovanimi nižjimi posvečenji, izključeni iz kardinalata. Izjemoma lahko papež, posebno pri profesorjih teologije, ki so duhovniki, podeli spregled prejema škofovskega posvečenja, kadar jih povzdigne v kardinale, kar se je na primer dogodilo pri znanem teologu in dominikancu Yvesu Congarju.

Zdaj niso postale nepredstavljive le opatinje, ki brez posvečenja prakticirajo škofovska polnomočja, marveč vsi ne-škofje, ker jim manjka škofovska posvetitev, niso več kvalificirani opravljati vodstvenih funkcij v Cerkvi. Predkoncilski model bi lahko na primer laiško pridigo – tako moškim kot ženskam – po evangeliju med sveto mašo brez težav omogočil, ker bi navzoči duhovnik lahko kadarkoli izrekel ustrezno pooblastilo in udeležnost pri svojem polnomočju. Pred koncilom bi bilo vsaj teoretično možno, da bi ženske zasedale vodstvene funkcije v rimski kuriji, tudi kot kardinalice.

In morda bo ta možnost obstajala še naprej. Za vodenje in nadzor Vatikanske banke, za vodenje Vatikanske knjižnice kot tudi Vatikanskega tajnega arhiva ter za upravljanje Vatikanske države na primer ni treba imeti zakramentalnih kompetenc, ampak profesionalno ustreznost na področjih finančnega menedžmenta, narave delovanja knjižnic in arhivov kot tudi državnega in upravnega prava. In te se definitivno ne prenašajo s posvečenjem.

Prevedel: David Prajnc

* Prevedeno po: Hubert Wolf: *Krypta: Die unterdrückten Traditionen der Kirchengeschichte*, München: C. H. Beck, 2015, str. 14-36.

1. CIC (1983) kan. 377 § 1.
2. CIC (1917) kan. 329 § 2.
3. CIC (1983) kan. 377 § 1.
4. Konkordat med Svetim sedežem in svobodno državo Prusijo iz 14. junija 1929; besedilo v: Staat und Kirche, zv. 4, str. 322-328, tu str. 325 (čl. 6, 1. odstavek).
5. Hartmann, Bischof, str. 176.
6. "Si cui collegio concessum sit ius eligendi Episcopum ..." ["Če se kateremu kolegiju podeli pravico do voljenja škofov...", prev. D.P.]; CIC (1917) kan. 329 § 3.
7. Friedrich Vering, Lehrbuch des katholischen, protestantischen und orientalischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 1893, str. 563.
8. "Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur"; Sancti Leonis Magni Romani Pontificis, Epistolae X Cap. VI (Patrologiae Cursus Completus. Accurante Jacques. Paul Migne. Series Latina 54), Pariz 1881, str. 634.
9. I Clemens 44,3.
10. Traditio Apostolica. Apostolsko izročilo (Fontes Christiani. Dvojezična nova izdaja krščanskega izvirnega besedila iz antike in srednjega veka I), prevedel [v nemščino] in uvod napisal Wilhelm Geerlings, Freiburg i. Br. 1991, str. 214.
11. "Merito vir tantus evasit quem omnis elegit ecclesia, merito creditum quod divino esset electus iudicio quem omnes postulavissent; Ambrozij iz Milana, Epistulae extra collectionem 14 (Maur. 63), v: Sancti Ambrosii opera, pars decima, epistularum liber decimus, epistulae extra collectionem, gesta concilio Aquileiensis, recensuit Michaela Zelzer (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 82,3), Dunaj 1982, str. 236.
12. Ciprijan iz Kartagine, Petinpetdeseto pismo, 8. poglavje, v: Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe. Iz latinščine prevedel [v nemščino] Julius Bär (Bibliothek der Kirchenväter 60), München 1928, str. 176.
13. Breve "Re sacra" z 28. maja 1827; tekst v: Staat und Kirche, zv. 1, str. 272 sl, tu str. 272.
14. Landersdorfer, Bestellung, str. 290.
15. Vprašalnik je natisnjen pri Ursu Jeckerju, Risse im Altar. Der Fall Haas oder Woran die katholische Kirche krankt, Zürich 1993, str. 270 sl. Prim. tudi http://www.wir-sind-kirche.de/files/279_Bischofskriterien.pdf (09.08.2014).
16. 1 Tim, 3,1-5.
17. "[...] la jurisdicción cuasi episcopal [...]"; Escrivá, Abadesa, str. 135.
18. Dovoljenje za kaplana in za obhajanje svete maše v Las Huelgasu objavljeno v: prav tam, po str. 140.
19. Prav tam, str. 182 sl.
20. Pij Bonifacij Gams, Cerkevna zgodovina Španije. Zv. 3, 1: Tri prva stoletja, Regensburg 1879, str. 128.
21. Fürstenberg, Ordinaria, str. 309.
22. "Pošast Apulije" [op. D. P.]. Prav tam, str. 290.
23. Reinhardt, Abtsweihe, str. 86.
24. Puniet, Pontifikale, str. 120.
25. Prav tam, str. 124 sl. O razvoju obreda opatijskega posvečenja nastaja trenutno na moji katedri disertacija Sarah Röttger.
26. Peter Krämer, Die geistliche Vollmacht, v: Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz (ur.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, str. 166-172, tu str. 166.
27. Prav, tam, str. 168.
28. CIC (1983), kan. 375 § 2.
29. CIC (1983), kan. 351 § 1.