

The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect with a central diamond-shaped pattern composed of smaller, alternating white and grey diamonds. Below this, the design transitions into a series of vertical, parallel lines that are slightly curved at the top, creating a sense of depth and perspective. The overall color palette is monochromatic, using shades of grey, white, and black.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 3

LJUBLJANA 1981

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

1981

leto 41

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 560 din, posamezna številka 140 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

DEKANU DR. ŠTEFANU STEINERJU V SLOVO
(Nagrobni govor prodekana dr. Metoda Benedika)

V imenu teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, njenih profesorjev in uslužbencev se poslavljam od našega dekana dr. Štefana Steinerja. Še ni tako daleč nazaj, ko smo spremljali na zadnji poti dva seniorja naše fakultete, stoletnika profesorja Demšarja in 83-letnega dr. Jakoba Aleksiča. Tokrat je odšel od nas profesor iz naše srednje generacije, iz tiste generacije, ki jo označuje največja iznajdljivost in ustvarjalnost, profesor, ki je zadnja tri leta opravljal tudi odgovorno službo dekana teološke fakultete. K večni Ljubezni in Resnici, ki jo je oznanjal in ji posvečal vse svoje življenje, je odšel na Gospodov dan, na slovesni praznik slovanskih apostolov-Cirila in Metoda, na dan, ko so širom po Sloveniji prvič pristopali k oltarju novomašniki, ki jih je tudi on sam s svojo tehtno besedo pripravljajal na njihovo duhovniško poslanstvo.

Profesor Steiner ni doživel visoke starosti; duhovnik je bil 28, profesor za moralno teologijo na teološki fakulteti 16 let, toda ta, pravzaprav kratka leta je s svojo prizadevnostjo in njemu lastno vztrajno voljo res bogato izpolnil. Kdor je imel priložnost od bližje spremljati njegovo življenje, je lahko opažal, kako so se ves čas prepletale in dopolnjevale njegova prizadevnost za osebno znanstveno-teološko dognanost, njegova dušnopastirska vnema ter želja, da bi s svojim bogatim znanjem tudi drugim čimbolj otipljivo pomagal uresničevati njihov krščanski poklic.

Steinerjeve široke teološke razgledanosti ni označevala zgolj raznovrstnost njegove izobrazbe — po opravljenem doktoratu iz teologije se je specializiral na področju katehetike, pedagogike, pastoralne in moralne teologije — pač pa morda še bolj prenikavo dojemanje sodobnih teoloških vprašanj v luči pokoncilске usmerjenosti, izvrstno poznanje različnih miselnih tokov ter njegova zavzeta sočasnost z vsem,

kar se je v Cerkvi dogajalo. Kot tak se je lahko suvereno gibal v najvišjih znanstveno-teoloških krogih doma in v tujini, kot predavatelja in pisatelja so ga spoštovali domači strokovnjaki, tuji so ga radi vabili za razna predavanja in pogovore, ker so v njem vedno videli človeka, ob katerem lahko pridejo do novih spoznanj. Kot tak se je rad in pogumno loteval delikatnih in nedorečenih vprašanj, predvsem s področja moralne teologije, veliko je razpravljal in pisal o njih; tudi nasprotovanja z različnih strani ga niso ustavila, saj je delal v trdnem prepričanju, da si prizadeva v smislu božjega razodetja in zdravega cerkvenega nauka služiti človeku. Tudi če se kdo ni strinjal z njim, je vendar moral uvideti, da je tovrstno njegovo delo bilo vedno sad prizadevanja za resnico, sad razmišljanja, trdega osebnega dela in nič manj tudi sad njegovega stalnega hotenja »sentire cum Ecclesia«.

Zaradi takega njegovega znanstvenega delovanja so ga kolegi cenili kot prenikavega in široko odprtega razlagalca zapletenih moralnih vprašanj, obenem pa praktičnega in jasnega vodnika spovednikom in dušnim pastirjem, poudarjali so, da njegova dela razodevajo ne le strokovnjaka s posluhom in razumevanjem za sodobne moralne stiske, premike in vzore, marveč tudi modrega, praktičnega svetovalca za oznanjevanje moralne teologije.

Zaradi njegovih kvalitiet ga je profesorski zbor pred tremi leti prvič in lani še drugič izvolil za dekana teološke fakultete. S čutom odgovornosti za poslanstvo fakultete v vsem slovenskem prostoru je opravljal to službo, z odločnostjo in pogumom jo je usmerjal, da bi kar najdosledneje služila svojemu namenu.

Profesor Steiner se pa nikakor ni zapiral samo v področje strogo znanstvenega delovanja, ampak se je veliko trudil, da bi svoje bogato znanje in izkušnje posredoval čim širšim krogom ljudi; rad je pisal tudi vsakomur dostopne in razumljive poljudne razprave, rad je npr. s članki v »Družini« reševal prak-

tična vprašanja krščanske vere, ki so se tikala njegovih strok, rad se je odzival vabilom, da bi predaval študentom in izobražencem na teoloških tečajih, rad se je razgovarjal s skupinami mladih zavzetih kristjanov, rad se je tudi osebno pogovoril s človekom, ki je iskal pomoči. V to svojo širino je mogel vključiti tudi pastoralno delo po nekaterih domačih župnijah in med našimi zdomci v Berlinu; povsod se ga hvaležno spominjajo kot dobrega, modrega in zglednega dušnega pastirja. Sicer pa bi vse njegovo življenje in delo, njegovo odzivanje na božji klic v prostoru in času, njegovo služenje Bogu in človeku morda najbolje mogli povzeti z besedami, ki jih je dal v naslov svojih skript za moralno teologijo namreč: »Človekovo življenje v ljubezni Kristusovi«. Kakor si je sam prizadeval, da bi vedno zajemal iz razodete božje Besede, da bi sam osebno dozoreval ob zgledu učlovečenega Boga, tako je želel pomagati tudi vsakemu kristjanu, da bi »po moči oziroma bitnosti ljubezni, ki jo sprejema od Kristusa in po Kristusovem praktičnem zgledu mogel živeti svoje življenje«.

Kako je njemu samemu to uspelo, je mogel opaziti vsak, ki ga je poznal od blizu, njegova povezanost z božjim Učiteljem se je še posebej izpričala v njegovem vdanem prenašanju trpljenja v hudi boleznih.

Danes se poslavljamo od zemeljskih ostankov pokojnega profesorja in dekana dr. Steinerja. Med nami bo ostalo njegovo teološko delo, predvsem pa njegov življenski zgled, ki se je ves prežl s Kristusovo ljubeznijo.

France Perko

Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih

V oblikovanju krščanskega pogleda na svet ima pomembno mesto razlaga zgodovinskega dogajanja. V različnih oblikah kateheze je naša naloga podati mladim krščansko gledanje na zgodovino zlasti zgodovino Cerkve. Tu naletimo na veliko težavo, ker šola mladim oblikuje zgodovinski pogled v marksistično materialistični interpretaciji zgodovine. Za nas je pomembno, da vsaj nekoliko poznamo to interpretacijo zgodovine, zlasti prikazovanje zgodovine Cerkve in njene vloge, da bi mogli ustrezno odgovoriti in jim prikazati možnost drugačnega pogleda na zgodovino.

Prav sedaj se zaradi prehoda na usmerjeno izobraževanje spreminjajo učbeniki za srednje šole. Izšel je prvi del učbenika zgodovine za srednje usmerjeno izobraževanje kot poskusno gradivo za učence.¹ Primerjanje kaže, da bistvenih sprememb ne bo. Nekatere stvari so sicer povedane drugače, vendar glede prikazovanja vloge vere in Cerkve v zgodovini ni sprememb.

Marksistično prikazovanje zgodovine Cerkve

Za boljše razumevanje prikaza zgodovine Cerkve v naših učbenikih naj v začetku podam nekaj misli o marksističnem prikazovanju zgodovine obče in posebej zgodovine vere in Cerkve. Bolj kot drugi predmeti v sistemu izobraževanja in vzgoje je namreč prav prikazovanje zgodovine pomembno za določeno ideološko gledanje, zlasti za marksistično.

Po marksističnem pojmovanju je osnova vsega zgodovinskega razvoja in zgodovinskih dogajanj gospodarstvo oziroma način proizvodnje. Vse drugo kot družbena nadstavba izvira iz tega, tudi religija in Cerkev. Klasiki marksizma so vlogo religije in Cerkve ocenili izrazito družbeno negativno.

¹ Ivan Grobelnik, *Zgodovina 1*, Ljubljana 1980. Sedaj je izšel tudi drugi del: Branko Božič, Tomaž Weber, Janko Prunk, *Zgodovina 2*, Novejša zgodovina, Ljubljana 1981.

Religija jim je zgolj človeški in družbeni proizvod, je posebna oblika družbene zavesti. Religija je odraz družbene neenakosti in odvisnosti človeka od naravnih in družbenih sil, ki jih človek ne obvlada. Kot odrešenjsko teženje je napačno usmerjena težnja po osvoboditvi, ker odlaga to osvoboditev v posmrtno, onostransko, irealno življenje in tako odvrča človeka od revolucionarnega boja; v tem smislu je religija opij ljudstva. Religija pomeni marksistom tudi alienacijo človeka, ker nastaja prek izpraznitve človeka, prenosa njegovega bistva na onstransko bitje. Je človeku odtujen proizvod, ki nastopa kot človeku tuja sila, ki mu gospoduje. Vladajoči razred to izkorišča za obvladovanje izkoriščanega razreda. Zato so religiozne institucije navadno povezane z vladajočim, izkoriščevalskim razredom. Z odpravo razredne družbe naj bi religija počasi izumrla, ker bo izgubila svojo družbeno osnovo.² Podobne ocene se v glavnem pojavljajo tudi v naših učbenikih.

Danes skušajo nekateri marksisti drugače ocenjevati družbeno vlogo in družbeni pojav religije (npr. L. Althusser, L. Kolakowski, E. Fromm, R. Garaudy, pri nas E. Čimić, Z. Roter, M. Kerševan). Bolj upoštevajo tudi psihološke in individualne osnove religije. Religijo prikazujejo kot posebno družbeno prakso, podobno kot je umetnost ali kultura sploh. Sama po sebi ni nujno družbeno negativna, ampak tako rekoč nevtralna, v določenih okoliščinah pa lahko igra pozitivno ali negativno vlogo. Žal novi pristopi v naših učbenikih še niso prišli do veljave.³

Naši učbeniki prikazujejo občo zgodovino z vidika klasičnega marksističnega zgodovinskega materializma, ki ima nekatera zelo dobra in sprejemljiva izhodišča, a je zlasti v oceni duhovnih religioznih gibanj enostranski. Osnova so mu proizvodni odnosi, vse drugo je le odsev teh odnosov. V ospredju je zato zgodovina gospodarstva, prikaz družbenih spopadov, zgodovina revolucij, pri nas zlasti zgodovina NOB.

V tej zvezi se vera in Cerkev prikazujeta kot družbeno negativna dejavnika v razvoju človeške družbe. Poudarjen je zlasti dvojni negativni vidik vere. Najprej je religija opij ljudstva. Človeka odvrča od revolucionarnega boja za družbene spremembe in boljše življenje, ker mu življenje na zemlji prikazuje kot nujno trpljenje, krščanstvo pripisuje to posledicam greha, in zato vodi v življenjski fatalizem, v topo vdanost v trpljenje. Drugi negativni vidik je v tem, da vladajoči in izkoriščevalski razredi uporabljajo religijo za krotitev izkoriščanih. Vera prepoveduje upor, ker oblast sakralizira, ko uči, da je vsaka oblast od Boga.

² Kratko podaja klasični marksistični nauk o religiji M. Kerševan v knjigi »Religija kot družbeni pojav«, Ljubljana 1975, v poglavju »Klasiki marksizma in religija«, 13—51.

³ O novejših marksističnih pristopih k religiji je zanimiva že omenjena študija M. Kerševana »Religija kot družbeni pojav«.

Le redko se krščanstvu in Cerkvi v naših učbenikih priznava pozitivna vloga. Le v nekaterih učbenikih je začetkom krščanstva priznana, v skladu s klasiki marksizma, neka pozitivna vloga kot gibanju tlačениh ljudskih množic. Na Slovenskem je priznana delna pozitivna vloga krščanskega socializma in politike slovenske ljudske stranke pred prvo svetovno vojno.

Za nas je pomembno vprašanje, kako prikazati možnost drugačnega pristopa k obravnavanju obče zgodovine in posebej zgodovine Cerkve. Tu naletimo na velike težave že zaradi pomanjkanja časa — veroučnih ur je razmeroma malo — pa tudi sicer je težko brez globljega verskega pristopa, ki ga mladi navadno niso zmožni, oblikovati krščansko gledanje na zgodovino. Tu bi kratko opozoril na nekatere stvari, ki so v danih okoliščinah možne.

1. Priznati moramo mnoge pozitivne strani marksističnega pristopa k obravnavanju zgodovine, hkrati pa opozoriti na pomanjkljivosti. V zgodovinskem dogajanju ni vse gospodarstvo oziroma proizvodni odnosi. Človek ne živi samo od kruha, je bitje z mnogimi razsežnostmi, ki jih marksistična interpretacija premalo ali pa sploh ne upošteva. Tudi pri zgodovinskem ocenjevanju je pomembno temeljno gledanje na človeka. Kaj je človek? Ali je le proizvod narave in produkcijskih odnosov ali je kaj več? Tu je z našega krščanskega vidika temeljna pomanjkljivost marksističnega pristopa k človeku in njegovi zgodovini, ne upošteva duhovne transcendentne razsežnosti človeka in vsega, kar iz te razsežnosti izhaja.

2. Po možnosti je treba mladim orisati vsaj nekatere elemente krščanske teološke interpretacije zgodovine, ki gre veliko globlje kot marksistična. Bog je gospodar in voditelj zgodovinskega dogajanja v celoti. V središču vsega je zgodovina odrešenja, v kateri Bog uresničuje svoj najgloblji načrt s človekom. V tej luči moramo gledati tudi na zgodovino Cerkve, ki je v svojem notranjem bistvu odrešensko dogajanje. Cerkev se pri uresničevanju odrešenskega poslanstva nujno prilagaja zgodovinskim okoliščinam, s tem pa ni rečeno, da »caplja« za zgodovinskim razvojem. Gledano globlje, je prav uresničevanje odrešenja, ki se odvija v Cerkvi, temeljna gibalna sila zgodovinskega razvoja. Gospodarski razvoj, tehnični napredek, družbeni razvoj in vse drugo je v službi odrešenja. Pri tem ostane resnica, da je Cerkev, v kateri se uresničuje odrešenje, tudi človeška ustanova, z napakami in pomanjkljivostmi, ki jih v nobeni človeški skupnosti ne manjka.

Najprej si bomo ogledali prikaz zgodovine Cerkve v učbenikih za višje razrede osemletke, in to po posameznih letnikih. Iz učbenikov za srednje šole pa bomo vzeli posamezna vprašanja, ki jih ti obravnavajo v zvezi z zgodovino Cerkve.

Prikaz zgodovine Cerkve v učbenikih za osemletko

V 5. razredu je zgodovina vključena v predmet Spoznavanje družbe. V učbeniku Bogdan Binter, *Spoznavanje družbe* (Ljubljana 1980) so prikazani zločini ustašev in četnikov in je pri tem naglašen tudi verski motiv. »Posebno hudo so se ustaši znašali nad pravoslavnim prebivalstvom v Baniji in Kordunu. V znamenju pokatoličevanja so pobijali vse, ki niso hoteli sprejeti katoliške vere . . . Četniki pa so morili po muslimanskih in hrvatskih vaseh« (str. 127). Tu je prikazano resnično dogajanje, pomembno pa je tolmačenje teh dejstev. Lahko jih kdo pripisuje katoliški veri ali pravoslavju kot takemu in s tem Cerkvi ali pa jih prikaže kot zlorabo vere v določene politične namene. Mislim, da bi bilo pri verouku za 5. razred potrebno to primerno razložiti.

Učbenik za 6. razred, Branko Božič—Tomaž Weber, *Zgodovina 6* (Ljubljana 1980) obravnava zgodovino starega in srednjega veka ter se na več mestih dotika vprašanj vere in Cerkve.

V začetku pravi: »Znanost je danes nesporno ugotovila, da je človek — bitje s telesom in razumom, izšel iz živalskega sveta. Po znanih najdbah se je to zgodilo v Afriki in jugozahodni Aziji« (str. 7). To je samo po sebi neoporečno, le »nespornost« te ugotovitve je dvomljiva. Je pa v tem skrita ost proti verskemu nauku, da je Bog ustvaril človeka. Danes sicer ni nobene težave pri usklajanju nauka, da se je človek razvil iz živali, in med naukom, da ga je ustvaril Bog. Prav pa je, da kateheti to zadevo otrokom primerno razložijo, da ne bodo imeli težav.

Nato govori učbenik o pojavu religije v zvezi z umetnostjo in razslojevanjem družbe. »Mlajše ledenodobne umetnine, zlasti na stenah jam v Franciji, Španiji in Sev. Afriki, je človek izdelal z željo, da bi dojel upodobljeni predmet. Bile so posvetilo srečnemu dogodku, dejanju, ki ga bo storil. Z njimi je izražal svojo odvisnost do njemu nerazumljivih „nadnaravnih sil“. To so začetki verovanja in čaščenja. Človek ledene dobe je razen živali slikal tudi ljudi in izdelal majhne kipce iz kosti, kamna in gline, zlasti ženske like. Tudi to je bilo verskega pomena. Z njimi se je poklonil neki nadzemski sili in jo prosil za naklonjenost. O verovanju ledenodobnega človeka nam pričajo tudi žrtvovanja živali in pokopi ljudi (str. 12—13). Na str. 22 pa je rečeno: »Zavest vodilne plasti ljudi je zrasla tako daleč, da so se čutili enake bogovom. Upirali so se misli, da bi bili pred smrtjo brez moči, zato so svoja dejanja, misli in upe povezovali z večnim življenjem. Enačili so se z bogovi, ki so si jih predstavljali kot ljudi. Preprosti, izkoriščani kmetje, obrtniki in sužnji pa so verjeli v bogove, ker si niso znali razložiti, kako bi mogli vladajoči z lastnim delom pridobiti toliko bogastva

in oblasti«. Znano je, da je pojav religije med ljudmi zelo težko razložljivo dejstvo. Srečujemo se zato z najrazličnejšimi podmenami, ki pa niso zadovoljive. O tem bomo govorili še pozneje. Mislim pa, da ni pravilno nekatere podmene prikazovati kot znanstveno resnico. Naravnost smešna pa je trditev, da so reveži verjeli v bogove, ker si niso znali razložiti, kako bi si mogli vladajoči z lastnim delom pridobiti toliko bogastva in oblasti. Primerno naj bi kateheti v tem letniku spregovorili tudi o tej zadevi.

Ko učbenik govori o egipčanskem verstvu, lepo pravi med drugim: »Egiptovski svečeniki so bili učenjaki, umetniki, zdravniki, graditelji itd. Bili so utemeljitelji znanosti, ki je pustila sledove vse do današnjih dni« (str. 25). Na to lahko navežemo misel, da je prav vera izvor znanosti in umetnosti, vir človeške kulture, ne pa zaostalosti in poneumnjevanja.

Posebej se učbenik ustavlja pri začetkih krščanstva in jih riše takole: »Med sužnji in zatiranimi množicami je bilo zaradi zatiranja zelo razširjeno praznoverje z vero v ‚konec sveta‘, ‚sodni dan‘ in ‚posmrtno življenje duše‘. Zlasti na bližnjem Vzhodu so pričakovali prihod odrešenika, ki so ga napovedovali preroki. To verovanje je bilo najbolj razširjeno med Židi v Palestini, ki so pod Rimljani vnovič izgubili svojo samostojnost. Njihov bog Jehova — Jahve naj bi jih popeljal v svobodo in zmago nad vsemi zatiralci. Iz tega verovanja se je od 1. do 3. stol. n. š. razvilo in razširilo krščanstvo. Jezus Kristus (odrešenik), začetnik nove vere, naj bi bil ‚božji sin‘. V Palestini je za Avgusta oznanjal enakost vseh ljudi pred bogom, zavzemal se je za poštenost, pravičnost in ljubezen med ljudmi. Okrog njega so se zbirale množice revnih, med njimi tudi učenci, ki so nadaljevali njegovo delo in širili novo vero. Ob koncu 1. st. n. š. so nove nauke zapisali in uredili v evangelije, ki govorijo o Kristusovem delovanju, trpljenju in smrti. Rimske oblasti so novo vero preganjale okrog 300 let. Šele cesar Konstantin je leta 313 priznal tudi krščansko vero z odlokom o verski strpnosti. 80 let kasneje je katoliška cerkev postala državna cerkev, ki se je obdržala tudi po propadu rimskega cesarstva v 5. stoletju. — Ljudje so verovali, da bo s krščanstvom konec trpljenja in da se bodo pod ‚odrešenikom‘ otesli vseh zatiralcev. Šele zelo pozno so rimski cesarji spoznali, da jih utegne krščanstvo podpreti s svojim naukom, da je treba biti oblasti pokoren.«

To je celoten prikaz začetkov krščanstva, ki ga dobijo učenci v osemletki. Čeprav skuša biti ta prikaz objektivni — seveda z materialističnega stališča — je preveč pomanjkljiv, zlasti za tiste, ki druge informacije o tem ne dobijo. Krščanstvo je imelo tako velik vpliv v zgodovini Evrope in slovenskega naroda, da bi morali o njegovih začetkih dobiti obširnejšo informacijo. Pozitivno je, da priznava zgodovinsko resničnost Jezusa Kristusa ter opozarja na verske in socialne prvine začetkov krščanstva. V besedilu pa

so tudi nekatere netočnosti. Kristus ni oznanjal za cesarja Avgusta (umrl leta 14. po Kr.), za njegovega vladanja se je rodil, deloval pa je pod cesarjem Tiberijem (od leta 14. do 37. po Kr.). Od temeljnih krščanskih spisov omenja le evangelije, nič pa drugih spisov, brez katerih krščanstva ne moremo razumeti. Nauk nove zaveze tudi odločno zanika trditev, da so ljudje verovali, da bo s krščanstvom konec trpljenja in se bodo otresli vseh zatiralcev.

Začetek krščanstva med karantanskimi Slovenci opisuje učbenik v zvezi z izgubo samostojnosti (str. 75, 76). Med drugim pravi: »Izguba samostojnosti je pomenila za karantanske Slovence prvi večji stik s fevdalno frankovsko državo in krščansko vero . . . Tako so se Slovenci vključili v svet zahodnoevropskega fevdalnega družbenega reda, čeprav do konca 8. stoletja v Karantaniji še ni bilo frankovskih imenitnikov. Franki in Bavarci so vplivali na Karantanijo predvsem s širjenjem krščanstva. Za tisti čas je bilo značilno, da so si hotele države v Zahodni Evropi zagotoviti vsako novo osvojeno ozemlje tudi z razširjenjem krščanske vere in s tem svoje cerkvene organizacije. Cerkveni nauk, da izvira oblast od boga, je krepil oblast kneza, ki je zato med prvimi podpiral novo vero. Za Hotimira (752—768) se je začela široka misijonska dejavnost, Karantanija pa je bila priključena škofiji v Salzburgu . . . V Karantanijo je poslej prihajalo vse več duhovnikov. Vero so oznanjali v domačem jeziku. Stare poganske obrede, koledovanje, jurjevanje, kresovanje, so pokristjanili in prilagodili novi veri.«

Prikaz pokristjanjenja karantanskih Slovencev je pravilen, saj se opira na stare vire, ki jih deloma tudi navaja, dvomljivo pa je povezovanje zloma domačih fevdalcev s sprejemom krščanstva. Ob robu namreč učbenik pravi, da je bilo širjenje krščanstva v Karantaniji predhodnik zloma domačega fevdalizma. Tako posredno krščanstvu pripisuje krivdo za izgubo domačih fevdalcev, kar je takrat pomenilo neke vrste obglavljenje naroda. Pozneje pa pravilno prikazuje, da so Slovenci izgubili samoupravo po zadušnem uporu Ljudevita Posavskega. Pomanjkljivo je tudi, da omenja le Salzburg ne pa tudi Oglej, ki je imel važno vlogo v pokristjanjevanju Slovencev južno od Drave.

Na str. 78—80 je lepo in objektivno prikazano delo sv. Cirila in Metoda. Omenja, da je Metod postal nadškof za Spodnjo Panonijo, v resnici pa je bil nadškof in papežev legat ne samo za Spodnjo Panonijo, ampak tudi za Moravsko. Prav tako so objektivno prikazani boji med glagoljaši in latinaši v Dalmaciji (str. 90—91). Ne drži pa trditev, da so dalmatinske škofije prej spadale pod bizantinsko Cerkev. Dalmacija je bila nekaj časa res v državnem pogledu pod Bizancem, v cerkvenem pogledu pa je bila vedno pod Rimom.

Učbenik pripisuje preoblikovanje glagolice v cirilico sv. Klimentu Ohridskemu, kar skoraj gotovo ne drži. Ohridska šola, ki jo je ustanovil sv. Kliment, je najdalj ohranjala glagolico. Staroslovanski viri pripisujejo cirilico prezbiterju Konstantinu, ki je ob koncu 9. st. deloval v Preslavu v Bolgariji.

Kratko in lepo je prikazana vloga srbske pravoslavne Cerkve v srednjem veku. Glede začetkov bogomilstva v Bosni (str. 101—103) pa učbenik ne upošteva vpliva iz južne Italije, ki je bil po novejših raziskavah odločilnejši in močnejši kot vpliv iz Srbije in Makedonije.

Učbenik omenja kulturni pomen samostanov ter naših cerkva in dejstvo, da Cerkev v srednjem veku narodnega jezika ni uveljavljala (str. 106): »Kulturna središča na Slovenskem so bili samostani, v katerih so se ohranili številni rokopisi, napisani v nemščini in latinščini. Slovenski jezik se tedaj ni mogel uveljaviti v literaturi, kajti Cerkev je dajala le latinsko in nemško izobrazbo«.

Popačeno je podan nauk Cerkve v zvezi s humanizmom: »Humanizem je meščansko gibanje, naperjeno proti naukom katoliške Cerkve, da je usoda posameznika določena z rojstvom. Če je rojen podložnik, ostane podložnik« (str. 136). Cerkev tega v tej obliki ni nikdar učila, saj bi bilo to v očitnem nasprotju s svetopisemskim naukom. Res je bila Cerkev takrat tesno povezana s fevdalno ureditvijo in jo je zagovarjala kot ustaljen družbeni red, vendar ni nikdar stala na stališču, da je usoda posameznika določena z rojstvom, zato so do visokih cerkvenih služb — res da le izjemoma — prihajali tudi ljudje iz najnižjih slojev. Vprašljiva je tudi trditev: »Bogati meščani niso več sprejemali cerkvenih naukov, ki so obljubljali večno življenje po smrti. Preveč so se zavedali, da je vse njihovo bogastvo odvisno le od njih samih, njihovih sposobnosti in dogajanj na tem svetu. Njihovim potrebam in koristim krščanski nauki niso več ustrezali« (str. 137). Tudi meščanstvo je ostalo krščansko in takratni humanizem nikakor ni bil ateistični. Prav bogati meščani so tedaj zidali po mestih cerkve, ki so še danes okras srednjeveških mest.

Humanisti so večinoma izhajali prav iz cerkvenih vrst in so ostali Cerkvi zvesti. Tako je bilo tudi z Nikolajem Kopernikom, ki je bil subdiakon, kanonik in upravnik kapitlja v Frauenburgu. Učbenik pravi: »Poljski humanist Nikolaj Kopernik je zavrnil nauk katoliške cerkve, da je zemlja središče našega sončnega sistema, in postavil novo znanstveno trditev o soncu kot središču našega planetarnega sistema« (str. 136). Nauk, da je zemlja središče sončnega sistema, je bila takratna znanstvena podmena, ne pa nauk katoliške Cerkve. Res pa je, da je to podmeno Cerkev vezala s svetopisemskim naukom.

Dobro je opisan propad verskega življenja pred reformacijo: »Papežev oblast so omejevali vladarji močnih evropskih držav Francije, Anglije in Španije. Posegali so v cerkvene zadeve, sami postavljali škofe in opate samostanov, omejevali papežev vpliv in njegove dohodke . . . To pa je bil tudi čas, ko je resnično versko življenje zamenjal pohlep po denarju, razkošno in razuzdano življenje cerkvenih prelatov in menihov. Cerkev in papeži so izgubljali nekdanjo veljavo in ugled tako, da je katoliška cerkev doživljala težko notranjo krizo . . . Podobne razmere so bile tudi na Slovenskem. Cerkvene službe so bile predmet prekupčevanja in izkoriščanja. Duhovniki so se ukvarjali s krčmarjenjem, predajali so se popivanju in nernavnemu življenju« (str. 148). Dvomljiva pa je trditev, da je meščanstvo zahtevalo umik Cerkve iz posvetnega življenja in da je te ideje oklical reformator Martin Luter (str. 150). Znano je, da so reformatorji, tako Luter kot Calvin, tesno povezovali preurejeno Cerkev s celotnim življenjem takratne fevdalne in meščanske družbe.

Kako učbenik ne upošteva pri verskih odločitvah tudi verske motive, ampak le ekonomske, kaže stavek: »Meščani so znova sprejemali katoliško vero zlasti zaradi spoznanja, da jim vladar zagotavlja enotnejše, ne več fevdalno razdrobljeno tržišče« (str. 151).

Učbenik za 7. razred: Vasilij Melik—Fredo Gestrin, *Zgodovina 7*, obravnava obdobje od 18. st. do prve svetovne vojne. Tu je glede prikaza zgodovine Cerkve le malo spornega.

Zelo dobro opisuje jožefinsko cerkveno reformo, začetke narodnega prebujenja pri nas in s tem v zvezi vlogo meniha Marka Pohlina in Valentina Vodnika (str. 15—18).

Manj simpatično, a objektivno opisuje vlogo cerkvenega vodstva v prvi polovici 19. st., ko si prizadeva ohraniti stari fevdalni red, v katerem je uživalo privilegije. »Vodilni cerkveni krogi so hoteli ohraniti položaj, ki ga je imela cerkev v državi in javnem življenju pred revolucijo, in so se tudi čutili vezane na staro fevdalno ureditev. Zagovarjali so tudi absolutizem, to je popolno vladarjevo oblast, o kateri so trdili, da je od Boga. Borili so se proti vsemu novemu, proti napredku, proti novi miselnosti in skušali zaustaviti razvoj in ohraniti staro stanje. To naziranje, ki je hotelo ohraniti prevladujoči položaj cerkve v vsakem političnem in družbenem življenju, imenujemo klerikalizem. Vladarja in njegov dvor, plemstvo in cerkev oziroma duhovščino štejemo za reakcionarne sile ali kratko reakcijo, ker so branile fevdalizem in absolutizem« (str. 42). Med napredne sile šteje buržoazijo, ki je »nastopala tudi proti cerkvi in njenim posebnim pravicam ter poudarjala, da cerkev ne sme imeti prevladujočega vpliva na državo in šolo, da se ne sme umešavati v javno življenje« (str. 44). Tu ne gre za napačno ali tenden-

ciozno prikazovanje, razen kolikor pretirano poudarja, kako so se vodilni cerkveni krogi borili proti vsemu napredku, vsemu novemu in proti novi miselnosti. Vsaj za celotno cerkveno vodstvo to ne drži. Zanimiva je tudi opredelitev klerikalizma kot naziranja, ki hoče ohraniti prevladujoči položaj Cerkve v vsem političnem in družbenem življenju. Za nas je pomembno, da znamo mladim razložiti, zakaj je cerkveno vodstvo v tem času igralo v glavnem vlogo nasprotnika družbenega razvoja in se oklepalo starega reda. Tu ne gre za opravičevanje napak vodstva Cerkve, saj vemo, da je Cerkev kot človeška ustanova podvržena tudi napakam in da tudi vodstvo Cerkve pri tem ni izvzeto. Gre za to, da prikažemo prave motive za taka stališča. Gotovo ni šlo samo in ne v prvi vrsti za ohranitev privilegijev, pač pa moramo videti v tem skrb za ohranitev vere, ki jo ima Cerkev za najvišjo dobro in ji nove razmere niso bile naklonjene. Drugo je vprašanje, ali je bila ta skrb za vero pravilno usmerjena ali ne, danes menimo, da ne.

Učbenik pri prikazu Srbov na južnem Ogrskem v prejšnjem stoletju pozitivno ocenjuje povezavo srbske Cerkve in šole, prav tako daje priznanje črnogorskim vladikam (str. 52 in 64).

Objektivno je prikazan položaj v Sloveniji v drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja. Tu ne gre več za prikazovanje Cerkve kot take, ampak slovenske ljudske stranke, ki je bila tesno povezana s Cerkvijo na Slovenskem. Naj navedem nekaj misli: »Klerikalci so skušali povezati boj za narodne pravice z bojem za obrambo položaja katoliške Cerkve v tedanji družbi. Nemških liberalcev niso imeli za nasprotnike le zaradi narodnega zatiranja, ampak zaradi liberalizma nasploh . . . Duhovščina je imela velike zasluge za širjenje narodnega gibanja na kmetih in mu je bila pri volitvah in na taborih največja opora« (str. 93). — »Obe buržoazni stranki sta med seboj tekmovali za premoč nad slovenskim ljudstvom. Dobila jo je klerikalna stranka, ki je pridobila kmečke množice. V njen okvir jih je pripeljal s svojim delom predvsem Janez Evangelist Krek« (str. 98). Zelo pozitivno opisuje delo Janeza Kreka in prizna, da je klerikalna stranka v svoj program prevzela tudi nekatere napredne zahteve, »tako tudi točke o izboljšanju kmečkega in delavskega položaja. Mednje je postavila tudi splošno in enako volilno pravico« (str. 99). Omenja tudi njeno skrb za koristen gospodarski razvoj, pri tem pa pripominja, da so »imeli pred očmi bolj svoje strankarske kakor pa skupne slovenske koristi. Pregarjali so svoje politične nasprotnike, zlasti učiteljstvo, ki je bilo po večini liberalno. V kulturi so ostro nastopali proti vsem svobodomiselnim nazorom. Zahtevali so, da se vse javno življenje podreja njihovim pogledom« (str. 100). Omenja tudi drugo povsem slovensko škofijsko gimnazijo v Šentvidu nad Ljubljano (prva je bila državna gimnazija v Gorici).

Učbenik za 8. razred, Branko Božič-Tomaž Veber, *Zgodovina 8*, prikaže najnovejšo zgodovino od oktobrske revolucije naprej. Obširno opiše NOB in pri tem sovražno delo nekaterih duhovnikov. »Spomladi 1942 se je pojavil nov sovražnik osvobodilnega gibanja, domači izdajalci, katere je začel podpirati tudi italijanski okupator. Med njimi so bili tudi nekateri duhovniki, ki so organizirali oborožene sile za boj proti partizanom, belo gardo, ki naj bi preprečila širjenje osvobodilnega gibanja. Zato je bila velika nevarnost, da ne bi vse duhovščine obsodili sodelovanja z okupatorjem. Številnejše likvidacije bi lahko usodno vplivale na delovanje OF in nadaljnji razmah osvobodilnega boja. V partizanih je bilo veliko število kmečkih ljudi, na katere je imela tudi duhovščina velik vpliv« (str. 83). »Slovenska zveza (zveza starih političnih strank) je začela s privolitvijo in pomočjo italijanskega okupatorja ustanavljati oborožene oddelke — belo gardo, pri čemer so bili zelo dejavni zlasti mladi klerikalci z mladimi duhovniki — kaplani . . . V belo gardo so nasilno vključevali kmečke ljudi, ki jih je večkrat preslepila klerikalna propaganda. Trdili so, da je OF komunistična in da zato noben katoličan ne sme sodelovati z njo, kaj šele s partizani. Svoje sodelovanje z okupatorjem in izdajstvo slovenskega naroda so prikazovali kot nujno zlo, dokler ne bodo uničili brezbožne OF in ustanovili svobodne Slovenije v okviru kraljevine Jugoslavije . . . Bela garda, ki je med ljudstvom sejala le sovraštvo in mržnjo, je bila že jeseni 1942 razkrinkana kot okupatorjev hlapec. Njena propaganda, da se bori za vero, za slovenski narod, je bila kmalu ničeva« (str. 85—87). Tu je treba priznati, da je dokaj objektivno prikazano sodelovanje nekaterih duhovnikov z belo gardo in da se Cerkev v celoti ne pripisuje izdajstva. Posredno so nakazani tudi nekateri motivi za organiziranje odpora proti NOB, namreč skrb za vero in slovenski narod. Jasno pa je, da ni in v takem učbeniku tudi ne more biti prikazana celotna problematika položaja naše Cerkve med zadnjo vojno.

Zdi se mi prav, da zlasti kateheti poznajo vse, kar se v šoli govori o Cerkvi in njeni vlogi v zgodovini, da bi mogli dati primerna pojasnila. Pri tem je prav, da odkrito priznamo tudi napake cerkvenega vodstva, hkrati pa skušamo pojasniti, kako in zakaj je do takih napak prišlo. Predvsem pa skušajmo prikazati tudi pozitivne strani delovanja Cerkve, ki so v naših učbenikih le redko omenjene. Kljub napakam in pomanjkljivostim se Cerkvi svoje preteklosti ni treba sramovati; obratno: v njeni zgodovini in delovanju je toliko pozitivnega tudi z zemeljskega vidika, da opravičuje njen obstoj. Seveda pa je in ostane glavna naloga Cerkve nadaljevati Kristusovo odrešenjsko poslanstvo, to je poslanstvo, ki presega meje našega prostora in časa.

Nekatere teme o zgodovini Cerkve v učbenikih za srednje šole

Učbenike zgodovine za srednje šole bomo pregledali po nekaterih temah oziroma vprašanjih. Pri tem moramo vedeti, da bodo ti učbeniki, razen za novo usmerjeno izobraževanje že izdanega učbenika Ivan Grobelnik, Zgodovina 1, prišli iz rabe. Zato se za obdobje, ki ga obsega, opiram predvsem na ta učbenik.

Vprašanje nastanka religije

V poglavju »Kultura v praskupnosti in začetki religije« učbenik povezuje umetnost in religijo: »Umetniška dela (praskupnosti) so nastala v najtesnejši zvezi z načinom življenja ter s ciljem, da omogočijo življenjski obstanek in nadaljevanje vrste. Umetnik je bil namreč tudi čarovnik, ki je svojo umetnino namenil magiji in religiji. Pogosto je prikazoval živali prebodene s puščico. Nedvomno si je domišljal, da s podobo prenaša v stvarnost svoje želje po uspehu in ulovu. Primitivni ljudje so razvili celo vrsto magičnih obredov . . . Magični obredi so sestavni del vsake religije in izpričujejo veliko odvisnost človeka od naravnih sil« (str. 15,16). Ta povezava umetnosti in religije je neoporečna, le trditev, da so magični obredi sestavni del vsake religije, je dvomljiva. Res je med religijo in magijo na zunaj velika podobnost, v resnici pa vlada med njima hudo nasprotje. Pri magiji se skuša človek opreti na skrivnostne naravne sile in si jih podvreči; pri religiji pa se opira na svet presegajočo silo božanstva. Magija ni vir religije, pač pa znanosti in tehnike. Krščanstvo pa tudi islam in nekatere druge religije ne poznajo magije in so ji nasprotne. Res pa je, da, gledano z materialističnega vidika, imajo tudi naši zakramenti magistično naravo.

Glede nastanka religije ponavlja učbenik razne že zastarele teorije, da izvira iz neznanja, da so začetki religije v totemizmu, pozneje pa naj bi na oblikovanje religije vplivala zlasti družbena razslojenost. »Religija je v praskupnosti nastala iz človekove nemoči in nepoznavanja naravnih pojavov. Ljudje so verovali, da je narava polna skrivnostnih in nadnaravnih sil. Tako neuko razlago narave imenujemo religiozno podobo sveta. Najstarejša oblika religije je totemizem. Totem (beseda je pomenila v začetku sorodstvo) je bila navadno kaka žival ali rastlina, od katere naj bi bilo odvisno življenje človeške skupine. Totem je pomenil prednika skupine, zaščitnika, simbol, zato je bil nedotakljiv (tabu) . . . Na prehodu k živinoreji, in zlasti k poljedelstvu, je čaščenje živalskih prednikov prešlo v kult narave — v oboževanje sonca, meseca, groma, o katerih se je zdelo, da vladajo človeškemu življenju. Ko je praskupnost razpadla in se je uveljavil vladajoči razred, je tudi

človekovo razmerje do družbe dobilo fantastično podobo. Totem se je spremenil v božanstvo, stvarnika. Obredne predmete, za katere so verjeli, da v njih prebiva nekakšen ‚duh‘, so imenovali fetiše in so jih častili v svetih obredih. Bogovi so jim pomenili moč in silo pozemskih mogotcev, poglavarjev bogatašev, ker si je niso znali razlagati drugače kot religiozno. Čeprav so bogovi ostajali še naprej predstavniki naravnih sil, so dobili še družbene značilnosti. Razvoj od totemov do bogov je šel postopoma in je bil posledica razvoja družbe v razrede.«

Tu je povedanih več stvari, ki ne držijo ali žalijo vernega človeka, kot npr. misel, da neuko razlago, da je narava polna skrivnostnih in nadnaravnih sil, imenujemo religiozno podobo sveta. Verski pogled na svet naj bi bil tako v svojih začetkih kot danes nekaj, kar je v nasprotju z znanstvenimi dognanji. To je stara pravljica marksističnega naziranja o nasprotju med vero in znanostjo. Upoštevati pa moramo, da se danes mladi v šoli tako oblikujejo, zato jim je potrebno o tem večkrat in jasno spregovoriti.

Kot prvo obliko religije navaja učbenik totemizem. To je podmena, ki jo je leta 1912 postavil Emil Durkheim in jo je v posebni obliki zagovarjal tudi Sigismund Freud, vendar med znanstveniki veroslovci ni doživela podpore in jo danes več ne zagovarjajo. Podobno, kot je zavržena podmena Jamesa Frazerja o izvoru religije iz magije. Povsem nedokazljiva je misel, da je češčenje prednikov na prehodu k živinoreji in poljedestvu prešlo v oboževanje sonca in naravnih pojavov in da se je ob razslojevanju družbe totem spremenil v božanstvo. Gotovo so imeli družbeni odnosi tudi vpliv na verovanje, toda podmena, da so ljudem bogovi pomenili moč in silo pozemskih mogotcev, ker si je niso znali drugače razlagati kot religiozno, je povsem neutemeljena.

Poskusi razložiti začetek religije so bili zelo različni, toda nobena podmena danes pristojnih strokovnjakov ne zadovoljuje. Geoffrey Parrinder pravi v uvodu knjige »Verstva sveta«, potem ko našteva različne teorije, takole: »Kasneje so znanstveniki prav zaradi napačnih teorij o izvoru religije postali previdnejši. Če je religija tako stara, kakor je misleči človek, kar je povsem verjetno, tedaj so njeni izvori tako oddaljeni, da je skoraj nemogoče najti dokaze, ki bi pojasnili njene začetke. Vsekakor pa je religija kompleksen pojav in vzroki za njen nastanek so lahko različni. Veliki romunski strokovnjak Mircea Eliade pravi, da se moderni zgodovinar, raziskovalec religij zaveda, da se je nemogoče dokopati do izvora religije in naj zatorej ta vprašanja opusti.«⁴ Prav bi bilo, da bi bili tudi naši učbeniki glede izvora religije manj kategorični in vsevedni in tako bliže znanstveni

⁴ Verstva sveta, Enciklopedija verstev v zgodovini človeštva, Ljubljana 1977, 18.

resnici. Nič kaj spodbudno ni, da nudijo danes mladim zastarele podmene kot zlato resnico.

V zvezi z razvojem starih kultur omenja učbenik tudi njihove religije in navaja nekatere njihove nauke. Ob koncu zaključuje: »Tako so vse religije starega sveta oznanjale podrejenost izkoriščanih in vcepljale ljudem prepričanje, da je oblast od Boga« (str. 23). Mislim, da bi podrobnejša analiza raznih religij nakazala drugačne zaključke. Naj omenim samo nekaj. Religija postavlja etične norme ne samo podrejenim, ampak tudi vladajočim; zahteva pravičnost za vse. Aprioristični marksistični pristop k ocenjevanju družbene vloge religije, po katerem religija mora igrati negativno vlogo, je pristranski in nepravilen. S tem seveda ni rečeno, da vladajoči včasih religije niso izrabljali v svoj prid, toda to je zloraba, ne pa raba religije. Stara zaveza kaže, kako je izraelska religija branila reveže. Religiozne ustanove praznovanja sobote in svetega leta, v katerem je vsakdo dobil nazaj svojo lastnino, so bile prve socialne uredbe proti izkoriščanju.

Vprašanje nastanka krščanstva

Zanimiv je prikaz o nastanku krščanstva. Na str. 40 kratko pravi: »Religija je v antiki prehodila pot od razkrajanja totemske skupnosti do religije odrešenja krščanstva.« Izraelska religija je že prej kratko omenjena, a ni prav nič nakazana njena povezanost s krščanstvom. »Izraelci, zveza 12 plemen, so naselili državo ob Jordanu, kralj Salomon pa jih je povzdignil v despotsko urejeno državo. Ko je pozneje Izrael postal plen raznih velesil, so vedno znova povzdigovali svoj svareči klic preroki, tako imenovani od boga poslani buditelji ljudstva«. Nadalje je rečeno: »O nobeni orientalski državi ni obstajal monoteizem v čisti obliki (z izjemo poskusa verske reforme faraona Amenofisa IV.). Le pri Izraelcih se je v časih pregnanstva razvila vera v narodnega boga Jahvo in sporočilo o religiji razodetja« (str. 22). Tudi tu je razvidna evolucijska teorija o religiji, monoteizem naj bi se bil pojavil šele v časih pregnanstva.

Nastanek krščanstva opisuje učbenik v zvezi z raznimi vzhodnimi kultu in verskim sinkretizmom: »Z osvajanjem helenističnih dežel so v Rimu začeli prodirati vzhodni religiozni nauki. Zaostritev družbenih protislovij in stalne krize so krepile razne kulte, ki so bili posledica iskanj izhoda iz globokih družbenih (tostranskih) protislovij. Okoli začetka našega štetja so se razširili med najnižjimi plastmi rimske družbe novi kultu, ki so oznanjali rešitev krivic in konec trpljenja na onem svetu. Posebno sta med seboj po priljubljenosti tekmovala kulta Mitre in Kristusa (prepletanje kultov se

imenuje verski sinkretizem). Ko pa so privrženci Kristusove religije dobili premoč, so v drugih kultih gledali le ponaredke« (str. 41).

Zanimivo je, da učbenik niti ne govori o zgodovinskem Kristusu, kakor učbenik za 6. razred osemletke, ampak o njegovem kultu, ki ga postavlja v isto vrsto kot kult sončnega boga Mitra. Očitna je tendenca, da bi izvor krščanstva postavil v misterijske kulte, kakor so učili nekateri ob koncu prejšnjega in v začetku našega stoletja. Globlji vzrok za nastanek krščanstva pa vidi v družbenih protislovjih tedanjega časa v skladu z marksističnim pojmovanjem. Nima pa nobenega posluha za pristne verske težnje, za vpliv starozavezne izraelske religije, za delo in nauk Kristusa in njegovih učencev, zlasti apostola Pavla. Zato so taki prikazi ne samo enostranski, ampak kratko malo napačni, ko iz hkratnega časovnega dogajanja nekih pojavov sklepajo na njihovo vzročno povezanost. Tak prikaz začetkov krščanstva, tako pomembnega za nadaljnjo evropsko zgodovino in kulturo, gotovo ne sodi v učbenik za srednjo stopnjo usmerjenega izobraževanja.

Obširnejše govori učbenik o razširitvi krščanstva v svetovno religijo. »Razširitev krščanstva v svetovno religijo je omogočilo predvsem naslednje:

— Ideja odrešenja (Kristus = grš. Odrešenik), ki je obljubljal izkoriščanim množicam večno plačilo za trpljenje na ‚onem svetu‘. Ta preusmeritev človeške pozornosti v onstranstvo je izkoriščane sloje prebivalstva odvrčala od revolucionarnega boja (Lenin: Opijska, uspavalna funkcija religije), kar je kmalu postalo privlačno tudi za vladajoče sloje.

— Monoteizem, vera v enega boga, ki je ustrezal razvoju svetovne države. Kot je postal vladar v Rimu odmaknjen in nepristopen, tako se je fantastična podoba boga povzela v daljna nebesa.

— Načelo o enakosti pred bogom — je omogočilo vsem ljudem, ne glede na barvo kože ali državno pripadnost vstop v krščanstvo« (str. 41).

Pustimo ob strani napačno razlago imena Kristus (pomeni maziljenec, odrešenik je grško soter), zanimivo je, da niti v začetku ne priznava krščanstvu pozitivne družbene vloge, ampak ga opisuje kot opij izkoriščanih množic. Nič ne pojasnjuje zakaj in kako je ta opij postal privlačen tudi za vladajoče sloje. Krščanstvo ni odmaknilo Boga v »daljna nebesa«, saj je vera v učlovečenega Boga, ki živi in deluje med nami ter so mu odgovorni tudi vladarji sveta. Najmanj, kar lahko rečemo o tem, je, da je potvarjanje krščanstva in njegovo natezanje na apriorne marksistične kalupe neznanstven pristop k pojavu krščanstva v zgodovini človeštva.

Bolj stvarno je prikazan položaj krščanstva v rimski državi: »Ker so kristjani odklanjali priznanje uradnih bogov, so jih oblasti preganjale, oni pa so svoje žrtve proglašali za svetnike. V 2. in 3. stoletju pa so tudi bogataši vstopali v krščanstvo in tako so cesarji večkrat s preganjanjem kri-

stjanov polnili svoje blagajne. Toda cesarji so kmalu spoznali, da je krščanski nauk, ki je učil, da je vsaka oblast od Boga, koristen rimski oblasti. Zato je cesar Konstantin priznal krščanstvo za enakopravno vero (leta 313), cesar Teodozij pa za edino državno vero (leta 392). Odslej so kristjani preganjali pripadnike starih ver (pogane). Krščanstvo se je iz religije izkoriščanih razvilo v vero vladajočega razreda in je v kasnejših obdobjih pomagalo utrjevati oblast izkoriščevalskih razredov. Zato je po propadu rimske države pomen krščanstva še narastel. — Spočetka je med verniki vladala enakost. Reveži in sužnji so se zbirali v cerkvene občine k skupnim molitvam in obredom ter pomagali drug drugemu. Ko pa so začeli vstopati bogati sloji prebivalstva, so krščanskim občinam darovali zemljo in denar, in so obogatele. Obenem se je izoblikovala tudi cerkvena organizacija s škofi kot vodilnimi, prilagojena je bila rimski upravni ureditvi cesarstva. Razlika med duhovniki (kler) in navadnimi verniki (laik) se je vse bolj poglobljala. Na zahodu si je sčasoma pridobil velik ugled rimski škof, ki se je začel imenovati papež (grš. papas = oče) in zahteval oblast nad vsemi drugimi škofi. Cerkvena organizacija v vzhodnorimskem cesarstvu pa je bila drugačna« (str. 41,42).

Povezava Cerkev in države (konstantinska era Cerkev) je bila za Cerkev sicer v marsičem ugodna in zgodovinsko nujna, obenem pa usodna za življenjsko pristnost evangeljskega sporočila. Cerkev se je preveč uklenila v svetne strukture in postala premalo svobodna za nujno evangeljsko kritiko družbenih krivic. To lahko primerno pojasnimo mladim in hkrati potrebo po prenovi Cerkev v novejšem obdobju. Vendar nikdar ni popolnoma zatajila svoje vloge kritike družbenih krivic.

Cerkev v fevdalni družbi

V fevdalni družbi zahodne Evrope je imela Cerkev prevladujoč vpliv. Zato se učbenik v opisu te dobe večkrat dotakne Cerkev. »Na zahodu je bila evropska kultura dolga stoletja verske narave. Visoka duhovščina s papežem na čelu je postala velika fevdalna sila (s številnimi fevdi) in idejni zagovornik fevdalnega reda. Rimski škof, ki se je v poznorimskem obdobju imenoval papež, je povezal svoje interese s frankovsko državno politiko in pod zaščito frankovskih vladarjev ohranil vodilni položaj v krščanstvu. Po razpadu enotnosti frankovske države pa so si papeži prizadevali doseči gospodstvo nad svetovno oblastjo ter pri vprašanju umeščanja škofov prišli celo v spopad z nemškim cesarjem (boj za investituro), ki se je končal s sporazumom, da škofovska znamenja podeljuje papež, fevde pa dodeljuje cerkvenim dostojanstvenikom cesar (1122). Iz redovniških krogov se je

razširilo tudi gibanje (Cluny), ki ni zahtevalo samo okrepitev papeške moči, temveč tudi latinski jezik kot edini jezik v bogoslužju, samsko življenje duhovnikov (celibat) in volitev papežev po kardinalih (najvišji cerkveni dostojanstveniki). V samostanih se je še naprej gojilo pismenstvo, večina stare grško-rimske kulture pa je bila z izjemo ponovnega razcveta v času renesanse kot poganska izrinjena in uničena. Samostani niso bili le kulturna središča ampak tudi središča naprednejšega poljedelstva in obrti« (str. 48,49).

To je kratek in dokaj objektivni prikaz zgodovine Cerkve skozi srednji vek. Samostanom priznava pozitivno kulturno in gospodarsko vlogo.

Dobro so opisana tudi nasprotja med Rimom in Bizancem — seveda le zunanja — ki so privedla do razkola med zahodno in vzhodno Cerkvijo. V zvezi s tem so omenjene nekatere posebnosti vzhodne pravoslavne Cerkve: »Ko je Bizanc postal vzhodna protiutež Rimu in kasneje sedež velike države, so bizantinski škofje zahtevali prevlado v krščanskem svetu enako kot rimski papež. Ščasoma pa je nastalo med vzhodno in zahodno Cerkvijo vse več razlik. Na vzhodu se je kot cerkveni jezik uveljavila grščina, slovansko področje je postalo močno in vplivno misijonarsko področje Bizanca, kjer so bile ustanovljene samostojne državne cerkve (Rusija, Srbija itd.). Na vzhodu je postal bizantinski cesar tudi cerkveni poglavar. Te razlike so končno privedle tako daleč, da sta se zahodna-katoliška in vzhodna-pravoslavna cerkev dokončno razšli (16. julija 1054). Bizanc je razvijal svojo kulturo na bolj obvarovanih antičnih temeljih. Največ spisov je bilo verske vsebine (življenje svetnikov, himne). Značilno pa je bilo, da so prevajali verske knjige v jezike raznih ljudstev, kjer so misijonarili, zlasti slovanskih in tako pri širjenju krščanstva polagali tudi temelje za domačo književnost« (str. 49).

Pomanjkljivo je, da učbenik nikjer ne omeni delovanja sv. Cirila in Metoda, ki je imelo velik vpliv na začetke književne kulture slovanskih narodov.

Pri opisu križarskih vojsk se posebej ustavlja pri njihovih gospodarskih posledicah. Za nas je bolj zanimiv prikaz srednjeveških herezij. »Ker je bila miselnost srednjeveške Evrope prežeta s krščansko vero, je vsako gibanje proti fevdalnemu redu moralo najprej prevzeti religiozno preobleko. Napadi na fevdalizem so bili hkrati napadi na cerkev in njeno ideologijo, saj so bili cerkveni hierarhi del vladajočega fevdalnega razreda, cerkev pa je bila s svojimi nauki o obvezni pokorščini do fevdalne oblasti zagovornik fevdalnega sistema sploh. Pogoste oblike protesta proti fevdalizmu so bile herezije (grš. hairesis = sekta, ločina), ki so pomenile ideološki odpor proti fevdalnemu redu. Sekte so učile, da je vir zla na tem svetu; vse državne ustanove naj bi bile ustvarjene od satana in ne od boga« (str. 67, 68). Nato našteva

nekatero posebnosti katarov, bogomilov, valdežanov in albižanov. Nato pravi: »Katoliška cerkev je spoznala nevarnost teh gibanj in nastopila proti njim z inkvizicijo (lat. inquisitio = preiskava, prvotno versko sodišče katoliške cerkve, ustanovljeno leta 1163), ki je iskala krivoverce, jih z mučenjem silila k priznanju ter predala svetnim oblastem v kaznovanje. Proti krivovercem je nastopala tudi s križarskimi vojskami in propagando beraških meniških redov (frančiškani in dominikanci)« (str. 68).

Ta prikaz je resničen, a le delen, upošteva le družbeno razsežnost srednjeveških herezij, ne pa tudi njihove duhovne verske razsežnosti, ki je imela glavno vlogo. Zlasti nekatere herezije so bile kontestacije proti izkrivljanju evangeljskega nauka v fevdalni družbi. Ni pa res, da bi videle vir zla na tem svetu. Posledice zla so na tem svetu, vir zla pa so na splošno, kot potem omenja sam učbenik, pripisovale satanu. Inkvizicijo prikazuje objektivno, sicer pa njeno zlo zbledi v primerjavi z inkvizicijami raznih vrst, ki jih uporablja sodobna družba.

V zvezi s herezijami omenja učbenik tudi zahteve po reformi Cerkev: »Herezije so zahtevale predvsem odpravo premoženjskih razlik. Izražale so kmečke in plebejske zahteve. Drugačno naravo je imelo ‚krivoverstvo‘ meščanstva. Meščani so zahtevali predvsem preprosto in ceneno cerkev, odpravo menihov in vsega, kar stane veliko denarja. Glavna predstavnika te smeri sta bila John Wycliffe in Jan Hus« (str. 68). Nato opisuje njune zahteve in omenja posebej husite oziroma taborite. Reči je treba, da so preprosto in ubožno Cerkev tako kot Wycliffe in Hus zahtevale tudi razne herezije. Tudi tu je očitno, da učbenik upošteva le socialne, ne pa tudi religiozne razsežnosti zahtev po reformi Cerkev.

Tudi reformacijo opisuje učbenik predvsem s socialno-ekonomskega vidika: »Reformacija je skupno ime za razne smeri novega verskega gibanja, ki se je začelo v 16. st. ter se od večine prejšnjih gibanj za reforme katoliške cerkve razlikuje predvsem po tem, da so hoteli v okviru cerkvene preureditve posamezni razredi reorganizirati družbene in politične razmere, kar je bila posledica splošne krize fevdalnega reda« (str. 101). Potem kratko riše Lutrovo in Kalvinovo reformacijo in ločitev angleške Cerkev. Omenja tudi pomen slovenskih reformatorjev za književnost na Slovenskem (str. 106).

Cerkve ter razvoj družbe, kulture in znanosti

Vloga vere in Cerkev v družbenem razvoju in njen odnos do znanosti je splošno prikazan negativno, čeprav posredno priznava zasluge Cerkev za kulturo in, kot smo že videli, zasluge srednjeveških samostanov za kulturo ter razvoj poljedelstva in obrti.

Že za stari vek pravi učbenik, da je »religija s svojim prevladujočim vplivom ovirala razvoj znanosti; tako je bila npr. »tedanja medicina še lep kup čarovnij in zagovorov proti zlemu duhu, ki je po verovanju ljudi obsedel bolnega človeka« (str. 23). V resnici so bili prav religija in njeni nosilci pobudniki prvih znanstvenih spoznanj. Da so bila ta spoznanja pomanjkljiva in večkrat napačna, ni kriva religija, ampak omejenost človeškega spoznanja. Človek se le prek težav in zmot prebija do resnice.

Podobno je prikazana tudi vloga Cerkve v kulturi srednjeveške družbe: »Glavni nosilec kulture v fevdalni družbi je bila cerkev in je obračala pozornost ljudi proč od vsakdanjega življenja, ki naj bi bilo polno trpljenja, zlobe in krivičnosti . . . Cerkev se je stalno bojevala proti novemu duhu, ki je izžareval iz rastočega zanimanja za gospodarski, politični in vsestranski napredek, ter tudi uspevala, da je novi razvoj znanja in umetnosti podredila svoji upravi in krščanski veri. Zato je imela srednjeveška kultura cerkveno obeležje« (str. 70,71). — Ta odstavek je primer, kako se lahko s prikazovanjem delnih resnic in zamolčevanjem celotnega položaja potvarja zgodovina. Res je Cerkev opozarjala ljudi na največjo vrednoto odrešenja in posmrtnega življenja. To je njeno poslanstvo še danes. S tem pa ne odvrča ljudi od vsakdanjega življenja, ampak temu življenju daje globlji smisel in polnost. Res se je Cerkev prizadevala, da bi vse življenje oblikovala v verskem duhu, toda ni se bojevala proti razvoju znanstvene misli. Prav Cerkev je edina organizirala šolstvo, bila pobudnica univerz, iz njenih vrst so prihajali prvi znanstveniki in zato je imela takratna kultura cerkveno značilnost.

Učbenik nadaljuje: »Učenost, ki so jo pojasnjevali v srednjeveških samostanih in cerkvenih šolah, je imela nalogo, da dokaže resničnost cerkvenih dogem (cerkvenih verskih trditev). Imenovali so jo sholastika (šolska učenost), kar pomeni skupno oznako za srednjeveško filozofijo, katere glavna naloga je bila, da z umskimi dokazi podpre to, kar sta učila ‚božje‘ razodetje in teologija. Vrh je dosegla v 13. stoletju z naukom Tomaža Akvinskega, ki je podredil teologiji povečana prizadevanja po znanstvenem raziskovanju narave, ki jih je prineslo meščanstvo. Toda od 14. stoletja dalje so pod pritiskom gospodarskih in družbenih potreb meščanstva nekateri angleški frančiškani prišli do spoznanja, da nimata znanost in teologija nič skupnega. Trdili so, da razmišljanje ne dokaže ničesar, in da so zato potrebne izkušnje (William Ockham, Roger Bacon). Cerkev je take svobodomislece obsojala na cerkvene ječe, pregnanstvo, grmade. Znanost in filozofija pa sta ostali podrejeni teologiji . . . Univerze so bile pod strogim nadzorstvom cerkve, svobodnega razpravljanja, v njih niso trpeli« (str. 71).

Res je bilo srednjeveško šolstvo predvsem v službi Cerkve in njenega poslanstva, toda tudi v službi takratne družbe. Tomaž Akvinski je res zago-

varjal prvenstvo teologije, ni pa s tem zaviral prizadevanj po znanstvenem raziskovanju narave, v katerem se je takrat odlikoval njegov sodobnik, učitelj in soredovnik Albert Veliki. Čudna je trditev, da so nekateri angleški frančiškani prišli do spoznanja, da nimata znanost in teologija nič skupnega. To je tendenciozen in napačen prikaz prizadevanj Ockhama (oče nominalizma — filozofske smeri, po kateri naši pojmi ne odsevajo stvarnosti, ampak so le imena — nomina) in Rogerja Bacona, ki je živo posegal v teološke kontroverze v 13. st. (umrl je 1292). Res so bile univerze pod nadzorstvom Cerkve, toda svobodnega razpravljanja najbrž, kot kažejo takratni spisi, ni bilo manj kot danes tam, kjer so univerze pod nadzorstvom določenih ideologij. S tem nočem opravičevati idejnega pritiska Cerkve v srednjem veku. Res pa je, da se je resnica vedno v zgodovini in sedanjosti s težavo prebijala zaradi človeške omejenosti in ideoloških totalitarizmov raznih vrst. Zdi se mi, da mladim najlaže pojasnimo (ne opravičujemo!) stališča cerkvenega vodstva v srednjem veku prav v primerjavi z razmerami v našem času.

O Galileu Galileiu pravi stari učbenik za 2. razred srednjih šol,⁵ da ga je »cerkev deset let trpinčila v hišnem zaporu in smrti se je rešil tako, da se je javno odrekel Kopernikovemu nauku« (str. 92). Novi učbenik le omenja Galilea Galileia in njegov izum. Med vprašanji ob koncu poglavja »Spremembe v kulturi in miselnosti« pa ima tudi vprašanje »Zakaj je cerkev tedanje znanstvenike obsojala na grmado in zapor?«

Stari učbenik: Mirjana Gross, »Zgodovina za tretji razred gimnazije«, Ljubljana 1980, govori o spopadu znanosti in religije v novejši dobi. »Na skoraj vseh območjih človeškega življenja je znanost že v 18. stoletju utrdila samozavest buržuazije in njen odpor proti premoči cerkve. Razumljivo je, da je postal spopad med znanostjo in religijo, ki se je začel že v dobi francoskih enciklopedistov, neizbežen v 19. stoletju, ko si sledijo znanstvena odkritja — če primerjamo s prejšnjimi obdobji — z vrtoglavo naglico. Najprej je prišlo do ostrih nasprotij med liberalno buržuazijo in katoliško Cerkvijo. Številni pisci kritično analizirajo biblijo ne več kot božansko odkritje, ampak kot literarno delo. Največji udarec pa je dobila Cerkev z Darvinovo teorijo, ki dokazuje, da je sedanji živalski in rastlinski svet, h kateremu prištevamo tudi človeka, nastal v dolgotrajnem razvojnem procesu iz enoceličnih organizmov, in ga torej ni ustvaril bog v nekaj dneh... Celó med duhovščino so se pojavili liberalci, ki so želeli, da bi se Cerkev prilagodila buržuazni družbi in pretrgala zvezo s fevdalnimi silami. Toda to se je zgodilo šele v drugi fazi kapitalizma« (str. 42, 43).

Ceprav danes ni več aktualno nasprotje med znanostjo in religijo razen tam, kjer je znanost pod ateističnim ideološkim vplivom, smo dolžni mladim

⁵ Ivan Grobelnik, Zgodovina II, za 2. razred srednjih šol, Ljubljana 1978.

pojasniti, kako so nastajala ta nasprotja v preteklosti in v katerih vprašanjih. Že od srednjega veka naprej je šlo za večkrat boleče ločevanje teologije in izkustvene znanosti. Do nasprotij je prihajalo tam, kjer je teologija posegala na področje izkustvene znanosti ali obratno. Z Darwinovo teorijo ni dobila udarca Cerkev, pač pa določeno tolmačenje svetopisemskih tekstov. Danes so ta vprašanja razčiščena in Cerkev nima prav nič proti razvojni teoriji, ki pa je vsaj v Darwinovi obliki v sami znanosti postala sporna. Toda to je izkustveno-znanstveni ne pa teološko-verski problem.

Tudi družbena vloga Cerkve v novejšem času je v omenjenem učbeniku Zgodovina za 3. razred srednjih šol prikazana negativno. »Križa religije je najbolj prizadela katoliško Cerkev, kajti protestantske cerkvene struje so bile že izza reformacije povezane s potrebami in idejami buržuazije, medtem ko so bile pravoslavne cerkve tesno povezane z državo. Obdobje imperializma se začne v skoraj vseh katoliških deželah s hudimi spopadi med liberalno buržoazijo in večjim delom duhovščine. Katoliška Cerkev si prizadeva, da bi si znova pridobila svoj zgubljeni položaj v družbi, to je, da bi znova zagospodovala nad vsemi področji političnega, družbenega in kulturnega življenja. To prizadevanje imenujemo klerikalizem. Duhovščina se okorišča s položajem drobne buržuazije, delavstva in kmetov, ki propadajo pod udarci imperializma, in jih začne organizirati kot sredstvo za boj proti liberalni buržuaziji na eni strani in proti tedaj že močnemu socialističnemu gibanju na drugi strani. Tako nastajajo krščanskosocialne in krščansko-demokratske stranke. Vendar pa Cerkev premaguje hudo krizo. Nevarnost, ki preta buržuaziji od proletariata in vedno nemirnih kolonialnih narodov, postopoma blaži spopade med Cerkvijo in buržuazijo in ju sili, da brani svoje skupne interese. Zato ni naključje, da postajajo klerikalne stranke skupno orožje velike buržuazije in Cerkve proti širokim plastem ljudstva in zaslužnim narodom« (n. d. str. 192). — Tudi tu gleda učbenik na Cerkev zgolj z družbenopolitičnega vidika in povrhu enači Cerkev s krščanskimi političnimi strankami.

Podrobneje govori učbenik o klerikalizmu in slovenskih kmetih, o boju med klerikalci in liberalci pri nas in o krščanskih socialistih. Zanimivo je, da celo Krekovo delo presoja negativno (str. 294—298). Učbenik za osemletko je veliko bolj dobrohoten, priznava klerikalni stranki pozitivne napore za razvoj gospodarstva in tudi Krekovo delo ocenjuje deloma pozitivno. Tu pa pravi: »Krekova akcija je otopila revolucionarno vrenje v maloposelniških in sproletariziranih kmečkih množicah, ker jih je usmerjala izključno v boj za drobne socialne reforme in v zadružništvo« (str. 297).

Kot posebno zanimivost naj navedem, kako učbenik za 3. razred gimnazije predstavlja delovanje misijonarjev v Aziji: »Še pred predstavniki kapi-

tala ali vsaj hkrati z njimi so prišli v mnoge kraje Azije krščanski misijonarji, najprej katoliški, proti koncu stoletja pa tudi protestantski. Le-ti so pravi predhodniki imperializma v Aziji. Evropske vlade in njihovi vojaški in politični predstavniki v Aziji so nenehno izkoriščali izmišljene ali resnične spopade med misijonarji in domačini za to, da so posredovali s svojimi bojnimi ladjami ali vojaškimi oddelki. Čeprav so si pridobili posamezni misijonarji zasluge z negovanjem bolnikov, poučevanjem nepismenih, s prizadevanjem, da bi poravnali rasne spopade, se je njihova dejavnost v glavnem skladala s potrebami in cilji evropskega in severnoameriškega kapitalizma« (str. 238). — Res je bilo časovno povezano delo misijonarjev v Afriki in Aziji s kolonizacijo teh dežel. Ta povezanost še danes prinaša Cerkvi v teh deželah neprilike. Zanimivo pa je, kako hoče učbenik tudi humanitarno delo misijonarjev očrniti s povezavo s cilji imperializma. — Skratka: Cerkvi in vsemu, kar je z njo povezano, se ne more priznati nič dobrega. Pristranost v ocenjevanju Cerkve in njenega delovanja je tako očitna, da niti ni prepričljiva. Novi učbenik je te stvari upravičeno opustil.

Prikaz Cerkve v zadnji vojni

Razumljivo je, da učbeniki dajejo velik poudarek NOB. S tem v zvezi je zanimivo prikazovanje stališč Cerkve in njenega delovanja. Vemo, da so nekateri predstavniki Cerkve v tem času veliko zagrešili. Učbeniki ne zastopajo ekstremnih stališč o istovetenju Cerkve in domobranstva ter ne pripisujejo krivde izdajstva Cerkvi kot taki. Tudi Vatikanu in papežu nič ne očitajo, pač pa prikazujejo sodelovanje nekaterih predstavnikov Cerkve v odporu proti NOB. Ta prikaz je dokaj objektivni.

Tako npr. opisuje učbenik: Branko Božič, Štefan Trojar, Zgodovina za tehnične šole (Ljubljana 1980) takratni položaj takole: »Med italijansko ofenzivo se je močno okrepila in uveljavila združena slovenska buržuazija, ki se je z drugimi nasprotniki OF in osvobodilnega boja organizirala v kontrarevolucijo. Različni sodelavci okupatorja, zlasti pa klerofašisti, so hoteli ustanovljati oborožene enote, ki naj bi se čimprej spopadle z ‚rdečimi‘ partizani. Tako je nastala bela garda, ki je sodelovala že v italijanski ofenzivi. Belogardistična klerikalna propaganda je izrabljala vernost in pripadnost ljudi katoliški cerkvi za boj proti OF in partizanom. Dokazovali so, da je njihov boj za pravo krščansko vero tudi boj za slovenski narod, ki ga bo sicer uničila nesmiselna borba ‚rdečkarjev‘ proti mogočnim silam osi Rim—Berlin« (str. 222).

Novi učbenik (B. Božič, T. Weber, J. Prunk, Zgodovina 2, Ljubljana 1981) za srednje usmerjeno izobraževanje prav tako dokaj objektivno pri-

kazuje razmere med vojno. V posebnem prikazu med slikami iz zadnje vojne pravi: »Različni okupatorjevi sodelavci, zlasti pa klerofašisti, so hoteli ustanavljati oborožene enote, ki naj bi se čimprej spopadle z ‚rdečimi‘ partizani in uničile ‚brezbožni‘ komunizem. Tako je nastala bela garda in sodelovala že v italijanski ofenzivi, nato pa s pomočjo župnikov, kaplanov, vaških mogočnikov in zagrizenih članov klerofašističnih organizacij ustanavljala številne postojanke okrog Ljubljane, na Notranjskem, v Suhi krajini in na Dolenjskem . . . Belo gardo je OF jeseni 1942. leta in na pomlad 1943. leta razkrinkala kot okupatorjevo dekle. S propagando, da se bori za vero za slovenski narod, je skrivala svoj namen: ohraniti slovenski klerikalni buržuaziji oblast in moč« (str. 134). Posebej omenja potem domobranstvo, o katerem pravi: »S podporo generala Rupnika in voditeljev slovenske buržuazije so Nemci že jeseni 1943 ustanovili slovensko domobranstvo, ki je bilo najštevilnejše na ozemlju poprejšnje ljubljanske pokrajine, razširilo pa se je tudi po Primorski« (str. 134). O sodelovanju nekaterih duhovnikov z belogardizmom govori tudi posebna zbirka zgodovinskih virov, ki je bila objavljena že prej, a se nanjo sklicuje tudi novi učbenik.⁶

Iz vrst mladih slišimo očitke o zadržanju duhovnikov v zadnji vojni. Mislim, da je treba odkrito priznati napake, hkrati pa opozoriti na nekatere stvari, ki postavijo ravnanje predstavnikov Cerkve v objektivnejšo luč. Najprej je treba mlade opozoriti, da stvar bele garde nikakor ne zadeva vseh slovenskih duhovnikov. Duhovniki iz Štajerske in Gorenjske so bili večinoma pregnani, na Primorskem pa so večinoma stali ob strani ljudstva kot že prej v odporu proti raznarodovanju po prvi svetovni vojni. V takratni katoliški Cerkvi je bil močan antikomunizem, ki je bil deloma tudi utemeljen. Komunizem se je takrat javljal le v obliki strahotnega stalinističnega terorja, ki je bil naperjen tudi proti veri in Cerkvi. Razumljivo je, da so se predstavniki Cerkve v obrambi vrednote vere tega bali in se temu upirali. Obžalovanja vredno pa je, da so tako prišli v neusmiljeno kolesje politike, kar je prineslo Cerkvi več škode kot koristi. Pri tem pojasnjevanju ne sme biti v ospredju opravičevanje, ampak bolj celostno prikazovanje položaja Cerkve v zadnji vojni. Očitno je, da hočejo nekateri s tem, ko črnijo preteklost Cerkve in njenih predstavnikov, Cerkvi vzeti moralni ugled in privlačnost ter jo tako slabiti v izvrševanju njenega odrešenjskega poslanstva.

Zavedati se moramo, kako vpliva na mlade ljudi negativno prikazovanje vloge vere in Cerkve. Delne resnice, s katerimi nekateri manipulirajo, pričarajo videz resničnosti, ki prepričuje. Pri katehezi lahko te napačne ali

⁶ Štefka Zadnik, Zbirka zgodovinskih virov, Ljubljana 1978. Tu je objavljeno pismo kaplana Wolbanga kaplanu Glavaču o porazu bele garde na Suhorju novembra 1942 (str. 228).

enostranske prikaze nekoliko popravimo tako, da prikažemo celostni položaj Cerkve v določeni dobi in pri tem tako negativne kot pozitivne strani delovanja vere in Cerkve. V marksističnem prikazovanju vere in Cerkve je zanemarjena bivanjska vrednota vere. Gre za resnico o človeku. Ali je za večno uklenjen v kletko prostora, časa in svoje omejenosti ali pa ima možnost resnične odrešenjske osvoboditve. Od odgovora na to vprašanje je odvisno tudi različno ocenjevanje zgodovinskega dogajanja. Tu je naša naloga pri oblikovanju zgodovinskega pogleda mladih in tudi izhodišče za delovanje Cerkve v današnjih dneh.

Povzetek: France Perko, Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih

Marksistično prikazovanje zgodovine Cerkve ima svoje značilnosti. Cerkev in njeno delovanje prikazuje v glavnem negativno. To se kaže tudi v slovenskih učbenikih za zgodovino, ki jih uporabljajo v osnovni in srednji šoli. Takó deloma izkrivljeno prikazujejo začetke verovanja in krščanstva, vlogo Cerkve v srednjem veku in njen odnos do znanosti ter družbenega napredka. Nakazane so nekatere možnosti, ki jih imajo kateheti, da pri katezezi popravijo in dopolnijo zgodovinski pogled na Cerkev.

Zusammenfassung: France Perko, Die Kirchengeschichte in Schulbüchern

Die marxistische Darstellung der Kirchengeschichte erweist sich in den slowenischen Schullerbüchern für Volksschule und Gymnasium als meistens negative und verzerrte Schilderung des Ursprungs der Religion und des Christentums und der Rolle, die die Kirche hinsichtlich der Wissenschaft und des Gesellschaftlichen Fortschritts gespielt hat.

Résumé: France Perko, L'histoire de l'Eglise à travers les manuels scolaires

Dans les traités et les manuels d'histoire en usage dans les écoles slovènes primaires et secondaires, les marxistes présentent la plupart du temps l'histoire de l'Eglise d'une façon négative. Ils donnent une image défigurée des origines de la religion et du christianisme ainsi que de la position que l'Eglise a prise à l'égard de la science et du progrès social.

Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči zgodovinskega razvoja

Ena od glavnih točk kritike, ki jo zoper drugi vatikanski cerkveni zbor obrača nadškof M. Lefèbvre, je koncilski nauk o verski svobodi.¹ V izjavi gre, kot je znano, za medsebojne odnose fizičnih in moralnih oseb v človeški in politični družbi in za razmerje teh oseb do javne oblasti v stvareh religije.² Z izjavo *Dignitatis humanae* o verski svobodi, ki je bila slovesno razglašena 7. decembra 1965, je Cerkev (upamo) dokončno prestopila tisto ozkosrčno pojmovanje iz 19. stol., ki je veljalo za znamenje katoliške nestrpnosti: če je večina ljudi v kaki državi katoliška, potem mora biti tudi država katoliška. Pripadniki kake druge vere nimajo pravice javno izpovedovati to vero. Toda država more in ob danih prilikah tudi mora biti zaradi obče blaginje strpna do takšne nekatoliške veroizpovedi. Če je večina ljudi v kaki državi nekatoliška, tedaj se mora država ravnati po naravnem pravu, se pravi, mora pustiti vso svobodo tako posameznim katoličanom kakor tudi Cerkvi. Po takšnem pojmovanju obstaja res samo toleranca, strpnost, ne pa prava verska svoboda.«³

V izjavi je sicer resda govor samo o verski svobodi, vendar so mnogi prepričani, da se je prav s to izjavo v Cerkvi začela nova doba, ko Cerkev na svobodo gleda z drugačnimi očmi.⁴ Od verskih bojev v 16. stol. dalje so borci za priznanje osebnih in političnih svoboščin v neprestanem nasprotju s cerkveno oblastjo. Celim generacijam se je zdelo, da to nasprotje izhaja že iz narave Cerkve kot take in je tu iskati enega izmed temeljnih vzrokov za nesoglasje med Cerkvijo in moderno družbo. Da bi ta problem lažje doumeli, sem se odločil prikazati, kako se je Cerkev vsakokrat sploh znašla

¹ Koncilski odloki. Konstitucije, odloki, izjave 2. vatikanskega cerkvenega zbora 1962—1965, Ljubljana 1980, 426 (citirano: Koncilski odloki).

² n. d. 422.

³ n. d. 421—422.

⁴ René Rémond, *L'Eglise et la liberté, v: Liberté du chrétien dans la société civile. Les quatre fleuves*, 3, Paris (brez datuma, citirano: Rémond). Na tem mestu se g. Francu Milavcu lepo zahvaljujem za njegovo dobrosrčno pomoč.

v tej »modernej družbi« in kaj je vplivalo na njen nauk. Takó nam bodo posamezni ukrepi cerkvenega učiteljstva vsaj bolj razumljivi, če jih že ne moremo (v celoti) odobravati.

Najprej naj navedem nekaj ugotovitev, ki se mi zde nujno potrebne za razumevanje njihovih izvajanj. Osnovna ugotovitev, pa naj se sliši še tako neverjetno, je, da je že njegov naslov v celoti sporen.

Spregovorimo o *svobodi!* Pojem svobode, s katerim se v vsakdanjem življenju neprestano soočamo, je zgodovinsko gledano zelo nejasen in širok. Kaj je svoboda? V zgodovinskem slovarju je svoboda opredeljena kot znamenje samozavesti in človekovega dostojanstva. Svoboda je do neke mere priznanje človekove osebnosti. Je neodvisnost od sužnosti in sile. Utemeljena je v človekovi notranji svobodi in pravici urejati si življenje znotraj npravnega in družbeno pogojenega reda.⁵ Koncilski očetje so v že omenjeni izjavi drugega vatikanskega cerkvenega zbora o verski svobodi zapisali, da je temelj svobode dostojanstvo človeške osebe,⁶ ki ima svoje zadnje korenine v svobodi, ki jo je človeku dal Bog.

Ko govorimo o odnosu Cerkev do svobode, moramo razlikovati predvsem tri vidike svobode:

1. notranjo svobodo Cerkev,
2. svobodo veroizpovedi v odnosu do drugih veroizpovedi in do neverujočih in
3. politično ali državljansko svobodo.⁷

Tu se bom omejil na notranjo svobodo Cerkev. Če nam namreč te predpostavke niso jasne, ne moremo razumeti večkrat problematičnega, negativnega in v polnosti odklonilnega odnosa cerkvenega učiteljstva do verske in politične svobode v preteklosti.

Ko govorimo torej o cerkvenem odnosu do svobode, moramo najprej določiti, ali gre za svobodo, kot jo je pojmovalo uradno cerkveno učiteljstvo, ali za svobodo, ki jo priznava družbi in posameznikom Cerkev oziroma za svobodo, ki jo priznavata Cerkev družba in posameznik. Ne smemo namreč pozabiti, da se Cerkev in država, ki v srednjem veku še sestavljata enoto, v novem veku razideta. Na zahodu sta se namreč cerkvena in državna skupnost dolga stoletja pokrivali. Državna politika se je zdela možna le v soglasju s krščanskimi življenjskimi normami. Cerkev se je lahko zanesla, da bo država s svojimi zakoni, in če bi bilo potrebno, tudi s silo dosegla krščanski način življenja. Zato je Lutrova reforma povzročila tako Cerkev kot političnim oblastem toliko zmede. Uresničevanje načela »cuius regio

⁵ Fuchs K. — Raab H., Wörterbuch zur Geschichte, Band I., München 1972, 276—277 (citirano: Wörterbuch zur Geschichte).

⁶ Koncilski odloki, 422.

⁷ Rémond, 43.

eius religio« se je v obdobju verskih vojn zdelo edina možnost, da bi ostala enotnost Cerkve in države nedotaknjena. Šele pozneje, pod vplivom merkantilizma, industrializacije in liberalizma sta se začeli Cerkev in država v svojih zemeljskih ciljih razhajati.⁸

Na tem mestu se ne moremo spuščati v filozofsko-teološko razglabljanje o svobodi. Ker imamo pred očmi razvoj družbe, pa naj bo to Cerkev ali država, posameznik ali skupnost, smo dolžni še pojasniti, kaj je svoboda v političnem pomenu: Tu gre poleg medsebojne neodvisnosti in enakopravnosti držav tudi za pravico ljudstev, da sama odločajo o svoji državni enotnosti in redu; prav tako pa za pravico posameznih državljanov, da sodelujejo pri izvajanju državne oblasti (demokracija). Že v starem veku so bili prepričani, da je osebna svoboda velika dobrina. Od reformacije dalje je zavest politične svobode na novo oživila. Izražala se je v mestnih svoboščinah, dokler se ni v 18. in 19. stol. uveljavila novodobna politična zahteva po svobodi. Njen nosilec je bilo razsvetljenstvo. To meščansko-liberalno gibanje je z revolucijami in s prizadevanjem za ustavno ureditev doseglo zagotovitev osebne in s tem posredno tudi verske svobode v državi. Delitev oblasti, temeljne človekove pravice, neodvisno sodstvo sodijo v modernih ustavnih državah k institucionalnim jamstvom osebne svobode. Zaradi totalitarnih teženj v najnovejšem času so politične svoboščine posameznika mnogokrat bolj ogrožene, kot so bile kdaj koli prej v knežjih, fevdalnih ali vojaško-birokratskih oblikah oblasti.⁹

Tu pa smo že pri drugem problemu, namreč, kaj nam pomeni izraz *moderna družba*. Pojem moderna doba se je izoblikoval v 19. stol. in je pomenil v dogovorjeni delitvi obdobja tretje in zadnje obdobje glede na stari in srednji vek. Ta delitev je utemeljena v prepričanju, da predstavljajo bistvo moderne kulture humanizem, reformacija, odkritja v 15. in 16. stol. (predvsem odkritje tiska okrog leta 1450).¹⁰ Če hočemo torej spremljati moderno družbo v novem veku, moramo narediti vsaj kratek prerez tkim. »moderne dobe« in se vsakokrat vživeti v družbeno-politični položaj posameznih obdobja, da bi jih mogli kolikor toliko pravično vrednotiti.

Če hočemo torej govoriti o svobodi, kot jo je pojmovalo cerkveno učiteljstvo, in o svobodi Cerkve pri izvrševanju njenega poslanstva, moramo Cerkev postaviti v tisto okolje, v katerem je v posameznih zgodovinskih

⁸ Liselotte Funcke, *Freie Kirche im freien Staat*, v: *Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven*, izdal Georg Denzler, München 1977, 255—262 (citirano: *Kirche und Staat*); Horst Hermann, *Kirche und Staat heute und morgen*, n. d. 225—235; Manfred Jacobs, *Kirche und Staat im Verständniss Martin Luthers*, n. d. 57—73; Axel von Campenhausen, *Kirche und Staat heute*, n. d. 220—224.

⁹ *Wörterbuch zur Geschichte*, I., 276—277.

¹⁰ n. d. II., 556—557.

okoliščinah delovala in si prizadevala uresničiti poslanstvo, ki ji ga je zaupal Kristus. Le jasna predstava o zgodovini Cerkve nas lahko obvaruje pred miti v sedanosti in nam pomaga razložiti prenekatero potezo cerkvenega učiteljstva, ki se nam sicer (gledano predvsem z našimi očmi) zdi nerazumljiva, pretirana ali celo škodljiva za ugled in blagor božjega ljudstva. Zato ne bom govoril toliko o teoriji svobode,¹¹ ampak več o posameznih stopnjah v odnosu Cerkve do družbe, v kateri je Cerkev v določenem zgodovinskem obdobju živela in delovala.

V vsakem zgodovinskem obdobju je bil odnos Cerkve do sveta svojevrsten. Tako je za prva stoletja krščanske zgodovine značilno soočenje Cerkve z rimskim cesarstvom in z »barbarskimi« narodi. Nam bližja stoletja pa označujemo gibanja, kot so reformacija v 16. stol., napetost med Cerkvijo in absolutističnimi državami v 17. stol., soočenje Cerkve z racionalizmom v 18. in z liberalizmom v 19. stol. Seveda te oznake niso nikoli absolutne in edine mogoče. Med protestantsko reformo 16. stoletja, racionalizmom 18. stoletja in liberalizmom v 19. stol. je več stičnih točk. Po drugi strani pa za 19. stol. niso značilne samo poglobljene razprave o svobodi (gre za pojem v najširšem pomenu besede), ampak je to obenem stoletje, v katerem zori socialno vprašanje. Tega razlikovanja torej ne smemo pojmovati preveč ozko in shematično. Vsaka definicija obdobja ali zgodovinske dobe je poenostavljena, je abstrakcija glede na realnost, ki je mnogo bolj bogata in kompleksna, vendar pogosto tudi polna nasprotij.¹²

Razkroj srednjeveških družbenih struktur in srednjeveškega univerzalizma

Srednjeveška Evropa je prešla v moderno Evropo (če smemo tako reči) v 15. in 16. stoletju. V tem času se je zaključil tisti proces spreminjanja, ki se je začel sredi 13. stol. in je privedel do razkroja srednjeveškega univerzalizma, osredotočenega v dveh vrhovnih močeh — papeštvu in cesarstvu. Med tem razkrojem vzniknejo v Franciji, Španiji in Angliji močne nacionalne monarhije s centralnim politično-administrativnim ustrojem, v katerih lahko iščemo začetke moderne države. Te partikularistične težnje, ki so temeljito spremenile politično karto Evrope, so vplivale tudi na intelektualno in versko življenje, kjer se vedno bolj odločno uveljavlja osebna sodba, ki se je osvobodila univerzalne norme in spoštovanja avtoritete.

¹¹ O tej temi zelo tehten članek Rémonda (op. 4), 40—49.

¹² Pietro Scoppola, *La Chiesa e il liberalismo nel secolo XIX*, v: *Studio ed insegnamento della storia*, Roma³ 1969, 277 (citirano: *Studio della storia*).

Države, ki so nastale ob razpadu srednjeveškega imperija, so temeljile na centralni oblasti, ki se je utrdila v trdih bojih s plemstvom in z drugimi centrifugalnimi silami. Za te nove države so značilne trdne birokratske strukture in enotni zakoni. Absolutistična država ne prizna nad seboj nobene oblasti. Središče tega organizma je monarhija, utelešena v kralju, in je neodvisna od volje ljudstva. Kralj je nad zakonom, je vir vsega prava, lasti si pravico nad življenjem in smrtjo podložnikov, hkrati pa je zavzet za njihovo blagajno. Kralj je, kot je dejal kardinal Richelieu, živi predstavnik Boga na zemlji. Njegovo dostojanstvo je takoj za božjim. Ni torej čudno, da je kralj hotel dokazovati svojo absolutno suverenost, s tem da se je vmešaval tudi v življenje Cerkve, nadzoroval delovanje škofov in klera, razpolagal s cerkvenim premoženjem, od katerega si je obetal pomoč za utrditev svoje vojaške in upravne moči.

Že konec 13. stol. je francoski kralj Filip IV., imenovan Lepi (1285—1314), kršil cerkvene pravice, s tem da je brez papeževe odobritve naložil klerikom in na cerkveno premoženje takse. Bonifacij VIII. (1294—1303) je z bulo »Clericis laicos« (1296) pod kaznijo izobčenja prepovedal klerikom posredovati cerkveno imetje laikom brez dovoljenja sv. sedeža in terjal od plemičev, da vrnejo cerkveno lastnino, Filip Lepi pa je na papežev protest odgovoril tako, da je prepovedal izvažati srebro in zlato iz Francije in s tem odvzel papežu pomemben vir dohodkov.¹³

Pojmovanje države, ki je neodvisna od cerkvene avtoritete, je v dovršeni obliki formuliral Marsilio iz Padove (1275—1342) v začetku 14. stol. V knjigi *Defensor pacis* (1324) avtor poudarja popolno avtonomijo države v odnosu do Cerkve, in zanikuje papeževo vrhovno oblast. Le-to ima v Cerkvi ekumenski koncil, ki ga skliče svetna oblast. Teh načel širša javnost sicer ni takoj sprejela, vendar pa so v naslednjih stoletjih služila kot temelj teoriji, da je koncil nad papežem (tkim. konciliarna teorija). Obenem so ta načela vodila cerkveno politiko absolutističnih vladarjev in gibanj, kot so galikanizem, febronianizem in reformni katolicizem.

Z utrditvijo nacionalnih monarhij v 16. in 17. stol. so vedno pogostejši poizkusi spodkopati temelje privilegijem, ki si jih je Cerkev pridobila v srednjem veku.

Odnos med Cerkvijo in državo se razlikuje glede na to, ali gre za katoliško, pravoslavno ali protestantsko Cerkev. Politično-duhovni izziv je sicer vedno isti, vendar je vsaka Cerkev nanj reagirala drugače. V deželah, kjer je prevladoval protestantizem, je knez postal tudi poglavar krajevne Cerkve in je tako izvrševal opravila, ki so jih nekoč opravljali samo, škofje in papež.

¹³ Bula *Unam sanctam* iz leta 1302 je določala pravice in zahteve papeža.

Tako sta bila v eni osebi združena svetna in cerkvena oblast. Narodna Cerkev je postala popolnoma podrejena državi. Tudi pravoslavna Cerkev je zaradi samosvoje juridične strukture tesno vključena v politični ustroj državne oblasti.

Rimska Cerkev, ki si je s tridentinskim koncilom ponovno utrdila samozavest, je bila manj pripravljena na popuščanje. Zato je v katoliških deželah lahko uveljavljal vladar na cerkvenem področju le tiste pravice, ki mu jih je dal sv. sedež oziroma jih je polagoma uspel od njega izsiliti vladar sam, da bi lahko odločal tudi o cerkvenih zadevah. Te posege na cerkveno področje imenujemo jurisdikcionalizem. Država, ki je popolnoma neodvisna v notranji in zunanji politiki, vsiljuje Cerkvi svojo zakonodajo in ji prepoveduje tiste cerkvene dejavnosti, ki niso izključno duhovne narave ali za katere nima izrecnega vladarjevega dovoljenja. Jurisdikcionalizem so v različnih deželah različno imenovali, v Franciji je galikanizem, v Španiji regalizem, v Avstriji jozefinizem in v Toskani leopoldinizem.

V moči tkim. »*jus appellationis*« so se podložniki lahko pri svetni oblasti pritožili proti cerkvenim razsodbam, knez pa jih je lahko spremenil ali celo preklical. »*Jus placet regii*« omogoča vladarju kontrolirati cerkvene akte ali prepovedati njihovo objavo. Pravica imenovati škofe in opate (Francozi so to pravico dosegli že s konkordatoma leta 1516 med Francom I. in Leonom X.) je omogočala vladarjem, da so te službe podeljevali svojim ljudem (ti so bili večkrat bolj otroci tega sveta kot pastirji duš), da so tako uresničevali idejo nacionalne Cerkve, ki bi bila čimbolj neodvisna od Rima.

Za to celotno obdobje je značilno prizadevanje za ustanovitev državnih Cerkev, na to pa vplivajo različni dejavniki: prebujajoči se ponos nacionalnih Cerkev, ki poudarjajo svojo avtonomijo v odnosu do Rima (francoska Cerkev npr. zatrjuje da je prvorojenka zahodne Cerkve), nezadovoljstvo, ker jih sv. sedež finančno izkorišča, vedno močnejša rast nacionalne zavesti pri kleru. To prizadevanje za avtonomijo so nehote podprli tudi papeži z množico privilegijev in koncesij posameznim vladarjem. Državna Cerkev je bila tako vse do 19. stol. v življenju vesoljne Cerkve in v njenem odnosu do družbe papeževa nasprotnica.

Seveda pa v politiki absolutističnih vladarjev ni šlo brez nasprotij, zlasti ker se je Cerkev mnogokrat čutila prizadeto v svojih pravicah. Toda njen privilegirani položaj v državi, naklonjenost kralja, njegova zaslomba v boju proti herezijam in shizmam, ustvarjajo neke vrste »*modus vivendi*«, ki so ga omogočale medsebojne koncesije.

Če natančno proučujemo naravo odnosov med Cerkvijo in državo ne glede na njune medsebojne koncesije, na kontraste med njima in na dosežene rešitve, če Cerkev raziskujemo v globljih perspektivah, opazimo, da se je

v novem veku *bistveno spremenila*. Sedaj ni več Cerkev tista, ki s svojimi ljudmi pritiska na državno organizacijo in ji vsiljuje svoje zahteve glede nauka, morale in organizacije, ampak država vsiljuje Cerkvi svoje zahteve (npr. s sekularizacijo cerkvene imovine). Država uporablja cerkvene institucije, da bi dosegla svoj namen npr. bilo z odpustki za križarske vojne zlorablja za financiranje dinastičnih vojn v Španiji v 16. in 17. stol.; s protiversko inkvizicijo skuša zadušiti avtonomistične težnje španskega plemstva za Filipa II. (1556-98); z opatijskimi komendami financira somišljenike dvora ali nagrajuje usluge vladarju v času Ludvika XIV. (1643—1715) in Ludvika XV. (1715—1774) v Franciji.

Galikanizem

Avtonomistične težnje nacionalnih Cerkev so dosegle svoj vrh v Franciji za Ludvika XIV. (1643—1715) in se konkretno izražale v galikanizmu. To je zaključek dolgotrajnega zgodovinskega procesa, v katerem so najbolj značilne epizode: konflikt Filipa Lepega z Bonifacijem VIII., tkim. avignon-ska sužnost papežev (1305—1377), konciliarizem, pragmatična sankcija iz Burgosa¹⁴ v letu 1438 in konkordat leta 1516.¹⁵ Bistvo galikanizma bi lahko na kratko označili takole: na dogmatičnem področju zagovarja papeževu podrejenost ekumenskemu koncilu, na cerkveno-političnem področju pa veliko avtonomijo francoske Cerkve. Politično-cerkveni spor med Ludvikom XIV. in svetim sedežem zaradi »*juris regaliae*« in vprašanje galskih svoboščin sta značilnosti tega zgodovinskega obdobja, ki je bistveno pripomoglo k razkroju srednjeveškega univerzalizma in k utemeljitvi moderne dobe.

»*Jus regaliae*,« ki so ga francoski vladarji izvajali že od 12. stol. dalje, je omogočil vladarju, da je upravljal nezasedene škofije. To pomeni, da si je lastil dohodke teh škofij in podeljeval službe, kar je bilo sicer v pristojnosti škofov. Ta privilegij francoskih vladarjev so kanonisti v tem času začeli razlagati kot pravico monarhije. Ludvik XIV. je »*jus regaliae*« februarja 1673 s posebnim dekretom celo razglasil za bistveno in neodtujljivo pravico monarhije. Protest papeža Inocenca XI. je bil brezuspešen. Skupščina francoskega klera je leta 1682 v »*Declaratio cleri gallicani de ecclesiastica*

¹⁴ Deklaracijo skupščine francoskega klera, ki jo je izglasovala v Bourgosu leta 1438, je potrdil kralj in razglasil kot državni zakon. V njej je izražena podrejenost papeža koncilu, odpravev papeških taks, odprava prizivov v Rim in omejena pravica papeža pri imenovanjih za cerkvene službe. Papež razumljivo ni teh dekretov nikdar priznal, vendar so služili kot podlaga galikanizmu.

¹⁵ Konkordat je sicer razveljavil pragmatično sankcijo iz Bourgosa, vendar jo je pariški parlament vedno znova skušal uveljavljati.

potestate« jasno opredelila načela cerkvenega nacionalizma, ki jih poznamo pod imenom galske svoboščine. V tej izjavi jasno razglašajo, da je dobil papež od Boga oblast samo v duhovnih zadevah. V zemeljskih stvareh kralj ni podrejen cerkveni oblasti. Avtoriteta ekumenskega koncila omejuje sv. sedežu izvrševanje oblasti. Papeževe odločitve glede vere so obvezne le, če soglašajo vsa Cerkev.

Morda ni bila nikoli v zgodovini Cerkve tako jasno izražena večja poslušnost klera kralju kot papežu kot prav v formulaciji galskih svoboščin. Čeprav ni nikdar stopila v veljavo izjava v tej obliki in jo je tudi papež kategorično obsodil, so njene ideje živele naprej in imele velik vpliv zunaj Francije, zlasti v Nemčiji, Avstriji, v nizozemskih deželah, v Toskani in v neapeljskem kraljestvu in so v veliki meri prispevale k oslabitvi papeževega položaja. Hkrati pa se v teh idejah izraža tudi vsa tragika francoske Cerkve, ki se je pretesno povezala z absolutistično državo, da bi se tako osvobodila izpod Rima. Usodne posledice so se pokazale med francosko revolucijo.

Pravzaprav lahko dobo pred francosko revolucijo označimo kot dobo nasprotij med papeškim centralizmom in avtonomističnimi prizadevanji episkopata, nasprotij med papeškim centralizmom in centralizmom vladarjev, ki so želeli Cerkev podrediti državi in njeni zakonodaji.

Tudi za 18. stol. je značilno prizadevanje svetne oblasti, da bi podvrgla Cerkev absolutistični državi. Pod vplivom razsvetljenstva, racionalizma in verskega indeferentizma pa je ta težnja še bolj radikalna in groba in se pojavlja na vseh področjih javnega življenja. V tem stoletju izgubi Cerkev vodilno vlogo tudi na socialnem področju.

Na političnem področju absolutistični vladar grobo poseže v življenje Cerkve z namenom, da bi si jo podredil. Prizna sicer Cerkvi, da je dokaj koristna ustanova za vzgojo ljudstva, ne zanima pa ga kot institucija, ki oznanja Kristusov nauk in varuje razodete resnice.

Absolutistični vladarji, pa naj bo to protestant Friderik II. (1740—1786) v Prusiji, pravoslavni Peter Veliki (1727—1730) in Katarina II. (1762—96) v Rusiji ali katoličana Marija Terezija (1740—1780) in Jožef II. (1780—1790) v Avstriji, Lotaringi v Toskani in Burbonci v neapeljskem kraljestvu in v Španiji so na veliko zasegali cerkveno imovino, odpravljali cerkvene redove in uporabljali pravico placeta. Nedvomno je najbolj brezobzirno posegel v življenje Cerkve cesar Jožef II., saj je odpravil »forum ecclesiasticum«, kontroliral poslovanje škofov s svetim sedežem, na novo uredil meje župnij in škofij, prepovedal procesije in romanja, reformiral liturgične obrede in podobno. Da bi laže kontroliral vzgojo duhovnikov, je odpravil škofijska semenišča in ustanovil skupna na Dunaju, v Pavii, v Louvenu, Fribourgu in v Pešti. Medtem ko je Marija Terezija hotela izvesti cerkvene reforme še

v soglasju z Rimom, pa Jožef II. večinoma ni več upošteval ne želja papeža in ne škofov. Priznati pa je treba, da je Jožef II. dobil za svojo politiko soglasje precejšnjega dela nemškega episkopata. Njihove nacionalistične, protipapeške težnje je najjasneje formuliral trierski škof Janez Nikolaj von Hontheim v knjigi *De statu Ecclesiae*, ki jo je izdal leta 1763 pod psevdonimom Febronius. Po njem je gibanje tudi dobilo ime febronianizem. V svojem delu nalaga Febronius svetnemu vladarju kot cerkvenemu patronu dolžnost, da brani pravice škofov pred prilaščanjem sv. sedeža. Febronius je imel velik vpliv zlasti na tiste nemške škofove, ki so bili obenem tudi volilni knezi (Mainz, Trier, Köln). Ti so svoje zahteve izrazili leta 1786 v tkim. nemški deklaraciji, s katero so si želeli zagotoviti popolno avtonomijo nemške Cerkve.¹⁶

Vsi ti posegi na cerkveno področje so skorajda popolnoma ohromili papeževo moč. Značilni znak njegove nemoči je npr. odprava jezuitskega reda leta 1773. Prav tako se kaže ta nemoč tudi v vojnah, ko vojskujoče se države kljub protestom sv. sedeža niso spoštovale ozemeljske suverenosti in nedotakljivosti papeške države. Celo konkordati,¹⁷ ki jih je sklenil papež s posameznimi vladarji v 18. stol., so izrazil odsev njegove nemoči. Tudi pot papeža Pija VI. na Dunaj leta 1782 se je s političnega stališča končala neuspešno.

Medtem ko je Cerkev v 16. in 17. stol. kljub politični nemoči vendarle ohranila svoj ugled in veljavo in imela velik moralni in duhovni vpliv na družbo, ki je bila še vedno krščanska, je za 18. stol. značilen korenit preobrat. Življenje in kultura sta vedno bolj prežeta s protikrščanskim duhom in se zato oddaljujeta od Cerkve. Skrajne posledice tega razvoja so našle svoj izraz, kot je bilo že poudarjeno, v *francoski revoluciji leta 1789*.

Revolucija je brez dvoma primarni dogodek v zgodovini moderne dobe, ker je zrušila socialno strukturo fevdalizma, utemeljeno z razrednim razlikovanjem družbenih slojev, in uvedla novo državno ureditev.¹⁸ Ne smemo pozabiti, da je bila v tem času Cerkev globoko zakoreninjena v fevdalnem redu, da pa je na duhovnem področju doživljala tako krizo, da so mnogi,

¹⁶ Kongres v Emsu je bil od 25. 7. do 25. 8. 1786. Delegati treh volilnih knezov, nadškofov iz Kölna, Trierja in Mainza, ter knezoškofa iz Salzburga so na tem kongresu izdelali program Cerkve v cesarstvu, ki naj bi okrepil oblast metropolitov in zmanjšal moč nunciatur. Svoj načrt so izrazili v t. im. *Emser Punktation* 25. 8. 1786.

¹⁷ 1741 z Neapljem in Piemontom, 1735 s Španijo, 1757 z Avstrijo za Milano.

¹⁸ Pri tem ne gre spregledati tega, da je v prvem obdobju revolucije francoska Cerkev simpatizirala z revolucionarnimi idejami. To obdobje, ki je nadomestilo vladarjev absolutizem z oblastjo ljudstva, ki ga je predstavljala skupščina, je bilo možno le s pridružitvijo poslancev duhovščine. Konflikt je izbruhnil zaradi nespornosti svobode. Spomin na revolucionarno obdobje je v ozadju vseh poznejših papeških dokumentov in izjav škofov proti liberalizmu. Prim.: Rémond, 45.

ki so še ostali odprti za nadnaravne vrednote, videli v revoluciji dar božje previdnosti, češ da je osvobodila Cerkev korupcije, ki jo je oskrunjala.

Najbolj grob poizkus, da bi ločili francosko Cerkev od Rima in ustanovili novo Cerkev, ki bi se razlikovala od tradicionalne (in bila tako shizmatična), predstavlja civilna konstitucija francoskega klera z dne 12. julija 1780. Konstitucija predvideva, da duhovnike in škofe volijo krajevne skupščine, na katerih lahko sodelujejo vsi državljani ne glede na svoje prepričanje in veroizpoved. To pomeni torej popolno desakralizacijo duhovništva in uveljavljanje izrazito razsvetljskega načela o identičnosti vseh ver. Skorajda vsi škofje in večina klera so konstitucijo zavrnilo (Prisegli so samo štirje škofje). Obdobje revolucionarne vihre je silno boleče poglavje v zgodovini francoske Cerkve, vendar je izšla iz nje osvobodjena nevarne navezanosti na Ancien Régime in sposobna soočiti se z novimi pogoji svojega poslanstva. Francoska Cerkev se je v prvi vrsti osvobodila svoje podrejenosti politični oblasti, tesneje je povezala škofe s papežem in tako utrdila pogoje za večjo edinost v Cerkvi.

Za 19. stol. je značilen na eni strani razvoj in razširitev protikršćanskih in proticerkvenih tendenc, ki so se *pokazale v liberalizmu*, na drugi strani pa iskrena želja Cerkve po notranji poglobitvi in obnovi.

Cerkveno učiteljstvo sicer obsoja stališča, ki so nasprotna cerkvenemu nauku, vendar zasledimo v teologiji tudi pozitivne premike, saj skušajo nekateri utemeljiti tudi tisto, kar je napadalo razsvetljenstvo, in si prizadevajo, da bi našli rešitve za probleme dobe (naj imenujem le teologa, kot sta Moehler in Scheeben). V tem času si je Cerkev prizadevala doseči svobodo, ki je bila neobhodno potrebna za uresničitev duhovnega poslanstva Cerkve. Ta proces je dosegel vrh v I. vatikanskem cerkvenem zboru (1870) z razglasitvijo papeževega primata in njegove nezmotljivosti in z objavo zakonika cerkvenega prava leta 1917, ki je zagotovil juridično edinost zahodne Cerkve. Polnost papeževe jurisdikcije je zelo omejila oblast škofov. Koncil svojega dela ni mogel končati zaradi zgodovinskih okoliščin in tako so šele na II. vatikanskem cerkvenem zboru opredelili položaj in vlogo škofov v Cerkvi.¹⁹

Če hočemo prav razumeti cerkveno zgodovino v 19. stol., moramo upoštevati predvsem dve pomembni dejstvi:

1. Cerkev ne predstavlja samo hierarhija. V 19. stol. se namreč laiki vedno bolj zavedajo svojih dolžnosti in odgovornosti.

¹⁹ Povzeto po Massimo Macocchi, *Chiesa e stati assoluti*, v: *Studio della storia*, 257—273; prim. Karl Otmar von Aretin, *Kirche und Staat in der Aufklärung*, v: *Kirche und Staat*, 74—86.

2. Izraz liberalizem je zelo širok in premalo določen (19. stol. je namreč v znamenju boja proti liberalizmu).

V določenem pogledu je vsa človeška zgodovina zgodovina boja za svobodo in napredek. Toda prizadevanje za svobodo, kakršno je značilno za 19. stol., ima drugačno naravo. Zelo jasno ga je opredelil vodilni filozof in ideolog italijanskega liberalizma Guido de Ruggero v svoji knjigi *Storia del liberalismo europeo*.²⁰ De Ruggero pojasnjuje, da je to izrazit individualizem, ki poudarja popolno človekovo avtonomijo in ne priznava drugega zakona kot tistega, ki si ga je postavil človek sam. Zanj ni druge resnice kot tista, ki jo pritrjuje razum. Če dodamo še to, da je imel liberalizem tedaj, ko je prišel na oblast, izrazito protiklerikalno in pogosto protikatoliško naravo, je razumljivo, da je bil konflikt med Cerkvijo in zagovorniki liberalizma neizogiben.

Stališče Cerkve

Ideje, iz katerih je izšel liberalizem, so bile žive že v 18. stol. Da pa so postale politična stvarnost in del javnega mnenja, je brez dvoma posledica francoske revolucije. Revolucija je namreč nasilno pretrgala stari red in uvedla novo razmerje med Cerkvijo in državo, med versko in laično skupnostjo. Prvič v zgodovini krščanske Evrope je prišlo do popolne laizacije države in javnega življenja. Od francoske revolucije dalje so se ljudje, tudi verni in katoličani, navadili, da je njihovo socialno in politično življenje potekalo brez vmešavanja Cerkve. Do revolucije je bilo rojstvo otrok, njihova vzgoja, poroka, smrt, organizacija javnega življenja, ustava in izvrševanje politične oblasti še vedno v znamenju vere, duhovništva in hierarhije. Vera je bila stvar države, državo pa je posvečevala vera.

Restavracija

Obdobje obnove po francoski revoluciji je zaman poskušalo zavreti proces laizacije. Neuspešno je bilo ne samo zato, ker je obnova že v začetku kazala znamenje negotovosti in nestalnosti, ampak predvsem zato, ker se je popolnoma spremenila duhovna podoba Evrope. Če je za 18. stol. značilno nastajanje nacionalnih, od Rima čimbolj neodvisnih Cerkva, ki naj zmanjšajo papeževo oblast na račun škofov (kot smo to videli pri galikanizmu, febronianizmu in jožefinizmu), so dogodki v posameznih deželah

²⁰ Tretja izdaja te knjige je izšla v Milanu leta 1971.

ob prehodu 18. stoletja v 19. stol. močno omajali zaupanje v škofe in kler. Nujna posledica tega je bilo tesnejše povezovanje z Rimom in s papežem, ki je doseglo svoj vrh, kot že rečeno v I. vatikanskem cerkvenem zboru.²¹

Tako se pojavi v Evropi gibanje, popolnoma nasprotno idealom razsvetljenstva, ki povečuje tradicijo in preteklost ter izraža nezaupanje v razum posameznika na račun celotnega človeštva. To gibanje je zajelo tudi katoličane in jih tesneje povezalo s papežem, hkratno pa je z dobo, ki jo v zgodovini imenujemo romantizem. Najvidnejša predstavnika tega gibanja sta bila Francoza, in sicer Ludvik de Bonald in Jožef de Maistre, ki ju imamo lahko upravičeno za pobudnika ultramontanizma.

Hkrati pa se uveljavlja tudi drugo gibanje, ki želi uskladiti posamezne pridobitve razsvetljenstva in francoske revolucije s krščanstvom, da bi tako družbo zopet pridobilo za Cerkev. Najvidnejši predstavnik te smeri je bil prav tako Francoz, in sicer Lamennais (1782—1854).

Pri njem razlikujemo dve razvojni obdobji. Lamennais se je živo zavedal škodljivosti verskega indiferentizma tudi za socialno področje. V svojih delih je zastopal izrazito teokratska načela. Zaradi težav s predstavniki galikanizma je začel vedno bolj ločevati vprašanje Cerkve od vprašanja države in zahteval za katoliško Cerkev tiste svoboščine, ki so jih uživali tudi protestanti in Judje. Leta 1830 je začel s prijatelji izdajati revijo *L'Avenir* s pomenljivim podnaslovom *Bog in svoboda*. Istega leta (julija 1830) so v Franciji odstavili Karla X. (1824—30) in obnovili buržoazno protiklerikalno monarhijo Ludvika Filipa (1830—48). Lamennais je pod vplivom teh dogodkov prešel od ultramontanizma na stran katoliških liberalcev in zahteval ločitev Cerkve od države, svobodo pouka, svobodo tiska, svobodo združevanja in decentralizacijo. To so bile po njegovem mnenju nujno potrebne zahteve, da bi Cerkev ponovno postala navzoča v laični družbi ter se povezala z ljudstvom in ne več z oblastniki. Če njegove nazore globlje analizi-

²¹ Jedro problema je zelo dobro označil Franz Willing, *Kirche und Staat im 19. Jahrhundert*. v: *Kirche und Staat*, 87—101. Med drugim pravi, da je bila po zlomu francoske revolucije Cerkev pred svojo zgodovinsko odločitvijo, ali naj si prizadeva za obnovo starega reda v Cerkvi ali pa ja razmisli o temeljiti notranji in zunanji prenovi. Materialna katastrofa in preganjanje med revolucijo, je povzročilo množično prizadevanje za duhovno in moralno obnovo Cerkve in katolicizma. Nikdar v zgodovini Cerkve verjetno ni bilo take pripravljenosti in priložnosti pa tudi potrebe za ekumenski koncil kot v tem trenutku. Žal je rimska kurija to šanso opustila in se odločila za restavracijo. Prvi simbolični akt v tej smeri je bila obnovitev jezuitskega reda leta 1814. To je povzročilo razpoko med kurijo in reformnimi težnjami ljudstva. Centralistični kurializem in papalizem sta tako povzročila konfesionalizem, ultramontanizem in politični katolicizem. Tako je razumljivo, da I. vatikanski cerkveni zbor ni mogel notranje nagovoriti ljudskih množic in izvesti prepotrebne notranje obnove v Cerkvi.

ramo, vidimo, da so to v bistvu še vedno teokratični ideali; laično družbo naj bi vodila Cerkev.

V Italiji so razmere podobne, vendar so prizadevanja za ponovno uveljavitev Cerkev v laični družbi manj politično pobarvana, manj zunanja, zato pa toliko bolj kulturna in duhovna kot pri francoskem liberalizmu (Manzoni, Rosmini, Lambruschini in drugi).

Reakcija cerkvenega učiteljstva

Spričo dogajanja v Evropi v času po francoski revoluciji je bila reakcija cerkvenega učiteljstva deloma razumljiva, čeprav je bila večkrat tudi posledica vrste nesporazumov in nezaupanja. Rim je v modernih idejah videl predvsem nevarnost kompromisa na račun načel in ni verjel v možnost distanciranja od negativnih pojavov liberalizma. Zato je te ideje tudi tako ostro obsodil.

Prvi pomemben dokument o tej problematiki je okrožnica *Mirari vos papeža Gregorja XVI.* z dne 15. avgusta 1832. Na nastanek te okrožnice je brez dvoma vplivala globoka zakoreninjenost papeža in njegovega državnega tajnika Lambruschinija v miselnosti starega družbenega reda. Vstaje v papeški državi leta 1830 so namreč v obeh utrdile strah pred tem, da papež ne bi izgubil svetne oblasti, ki je bila po mnenju cerkvenega vodstva neobhodno potrebna za neovirano izvrševanje njenega duhovnega poslanstva. Na papeževo odločitev v okrožnici pa je vplival tudi premalo premišljen Lamennaisov korak, ki je ob koncu leta 1831 prišel kot »romar svobode« v Rim.

Težko je na kratko označiti vsebino in posebnost enciklike *Mirari vos*. Papež pravzaprav liberalizma kot takega ne obsoja (saj je npr. odobril belgijsko ustavo iz leta 1831, ki je temeljila na načelu ločitve Cerkev od države in na načelu modernih svoboščin), obsoja le liberalizem, ki izhaja iz verskega indiferentizma. Nasprotuje prepričanju, da je osebna vest samostojen vir resnice in moralnega vrednotenja. Liberalizem je torej obsojen toliko, kolikor izvira iz pravkar navedenih izhodišč. Kljub temu je zadala okrožnica hud udarec katoliškim liberalcem, Lamennaisa pa je dokončno oddaljila od uradne Cerkev.

Drug odločen korak v dialogu in konfliktu med Cerkvijo in liberalizmom je napravil papež *Pij IX.* z okrožnico *Quanta cura*, ki je izšla 8. decembra 1864 in ji je bil dodan kot priloga obsežen seznam (80 stavkov) modernih zmot, znan pod imenom *Syllabus*.

Ta poseg cerkvenega učiteljstva je izrazito posledica političnega stanja Italije v drugi polovici 19. stol. V italijanski vojni z Avstrijo leta 1848 je papež Pij IX. odklonil, da bi njegove čete sodelovale na strani Piemonta. Človeka, v katerem so mnogi videli osrednjo osebnost združene Italije (federacija italijanskih držav pod papeževim vodstvom) pa tudi zagovornika zmernih reformnih idej tako v Cerkvi kot papeški državi, so zagovorniki združene Italije nenadoma razglasili za narodnega izdajalca in reakcionarja brez primere. Spodbudo za politiko združevanja je prevzel Piemont, znan po svojem odklonilnem odnosu do Cerkve. V letih 1859—60 je papeška država izgubila velik del svojega ozemlja, pojavilo pa se je že tudi vprašanje Rima kot glavnega mesta Italije. To pa je pomenilo tudi problem glede obstoja papeške države. Ne smemo namreč pozabiti, da je (kot sem že omenil) Pij IX. kot suveren neodvisne papeške države menil, da je svetna oblast nujen pogoj za svobodno in neovirano delovanje Cerkve na verskem področju. Zato pomeni papežu napad na papeško državo napad na Cerkev in posredno tudi na krščanstvo. Tako postane tudi razumljiva njegova reakcija ob tem, ko so Italijani leta 1870 zasedli Rim in ga razglasili za glavno mesto Italije. Papež je sicer preprečil prelivanje krvi, vendar se je demonstrativno umaknil za vatikanske zidove in se razglasil za vatikanskega ujetnika. Treba je še dodati, da je tudi po združitvi Italije ostala italijanska politika izrazito proticerkvena in deloma tudi protiverska.²²

Nič ni torej čudno, če sta oba imenovana dokumenta (*Quanta cura* in *Syllabus*) še bolj zaostрила medsebojne odnose. V svojih govorih in drugih krajših dokumentih je Pij IX. obsodil pravzaprav skoraj vse zmote svojega časa. Proti njim je objavil kar 32 dokumentov. Okrožnica *Quanta cura* obsoja predvsem prizadevanje za izključitev Cerkve iz družbenega življenja in za njeno ločitev od države. Posredno obsoja še državni absolutizem, komunizem, socializem, galikanizem, jurisdikcionalizem in racionalizem, kolikor so posledica naturalizma. Medtem ko je okrožnica *Quanta cura* slovesen papeški dokument, je *Syllabus* zgolj uraden seznam že prej, v drugih dokumentih obsojenih zmot, ki se nanašajo na racionalizem vseh oblik in zadevajo Cerkev, laično družbo in moralo. Pretres in ogorčena polemika, ki jo je dokument izzval v Cerkvi in zunaj nje, je v veliki meri tudi posledica njegove nenavadne (da ne rečem ponesrečene) oblike. Avtorji (dokument je več let pripravljala posebna komisija) so iz prejšnjih papeških dokumentov pobrali citate, ki obsojajo posamezne zmote, in jih brez komentarja nanizali enega za drugim. Razumljivo je, da je bil citat, iztrgan iz

²² Prim.: Angelo Gambasin, *La questione Romana*, v *Studio della Chiesa*, 299—324; Georg Denzler, *Kirchenstaat — Laternverträge — Konkordatsrevision — Heiliger Stuhl*, v: *Kirche und Staat*, 147—163.

konteksta, vsaj dvoumen, večkrat pa so ga tudi napačno tolmačili. Na to je posebej opozoril škof Dupanloup iz Orléansa, ki je Syllabus razložil v posebni knjižici. Iz njegove razlage, za katero je dobil priznanje papeža samega, je razvidno, da papež ne obsoja liberalizma nasploh oziroma tistih pravic, ki so povezane s človekovim dostojanstvom, pač pa obsoja liberalizem, ki je logična in nujna posledica indiferentizma. Obsoja zanikanje ideje, da je človek bistveno odvisen od Boga.

Nobenega dvoma ni, da je obsodba Pija IX. povzročila hudo krizo katoliškega liberalizma. Nove poglede in nove možnosti za poglobitev krščanskega pojmovanja svobode je omogočil šele *Leon XIII.* Čeprav okrožnici *Immortale Dei* iz leta 1885 (o državnih ustanovah) in okrožnica *Libertas* iz leta 1880 (o človekovi svobodi) načelno izhajata iz nespremenjenega cerkvenega nauka, kažeta vendarle na bolj prožno in prilagodljivo delovanje Cerkve v spremenjenih zgodovinskih okoliščinah. Spremembe v odnosu Cerkve do sodobne družbe je čutiti na vseh področjih. Na družbenem področju predstavlja okrožnica *Rerum novarum* papeža Leona XIII. z dne 15. maja 1891 temeljni dokument socialnega krščanstva (o tej okrožnici bom še govoril), na kulturnem področju pa je dal papež znanstvenikom nov zagon, ko je odprl vatikanske arhive (1883) in vatikansko knjižnico. Zelo podjeten je bil tudi na diplomatsko-političnem področju, vendar to že presega okvir tega sestavka.

Namen okrožnic *Immortale Dei* in *Libertas* je bil posredovati pozitivno dopolnilo h krščanskemu pojmovanju države in svobode ter dati katoličanom potrebno orientacijo in vodilo za vsakdanje življenje. Gre torej za drugačen poudarek. Pij IX. se je lotil problemov svojega časa z negativnega stališča in obsojal zmote, Leon XIII. pa je poudarjal predvsem tisto, kar je bilo pozitivno. Pravzaprav se oba papeža med seboj dopolnjujeta. Leon XIII. v svojih dokumentih loči več oblik svobode in opozarja na njene notranje meje, ki jih je potrebno vedno spoštovati. Tudi Leon XIII. kljub vsej svoji odprtosti odklanja verski indiferentizem in naturalizem z vsemi posledicami.

Brez dvoma gre za nov koncept in jasno potrditev pravice do posameznikove svobode vesti v odnosu do države. Vendar moramo tudi te papeške dokumente presojati in razlagati v zgodovinskem kontekstu, v katerem so nastali, in ne smemo iz njih sklepati več, kot v resnici vsebujejo. Vsekakor pa so bili z Leonom XIII. položeni temelji za navzočnost Cerkve na družbenem področju in v javnem življenju. Kljub vedno bolj izrazitemu odklankanju organske povezave med Cerkvijo in državo pa nehote opazamo vedno bolj aktivno vključevanje katoličanov v javno življenje. Pri laikih

postaja čut odgovornosti vedno bolj živ in navzoč, in sicer kot nujna posledica sprejetega načela svobode in demokracije.²³

Poleg globokih sprememb v filozofiji, politiki in znanosti ne moremo mimo izrednega razvoja mehanike in tehnike, ki ga je prineslo 19. stol. To je stoletje tkim. industrijske revolucije, čeprav ta izraz ni ustrezen. Ne gre namreč za nasilno odpravo starega reda, ampak za organski razvoj, ki je v tem stoletju dosegel stopnjo, za katero je bilo težko predvideti vse posledice. Ta razvoj se je začel v Angliji v znamenju svobode v drugi polovici 18. stol. in se je hitro razširil po Evropi in Severni Ameriki. Vendar se je prepričanje (Adam Smith 1723—90), da bo zgolj materialno bogastvo prineslo vsem srečo, kmalu izkazalo za ničevo. Obogatelo je zelo malo ljudi, družbene razlike pa so se naglo večale. Delovne razmere so bile izredno težke: delo v nezdravem okolju, plače majhne, delovnik dolg, revščina vedno večja. Velike gospodarske krize so povzročile množično brezposelnost in še zaostrele socialne probleme.

Prvi so se zavedeli delavčevega nevdržnega položaja in zahtevali reformo ekonomskih razmer sociologi (Sismondi, Benthan, Owen in drugi). Žal so bili še vse preveč pod vplivom razsvetljenstva, zato so premalo upoštevali stvarnost, v kateri so živeli. Njihova zasluga je predvsem v tem, da so iskali izhod iz takšnega stanja.

Žal je danes pozornost vse preveč osredotočena na leto 1848, ko sta Marx in Engels objavila svoj Komunistični manifest, ki pa je razmeroma dolgo ostal neopažen. Mnogi pri tem pozabljajo, da je ta manifest odsev dejanskih okoliščin. Njegove ideje so bile navzoče in mnogi so se že pred njegovim nastankom trudili, da bi jih uresničili v vsakdanjem življenju. Pri tem prizadevanju imajo kristjani in še posebej katoličani velik delež. Res pa je, da katoličani niso nikdar veliko govorili, ampak so skušali probleme konkretno reševati.

Ni mogoče naštetati imen vseh, ki so v posameznih deželah delovali na socialno-karitativnem področju, niti ne na kratko orisati njihovih zaslug.²⁴ Pomudimo se vsaj na kratko še *pri cerkvenem učiteljstvu*. Če je papež Pij IX. obsodil socializem, komunizem in ekonomski liberalizem, kolikor nasprotujejo krščanski morali (encikliki *Qui pluribus* iz leta 1846 in *Quanta cura*

²³ Prim.: Pietro Scoppola, *La Chiesa e il liberalismo nel secolo XIX*, v: *Studio della storia*, 275—298; Georg Franz Willing, *Kirche und Staat im 19. Jahrhundert*, v: *Kirche und Staat*, 87—101.

²⁴ Okviren pregled razvejane dejavnosti posameznikov in katoliških ustanov na socialnem in karitativnem področju je podal Pavel Droulers, *Il cattolicesimo e la questione sociale contemporanea*, v: *Studio della storia*, 325—353. Obširnejši pregled pa najdemo v priločniku *Handbuch der Kirchengeschichte*, izdal H. Jedin, kjer je v posameznih zvezkih navedena tudi vsa pomembnejša literatura.

iz leta 1864), želi papež Leon XIII. (ne da bi preklical obsodbo svojega predhodnika) poglobiti in pojasniti socialno vprašanje v luči katoliškega nauka. Problematiko je proučevala posebna komisija laikov in teologov pod vodstvom msgr. Jacobinija in msgr. Mermilloda. Njihovo delo so dopolnjevala letna poročila evropskih krščanskih socialistov z njihovih srečanj v Fribourgu v Švici in akti mednarodnih kongresov v Liègeu v Belgiji, ki jih je skliceval msgr. Doutelaoux. Odločilno vlogo pri oblikovanju dokumentov sta imela tudi westminstrski nadškof in poznejši kardinal Manning in baltimorski nadškof in kardinal Gibbons. Z okrožnico *Rerum novarum* je Cerkev svečano in tudi javno pokazala zanimanje za socialna vprašanja, in sicer predvsem zaradi moralne razsežnosti pravičnosti in zaradi vpliva družbenih razmer na versko življenje delavcev. Papež je v okrožnici določil dolžnosti posameznih ustanov: Cerkev naj daje navodila in določa človekov končni cilj; država naj z zakoni ureja izvajanje teh navodil, proizvodnjo, razdelitev dobrin in skupno delo; poklicna združenja naj služijo kot sredstva za doseganje teh ciljev in naj bodo posredniki med posameznikom in državo.

Okrožnica je imela velik odmev tudi zunaj cerkvenih krogov. Z njo je katoliško socialno gibanje dobilo teoretično in praktično potrjevanje, njegovi nosilci pa priznanje za svoje prizadevanje. Zlasti se mi zdi pomembno poudariti, da so tudi uradni cerkveni krogi spoznali, da delavca ni več mogoče obravnavati »kot mladoletnika« (če smem uporabiti to prisposodbo). Delavec se je namreč vedno bolj zavedal svojih možnosti, pravic in dolžnosti.

Okrožnica je dala pobudo za tkim. korporativizem, ki pa se je lahko le deloma uresničil. Kmalu je namreč postalo jasno, da delavci ne morejo razpravljati o svojih problemih na isti ravni z delodajalci, ker so jih ti prekašali tako po izobrazbi kot z darom govora. Po drugi strani pa so se delodajalci bali, da bi jim ušle vajeti iz rok.

V tedanjem položaju je bilo v resnici težavno tako za kler kot tudi za laike, da bi šli v korak z razvojem. Paternalizem je bil zgodovinsko premagal, korporativizem, ki ga priporoča tudi okrožnica *Rerum novarum*, se je izkazal kot pomankljiv. Okrožnica *Rerum novarum* sicer predvideva ločena združenja delodajalcev in delavcev, ki bi se skušala med seboj legalno dogovoriti za pravične pogoje pri delu. To bi zahtevalo solidno krščansko poglobitev tako delodajalcev kot delavcev, za katero pa niso bili ne na eni ne na drugi strani pripravljeni. Vzporedno z idejo korporativizma pa je nastalo tudi katoliško sindikalno gibanje, ki je doseglo vrhunec v Belgiji. Osnovna težava tega gibanja je bila v povezavi socialnega in sindikalnega gibanja z vero. Ker je bil odstotek katoliških delavcev razmeroma majhen, so se voditelji katoliških sindikatov zavzemali za ustanovitev interkonfesionalnih sindikatov. *Pij X.* je z okrožnico *Singulari quodam* leta 1912 določil,

naj bodo sindikati konfesionalni, vendar je škofom dovolil, da smejo dopustiti tudi interkonfesionalne sindikate.

Drugo vprašanje, s katerim so se soočali voditelji sindikalnega katoliškega gibanja, je bilo, ali naj se ukvarjajo samo z ekonomskimi in socialnimi interesi ali pa naj se posvete tudi verskim in kulturnim. Pristop k temu problemu se dokaj razlikuje glede na položaj v posameznih deželah. Zanimivo pa je, da tako papež Leon XIII. (Graves de communi leta 1901) kot papež Pij X. nista naklonjena političnim interesom delavskega gibanja.

Ne glede na to pa se je krščansko socialno gibanje vedno bolj povezovalo z delavskimi sindikati, v katerih je videlo sredstvo za doseg pravičnega sporazuma med posameznimi družbenimi sloji. Naloga teh sindikatov je bila predvsem obramba osebne svobode pred kolektivismom in državo, čeprav tudi dopuščajo, da država sme nastopiti proti prevelikemu liberalizmu posameznikov.

Mednarodni dokument o delu, sprejet leta 1919 v Versaillesu, si zastavlja v glavnem podobne cilje kot katoliški: boj za bolj človeške delovne razmere, pravico do združenja, pravičnejše plače, krajši delavnik, pravico do počitka in podobno. Leta 1920 so ustanovili Mednarodno zvezo krščanskih sindikatov, v katero so bili včlanjeni sindikati skoraj iz vse Evrope in Severne Amerike.

Ob štirideseti obletnici socialne okrožnice Leona XIII. je Pij XI. 15. maja 1931 izdal drug pomemben dokument cerkvenega učiteljstva o socialnem vprašanju, in sicer okrožnico *Quadragesimo anno*. V njej je najprej povzel vse glavne teze Leonove okrožnice (torej odklanjanje liberalizma in socializma, pomembnost poseganja Cerkve, države in strokovnih združenj na socialno področje). Vendar prinaša Pijeva okrožnica tri pomembna dopolnila, ki jih je Leon XIII. v svoji okrožnici namenoma obšel:

1. pravičnost zahteva, da dobi delavec zadostno plačo, da more z njo vzdrževati svojo družino;

2. plačilna pogodba med delavcem in delodajalcem je zakonita, vendar jo je treba uskladiti s socialno pogodbo (tako je okvirno že nakazana možnost, da delavec postane deležen dobička);

3. okrožnica opozarja na nevarnost ekonomske diktature. Zato zahteva spremembo družbenega reda, predlaga ustanovitev združenj za koordinacijo med delavci in delodajalci, ki pa naj ne bodo vsiljena »od zgoraj«, kar je pozneje storil fašizem. V bistvu gre še vedno za krščanski korporativizem Leona XIII., čeprav so ga dogodki v glavnem že prehiteli. Ko je Pij XI. šest let pozneje (1937) v okrožnici *Divini Redemptoris* obsodil brezbožni komunizem, je ponovil ista načela, ki vodijo v socialno harmonijo.

Iz teh dokumentov cerkvenega učiteljstva je razvidno, da je za obdobje med vojnama značilna močna obramba svobode sindikalnega gibanja na eni in očitna potreba po njegovi organizaciji na drugi strani. To se je zlasti pokazalo med veliko gospodarsko krizo leta 1929, katere posledica je bila velika brezposelnost.²⁵

Zaključek

Iz teh skopih podatkov vidimo, da Cerkev kljub navidezni svobodi še zdaleč ni bila tako svobodna v svojem delovanju in svojem poslanstvu, kot si to pogosto površno predstavljamo.

»Cerkvi je Kristus izročil poslanstvo za vse čase in za vse zgodovinske prilike. Zato si mora Cerkev ob vsej nespremenljivosti zakladov, ki jih je dobila od Kristusa, v vsakem zgodovinskem položaju po svojih udih prizadevati za izvrševanje tega, kar je iz duha in vsebine tega zaklada ravno tedaj potrebno.«²⁶ V zgodovini božjega ljudstva je najti včasih način, ki je z evangeljskim duhom manj skladen, še več, ki mu je celo nasproten.²⁷ Vsaka generacija mora iskati času primerno ureditev odnosov med Cerkvijo in družbo. Obe ustanovi sta podvrženi spremembam v skladu z razvojem časa. Krize, ki se ob takih spremembah nujno pojavljajo, bo Cerkev po besedi pariškega nadškofa kardinala Emmanuela Suharda premagala le, če bo odklonila, da bi se udomačila v svetnih stvareh. Ona se manj boji Nérona kot Konstantina . . . Kristjan, ki ga pričakuje, ni konstantinski kristjan, ampak kristjan apokalipse in paruzije.²⁸ Svoje poslanstvo pa bo mogel v polnosti uresničevati le v okviru svobodne Cerkve v svobodni državi.²⁹

Povzetek: France Martin Dolinar, Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči zgodovinskega razvoja

Z izjavo drugega vaticanskega cerkvenega zbora *Dignitatis humanae* o verski svobodi se je za Cerkev začela nova doba, ko Cerkev na človekovo svobodo gleda z drugačnimi očmi. V zgodovini božjega ljudstva je najti včasih način, ki je z evangeljskim duhom manj skladen, še več, ki mu je celo nasproten. Pričujoči sestavek želi na podlagi zgodovinskega razvoja v novem veku prikazati notranjo svobodo Cerkve oziroma opozoriti na posamezne stopnje v odnosu Cerkve do družbe, v kateri je Cerkev v določenem zgodovinskem obdobju živela in delovala.

²⁵ Prim.: Pavel Droulers, n. d. 325—353.

²⁶ Koncilski odloki 426.

²⁷ Koncilski odloki, 425.

²⁸ Pastirsko pismo: Dvig ali padec Cerkve iz leta 1947. Prim.: Kirche und Staat, 8.

²⁹ Izjava francoskega parlamentarca Charlesa de Montalambert (1870), prav tam.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die neuzeitliche Kirche und die Freiheit im Licht der geschichtlichen Entwicklung

Mit der Äußerung des zweiten vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) beginnt für die Kirche eine neue Periode in der die Kirche eine völlig neue Einstellung zu der Freiheit des Menschen einnimmt. Die Geschichte des neutestamentlichen Volks Gottes widerspricht leider in dieser Beziehung manchmal dem Geist des Evangeliums. Der vorliegende Beitrag versucht aus der geschichtlichen Entwicklung der Kirche in der Neuzeit auf die innerliche Freiheit der Kirche hinzuweisen und die einzelnen Phasen der Beziehung der Kirche zu der Gesellschaft darzustellen in der sie in einem konkreten historischen Zeitabschnitt gelebt und gewirkt hat.

Résumé: France Martin Dolinar, L'Eglise contemporaine et la liberté. Un point de vue historique

En ce qui concerne la question de la liberté, le comportement de l'Eglise entraine malheureusement souvent en contradiction avec les principes évangéliques. Mais à partir de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*, l'Eglise considère la liberté humaine d'une façon nouvelle. L'auteur montre l'évolution moderne des rapports entre l'Eglise et la société.

Redovništvo v službi Cerkve

O bistvu in dejavnosti redovništva, o enem najstarejših in najučinkovitejših pojavov v notranjem razvoju Cerkve, so v posameznih obdobjih nastajale različne razlage, posebno še, kadar gre za presojanje začetkov redovništva na splošno ali za posamezne redove v njihovem prvotnem časovnem kontekstu. Redovništvo je vedno pomenilo takó religiozno moč kot tudi duhovno-kulturno moč za rast in izgradnjo Cerkve, morda v prvi vrsti prav s svojim eksistenčnim paradoksom: bežati pred svetom in vendar živeti s svetom; izključevati se iz sveta, da bi bilo omogočeno tem svobodnejše vključevanje. Ta nasprotja pa lahko kažejo kvečjemu na prve osnovne oblike redovništva, ne pa toliko na sadove njegove navzočnosti v Cerkvi. Sicer pa je vprašljivo, koliko so sploh genealoško dojemljiva ta nasprotja od najstarejših, individualistično usmerjenih asketov, prek zgodnjih redovnih skupnosti do klasičnih redov in novejših številnih kongregacij — zaradi tako različnih izhodiščnih pogojenosti, nacionalnih izvorov, idej in idealov!

Redovništvo je v bistvu svojega poslanstva odgovor na vprašanja Boga, stvarstva, sveta, Cerkve in človeka v določenem zgodovinskem trenutku; postalo je trpni in dejavni element pomirjanja v vsesplošni zmedi ob preseljevanju narodov; pomenilo je kažipot tam, kjer sta se srečala zahajajoča antična grško-rimska kultura na eni ter germanski in slovanski narodi v svojem vzponu na drugi strani; bilo je zakon, postava in vzor v trenutkih, ko so posamezna obdobja iskala svoje nove podobe; ohranjalo je mnogotere vrednote, ko je tem grozilo uničenje.¹

Sicer pa pogledjmo, kaj o redovništvu méni zadnji vatikanski koncil! V odloku o prenovi redovniškega življenja naletimo v uvodnem členu na zelo pomenljiv poudarek, namreč, da »izvira prizadevanje za popolno ljubezen po poti evangeljskih svetov iz nauka in zgledov božjega Učenika«, in

¹ H. KUEHNER, *Gezeiten der Kirche in zwei Jahrtausenden*, Würzburg 1970, 229 sl.

druga stvar, da stopa pred nas kot »žareče znamenje nebeškega kraljestva« (R 1).

Ti dve osnovi redovnega življenja koncil sam pojasnjuje takole: »Že prav od začetka Cerkve so živeli možje in žene, ki so hoteli z izvrševanjem evangeljskih svetov svobodneje hoditi za Kristusom in ga še bolj zvesto posnemati ter so vsak po svoje živeli Bogu posvečeno življenje. Mnogi od njih so po navdihu Svetega Duha živeli samotarsko življenje ali pa ustanovili redovniške družine, ki jih je Cerkev s svojo oblastjo rada sprejela in odobrila. Tako je po božjem sklepu zrastle čudovita različnost redovniških družb, ki so mnogo *pripomogle, da je Cerkev ne samo pripravna za vsako dobro delo in pripravljena spolniti vso dejavnost svoje službe za graditev Kristusovega telesa*, ampak stopa pred nas tudi *okrašena z različnimi darovi svojih otrok* ter se *po njej oznanja mnogovrstna božja modrost . . .* Ljubezen, ki jo razliva Sveti Duh v srcih (redovnikov), jih spodbuja, da bolj in bolj *žive Kristusu in njegovemu telesu, ki je Cerkev*. Čim bolj goreče jih takšna podaritev samega sebe, ki obsega celotno njihovo življenje, združuje s Kristusom, tem bolj *bogato postaja življenje Cerkve in uspešnejši njen apostolat*« (R 1).

Kar najtesnejšo povezanost redovništva s Cerkvijo in njenim poslanstvom z odločnimi besedami podčrtuje tudi dogmatična konstitucija o Cerkvi, ko pravi: »Ker torej evangeljski sveti po ljubezni, h kateri vodijo, tiste, ki jih izpolnjujejo, na poseben način *povezujejo s Cerkvijo* in z njeno skrivnostjo, zato mora njihovo duhovno življenje *biti posvečeno tudi blagru Cerkve*. Odtod izvira *dolžnost*, da se po svojih močeh in v skladu s svojim poklicem, bodisi z *molitvijo* bodisi tudi z *dejavnim prizadevanjem, trudijo za ukoreninjenje in utrditev Kristusovega kraljestva v dušah in za njegovo razširjanje* na vse strani sveta. Zato Cerkev tudi brani in pospešuje svojevrstnost različnih redovnih ustanov« (C 44,2).

Na podobne poudarke naletimo še v nekaterih koncilskih odlokih, npr. v odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi (Š 33, 34, 35) ter odloku o misijonski dejavnosti (M 18, 40).

Te besede koncila, ki se znova in znova vračajo na povezanost redovništva s Cerkvijo in tudi na dolžnosti, ki iz tega izhajajo, so morda najboljše izhodišče, če se vprašujemo, koliko in v kakšnih oblikah je bilo redovništvo doslej v službi Cerkve, so lahko tudi najboljše smernice, če gledamo redovništvo v njegovi prihodnosti.

Naše zastavljene teme se tokrat lotimo najprej pod vidikom naslednjega vprašanja: kako so odgovarjali, ali še bolje, kakšen odgovor so pomenili posamezni redovi ustanovitelji (in za njimi bolj ali manj njihove redovne skup-

nosti) na izzivanja svojega časa.² Če govorimo v tem smislu, potem je treba imeti pred seboj Cerkev predvsem kot »vesoljni zakrament odrešenja« (prim. C 48,2) in ne toliko posameznih elementov njenega poslanstva; prav tako pa je treba iz tega razmišljanja izpustiti več razsežnosti redovniškega življenja, med njimi obveznosti evangelijskih »svétov« ali treh zaobljub: »popolnega uboštva, popolne pokorščine in popolne erotično-spolne vzdržnosti«. Dalje je treba tu opustiti razglabljanje o redovniški duhovnosti na splošno kot tudi o posameznih odtenkih benediktinske, frančiškanske, dominikanske, jezuitske duhovnosti. Če tokrat te elemente opustimo, seveda s tem niso manj pomembni za posameznega redovnika, za redovne skupnosti, za Cerkev v njeni zgodovini. V smislu našega vprašanja »kako so odgovarjali redovniki na izzivanja časa« pa je pomemben element »skupno življenje«; to ima seveda določen pomen tudi na drugih ravneh in nekateri menijo, da bi ga lahko kot četrto zaobljubo pridružili že omenjenim trem.

Način, kako si zastavljamo naše razmišljanje, predvideva večdimenzionalno zgodovinsko mišljenje ali celo čutenje, kot naletimo nanj tudi pri nekaterih redovnih ustanoviteljih. Izziv prihaja iz »sveta«, iz ljudstva, iz družbe — odgovor se nanaša na določeno stanje ter teži za spreminjanjem v smislu Kristusovega Duha. V statično, nezgodovinsko mišljenje, ki ni toliko razgibano, da bi moglo v sedanjosti opazovati rezultate zgodovinske preteklosti in videti tudi možnosti za prihodnost, so prav redovni ustanovitelji pogosto, čeprav največkrat podzavestno, vnašali pomemben judovskokrščanski moment preroštva, ko so namreč v svojem svetu opažali stvari, ki jih je možno in tudi potrebno spremeniti; tako so res začenjali nova poglavja v zgodovini Cerkve in sveta.³ Na odrešenje in odrešensko Cerkev so gledali bolj zgodovinsko kot njihovi sodobniki — zaupali so Cerkvi, bili so prepričani, da je Cerkev vedno sposobna prenove ter ima vedno pred seboj novo prihodnost. Še naslednja zgodovinska razsežnost — pogosta značilnosti redovnih ustanoviteljev — je tesna povezava ali celo edinost omenjenih dveh vidikov, namreč svetovnozgodovinskega in odrešenskozgodovinskega, za to pa spet lahko ugotavljamo, da je ena od osnovnih potez starozaveznih prerokov.

BENEDIKT se je lotil problemov, ki so sami po sebi imeli vsaj na prvi pogled izrazito notranjo cerkveno naravo, vendar so njegovi posegi bili reakcija na veliko širšo problematiko njegovega časa; nekatere od idej, ki

² prim. W. DIRKS, Die Antwort der Mönche (Zukunftsentwürfe aus kritischer Zeit von Benedikt, Franziskus, Dominikus und Ignatius), Olten 1968. Krajši povzetek tega dela je objavil avtor v članku z naslovom »Antwort der Mönche«, v: Concilium 8-9/1974, 464—468.

³ prim. R. AUBERT, Vorwort, v: Concilium 8-9 (1968) 491—493; celotna dvojna številka je posvečena temi »Die Propheten in der Kirche«.

jih je na kratko strnil v svojem redovnem pravilu, so se dokaj hitro uveljavile tudi zunaj samostanskih zidov, ob njih je tedanji svet iskal in tudi ustvarjal svojo novo podobo.

V svojem nastopu proti potujočim menihom, ki niso imeli stalnega bivališča, se Benedikt, ki je prvotno tudi sam več let preživel kot puščavnik v samoti, ni le odločil za cenobitstvo, za skupno redovniško življenje, ampak je to svojo misel poudarjal tudi z zahtevo po »*stabilitas loci*« — njegovi redovniki naj bi v samostanu, ki so si ga izbrali, bivali vse življenje. Pa niso le menihi hodili po svetu, ne da bi bili imeli kje stalno bivališče! Obdobje, ki ga je Benedikt sam doživljal, v katerem je nabral mnoge bogate, pa tudi grenke skušnje z različnimi samostani in redovniki, preden je leta 530 za svoj samostan na Monte Cassinu napisal redovno pravilo, poznamo pod imenom »doba preseljevanja narodov«. Ob celi vrsti določil iz njegove regule lahko ugotavljamo njihov poseben pomen, če jih soočamo s stanjem te dobe. »*Stabilitas loci*« ni ostalo samo načelo samostanskega življenja, ampak se je spremenilo v geslo za svoj čas: Prenehajte brezciljno potovati, ustavite svoje vojaške pohode, naselite se v kakšnem kraju in se dokončno umirite! Benediktinski »*pax*« se ni omejeval samo na menihe in njihovo resnično sožitje s sobrati, ampak je veljal nasploh tedanjemu času, ki ga je tako močno obvladovalo nasilje. Preseljevanje narodov je medsebojno pomešalo različne narode, kulture in družbene plasti, ob tem pa so se pojavile nove, morda še bolj izostrene razlike med posameznimi sloji, od nasilnih oblastnikov, ki so hoteli imeti vse pravice, do brezpravnih sužnjev. Spet je tu vmes odmeval Benediktov odgovor: pri nas ste vsi dobrodošli, v samostanu ni takih razlik, vsi ste med seboj enaki! Slovito Benediktovo načelo »*ora et labora*«, ki zahteva tesno povezanost dela in molitve, se prvotno nikakor ne nanaša na intelektualno delo benediktinskih menihov, ampak v prvi vrsti na njihovo ročno delo, na delo na polju; to naj se ves čas prepleta z molitvijo. V zvezi s tem tudi zavrača ustaljeno obliko rimskega klerikalizma, ki je imel svoje korenine v konstantinskem sožitju Cerkve in države: v vsaki samostanski skupnosti naj živi tudi vsaj en duhovnik, da bi mogli obhajati evharistijo. »Naj ima vedno ono mesto, ki mu pripada, ko stopi v samostan, razen kadar opravlja službo pri oltarju in če ga izvolitev samostanske družine in opatova volja zaradi zgledega življenja ne postavita na višje mesto« (B. Pravilo 62). Preudarnejše kot v tem smislu skoraj ne bi bilo mogoče obravnavati vloge duhovnika v samostanski skupnosti.

⁴ prim. W. DIRKS, n. d., 113 sl.; K. S. FRANK-O. KOEHLER, Kein Weg zurück. Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia, v: Stimmen der Zeit 7 (1980) 435—447; B. SORGE, San Benedetto, noi e l'Europa, v: La civiltà cattolica 3115 (1980) 12—26.

V zunanji in notranji ureditvi samostana lahko občudujemo Benediktovo preudarnost in čut za organizacijo; samostan, popolnoma samostojno kolektivno gospodarstvo, ni imel nikakršnih ustaljenih rimskih modelov — šlo je za novo, krščansko poljedelsko in obrtniško komuno, šlo je za protiutež zgodnesrednjeveškemu gospodarstvu, ki je slonelo na moči meča, na fevdalni razslojenosti, šlo je za protiutež družbi, razdeljeni na gospode, ki so imeli oblast v rokah, na tlačane, ki so zanje delali, ter na redovnike po samostanih, ki naj bi namesto gospode molili. Vendar je treba reči, da tedanja družba pa tudi tedanja Cerkev Benediktovega odgovora na izziv dobe preseljevanja narodov nista posebno dobro razumeli in sprejeli; kljub temu je benediktinski pax kot nasprotje uveljavljanju meča, stalnim preprirom in fevdalni podrejenosti le utiral pot do človeka, do njegovega dostojanstva. (Ko je Pavel VI. razglasil sv. Benedikta za zavetnika Evrope, je vzkliknil: »Vrni se, Benedikt, med nas in nauči nas spet spoštovati človeka!«)

Ob FRANČIŠKU ASIŠKEM, ki se je tako branil pred vsako institucionalizacijo svojega evangeljskega klica krščanstvu, bi morda bilo težko govoriti o »odgovoru« na »izzive družbe«. Pa je vendar pri njem ta vidik še posebej razločen.⁵

Frančišek ni bil poslan k ubogim, ampak k bogatim — tem naj bi pokazal novo obliko mišljenja in življenja. Bil je sin bogatega trgovca, živel je v času, ko se je v Italiji začelo razvijati denarno gospodarstvo, ko so mnoge posredniške posle prevzele banke. Medtem ko se je Cerkev dolgo časa po zakonski plati borila proti obrestim in zlorabam z njimi, se ni s Frančiškom proti denarju in denarnemu bogastvu obrnil spet kak nov zakon, ampak človek sam. Frančišek ni tako kot mnogi pred njim zbiral okoli sebe revnih ljudi, da bi se z njimi boril proti bogatim, ampak je med bogatimi živel — že sam pojav asiškega ubožca naj bi bil protiutež novemu vrednotenju denarja in bogastva. Prej so ljudje pridobivali bogastvo z obdelovanjem zemlje, z obrtjo, s podedovanji, z zmagami v medsebojnih obračunih, delno tudi z zamenjavo blaga; zdaj so nastale velike spremembe: trgovina si je pridobila prednost pred proizvodnjo, denarno gospodarstvo se je osamosvojilo v bankah. Morda bi se zdelo, da bo ta nova oblika bogastva za človeka bolj abstraktna, bolj oddaljena od prejšnje, ko je vse izhajalo iz njegovega posestva, iz dela njegovih rok. Frančišek pa je hitro zaslutil, kako denar, ki se preliva skozi trgovine in banke, notranje privlači člo-

⁵ prim. W. DIRKS, n. d., 170 sl.; G. Basetti-Sani, Franziskus von Assisi, v: Concilium 8-9 (1968) 494—501; H. Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, Paderborn 1927, 76 sl.; K. Esser, Die opuscula des hl. Franziskus von Assisi, Grottaferrata (Romae) 1976, 366, 370.

veka, kako ga omreži še vse močnejše kot kaka druga posest; sam je odraščal v hiši, ki je živela od denarne razlike med kupljenim in prodanim blagom, prav tu je obenem tudi dozoreval v preprostega, ubogega človeka, ki je zelo prepričljivo odgovarjal na izziv tedanjega časa. Glede na ta njegova soočanja in spoznanja je tudi razumljivo, da ni iskal kakšnih posebnih novih oblik življenja, ampak je sprejel to, kar je ljudem dano v evangeliju, v njem je videl osnovno regulo za vse kristjane. (V začetku Frančiškovega Pravila beremo: »Vodilo in življenje manjših bratov je namreč tole: izpolnjevati sveti evangelij našega Gospoda Jezusa Kristusa.) Zaradi take evangeljske širine je tudi razumljivo, da so mnogi želeli živeti podobno kot on, da je ob njegovem navdihu nastal red klaris ter nazadnje še svetni »tretji red« za poročene. Prav slednji je bil morda najbolj poklican, da bi razvil Frančiškovo gibanje v njegovem pristnem zgodovinskem pomenu, pa je vse prehitro in preveč zakrnel v pobožno bratovščino, ki je po svoji strukturi po svojih članih pričala, da svet ni prav dojel Frančiškovega odgovora na izziv denarja in bogastva. Trгоvec, proizvajalec, bankir, ki bi bil obenem tudi ubog v duhu, ki bi v tem duhu ravnal, delal, služil, ki bi s svojim odnosom do materialnih dobrin tudi pričeval za verodostojnost krščanstva, to bi bil smisel Frančiškovega odgovora, smisel, ki ga pa stoletja za Frančiškom niso uresničila.

Tudi tu so se stvari poravnavale drugače: tako kot so v zgodnjem in visokem srednjem veku fevdalni gospodje pošiljali svoje drugo- in tretjerojene sinove v samostane, da bi tam namesto njih molili in delali pokoro, tako so zdaj drugo- in tretjerojenci trgovcev postajali manjši bratje. Znova pa je treba podčrtati: čeprav so ubožtveni redovi slabo razumeli odgovor svojega prvega brata, odgovor na izziv tedanjega sveta, čeprav so ga premalo sprejemali, še manj pa ustrezno prenašali naprej, so pa Cerkvi bolje služili drugače: vedno so ostali prijatelji majhnega človeka.

Sinovi sv. DOMINIKA so bili Frančiškovim manjšim bratom zelo sorodni predvsem zaradi pridigarstva, ki je vedno bilo v obeh redovih zelo poudarjena dejavnost, obenem pa so od začetka močno cenili tudi znanost, posebno teologijo in filozofijo; kot taki lahko veljajo za »božje svobodomislece«, ki so prek Arabcev prodrli do stare preudarne grške misli in ob njej začeli utirati pot novemu šolstvu. Njihova šola, njihova misel je pravzaprav vse to, kar še danes poznamo pod imenom »sholastika«. Seveda se tokrat ne moremo ustavljati pri redovnem ustanovitelju Dominiku, ampak tembolj stopa v ospredje njegov učenec Tomaž Akvinski.⁶ Kakor je nemalo krat posebno upanje in priložnost razmišljajočega razuma, če mu uspe pri-

⁶ prim. H. KUEHNER, n. d., 263 sl.; J. LORTZ, *Storia della Chiesa I*, Alba 1969, 541 sl.; W. DIRKS, n. d. 191 sl.

merno povzeti misli iz preteklosti ter v tem povzetku že razvijati klico prihodnosti, tako je tudi največji pomen Tomaža Akvinskega, da je s pristnim čutom za razodeto božjo besedo povezal v enkratno enoto modrost zahodnih očetov z modrostjo Aristotela ter njegovih judovskih in arabskih posrednikov. Zaradi te izredno posrečene povezave in mnogih izvirnih misli, ki so se ob njegovem delu porajale, je po pravici postal prvi filozof novejšega časa. Če se mu je ob koncu njegovega življenja celotno velikansko delo zdelo zgolj »slama«, to samo potrjuje, da je bil v resnici kristjan, ki je v vsej skromnosti preprosto izročil svoje delo razsodbi Cerkve. Če so se v njegovih spisih pojavili tudi ostanki tradicionalne miselne ozkosti, če ni mogel preskočiti iz svojega v 20. stoletje, če je na filozofskem in teološkem področju imel tudi predhodnike ter sobojevnike, če so njegovi učenci bolj viseli na njegovih besedah kot na zgledu njegovega smelega, preudarnega in metodičnega mišljenja, vse to stvari v ničemer ne spreminja: Tomaž je zgodaj postal odgovor na izzive osvobajajočega se evropskega duha.

Absolutna vezanost sv. IGNACIJA LOJOLSKEGA⁷ na papeža se danes morda zdi vsaj čudna, če ne že sumljiva. Zakaj neki se mu je to zdelo potrebno? Uvidel je, da prav tovrstna pokorščina različno vodi k osvobajanju. Omenimo najprej zunanje osvobajanje; tista piramida, ki jo je ustvaril srednji vek in so jo sestavljali nižji, srednji in višji gospodje, je v stopnjevanih odvisnostih vse bolj tlačila posameznika, kristjana. Da bi ljudje prosteje zadihali, da bi se otrsli prehudega pritiska župnika, škofa, knezoškofa, namestnika, deželnega kneza, so se bolj usmerjali na papeštvo. V neposredni povezanosti s papeštvom so videli tudi več možnosti za pristnejšo povezanost z Bogom.

Ignacija in njegovo družbo je seveda treba obravnavati v kontekstu tedanjega vrenja v Evropi, v kontekstu reformacije in protireformacije, ki sta si v marsičem zelo sorodna pojava. Koliko je bilo modro, da so se jezuiti bolj ukvarjali z elito v družbi ter s ključnimi osebami kot z maso, o tem so mnenja nedvomno zelo različna; vsekakor pa drži, da so si veliko prizadevali na katoliškem področju na njihov poseben način za osvobajanje človeka — kristjana in da jim je tu prav njihova pokorščina v vesti bila v odločilno oporo. Kakor je Ignacij sam bil vojaški in discipliniran, je prav tak v tistih področjih Evrope, ki so ostala katoliška, odgovoril na izziv cerkvenopolitične ter politične emancipacije: porušil je piramido srednjeveških avtoritet in stopnjevanih odvisnosti, in kolikor je pokorščina, ki jo je prisegel Petrovemu nasledniku, katoliški sistem porinila v precej dolgotrajno defenzivo, so pa predvsem novejši časi pokazali smisel tesne povezanosti s papeštvom:

⁷ prim. W. DIRKS, n. d., 198 sl.; W. PETERS, Ignatius von Loyola als Prophet, v: Concilium 8-9 (1968) 502—510.

ob njej so jezuiti lažje vzgajali zrele kristjane, ki so tudi sami sposobni rasti iz svoje osebne notranje svobode.

Po bežnem srečanju z redovništvom v preteklem življenju Cerkve, predvsem z nekaterimi značilnimi potezami velikih redovnih ustanoviteljev, se spet vrnimo v sedanji trenutek in pogledimo, kako naj bi redovništvo danes delovalo, da bi opravičilo svojo navzočnost v Cerkvi, da bi bilo v službi Cerkve in vsega človeštva! Za izhodišče nam je lahko naše stanje, predvsem pa cela vrsta smernic koncila, papežev, škofov in samih redovnih predstojnikov.

Morda ni odveč, če za osvetlitev tega vprašanja pogledamo najprej nekaj statističnih podatkov, ki pokažejo, koliko je redovništvo sploh zastopano v slovenski Cerkvi. Po podatkih, ki jih vsebuje Letopis slovenskih škofij za leto 1978, je bilo v Sloveniji vseh duhovnikov 1145, od tega 274 redovnih duhovnikov, torej 24 %. Od 791 slovenskih župnij so jih redovniki takrat upravljali 83. Hkrati je bilo v Sloveniji 1106 redovnic in Naslovnik za leto 1981 omenja od teh 86 rednih pastoralnih delavk. (Seveda pa tu niso omenjene druge vrste dejavnosti redovnic, ki pa tudi mnoge spadajo v širši okvir pastoralne dejavnosti ali sploh poslanstva Cerkve).

Za služenje Cerkvi so vsekakor zelo pomembne temeljne poteze, ki naj bi jih vsebovala vsaka redovna skupnost in iz katerih naj bi dejavnost redovnikov specifično izhajala. Eden od naših teologov jih takóle razvršča:

1. Redovna skupnost s svojim življenjem oznanja in mora oznanjati, kakšna naj bo Kristusova Cerkev. Redovniška skupnost je namreč učinkovito znamenje svetosti Cerkve. Če je prežeta z dejavno ljubeznijo do Boga in bližnjega, oznanja, da je Cerkev že sveta. Po nauku 2. vatikanskega koncila more in mora redovniško življenje po evangeljskih svetih »vse ude Cerkve učinkovito pritegovati k vnetemu izpolnjevanju dolžnosti krščanskega poklica . . . na poseben način razodeva vzvišenost božjega kraljestva nad vse zemeljsko, in najvišje zahteve tega kraljestva« (C 44,3).

2. Redovniška skupnost s svojim življenjem izpoveduje in mora izpovedovati, da ima *povsod prvo mesto Bog*. Kot skupnost zelo živo oznanja svojo vero v Boga in pričuje zanj sredi vedno bolj razkristjanjenega sveta. Bog je dovolj velik, da je in mora biti vsaka redovna skupnost kot skupnost pred vsem drugim prvenstveno nanj naravnana in z njim povezana.

3. Redovniška skupnost, ki živi v medsebojni ljubezni in edinosti, je učinkovito *znamenje Kristusove navzočnosti v svetu*. Poveljani Kristus, ki je v skupnosti navzoč, na vse človeštvo odrešenijsko deluje.

4. Redovniška bratska skupnost je učinkovito *znamenje božje ljubezni* do ljudi. Očetova ljubezen se je najbolj pokazala na Kristusu, Kristus je zakrament Očetove ljubezni. Redovna skupnost pa mora biti zakrament Kri-

stusove ljubezni. Kakor je Kristus presenečal s svojo ljubeznijo, tako mora tudi redovniška skupnost.

5. Redovniška skupnost s svojim življenjem oznanja, da je bolj kot človeška dejavnost pomembna *božja milost*, božji dar, delovanje troedinega Boga. V današnjem svetu, ki misli, da ima vrednost le tisto, kar dosega s svojim delom in zamisli s svojo glavo, je to pričevanje še posebej dragoceno.

6. Po redovniški skupnosti, ki živi iz evangelija, je v Cerkvi in svetu *navzoč Kristusov mir*. Redovniška skupnost mora imeti v sebi ta Kristusov mir v čim večji popolnosti (prim. A. Nadrah, Redovniška skupnost v luči vere, redovniški dan Ljubljana 1979).⁸

Omenjene prvine, kolikor so seveda res navzoče v posameznih redovnih skupnosti, so brez dvoma že same po sebi dragocene za življenje Cerkve, obenem pa so po svojem bistvu naravnane tudi navzven v dejavno pričevanje. Koncil v odloku o pastirski službi škofov spodbuja: »Vsi redovniki, h katerim v naslednjem prištevamo tudi člane drugih ustanov z zaobljubami evangeljskih svetov, imajo v skladu s svojim lastnim poklicem dolžnost goreče in pridno sodelovati pri zidanju in rasti celotnega Kristusovega skrivnostnega telesa in v blagor delnih Cerkva. Za temi cilji pa si morajo prizadevati predvsem z molitvijo, z deli pokore in zgledom svojega življenja. Ta sveti zbor jih spodbuja, naj vse to vedno bolj cenijo in se za to trudijo. Vendar pa naj se v skladu z naravo posameznega reda tudi močneje posvetijo zunanjim delom apostolata« (Š 33).

Seveda pa kljub tako jasnim in razločnim besedam koncila ne gre pri apostolski dejavnosti redovnikov brez težav.⁹ Največkrat te prihajajo iz vrst redovnikov, ki ne znajo primerno uskladiti ustaljenih pa tudi prenovljenih oblik redovnega življenja z nujno razsežnostjo apostolske dejavnosti; morda je preveč navzoč strah, da bi taka angažiranost zavirala druge vrednote redovnega življenja, kot je molitev, skupno življenje, hišni red itd., morda je v njih premalo poguma, da bi hkrati prisluhnili svoji karizmi in znamenjem časa. Gotovo pa včasih prihajajo težave tudi od zunaj, od duhovnikov in laikov, ki premalo poznajo naravo redovniškega življenja in težko razumejo, da so redovniki tudi poklicani k »zunanjam delom apostolata«. Zelo koristno je, če se ob vsem tem res upošteva, kar so naročili koncilski očetje: »Redovne ustanove naj pri svojih članih skrbijo za primerno poznanje tako časovnih razmer in ljudi, kakor tudi potreb Cerkve, tako da bodo mogli v luči vere prav presojeti današnje življenjske okoliščine in z apostolsko gorečnostjo uspešneje ljudem pomagati« (R 2 d).

⁸ prim. A. NADRAH, Redovniška skupnost v luči vere, predavanje na četrtem redovniškem dnevu v Ljubljani 1979, 14.

⁹ prim. B. Z. ŠAGI, Na poprištu redovniške obnove, Zagreb 1979, 10 sl.

Vrsta novejših dokumentov cerkvenega učiteljstva večkrat poudarja, da služenje Cerkvi prek najrazličnejših oblik apostolske dejavnosti spada k bistvu redovniškega življenja. Spet navedimo najprej besede zadnjega koncila: »V Cerkvi je mnogo ustanov, bodisi kleriških bodisi laičkih, ki se posvečajo različnim načinom apostolata. Imajo različne darove po milosti, ki jim je dana: če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor deli miloščino, naj jo v preproščini; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem. Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. V teh ustanovah spada apostolsko in karitativno delovanje k naravi redovniškega življenja, ker jim je Cerkev zaupala sveto službo in njim lasten način karitativne dejavnosti, da bi ju vršili v njenem imenu.« Posebno pomenljiv je v zvezi s tem stavek, ki poudarja »naj duh apostolata prešinja vse redovniško življenje članov, redovniški duh pa naj oblikuje vse apostolsko delovanje« (R 8).

Kakšen je torej v smislu koncilskega učenja odnos med redovniškim življenjem in apostolsko dejavnostjo? Koncil vztraja pri edinosti, tesni notranji povezanosti. In kako uresničiti edinost med splošnimi nameni redovniškega življenja, namreč posvečenjem vseh članov skupnosti, in posebnim namenom, namreč apostolatom? Pomembno je opozoriti, da ni apostolat tisto sredstvo, ki bi samo po sebi posvečevalo, ampak mora biti v ozadju vsega ljubezen do Boga in do bližnjega. Po drugi strani pa apostolat ni samo sredstvo v odnosu na posvečevanje, temveč avtentičen namen redovniškega življenja. Torej: kadar se redovnik posveča apostolski dejavnosti, ga k temu vodi dvojna ljubezen — apostolat je zanj dolžnost, ki izhaja iz ljubezni do bližnjega in do Cerkve, obenem je pa to tudi zunanje znamenje in sad ljubezni do Boga in dokaz za lastno posvečevanje.¹⁰

Papež Pavel VI. je v svoji apostolski spodbudi Evangelii nuntiandi v vrsti nosilcev evangelizacije lepo opredelil tudi mesto redovnikov. Podobno kot koncil tudi on opozarja na globoko notranjo povezanost pristnega redovnega življenja z zunanjimi deli apostolata, ali še drugače, podčrtuje, da so posamezne oblike apostolata bistvene prvine in obenem že sadovi pristnega, Bogu posvečenega življenja. »Redovniki imajo v svojem posvečenem življenju posebno odlično sredstvo za učinkovito evangelizacijo. Že z notranjo naravo svojega življenja se vključujejo v dinamizem Cerkve, ki je prežeta od žeje po Absolutnem, ki je Bog, in poklicana k svetosti. Redovniki so priče te svetosti. V njih je utelešena Cerkev, kolikor hrepeni po tem, da bi se predala zahtevanemu radikalizmu blagrov. S svojim življenjem so redovniki znamenje popolne pripravljenosti v razmerju do Boga, Cerkve in

¹⁰ prim. A. CONNINGHAM, *Zeitgemässe Erneuerung und kirchliche Identität*, v: *Concilium* 8-9 (1974) 531—534.

bratov . . . Tiho pričevanje ubožstva in nenavezanosti na svetne dobrine, čistosti in neomadeževanosti življenja ter predanosti v pokorščini lahko postane ne le izziv za svet in za Cerkev, temveč tudi zgovorna pridiga, ki je sposobna delovati tudi na nekristjane dobre volje, ki imajo smisel za nekatere duhovne vrednote« (Evangelii nuntiandi 69, slov. prevod Ljubljana 1976).

Dejavno navzočnost redovnikov v Cerkvi je ob različnih priložnostih orisal ter poudaril njen pomen tudi Janez Pavel II.¹¹ Znani so njegovi nagovori višjim redovnim predstojnikom ob posameznih srečanjih z njimi v Rimu, tako npr. rimskim redovnicam 10. novembra 1978; 16. novembra 1978 je govoril generalnim predstojnicam posameznih redov, prav tako 24. novembra 1978 generalnim predstojnikom. Na svečnico 1979 je številnim redovnikom in redovnicam, zbranim v cerkvi sv. Petra v Rimu, spregovoril o poslanstvu redovništva v Cerkvi. Tudi na svojih potovanjih se je mnogokrat srečal z redovnimi skupnostmi ter jih spodbujal k apostolskemu delovanju, tako oktobra 1979 na Irskem in v Ameriki kot tudi maja 1980 v Afriki. Ob svojem obisku na Poljskem je 5. junija 1979 na Jasni gori povedal tudi tole: »Vaša navzočnost mora biti jasno znamenje evangelija za vse. Ta navzočnost mora biti potem vir posebne apostolske dejavnosti. Ta apostolska dejavnost je mnogotera. Tu ne morem omeniti niti njenih različic, področij, smeri. Povezuje se s posebno karizmo sleherne družbe, z njenim apostolskim duhom, ki ga Cerkev in apostolski sedež z veseljem sprejemata, saj vidita v njem izraz življenjske moči Kristusovega telesa . . . Ta poklic je poseben zaklad Cerkve, ki neprestano moli za to, da bi Duh Jezusa Kristusa zbujal v dušah redovniške poklice. Zakaj ti so tako v skupnosti božjega ljudstva kakor pred ‚svetom‘ živo znamenje ‚prihodnjega veka‘. A hkrati se to znamenje živo vrašča v vsakdanje življenje Cerkve in družbe . . .« (Cerkveni dokumenti 3, Ljubljana 1979, 47).

Ob tem, ko dokumenti cerkvenega učiteljstva pogosto govorijo o vlogi redovništva v Cerkvi na splošno, pa ne pozabijo še posebej podčrtati v okvirih vsestranske apostolske dejavnosti mesta, ki ga imajo v njej redovniki-duhovniki. Spet na to opozarja dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki piše: »Vsi duhovniki, tako škofijski kot redovniški, so torej zaradi svetega reda in službe pridruženi zboru škofov ter v skladu s svojim poklicem in milostjo služijo blagru vse Cerkve« (C 28,2). Podobno tudi dokument o škofih: »Redovni duhovniki, ki so zato posvečeni za duhovniško službo, da bi bili tudi oni skrbni sodelavci škofovskega reda, morejo biti ob povečani potrebi duš

¹¹ Več govorov najdemo v posameznih zvezkih iz zbirke Cerkveni dokumenti; krajše odlomke iz posameznih papeževih govorov redovnicam in redovnikom je zbrala s. Pija Marc, izdala pa Zveza redovnih predstojnic Slovenije, z naslovom Veselite se v sreči redovniškega poklica, Ljubljana 1980.

škofom v še večjo pomoč. Zato smemo reči, da na določen, resničen način pripadajo k škofijski duhovščini, ker pod oblastjo posvečenih nadpastirjev sodelujejo pri dušnem pastirstvu in apostolskem delu« (Š 34).

V moči mašniškega posvečenja so torej tudi redovni duhovniki na poseben način povezani s škofovskim redom, s krajevnim ordinarijem in z vso škofijsko duhovščino.¹² Ta deležnost Kristusovega duhovništva povezuje redovne duhovnike s škofijskimi v en sam prezbiterij, ki kot tak spričuje edinstvo vseh duhovnikov v škofiji s krajevnim škofom ordinarijem in prek nje ga s papežem in vso Cerkvijo. Vsekakor gre za izredno pomembno prvino, ki že sama po sebi povezuje redovništvo s Cerkvijo in ga postavlja v njeno službo, saj sicer, kot ugotavlja dogmatična konstitucija o Cerkvi, »stan, ki ga utemeljuje spolnjevanje evangeljskih svetov ni del hierarhične zgradbe Cerkve, čeprav neomajno spada k njenemu življenju in k njeni svetosti« (C 44,4). Sicer pa dokument z naslovom »Navodila za odnose med škofi in redovniki v Cerkvi«, ki sta ga 23. aprila 1978 izdali kongregaciji za škofofoter za redovnike, priporoča tudi širšo povezanost ne le redovnih duhovnikov s škofijskimi duhovniki, ampak redovnih skupnosti v celoti: »Med škofijsko duhovščino in redovnimi skupnostmi naj skušajo poživiti obnovljene vezi bratstva in sodelovanja (prim. Š 35,5). Velik pomen naj se daje vsem sredstvom, tudi preprostim in spontanim, ki lahko pomnože medsebojno zaupanje, apostolsko solidarnost in bratsko slogo. To res ne bo pospeševalo samo rast resnične zavesti delne Cerkve, temveč bo tudi vsem spodbuda, da bodo veselo za usluge prosili in jih nudili, da bodo gojili željo po sodelovanju in bodo v človeški in cerkveni skupnosti, ki so vanjo postavljeni, radi, kot da je to del njihovega poklica (37).

Kadarkoli govorimo že o sami navzočnosti redovništva v Cerkvi, še bolj pa, ko gre za neposredno službo Cerkvi ali določeno dejavnost v okviru apostolskega poslanstva Cerkve, je treba opozoriti na odnose redovnikov s krajevnimi škofi oziroma na odvisnost redovniškega apostolata od škofov.¹³ Koncil to misel opredeli takóle: »Vsi redovniki, izvzeti in neizvzeti, so v zadevah, ki se nanašajo na javno opravljanje bogočastja, podrejeni oblasti krajevnih ordinarijev, razen kar zadeva različnost obreda; dalje so jim podrejeni glede dušnega pastirstva, pridiganja, verske in npravne vzgoje vernikov, posebno še otrok, glede katehetskega pouka in liturgične vzgoje in glede tega, kaj se za kleriški stan spodobni, pa še glede različnih ustanov, ki so povezane z opravljanjem apostolata . . . Ravno tako so se

¹² prim. B. Z. ŠAGI, n. d., 137 sl.

¹³ prim. J. GALOT, Redovnici i obnova (komentar koncilskog dekreta o redovničkoj obnovi), Zagreb 1973, 113, 144; B. Z. ŠAGI, n. d. 142 sl.

dolžni redovniki držati vsega, kar bodo škofovski zbori in konference razglasili, da je za vse obvezno« (§ 35,4).

Kako je to pomemben dejavnik ob pripravljenosti redovnikov, da bi služili Cerkvi, nam dovolj zgovorno pričajo mnogi primeri iz preteklosti in sedanjosti Cerkve. Marsikdaj bi ob vsestranskem upoštevanju teh načel bilo apostolsko prizadevanje koristnejše in uspešnejše, prav tako bi lahko bila preprečena marsikatera škoda v Cerkvi. Naj nam to zahtevo koncila morda ilustrira odnos enega od omenjenih redovnih ustanoviteljev do hierarhičnega vodstva Cerkve. Medtem ko so v 13. stoletju številni potujoči pridigarji, ki so pripadali različnim sektam, svojevoljno razlagali sveto pismo, brez odobritve krajevnih škofov, in seveda mnogokrat zahajali v krivo-verstva, je zapisal Frančišek Asiški v svojem Pravilu: »Brat Frančišek obljublja gospodu papežu Honoriju in njegovim postavno izvoljenim naslednikom in rimski Cerkvi pokorščino in spoštovanje«; ko v devetem poglavju govori o apostolskem življenju v redu, zahteva: »Bratje naj ne pridigajo v škofiji kakega škofa, ki bi jim to prepovedal«; zaveda se, da so škofije prvi odgovorni za oznanjevanje in sploh vsako apostolsko dejavnost.

Vsa zgodovina Cerkve nam spričuje, da je Cerkev redovništvo vedno sprejemala in ga pospeševala, po drugi strani pa ni bilo redovništvo v Cerkvi zgolj statist, ampak se je dejavno vključevalo v celotno poslanstvo Cerkve, posebno so na tem področju izstopali veliki karizmatiki, ki so s svojimi darovi odgovarjali na izziv svojega časa, po svojih redovnih skupnostih pa vsaj nekoliko zapustili svojo karizmo Cerkvi še za kasnejša obdobja. Drugi vatikanski koncil pa tudi mnogi drugi dokumenti cerkvenega učiteljstva spričujejo, da je Cerkvi tudi danes veliko do tega, da bi redovništvo bilo ne samo navzoče v Cerkvi, ampak se obenem po najboljših močeh vključilo v služenje Cerkvi in človeštvu. Kako se bo to uresničevalo, pa je odvisno od nas, in sicer od vseh!

Povzetek: Metod Benedik, Redovništvo v službi Cerkve

Redovništvo se je vedno dejavno vključevalo v celotno poslanstvo Cerkve. Posebne impulze so življenju Cerkve dajali veliki redovni ustanovitelji, ki so s svojimi karizmami, predvsem s svojo preroško razsežnostjo, odgovarjali na izzive svojega časa ter tako odpirali nova poglavja v zgodovini Cerkve in sveta; zaupali so Cerkvi, bili so prepričani, da je vedno sposobna za prenavo in da ima vedno pred seboj novo prihodnost. Drugi vatikanski koncil je močno poudaril željo, da bi redovništvo tudi danes bilo dejavno v službi Cerkve in človeka.

Zusammenfassung: Metod Benedik, Ordenswesen im Dienst der Kirche

Die Ordensleute haben im Leben der Kirche immer eine bedeutende Rolle gespielt. Starke Impulse gaben dem Leben der Kirche die grossen Ordensstifter durch ihre Charismen, vor allem durch ihre in Kraft der prophetischen Dimension geleisteten

Antworte auf die Herausforderungen ihrer Zeit. Sie hatten volles Vertrauen zur Kirche, sie waren überzeugt, dass die Kirche immer einer Erneuerung fähig ist, dass sie immer eine neue Zukunft hat. Das zweite vatikanische Konzil wünscht, das geistliche Leben der Ordensleute möchte an der gemeinsamen apostolischen Sendung tätig Anteil nehmen.

Riassunto: Metod Benedik, I religiosi nel servizio della Chiesa

I religiosi avevano sempre un posto significativo nella vita della Chiesa. Specialmente i grandi fondatori dei vari ordini, i carismatici, rispondendo mediante la loro dimensione profetica alle sfide dei loro tempi, hanno dato alla vita della Chiesa dei nuovi impulsi, hanno aperto i nuovi capitoli nella storia della Chiesa e del mondo. La loro nota caratteristica era una convinzione costante, che la Chiesa sia sempre capace di un rinnovamento, che abbia sempre un nuovo futuro. La missione dei religiosi sarà, secondo il concilio vaticano secondo, anche nel futuro nell'intensivo servizio alla Chiesa e all'umanità.

Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju

Preozko bi bilo omejiti ta kratki prikaz življenja Cerkve samo na drugo polovico 4. stol, ker bi nam sicer ostal nerazumljiv prenekateri pojav v njeni zgodovini. Zato sem bil prisiljen spremeniti napovedani naslov in dati svojemu prikazu nekoliko širši okvir.

Ko si je *cesar Avgust* leta 12 pred Kristusom nadel naslov *pontifex maximus*, je s tem združil v eni osebi najvišjo politično in versko oblast v rimskem cesarstvu. Njegov ukrep je pogojevalo antično prepričanje o nedeljivi povezanosti politične oblasti z religioznim kultom. Blagor države, blagor ljudstva, blagor vladarja je po tem prepričanju odvisen od naklonjenosti bogov. Kult bogov, ki je v rimskem cesarstvu dosegel vrh v kultu cesarja, je bil (in to bi rad posebej poudaril) *jamstvo za uspešno politično moč, vzgojo, etiko in srečo vseh ljudi v rimskem cesarstvu*. Logična posledica takega gledanja je bila, da je država v kristjanih, ki so ta kult odklanjali, videla prevratnike in s tem nevarne sovražnike države. To dejstvo pa obenem tudi razloži, zakaj kristjani v predkonstantinski dobi niso sodelovali pri politični soodgovornosti v državi in njeni etični tradiciji. Vsako dejanje v javnem življenju, vsak poizkus politične odgovornosti je bil namreč nedeljivo povezan z javnim kultom poganskim bogovom.¹

S *cesarjem Konstantinom* (306—337) nastopi najpomembnejše obdobje ne samo v poznoantični zgodovini Cerkve, ampak gre za *odločilen preobrat krščanstva* sploh, ki s svojimi posledicami sega prav v današnji čas. Ta preobrat se je začel z milanskim reskriptom leta 313, s katerim je krščanstvo dobilo svobodo in se je principialno zaključil s *cesarjem Teodozijem* (379 do 395), ki je 28. februarja 380 razglasil katoliško vero za vero vseh narodov rimskega cesarstva. Vera je tu označena kot vera papeža Damaza in škofa Petra iz Aleksandrije. Samo pripadniki nicejske veroizpovedi so torej smeli

¹ Gessel Wilhelm, Kirche und Staat in der alten Kirche, v Kirche und Staat auf Distanz, hrsg. Georg Denzler, München 1977, 29—41 (citirano: Gessel).

zase uporabljati ime katoliški kristjani.² Takó je bila ustvarjena tesna povezeva med Cerkvijo in državo. Blagor rimskega imperija lahko od sedaj naprej jamčita samo prava religija. *Od države je tako Cerkvi pripadla politična funkcija starega kulta.* To moramo imeti neprestano pred očmi, če hočemo razumeti razgibano zgodovino Cerkve v 4. stol. To, kar so nekoč poganski Rimljani očitali kristjanom v prid svojemu kultu, očitajo sedaj kristjani poganom. Pogani in heretiki so enako sovražniki države, ker vnašajo razdor v politično in versko edinost države. Zato morajo biti temu primerno tudi kaznovani. Evzebijev program,³ ki ga je razvil iz navdušenja nad cesarjem Konstantinom, je tako postal stvarnost. Po tem programu ima cesar naslednje dolžnosti:

1. skrbeti za širjenje vere,
2. varovati cerkveno edinost,
3. pokoriti in spreobračati nasprotnike in
4. izvajati svetno oblast.

Že koncil v Niceji leta 325 je pokazal, da ni ostalo samo pri teoretičnih razmišljanjih filoarijanskega škofa Evzebija, ampak je začelo postajati stvarnost. Posledice nove vloge Cerkve v rimski državi pa so bile v določenem pogledu tudi usodne za njen nadaljnji razvoj. Cerkev si namreč ni zagotovila zmage brez občutnih ran. S tem, ko je dobila priznanje od države, s katero je bila še pred kratkim v sporu, je podedovala tudi antično poveličevanje vladarja in, kar je imelo zanj še usodnejše posledice, tudi njegovo oblast nad Cerkvijo.

Za Cerkev v 4. stol. je značilna izredna vitalnost, ki se kaže na vseh področjih, tako v organizaciji njene zunanje strukture in v zakramentalnem življenju kot v misijonski dejavnosti in teoloških razmišljanjih. Seveda ni mogoče omeniti vseh značilnih dogodkov, ki so v stoletjih pretresali Cerkev. Želel bi omeniti predvsem dva, ki sta za to stoletje najbolj značilna:

1. vmešavanje politične oblasti rimskega cesarstva v notranje življenje Cerkve na podlagi omenjenih načel in

2. polemika z arianizmom, ki je več kot pol stoletja pretresal krščanske skupnosti, tako na vzhodu kot na zahodu.⁴

² Gessel, 29—31; prim.: Baus Karl — Ewig Eugen, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band II./2, hrsg. H. Jedin, Freiburg 1973 (citirano Handbuch); Heussi Karl, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen 1976, 88—100 (citirano: Heussi).

³ Škof v Cesareji (Palestina), umrl 30. maja 339. Kot pisatelj znan predvsem po svoji Cerkveni zgodovini, Konstantinovem življenjepisu in Origenovi apologiji.

⁴ Gian Carlo Menis, *La Chiesa nella seconda metà del IV secolo*, v: *Il concilio di Aquileia del 381 nel XVI centenario*, Aquileia 1980, 5—14 (citirano: *Il concilio di Aquileia*).

Prvo osvetlitev nakazanih problemov moramo poiskati pri vladarjih, ki so vladali v 4. stol.

Konstantin Veliki (306—337) je sicer usmeril versko in cerkveno politiko v tirnice, ki so vodile do »državnega cerkvenstva«, čeprav v tej svoji politiki ni šel do konca. Motivi njegove verske politike so še vedno predmet živahnih razprav med zgodovinarji. Nobenega dvoma pa ni, da je bil Konstantin v prvi vrsti politik. Z vrsto zakonskih ukrepov je sprožil proces, ki naj bi bil privedel do uresničitve »cesarske Cerkve«. Njegov zadnji cilj je bil narediti Cerkev za dragoceno sodelavko pri uresničevanju politične edinosti imperija. To misel bi želel posebej poudariti, in sicer zato, ker je bila vodilo ravnanju tudi vseh njegovih naslednikov v obravnavanem obdobju. Vendar se Konstantin nikoli ni imel za poglavarja Cerkve, ki bi mu pripadala zadnja odločitev. Sebe je imenoval »škofa zunaj Cerkve« ali »škofa za zunanje zadeve in varuha vesoljnega miru. Prav tako v skladu z milanskim reskriptom ni imel krščanstvo za edino vero v državi, čeprav ji je vedno dajal prednost.⁵

Njegovi sinovi⁶ do poganstva niso bili več tako tolerantni kot njihov oče, verska ter cerkvena politika *Konstancija* (337—361), ki je po obračunu z bratoma na zahodu od leta 350 dalje edini vladar v cesarstvu, pa je kaj kmalu dobila močne despotskofanatične poteze. Ko je na eni strani odločno nastopil proti poganstvu, je kot samo po sebi umevno menil, da je Cerkev v vsem podrejena njegovi oblasti ne samo na disciplinskem, temveč tudi na doktrinalnem področju. To misel je naravnost drastično izrazil v Milanu, ko je na sinodi zbranim škofom leta 355 vsilil v podpis semiarijsko formulo: »To, kar hočem jaz, mora veljati kot zakon za vse Cerkve.«

Njegov naslednik *Julijan* (361—363) je zaman poskušal zavreti prodor krščanstva in obnoviti poganstvo kot državno vero. Duhovna prenova cesarstva je šla že predaleč, Julijanovo vladanje pa je bilo mnogo prekratko, da bi bil mogel resno ogroziti dokončno prevlado krščanstva.

Julijanovi nasledniki⁷ so prepričani kristjani. Čeprav ne obnové v polnosti Konstancijevega despotizma v odnosu do Cerkve, se vendarle skušajo

⁵ Il concilio di Aquileia, 7—8.

⁶ *Konstantin II.*, 337—340, vlada v Galiji, Britaniji in Španiji. Padel je leta 340 v boju proti bratu Konstansu.

Konstans, 337—350, vlada v Italiji. Iliriji in Afriki, od leta 340 pa celotno zahodnorimsko cesarstvo.

Konstancij, 337—361, vlada na orientu, po letu 350 (oziroma ko je premagal samozvanca Magnencija leta 353) pa je edini vladar v celotnem cesarstvu.

⁷ Jovinian, 363—364 (edini vladar).

na zahodu: Valentinian I. 364—375, Gracian 375—383 in Valentinian II. 375—392 na vzhodu: Valens 364—378 Teodozij 379—395 (ko je premagal samozvanca Eugenija leta 394, je edini vladar v cesarstvu).

vedno bolj vmešavati v njene notranje zadeve. Toda večja budnost cerkvenih predstavnikov je vsaj na zahodu onemogočila popolno uresničitev njihovih načrtov. Odločilno vlogo je v tem pogledu odigral milanski škof Ambrozij (+ 397). Njegove odločitve so veliko pripomogle k razjasnitvi odnosov med Cerkvijo in državo, ki ga je jasno izrazil cesarju Valentinianu II. ob sporu glede milanske stolnice: »Cesar je v Cerkvi in ne nad njo«.⁸

S cesarjem Teodozijem (379—395) je dokončno utrjena »cesarska Cerkev«, in sicer na načelu, da sta obe ustanovi avtonomni vsaka na svojem področju, vendar sestavljata nedeljivo enotnost javnega prava. Država daje Cerkvi potrebno zaščito, privilegije in ji pomaga pri njeni organizaciji ter karitativni dejavnosti, Cerkev pa moli za cesarja, razglša, da državna oblast izhaja od Boga, sodeluje z vladarjem pri utrditvi miru in mu zagotavlja zvestoto. Obe ustanovi sta v konstruktivni zvezi med seboj. Država ima dolžnost urejati civilno in politično življenje družbe, Cerkev pa ima sama pravico definirati svojo vero, moralni nauk in cerkveno disciplino. Načelo, ki je postalo neke vrste model na zahodu tudi za druge krščanske vladarje, vsebuje nevarne zametke zlorabe: cesarji da zlorabijo svojo moč v Cerkvi, Cerkev pa da podleže skušnjavi za svetno oblastjo. To je zelo jasno izrazil sv. Hieronim, ko je dejal: Odkar ima Cerkev krščanske vladarje, je sicer zrasla v politični moči v bogastvu, vendar se je zmanjšala njena moralna moč.⁹

Toliko o cerkvenopolitični podobi četrtega stoletja. Na tem mestu pa smo dolžni še nekaj pojasnil *o duhovni podobi Cerkve in družbe v istem obdobju*.

Dialog, ki ga je imelo krščanstvo v 2. in 3. stol. s pogansko kulturo, je povzročil nastanek krščanske teologije oziroma znanstvenega premisleka razodetih resnic. Doktrinalni in etični ugovori poganskih mislecev so prisilili kristjane k poglobljenemu teološkemu razmišljanju in jasni opredelitvi vere in morale. Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da je tudi teologija neizogibno podvržena zakonom in mejam drugih človeških znanosti, torej tudi dvomu in zmoti. Če noče zabloditi, mora biti tako rekoč neločljivo povezana s cerkveno skupnostjo, v kateri se uresničuje razodeta beseda. To pa, kot je razvidno iz skorajda dvatisočletne zgodovine Cerkve, ne gre brez napetosti in pretresov. Zato je zgodovina razvoja krščanske teološke misli neprestano označena z navzočnostjo herezije.

Že v 3. stol. je glede trinitarnega nauka ali osnovnih resnic krščanske veroizpovedi nastala cela vrsta zmotnih nazorov, kot so subordinacionali-

⁸ Il concilio di Aquileia, 8—9; prim.: Leto svetnikov, IV. del, Ljubljana 1973, 464—472, priprav. J. Dolenc in M. Miklavčič.

⁹ prav tam.

zem, modalizem in adopcionalizem. Ne smemo namreč pozabiti, da so v tem času predstave o substanci in bistvu še zelo nejasne in je vladala celo pri grških cerkvenih očetih v 3. stol. velika negotovost v izrazih predvsem glede nauka o božanstvu Sina. In prav premajhna doktrinalna natančnost o sv. Trojici je bila najtežja dediščina, ki jo je iz 3. stol. prevzela Cerkev v 4. stol. Svoj vrh pa je ta dediščina dosegla v arijanski zmoti.¹⁰

Arijanski spor (318—381) je pretresal predvsem vzhodno Cerkev, čeprav se tudi kristjani na zahodu niso mogli izogniti soočenju s to nevarno zmoto, ki je grozila izvotliti osnovne resnice krščanske vere. Predmet spora je bil nauk o Kristusovem božanstvu, ki ga je Arij zanimal.¹¹

Če zgodovinski zaplet okrog arianizma nekoliko shematiziramo, razlikujemo v arianskem sporu tri karakteristična obdobja.

Prvo obdobje traja od aleksandrijske sinode leta 318 do koncila v Niceji leta 325.

Spor je sprožil aleksandrijski duhovnik Arij. Bil je učenec Lucijana iz Samosate (rojen okrog leta 256 v Egiptu) in znan kot velik asket; kot duhovnik Baukalijeve cerkve v Aleksandriji je učil, da je Sin-Logos nastal iz drugačne substance, kot je Očetova, da je bil ustvarjen iz nič kot prva, čeprav najodličnejša stvar. Sin je torej samo podoben (homoiousios), ne pa iste narave kot Oče (homoousios). Na nauk, ki je bil v popolnem nasprotju s tem, kar je Cerkev verovala in učila od začetka, je postal pozoren aleksandrijski škof Aleksander. V bojazni za pravo vero je sklical leta 318 škofovsko sinodo egiptovsko-libijskih škofov, ki je Arija obsodila in izobčila. Arij je našel zatočišče pri škofu Evzebiju¹² iz Nikomedije (+ 341/342). Pridružila se mu je vrsta somišljenikov, med njimi tudi nekaj škofov.

Cesarja Konstantina je novica o sporu v aleksandrijski Cerkvi neprijetno zadela, zlasti ker je menil, da gre za nepomemben prepir med preveč gorečim Arijem in zaradi starosti neprištevnim škofom Aleksandrom. Da bi neljubi spor, ki bi lahko ogrozil edinost cesarstva, čimprej poravnali, je sklical (torej cesar) *leta 325 škofove na sinodo v Nicejo*.¹³

V tem primeru pravzaprav ne gre za običajno škofijsko sinodo, ampak za »consilium principis«, torej za posvetovalni organ, ki ga skliče cesar, da se z njim posvetuje v pomembnih zadevah. Consilium principis se je sestal

¹⁰ prav tam.

¹¹ Heussi, 94—100; Giacomo Martina, *Errori ed equivoci in questioni religiose*, v: *Studio ed insegnamento della storia*, Roma³ 1969, 141—167; *Il concilio di Aquileia*, 11—20.

¹² Učenec Lucijana Antiohijskega. Najprej škof v Berytusu, nato postane okrog leta 318 škof v cesarskem mestu Nikomediji. Odigral odločilno vlogo v arianskem sporu in prid Ariju. Umrl leta 341 ali 342.

¹³ Ignacio Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, v: *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Band I., Mainz 1964, hrsg. G. Sumeige- H. Bacht.

vedno v določenih zadevah, in to kjerkoli. Člane consilia je določil cesar sam, vabilo nanj pa je vedno veljalo kot izredna čast. V 4. stol. se je cesar o vseh zadevah, ki jih je pridržal svoji odločitvi, posvetoval v takem consilium. Cesar sklep večine sicer upošteva, ni pa vezan nanj v svojih odločitvah. Cesar je navadno vsakega posebej vprašal za mnenje, poslušal navedene argumente in končal stvar s sentenco, ki je bila pozneje objavljena v obliki dekreta in je s tem dobila pravno veljavo. Takšen consilium je torej uporabil Konstantin, ko je šlo za rešitev arijanske zmote. V Vita Constantini škof Evzebij pojasnjuje nagibe Konstantinovega ravnanja: cesar je služabnik pravega Boga. Je sin Cerkve in kot tak odgovoren za pravilno božje češčanje . . . Rimsko cesarstvo mora v moči evangelija zediniti ves svet. Osnova in izhodišče te edinosti je edinstvo Cerkve. Tako dogodki prvega cesarskega koncila povezujejo teoretično programsko zamisel škofa Evzebija s pragmatičnim ravnanjem cesarja Konstantina. Odločitve tega cesarskega razsodišča namreč niso bile veljavne samo znotraj Cerkve, ampak so bili nanje vezani tudi prefekti posameznih provinc. Ime ekumenski koncil je ta consilium principis dobil šele pozneje.¹⁴

Udeleženci nicejskega koncila so bili razdeljeni v tri skupine:

1. Arijanec, ki jih je vodil Arijev osebni prijatelj in zagovornik, niko-medijski škof Evzebij;

2. Origeniste, ki so zagovarjali (nekoliko poenostavljeno rečeno) podobno stališče kot arijanci, samo v bolj mili obliki (= Logos je po časti nekoliko nižji od Očeta). Vodil jih je škof Evzebij iz Cezareje in so na koncilu sestavljali večino;

3. in manjšino, ki je pozneje postala sinonim pravovernosti. To skupino sta vodila škof Aleksander iz Aleksandrije in škof Hosius iz Kordove, ki je bil tudi Konstantinov svetovalec.

Pod cesarjevim pritiskom, ki je koncil sklical in vodil, so po dolgotrajnih razpravah škofje izglasovali veroizpoved, imenovano nicejsko, v kateri izrecno poudarjajo, da je Logos enak Očetu (homoousion to patri). Arij in njegovi somišljeniki so bili obsojeni. Tako je politik Konstantin izrabil praktično formulo (homoousios), da bi vzpostavil red v državi, ki so ga ogrožale verske razprtije. Njegova odgovornost za ohranitev edinosti ni mogla trpeti, da bi bila med podložniki cesarstva nastala nesoglasje in razdor. Zato je hotel z vsemi razpoložljivimi sredstvi odpraviti zmedo, ki so jo povzročili Arij in njegovi pristaši.¹⁵

Vendar pa sklepi koncila niso bili dovolj prepričljivi in niso zadovoljili niti arijancev, ki so postali previdnejši v svojih izjavah, niti večine koncil-

¹⁴ Gessel, 32—35.

¹⁵ Heussi, 96—97; Gessel, 34—35.

skih očetov, ki so jo sestavljali t. i. origenisti, od katerih so mnogi pozneje preklicali svoje soglasje s koncilskimi odloki. Nič čudnega torej, če je izsiljeni sklep manjšine v obdobju po nicejskem koncilu izzval hudo reakcijo drugih škofov, ki je bila — hote ali nehote — v prid arianizmu. Ta reakcija daje ton drugemu obdobju arijanskega spora, ki traja *od nicejskega koncila leta 325 do smrti cesarja Konstancija leta 361*.

Sklepi nicejskega koncila so sicer rešili teologijo, da se ni razblinila v filozofskih špekulacijah, pomenijo pa tudi (kot je bilo že rečeno) nasilje nad večino vzhodnih škofov, ki se niso strinjali z aleksandrijskim škofom. Tako origenisti kot arijanci zavračajo formulo homoousios in odločno napadejo Atanazija, ker vidijo v njem glavno oviro pri uresničevanju svojih načrtov. Atanazij je bil namreč eden odličnejših teologov Niceje, ki je leta 328 postal aleksandrijski škof in metropolit. Konstantin je bil razočaran, ker ni dosegel pričakovane edinosti v Cerkvi, zato se je vedno bolj nagibal na stran arijancev, torej večine škofov (odloča zopet političen motiv: edinstvo vere jamči edinstvo imperija!). Protinicejsko politiko je najbolj stopnjeval njegov sin Konstancij, ki je bil tudi prepričan arijanec. Arijski škofje se smejo vrniti na svoja mesta, na sinodah v Sirmiju in Arlesu leta 353 in Milanu leta 355 je Konstancij prisilil škofo, da so obsodili Atanazija in zavrgli formulo homoousios. Nicejski škofje morajo v pregnanstvo, med njimi tudi papež Liberij iz Rima. Zmaga arijancev se je zdela popolna¹⁶. Vendar je bilo njihovo veselje kratkotrajno.

Tretje obdobje, traja od Konstancijeve smrti (361) do carigradskega koncila leta 381.

Konstancijeva smrt pomeni odločilen preobrat v cesarski politiki do Cerkve. Na vzhodu vlada do nastopa *cesarja Teodozija* leta 379 še nekaj časa negotovost zaradi neodločnosti cesarjev Joviniana in Valensa. Na teološkem področju so veliki vzhodni cerkveni očetje Bazilij Veliki (+ 379) in oba Gregorja, Nacijanski (+ 380) in Niški (+ 394), poglobili teološko misel o sv. Trojici in izdelali jasno in nedvoumno terminologijo o odnosu med naravo in osebo, ki je pripomogla k bolj preciznemu teološkemu izražanju na drugem ekumenskem koncilu v Carigradu leta 381, ki je zaključil arijansko krizo v 4. stol. Veroizpoved, izglasovana na tem koncilu, pa je za vedno položila temelje pravovernosti o sv. Trojici.

Položaj na zahodu se v določenih poudarkih dokaj razlikuje od položaja na vzhodu, odnosom med Cerkvijo in državo pa daje (kot že rečeno) od-

¹⁶ Il concilio di Aquileia, 13, Heussi, 97—98.

ločilni ton osebnost *milanskega škofa Ambroža* (+ 397). Medtem ko Evzebij in Konstantin postavljata Cerkev in cesarstvo na isto raven, čeprav ima cesarstvo določeno prednost zaradi svoje vloge za blagor človeštva, je milanski škof Ambrož odločno nastopil za prednost Cerkve. Gibalni vzroki pri Ambrožu niso politično-oblastne narave, ampak so ukoreninjeni v njegovi dušnopastirski odgovornosti. Ambrož ni teoretik, ampak je v prvi vrsti praktik. Njegov nastop izvira iz določenih potreb v Cerkvi. To dejstvo nam v veliki meri razloži njegovo pojmovanje odnosa med Cerkvijo in državo in s tem tudi njegovih odločilnih nastopov za pravice Cerkve proti cesarjem in čistost nauka proti heretikom.¹⁷ Naj le še kratko opozorim na cerkvenopolitično ozadje na zahodu neposredno pred konciloma v Carigradu in v Ogleju leta 381.

Ko je cesar Teodozij, takrat še samo vzhodnorimski cesar, leta 380 izdal že omenjeni dekret, s katerim je določil katoliško vero *za edino* v cesarstvu, je bil nekdanji cesarski uradnik Ambrož že milanski škof. Na zahodu je v tem času vladal cesar Valentinijan, ki je za regenta imenoval svojega sina Gracijana (umorjen 383). Po Valentinijanovi smrti leta 375 je vojska oklicala štiriletnega Gracianovega polbrata Valentina II. za tretjega Avgusta (prvi je naprej Valens. [+ 378], za njim pa Teodozij v Carigradu). V tem obdobju izbruhnejo štirje hudi spori med škofom Ambrožem in cesarjem oziroma senatom, ki zahtevajo določeno in jasno izjasnitev o odnosu med Cerkvijo in državo. To so:

1. preprečitev poskusa za obnovitev poganstva. Ambrož leta 383 prepreči senatu postaviti oltar boginji Viktoriji (Zmagi) v senatski zbornici, čeprav je senat na svojo stran že pridobil cesarja Valentina II.;
2. spor glede milanske stolnice istega leta. Arijansko usmerjena cesarica Justina (mati cesarja Valentinijana II.) grozi, da jo bo izročila ariancem;
3. afera zaradi judovske sinagoge v Kallinikon ob Evfratu leta 388, za katero je dal dovoljenje cesar Teodozij, Ambrož pa je odločno zahteval, da dovoljenje prekliče;
4. pokol meščanov v Solunu leta 390 kot povračilo za uboj rimskega častnika.¹⁸ Ambrož je na sv. večer v nabito polni stolnici zahteval od cesarja Teodozija, da javno prizna krivdo in se pokori.

Na prvi pogled se zdi, da je v vseh navedenih primerih Ambroževo ravnanje dosleden izraz njegove cerkvenopolitične brezkompromisnosti in dobro premišljenega političnega kalkuliranja. Vendar je ključ za razumevanje njegovega ravnanja v osnovnem prepričanju Ambroža kot kristjana

¹⁷ Gessel, 35.

¹⁸ Handbuch der Kirchengeschichte 89—91; Leto svetnikov, IV, 464—472; Gessel 35—37.

v rimski obleki. V svojem govoru proti Avksenciju med obleganjem bazilike je jasno izrazil načelo svojega delovanja: Cesarju dajemo, kar je cesarjevega, Bogu smo dolžni, kar je božjega. Davek pripada cesarju in mi mu ga ne odrekamo. Cerkev pripada Bogu, zato je ne bomo izročili cesarju, ker cesar nima nobene oblasti nad božjim svetiščem... Ni mogoče izraziti večje časti cesarju, kot da ga imenujemo sina Cerkve. Če ga tako imenujemo, mu ne delamo krivice, ampak mu izkazujemo čast. Cesar je namreč v Cerkvi, ne nad njo. Ambrož priznava torej cesarjevo avtoriteto, toda to avtoriteto želi narediti koristno za krščanske cilje. Ne indentificira Cerkve in države, ampak se trudi za možno identiteto njunih ciljev. Če primerjamo Evzebijev program z Ambroževimi cerkvenopolitičnimi cilji, opazimo bistveno razliko: medtem ko ima Evzebij pred očmi državno cerkvenstvo, ki hoče popolnoma podrediti Cerkev državi, si Ambrož prizadeva državi preprečiti popolno vklenitev Cerkve, ne da bi zapadel nerealistični skrajnosti o popolni ločitvi Cerkve od države. Pokora, ki jo je na Ambroževo zahtevo opravil cesar Teodozij za pokol v Solunu, dokazuje, da državni predstavniki niso nad zakonom krščanske morale, temveč so ji podrejeni. Ambrož zahteva od vsakega človeka, tudi od cesarja, spoštovanje božjega zakona. To, za kar se je Ambrož bojeval v vseh svojih govorih, pismih in protestih, je bila svoboda nicejske Cerkve v vprašanjih vere, za medsebojno spoštovanje predstavnikov Cerkve in države in za skupno prizadevanje napredka v blagor božjega ljudstva.¹⁹

Pod tem vidikom moramo gledati tudi na oglejsko sinodo leta 381, kateri je prav tako dal glavni pečat prav milanski škof Ambrož. Kot izrazit praktik je v strahu pred prevelikim vplivom arijancev preprečil sodelovanje vzhodnih škofov (carigrajski cerkveni zbor je bil med tem že končan).²⁰ Teološka negotovost pa mu je morda tudi narekovala, da se je izognil vabilu papeških legatov, ki bi bili gotovo hoteli vprašati tudi vzhodno Cerkev. Vsekakor pa mu gre zasluga, da je med drugim ustavil prodor arianizma na zahodu.

Povzetek: France Martin Dolinar, Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju

Za Cerkev v četrtem stoletju je značilna izredna vitalnost, ki se kaže na vseh področjih notranjega in zunanjega življenja. V njeni burni zgodovini izstopata predvsem dva pojava: na eni strani vmešavanje politične oblasti rimskega cesarstva v notranje področje Cerkve, na drugi strani pa pojav arianizma in polemika z njimi. Pričujoči sestavek želi na kratko poudariti pomembnejše vidike obeh omenjenih pojavov v življenju Cerkve do carigrajskega koncila leta 381.

¹⁹ prav tam.

²⁰ Carigrajski cerkveni zbor je trajal od maja do julija 381, aglejska sinoda pa avgusta in septembra.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die Kirche in den politischen Strukturen des Römischen Imperiums im vierten Jahrhundert

Für die Kirche des vierten Jahrhunderts ist eine ausserordentliche Vitalität charakteristisch, die sich in allen Bereichen ihres innerlichen und äusserlichen Lebens manifestierte. In ihrer bewegten Geschichte zeigen sich vor allem zwei typische Erscheinungen: einerseits die Einmischung der politischen Macht des Römischen Reiches in die inneren Angelegenheiten der Kirche, andererseits aber durch Arianismus verursachte innerliche Krise der Kirche. Der vorliegende Beitrag versucht die wichtigsten Gesichtspunkte beider Erscheinungen im Leben der Kirche bis zum Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 kurz darzustellen.

Résumé: France Martin Dolinar, L'Eglise dans les structures politiques de l'empire romain au IV^e siècle

Au IV^e siècle, la vie de l'Eglise est marquée surtout par deux phénomènes: par l'ingérence du pouvoir politique même dans la vie intérieure de l'Eglise et par l'apparition de l'arianisme. Dans l'article, l'auteur souligne les moments principaux de ces deux phénomènes et leur impact sur le concile de Constantinople en 381.

Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu leta 381 in pomen nicejsko-carigradske veroizpovedi

I. Oris stanja pred koncilom

»Stara zaveza je očitno razglasila Očeta, Sina pa manj jasno. Nova zaveza je razodela Sina in bolj medlo božanstvo Svetega Duha. Zdaj Sveti Duh prebiva v nas in nam odkrijeje razodeva sam sebe«. ¹ S temi besedami se Gregor Nacianški obrača na svoje poslušalce v petem znamenitem teološkem govoru, v katerem dokazuje božanstvo Svetega Duha. To je bilo l. 380 v Carigradu v cerkvi Anastazija. Razodetje presv. Trojice je v zgodovini odrešenja potekalo postopoma, da bi bili ljudje pripravljeni na sprejem te najveličastnejše aktivnosti.

Skoraj vse četrto stoletje je pretresala najsilnejša kriva vera v antični Cerkvi: arianizem. Arianizem je tajil božanstvo Kristusa, božjega Sina. Prvi vesoljni cerkveni zbor v Niceji l. 325 je res razglasil versko resnico, da je božji Sin enega bistva z Očetom, torej pravi Bog, a s tem mu še ni uspelo ustaviti širjenja arijanstva. Nove in nove sinode arijanskih škofov so skušale zamenjati nicejsko veroizpoved, a katoliški škofje so jo branili. Spomnimo se samo na Atanazija Velikega. V viharju na morju se mešajo razne struje. Podobno se v idejnem viharju arianizma med seboj spajajo in razhajajo razne arijanske struje. Kljub zmešnjavi razlikujemo tri glavne arijanske tokove: anomejce (to so skrajni arijanci), homoiouzijance in homojce.

Tajitev božanstva Logosa je nekatere arijance privedla do tajitve božanstva Svetega Duha. Okoli l. 357 so v Egiptu vstali »tropiki«, ki so razna svetopisemska mesta o Svetem Duhu razlagali zgolj v metaforičnem pomenu. Sveti Duh naj bi bil sicer višji od angelov, vendar pa ne pravi Bog. Atanazij Veliki je kmalu posegel v dogajanje in je vznemirjenemu škofu Serapionu v Tebajdi napisal štiri dogmatična pisma, s katerimi dokazuje božanstvo Svetega Duha. Vendar ne ta pisma ne aleksandrijska sinoda l. 362 niso mogli ustaviti bojevitega pohoda novega krivoverstva, ki je prodiralo iz pokrajine v pokrajino. Razširilo se je zlasti v Cerkvi na Vzhodu, deloma pa tudi v

¹ Gregor Nacianški, Or. 31, 26: PG 36, 161.

Cerkvi na Zahodu. Vanj se je vključilo precej arijanskih škofov, med njimi verjetno tudi carigrjski škof Makedonij (342—359). Po škofu Makedoniju je novo krivoverstvo prejelo ime makedonianizem. Drugo ime za isto krivoverstvo je pnevmatomaštvo. Pnevmatomahi so v dobesednem prevodu njihovega imena — »borci zoper Duha«.

Nekateri pnevmatomahi ne priznavajo ne božanstva božjega Sina ne božanstva Svetega Duha. Večina pnevmatomahov pa taji le božanstvo Svetega Duha. Svetega Duha naj bi ne smeli častiti z Očetom in Sinom zato, ker je po vrstnem redu za njima bitno nižji od njiju. Sveti Duh naj bi torej ne bil enega bistva z Očetom in Sinom. Sveti Duh ni ne Bog, a tudi ne navadna stvar, temveč je neko srednje bitje med Bogom in stvarstvom. Arianizem je nastal pod vplivom srednjega platonizma, zlasti pod vplivom filozofskega nauka o nekakšnih srednikih med Bogom in stvarstvom. Makedonianizem je prav tako pod vplivom istega filozofskega nauka, samo da ta nauk naobrne na Svetega Duha. Zato se ne smemo čuditi, da sta na Vzhodu arianizem in makedonianizem imela v svojih vrstah večino krščanskih helenističnih izobražencev, pa tudi nemalo teologov, ki se niso izkobacali izpod vpliva svojega časa.

Veliko pohujšanje je l. 374 skalilo lepo liturgične slavje v kapadoški Cezareji ob prazniku sv. Evpsihija. Navzoči škofje so se zgražali nad metropolitom Bazilijem Velikim, ki je namesto stare doksologije »Slava Očetu po Sinu v Svetem Duhu« molil nov obrazec: »Slava Očetu s Sinom in s Svetim Duhom«. Ta dogodek kaže, da je bilo tudi med pravovernimi škofi ozračje zaradi frontalnih motenj makedonianizma že precej pooblačeno. S spisom O Svetem Duhu (iz l. 375) in s svojimi pismi je Bazilij Veliki dokazoval resnico, da je Sveti Duh pravi Bog in ga zato moremo in moramo častiti z Očetom in s Sinom. Bazilij Veliki je bil v Mali Aziji nepremagljiva skala prave vere, v katero so se zaganjali bučeči valovi arianstva in makedonianizma, valovi, ki jih je pospeševal državni aparat s cesarjem Valentom na čelu. Po Bazilijevi smrti l. 379 sta glavna bojevnika zoper arianizem in makedonianizem na Vzhodu postala Bazilijev mlajši brat Gregor, škof v Nisi, in njegov prijatelj Gregor Nacianški. Ta dva sta s svojimi spisi in govori z globokimi teološkimi razlogi zavračala omenjeni krivoverstvi ter sta se čudovito poglobljala in pisala o nedoumljivi skrivnosti neskončnega troedinega Boga. V Aleksandriji je slepi katehet Didim narekoval delo O Svetem Duhu, ki ga je kasneje skoraj dobesedno prevedel v latinščino Ambrozij Milanski. Na Cipru je Epifanij okoli l. 374 v spisu Ancoratus (Trdno zasidrani) z mnogimi svetopisemskimi odlomski dokazoval resnico o božanstvu Svetega Duha. V tem času je na Zahodu odločno nastopil zoper makedonianizem papež Damaz in za njim nato Ambrozij Milanski, ki se je

moral bojevati zlasti zoper arianizem. Ta je bil močno razširjen v severni Italiji in tudi na Balkanu.

Tukaj ne bi omenjal glavnih predstavnikov makedonianizma. V primeri s tem, kar so napisali njihovi veliki nasprotniki, je njihova slovstvena zapuščina borna. Makedonianizem se je razširil med škofi, duhovniki in meništvom ter med laiki. Teološke argumentacije pnevmatomahov pa so bile hieroglifsko zamotane, zato ni čudno, da so jih znali razvozlati le veliki duhovi tedanjega časa.

2. Sklic koncila in njegov potek

Cesar Teodozij, ki je l. 379 zavladal nad vzhodnim delom rimskega cesarstva, je priznaval kot zakonito le tisto krščansko vero, ki jo izpoveduje rimska Cerkev, kajti ta vera je Petrova. Vse večja je bila potreba po sklicanju koncila, ki naj bi razjasnil zapleteni položaj v Cerkvi. Proti koncu l. 380 ali v začetku l. 381 je cesar izdal odlok, s katerim je vse škofove, ki so spadali v vzhodni del cesarstva, pozval v Carigrad na skupno sinodo. Prvi carigrajski cerkveni zbor se je začel v maju l. 381 in se končal v začetku julija istega leta. Udeležilo se ga je 150 vzhodnih škofov. Ta zbor je zbral enkratno ozvezdje velikih teologov-škofov. Med njimi so bili najodličnejši: Gregor Nacianški, Gregor iz Nise, Ciril Jeruzalemski, Diodor iz Tarza in Amfilohij iz Ikonija. Kot predsednik je vodil koncil Meletij, antiohijski škof.

Poleg pravovernih škofov se je koncila udeležilo tudi 36 škofov pnevmatomahov. Koncilski očetje so jih na vse kriplje skušali pripraviti do tega, da bi priznali božanstvo Svetega Duha, a vsi njihovi napori so bili zaman. Razgreti pnevmatomahi so jo mahali naprej po svoji krivi poti in zapustili koncil.

Koncilski akti niso ohranjeni. O razpravah na koncilu in o poteku koncila moremo posredno sklepati iz pisma, ki ga je carigrajska sinoda l. 382 poslala v Rim škofu Damazu, in še iz nekaterih drugih virov. To pismo pravi, da je ekumenska sinoda l. 381 v Carigradu sprejela in poslala v Rim »tomus«, tj. natančno dogmatično razpravo. »Tomus« je vseboval nauk koncila. Glavno mesto v »tomusu« je nedvomno zavzemala veroizpoved, ki jo je ohranil carigrajski državni arhiv. *Veroizpoved jasno uči, da je Sveti Duh Gospod, ki oživlja. Sveti Duh oživlja, tj. podarja božje življenje, pobožanstvuje in posvečuje. Spada torej v red božje narave prav tako kakor Oče in Sin. Zato ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo: Svetemu Duhu pripada enaka čast in slava kakor Očetu in Sinu.* »Tomus« je verjetno podrobneje določal, da je Sveti Duh enega bistva z Očetom in Sinom in da je prav tako neustvarjen kakor Sin.

Po končani obravnavi dogmatičnih vprašanj so koncilski očetje prešli k reševanju nekaterih praktičnih cerkvenih problemov. Na prvem mestu je bilo vprašanje, kdo je zakoniti carigrajski škof. Katoličani v Carigradu, otoček sredi arijanskega morja, so l. 379 na vse načine klicali na pomoč sv. Gregorja Nacianškega, ki je že nekaj let živel v samoti v Selevkiji, kjer se je posvečal kontemplaciji. Bazilij Veliki je svojega prijatelja Gregorja postavil za škofa v pastirsko vas Sazimo, v kateri pa Gregor ni nikoli rezidiriral. Gregor se je nazadnje vdal nadležnim prosilcem in prišel v Carigrad. Neko hišo je spremenil v cerkvico z imenom Anastazija (cerkev vstajenja). S svojim spokornim življenjem in govori je »krščanski Demosten« spreobračal vedno več arijancev k pravi veri. Anastazija se je spremenila v žarišče duhovne obnove in prenove. A tudi arijanci niso mirovali. Najeli so človeka, ki naj bi bil Gregorja umoril. »Terorist« pa se je v soočenju s svetnikom spreobrnil. O nekaterih drugih vpadih arijanskih »teroristov« je človeška kri pordečila tla v cerkvi Anastazija.

Slepar Maksim se je izdajal za filozofa, tj. za človeka, ki živi v skladu z Modrostjo, ta Maksim se je prislinil škofu Gregorju in ta mu je sprva nasedel. Aleksandrijski škof Peter je poslal nekaj škofov v Carigrad, da bi Maksima posvetili za škofa, ki naj bi spodrinil Gregorja. Maksimova ordinacija je zbudila na Vzhodu splošno pohujšanje in z Zahoda je poslal protest celo papež Damaz.

Koncilski očetje so soglasno izjavili, da je Maksimova ordinacija neveljavna, in razglasili Gregorja za zakonitega carigrajskega škofa. Eden izmed kanonov nicejskega koncila je določal, da škof, ki ima sedež v eni škofiji, ne more svojega sedeža prenesti v drugo škofijo. Ker ni Gregor Nacianški nikoli rezidiriral v Sazimi, so koncilski očetje menili, da njegova umestitev za carigrajskega škofa ne nasprotuje nicejskim določbam. In predsedujoči Meletij je takoj umestil Gregorja za carigrajskega škofa.

Nekaj dni pozneje, proti koncu maja, je Meletij umrl. Njegova smrt je povzročila resno krizo koncila. Spet se je odprla stara rana, namreč vprašanje tako imenovanega antiohijskega razkola. Vzhodnjaki so priznavali za zakonitega antiohijskega škofa Meletija, zahodnjaki z Rimom na čelu pa škofa Pavlina. Zdi se, da so kasneje v Antiohiji sklenili sporazum: po smrti enega izmed obeh škofov bo tisti škof, ki ostane živ, zakonit antiohijski škof.

Po Meletijevi smrti je Gregor Nacianški plemenito predlagal, naj koncil prizna Pavlina za zakonitega antiohijskega škofa. Gregorjev predlog je razburil Meletijeve privržence. Ko so na koncil z zamudo prispeli še nekateri egiptovski in makedonski škofje, se je to razburjenje stopnjevalo do pravega viharja. Ti škofje so takoj začeli razglašati, da je umestitev Gregorja Nacianškega za carigrajskega škofa neveljavna, ker nasprotuje nicejskim ka-

nonom. Gregor Nacianški je hotel rešiti ladjo koncila, ki se je nevarno zibala in ji je grozil brodolom. Zato je dopustil, da so ga skrajneži med koncilskimi očetmi vrgli kakor preroka Jona v morje, čeprav ni imel na sebi Jonove krivde.² Če gledamo potek dogajanja z druge strani, pa vidimo, da se je Gregor prostovoljno odpovedal carigrajskemu sedežu. V znamenitem govoru se je poslovil od koncilskih očetov in se jim zahvalil za prijaznost, da so ga osvobodili silnega bremena škofovske službe v prestolnici.³ Gregorjeva odpoved je zbudila veliko žalost in jok med carigrajskimi verniki, ki so zaman skušali obdržati svojega rešitelja v prestolnici.

Po Gregorjevem odhodu so nekateri koncilski očetje iskali novega škofa za carigrajski izpraznjeni sedež. Listo s kandidati so predložili cesarju Teodoziju. Cesar je pregledal seznam kandidatov in izbral zadnjega na spisku. Bil je to neki Nektarij in koncilski očetje so se nemalo začudili, ko so ugotovili: saj Nektarij še sploh krščen ni! Koncil je nadaljeval delo in sprejel še nekaj kanonov. Najpomembnejši je bil prvi, ki je obsodil razne arijanske ločine, pnevmatomahe in apolinarizem. Koncil se je nato končal 9. julija l. 381.

3. Potrditev koncila

Udeleženci ekumenske sinode v Carigradu l. 381 se niso zavedali, da so koncilski očetje, in morda še sanjali niso, da bo ta njihova sinoda obveljala kot drugi vesoljni cerkveni zbor. Res je bila ta sinoda pomembna, ker je zadala smrtni udarec arijanstvu in makedonianizmu. A že v prvi polovici petega stoletja ti dve krivoverstvi nista bili več aktualni, zato je razumljivo, da je tudi carigrajska sinoda iz l. 381 naglo tonila v pozabo. Efeški koncil l. 431 je sploh ne omenja. Na koncilu v Kalcedonu l. 451 pa so državni uradniki privlekli iz državnega arhiva akte carigrajske sinode iz l. 381. Predlagali so namreč koncilskim očetom, naj se izognejo nepotrebnim razpravljanjem in se najprej zedinijo za skupno veroizpoved. Škofje so zavrnilo vsako možnost, da bi sestavili kako novo veroizpoved. Potrdili so splošno priznano veroizpoved nicejskega koncila. Nato je carigrajski arhidiakon Aetij prebral še veroizpoved sto petdeset sv. očetov s carigrajske sinode iz l. 381. Po končanem branju so vsi škofje glasno vzklikali: »To je vera vseh! To je prava vera! Vsi tako verujemo«⁴!

² Prim. Gregor Nacianški, De vita sua: PG 37, 1157 s.

³ Prim. Gregor Nacianški, Or. 42: PG 36, 457—492.

⁴ Prim. Ortiz de Orbina I., Nicée et Constantinople, v: Dumeige G., Historie des conciles oecuméniques, Paris 1963, I, 228.

Papež Leon Veliki je sprejel in potrdil verske definicije kalcedonskega koncila in s tem je potrdil tudi veroizpoved carigrajske sinode iz l. 381. S tem je dejansko ta sinoda bila priznana kot drugi vesoljni cerkveni zbor. Ob koncu petega stoletja »Decretum Gelasianum« že uvršča carigrajsko sinodo med vesoljne cerkvene zборе. Po kalcedonskem koncilu so še nekateri nadaljnji cerkveni zbori na Vzhodu priznali veroizpoved carigrajske sinode iz l. 381 kot vodilo prave vere.

4. Pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi

Nikephoros Kallistos poroča v prvi polovici 14. stoletja, da je nicejsko veroizpoved na prvem carigrajskem koncilu dopolnil Gregor iz Nise.⁵ Na koncilu v Firencah l. 1439 je Markos Evgenikos izjavil, da je carigrajsko veroizpoved sestavil Gregor Nacianški. Nedvomno sta oba Gregorja, ki sta bila največja koncilna teologa, odločilno vplivala na sestavo obrazca, ki govori o božanstvu Svetega Duha, in seveda tudi na redakcijo celotne veroizpovedi. Veroizpoved carigrajskega koncila je v jedru razširjena veroizpoved nicejskega koncila, zato je kasneje po pravici prejela ime nicejsko-carigrajska veroizpoved. Podrobnejši študij pa pokaže, da ta veroizpoved vsebuje še tudi precej starejšo apostolsko vero (symbolum apostolicum), ki je bila v nekaj različicah kot krstna veroizpoved razširjena po vsej Cerkvi. Na oblikovanje nicejsko-carigrajske veroizpovedi je vplivala apostolska vera v različicah Cerkve v palestinski Cezareji, na Cipru in v Jeruzalemu.

Pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi je po l. 451 vse bolj rastel. Cesar Justin II. je l. 567 (?) ukazal, naj jo vključijo v mašo grškega obreda. Sv. Leander je isto veroizpoved l. 589 na sinodi v Toledu uvedel v mašo mozarabskega obreda. Kmalu se je ta navada razširila po vsej Cerkvi na Zahodu in obstala do današnjega dne. Vse krščanske skupnosti: katoličani, pravoslavni, anglikanci, luteranci itd. priznavajo nicejsko-carigrajsko veroizpoved kot vodilo prave vere. Nicejsko-carigrajska veroizpoved je najbolj splošno sprejeti krščanski veroizpovedni obrazec in je v nekem smislu izhodišče za ekumenske pogovore.

Če izvzamemo »filioque«, je ta veroizpoved ostala nespremenjena skozi različne dobe in v različnih kulturah. To samo po sebi priča, da res izraža

⁵ Prim. Nikephoros Kallistos, *Hist. eccl.* 12, 13: PG 146, 784. Tudi moderni avtorji pripisujejo Gregorju iz Nise odločilno vlogo pri sestavi veroizpovedi, prim. Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980, III, 59. O Marku Evgeniku, prim. Hefele J., *Histoire des conciles*, Paris 1908, II, 11. Gregor iz Nise in Gregor Nacianški sta bila seveda pod vplivom Bazilija Velikega, zato lahko rečemo, da je v nekem smislu veroizpovedni obrazec sad dela vseh treh velikih Kapadočanov.

vesoljno vero, ki presega prostor in čas. Po drugi strani pa ta veroizpoved brez žive Cerkve skupaj z njenim učiteljstvom, ki jo prenaša in verodostojno razlaga, ne zadostuje. Živa Cerkev skupaj s cerkvenim učiteljstvom je porok, da danes v liturgiji, ko molimo nicejsko-carigrajsko veroizpoved, jo umevamo v istem pomenu, kakor so jo umevali koncilski očetje prvega carigrajskega cerkvenega zbora. V tem smislu nas nicejsko-carigrajska veroizpoved nepretrgano povezuje s Cerkvijo cerkvenih očetov in po njih prav z apostoli. Obenem pa nas ta veroizpoved obvezuje k zvestobi do izročenege zaklada vere, k zvestobi, ki utrjuje vero, plemeniti srce in razum tako, da postaja pravzaprav »lex orandi — lex credendi«.

Po drugem vatikanskem koncilu so nekateri poskušali sestaviti neko novo veroizpoved ali nekakšen nov obrazec vere, ki naj bi bil bolj razumljiv za naš čas, kakor pa sta apostolska vera in nicejsko-carigrajska veroizpoved. O teh poskusih sta kritično pisala teologa W. Beinert in J. Ratzinger.⁶ Oba ugotavljata, da sta apostolska vera in nicejsko-carigrajska veroizpoved v mnogih pogledih neprekosljivi in nenadomestljivi. Ratzinger razlikuje med tema dvema veroizpovedima in med tako imenovanimi »veroizpovedmi za ordinacije« (Ordinationssymbole), ki so jih določili razni koncili v stoletjih. Z njimi so hoteli povedati, kaj je prava vera prav glede na aktualne zablode. Med te vrste veroizpovedi naj bi spadala tudi veroizpoved Pavla VI. iz l. 1968.

Priznati pa moramo, da so bile, so in bodo vedno potrebne razlage apostolske vere oziroma nicejsko-carigrajske veroizpovedi. Poznamo lepe razlage iz antike, srednjega veka in iz našega stoletja. Vsa strašna kriza v četrtem stoletju pa je rastla prav iz tega, ker so arijanski škofje zapustili diamantno preprosto in čisto apostolsko oziroma nicejsko veroizpoved in so sestavljali veroizpovedi, ki naj bi bile razumljivejše, kajti vse mora biti podvrženo ali v službi svojega časa.⁷

Nasprotno pa Gregor Nacianški naroča kristjanom, naj ne spreminjajo izročenege pravila vere, marveč naj raje spreminjajo svoje življenje, da bo v skladu z veroizpovedjo. Takó bodo veselo povelečevali in slavili presv. Trojice. Iztrgali se bodo namreč iz pozemeljske krožne dirke duhov, v kateri ti tekmujejo v sestavljanju novih obrazcev veroizpovedi in ne vzpenjanju iz pozemeljskega v večno nebeško življenje. Nazadnje pa nepričakovan dogodek potepta v prah takšne domnevno nesmrtnne umetnine, v prah, ki ga veter stoletij razpiha. Takole piše v verzih Gregor Nacianški:

⁶ Prim. Beinert W., Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln, v: IkZ (Communio) 2 (1972) 97—114; Ratzinger J., Noch einmal: »Kurzformeln des Glaubens«. Anmerkungen, v: IkZ 3 (1973) 258—264.

⁷ Prim. Gregor Nacianški, De vita sua, vv. 1703—1722: PG 37, 1148—49, posebej verz 1719—20; »Doûla kairoi gár phasin tà pánta«.

»Vsakemu kličem: če hoče, tukaj naj vstopi,
pa naj zavrtel se dvakrat prej, večkrat narobe je.
Znano je, da kocka se rada obrne,
a nič se s tako lahkoto ne vrti kakor čas.
Ti pravilo majhno vere imaš,
zopet priteci, praznik je pred vrati,
nihče naj praznih rok ne odide!
Kdor izobražen je, praviš, zvedav, z lahkoto
mnogo izhodov v življenju pozna,
v eni veri kakó naj bi trajno ostal?
Kaj se zgodi? Povem ti: Kakor kralj nekoč
plete podobo si v spanju: zlató, nato srebro,
bron, železo in noge iz gline;
vse pa nazadnje podere kamen«. ⁸

Povzetek: Ivan Pojavnik, Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu l. 381 in pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi

Avtor na kratko podaja stanje pred koncilom, potek koncila in redakcijo veroizpovedi. Nicejsko-carigrajska veroizpoved je univerzalnega in trajnega pomena za vse krščanske skupnosti.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 und die Bedeutung des nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses

Der Verfasser skizziert nur kurz die Lage vor dem Konzil, seinen Ablauf und die Redaktion des Glaubensbekenntnisses. Das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis hat eine universale und dauernde Bedeutung für alle christliche Gemeinschaften.

Résumé: Ivan Pojavnik, Le concile de Constantinople en 381 et la signification du symbole de Constantinople

L'auteur trace quelques traits de la situation avant le concile, son développement et la rédaction du symbole. Le symbole de Constantinople contient le symbole de Nicée et il a une valeur universelle et pérenne pour toutes les communautés chrétiennes.

⁸ Gregor Nacianški, De vita sua, vv. 1725—1736: PG 37, 1150.

Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima

Kakor je bil za celotno Cerkev pomemben vesoljni cerkveni zbor v Carigradu 381 — na 1600-letnico tega dogodka je posebej opozoril papež Janez Pavel II. — je za našo krajevno Cerkev pod določenimi vidiki še pomembnejša sinoda v Ogleju avgusta in septembra istega leta. Prav v zvezi s tem dogodkom se srečujemo z zanesljivimi podatki, ki nam ob drugih tvarnih virih dokaj dobro osvetljujejo začetke krščanstva na naših tleh, dajejo nam vsaj nekaj vpogleda v življenje krščanskih občin in kažejo tudi na njihovo vključenost v razgiban življenjski utrip vesoljne Cerkve v drugi polovici 4. stoletja. Oglejska sinoda v letu 381 nam vsaj posredno predstavlja prvega po imenu znanega ljubljanskega — emonskega škofa Maksima; 1600-letnica te sinode je torej obenem zelo pomembna obletnica tudi za našo krajevno Cerkev, zato je prav, da si najprej vsaj bežno ogledamo začetke krščanstva pri nas.

Na vprašanje, kdaj so se naši kraji prvič seznanili s krščanstvom, ni mogoče natančno odgovoriti. Če upoštevamo, da so skozi našo deželo tekle zelo živahne prometne zveze med vzhodom in zahodom, bi morda smeli ugibati, da kmalu po tem, ko se je krščanstvo začelo bolj širiti po celotnem cesarstvu. Prvi kristjani so v naše kraje verjetno prihajali z dveh strani: tu so se naseljevali posamezni odsluženi vojaki, ki so na vzhodu spoznali in sprejeli krščanstvo, drugi so prihajali z Apeninskega polotoka. Sv. Hieronim poroča, da je v času Dioklecijana in Maksimijana leta 303 ali 304 umrl mučeniške smrti ptujski škof Viktorin. Gotovo se je krščanstvo moglo bolj organizirano širiti šele po letu 313; kmalu namreč zasledimo imena stalnih škofijskih sedežev, kot so Emona, Celeia, Poetovio ter na Koroškem Aguntum, Teurnia in Virunum, ob njih pa so vidni vsaj obrisi metropolitanske razdelitve.¹

¹ Prim. M. MIKLAVČIČ, *Krščanstvo na Slovenskem, v: Cerkev na Slovenskem, Ljubljana 1971, 23.*

Emona v rimski pokrajini Savia je prvotno spadala v okvir Zgornje Panonije — Plinij jo našteva med panonskimi mesti — kasneje, ko je cesar Dioklecijan preuredil državno upravno razdelitev, je bila priključena provinci Venetia in z njo prefekturi Italiji². (Celeia, Poetovio in drugi štajerski ter koroški kraji so ostali v Noriku). Po svojem geografskem položaju je vsekakor bila bolj povezana z Apeninskim polotokom kakor s Panonijo; to ni imelo samo administrativne posledice, ampak je vplivalo tudi na razvoj krščanstva v tem mestu. Arheologi ugotavljajo, da večina odkopanih cerkvenih stavb v Emoni in drugih nahajališčih v okolici po svoji zasnovi in opremljenosti razodeva predvsem oglejski in severnoitalski vpliv³.

Zgolj samim ugibanjem o navzočnosti krščanstva v Emoni dajejo določeno podobo pisani viri in arheološka odkritja iz druge polovice 4. stoletja. Med najdragocenejše spada zapis o škofu Maksimu. Ni nam sicer znano, kdaj je nastopil škofovsko službo, tudi ne, koliko časa je vodil emonsko Cerkev, zanesljivo vemo le, da se je udeležil leta 381 sinode v Ogleju in na njej sodeloval. Migneva »Patrologia latina«, ki v svojem XVI. zvezku prinaša Sancti Ambrosii mediolanensis episcopi opera omnia, med drugim tudi acta oglejske sinode v celoti, na treh mestih omenja emonskega škofa Maksima. Na začetku ga najdemo v seznamu sinodalnih očetov, v členu 59 sinodalnih aktov je zapisan njegov intervent na sklepni seji 3. septembra 381: Maximus episcopus Emonensis dixit . . ., na koncu je še enkrat seznam podpisov »episcoporum et presbyterorum, qui concilio interfuerunt«; prvi je »Valerianus episcopus Aquileiensis«, za njim »Ambrosius episcopus Mediolanensis« in trinajsti »Maximus episcopus Emonensis«⁴.

Podpis škofa Maksima beremo še na sinodi, ki se je sešla leta 390 v Milanu, da obsodi Joviniana. Ta je učil zmote glede krsta in Marijinega devištva. Sinodo je vodil sv. Ambrož in spet ga je podprl škof Maksim. Ob podpisu v pismu, ki so ga udeleženci sinode poslali papežu Siriciju (384—398), pa ni naveden kraj, zato ni mogoče z gotovostjo trditi, da bi bil ta Maksim

² Prim. J. ZEILLER, Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'empire romain, Paris 1918, 13, 138.

³ Prim. M. SMOLIK, Bogoslužje ob rimskih kamnih v Emoni, v: Družina 24 (1976) 6.

⁴ PL XVI; acta oglejske sinode so na straneh 916—939, Maksimovo ime najdemo na straneh 916, 934 in 939. Glej tudi J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, III, Florentiae 1759; celotni tekst sinode je na straneh 599—627. Zvezek št. 267 zbirke »Sources chrétiennes« z naslovom Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée, Paris 1980, vsebuje poleg obširnega komentarja in sinodalnih aktov tudi nekatere tekste arijancev, predvsem obsojenega Paladija. Kratek življenjepisa sv. Maksima emonskega, kolikor ga je pač mogoče prikazati na temelju skopih podatkov, najdemo v LS II, Ljubljana 1970, 473. Ima ga tudi Bibliotheca sanctorum IX, Roma 1967, 40. Na nekatere pomanjkljivosti tega prikaza je opozoril v oceni knjige M. Miklavčič v BV 27 (1967) 312.

res emonski škof. Vendar pa, kot pravi eden najzanesljivejših poznavalcev antičnega krščanstva v Podonavju, Jacques Zeiller, se zdi popolnoma normalno, da bi bil predstojnik emonske Cerkve, ki je uradno spadala k Zgornji Italiji, navzoč na sinodi v Milanu, kot je bil devet let prej v Ogleju⁵.

Na razgibanost krščanskega življenja v Emoni v drugi polovici 4. stoletja, ki jo nedvomno smemo povezovati z dejavnostjo škofa Maksima, kažeta dve pismi sv. Hieronima⁶. Obe je napisal okoli leta 377, ko je bival v halkiški puščavi. Prvo je naslovil na skupino emonskih, Bogu posvečenih devic, drugo na meniha Antonija. V njih sicer ne najdemo kakih otipljivih podatkov o življenju teh oseb ali na splošno o emonski Cerkvi, omenja le, da jim je že večkrat pisal (»že deset pisem, če se ne motim, polnih vljudnosti in prošenj, sem ti poslal«) in jih prosi, da bi bili z njim v pismenih stikih, pa gre kljub temu spet za podatke, ki pričajo, da je imela Emona v dobi škofa Maksima zelo razvito bogoljubnost. Težko si je misliti, da je te, za svetost zavzete ljudi vodil in vzgajal kdo drug kot škof Maksim.

Med posebno dragocene arheološke najdbe — emonske oljenke s Kristusovim monogramom in krščanske grobove poznamo že od prej — spada 1969 odkriti baptisterij skupaj z ostanki verjetno škofove hiše. Po mnenju arheologov naj bi bil ta kompleks zgrajen proti koncu 4. stoletja, torej verjetno v času škofa Maksima. Precej dobro ohranjeni mozaiki ob osmerokotni krstilnici in v portiku so nam odkrili še nekaj imen tedanjih emonskih kristjanov: arhidiakon Antioh, Ursus, Honorija, Arhelauš, Marcelina in drugi. (Glavnega bogoslužnega prostora, bazilike, žal, še vedno ne poznamo; arheologi menijo, da bi bila južno od krstilnice, pod še ne raziskanim sosednjim vrtom)⁷.

Po navedenih dejstvih se smemo pridružiti naslednji domnevi strokovnjakov: že v 3. stoletju so kristjani v Emoni imeli svoje zbirališče, kmalu so uredili tudi bogoslužni prostor, ko se je polegel zadnji krvavi udar Dioklecijana, se je krščanska srenja naglo okrepila ter se še posebej razcvetela v drugi polovici 4. stoletja. Tako je bila v času prvega po imenu znanega škofa Maksima na znotraj duhovno močna in razgibana, pa tudi na zunaj toliko uveljavljena, da je mogla enakovredno in polnopravno sodelovati z drugimi krajevnimi Cerkvami v širšem življenju cerkvene pokrajine, v katero je spadala⁸.

⁵ Prim. J. ZEILLER, n. d., 138.

⁶ Prim. F. K. LUKMAN, Svetega Hieronima izbrana pisma, I, Celje 1941, 69, 98 sl.

⁷ Prim. M. SMOLIK, n. d.

⁸ Prim. J. ŠASEL, Emona (Kulturni in naravni spomeniki Slovenije 50), Ljubljana 1975, 20 sl.

Poleg Maksima poznamo po imenu samo še enega emonskega škofa, zadnjega po vrsti, Patricija, ki je okoli leta 580 pred prodirajočimi Slovani bežal v Istro in ostal tam v Novem gradu ali Emonii⁹. Vendar pa ne smemo misliti, da so odhod škofov v varnejše obmorske kraje in porušena mesta pomenila konec krščanstva; kristjani, ki so preživeli pohode novih narodov, so se zatekli v odročna gozdna naselja in tam nadaljevali svojo krščansko tradicijo. Dovolj jasno so spričane njihove cerkve: Rifnik pri Celju, Ajdovski gradec nad Vranjem pri Sevnici, Kučar pri Podzemlju, Ajdna nad Potoki in še nekatere¹⁰. Tako tudi ne more biti povsem neverjetno, da so prvo znanje o krščanstvu Slovenci prejeli kar od prejšnjih prebivalcev, čeprav to seveda ni zadoščalo za pokristjanjenje; to so kasneje opravili misijonarji iz Salzburga in Ogleja. Tudi Oglej si je prizadeval, da ne bi nikoli popolnoma izgubil stika s temi področji, saj so prav v 6. stoletju krajevne Cerkve Aguntum (Lienz), Celeia in Siscia (Sisak) vse bolj prehajale v okvire oglejske metropolije¹¹. Ko se je po preseljevanju narodov stanje umirilo ter so dozorele razmere za pokristjanjevanje Slovencev, je bila vzpostavitev oglejske metropolitanske jurisdikcije na ozemlju južno od Drave logično nadaljevanje stoletnih, včasih sicer zelo rahlih, vendar pa nikoli popolnoma pretrganih stikov naših krajev z Oglejem.

V drugem delu se seznanimo s sinodo v Ogleju leta 381. Najprej nekaj predhodnih pojasnil! Doktrinarne kontroverze, ki jih je sprožil arianizem, so se zahoda dotaknile dokaj pozno; z njimi so ga seznanili izgnanci, žrtve teh sporov, kot npr. sv. Atanazij aleksandrijski, ki je bil leta 336 izgnan v Trier, 339 v Rim in 345 v Oglej. Oglej, že tako blizu Iliriku, kjer se je arianizem močno razvnel, je bil še na poseben način vmešan v spore med strankami, ko je Valens iz Murse skušal zasesti oglejski škofovski sedež: zakoniti škof Fortunacijan je dosegel, da ga je koncil v Sardiki 343 obsodil in odstavil. Ob sporu med cesarjem Konstancijem ter nasprotniki arianizma Atanazijem, papežem Julijem in njegovim naslednikom Liberijem je vse bolj izstopala misel, da bi sklicali vesoljni cerkveni zbor v Ogleju, kjer naj bi se stara nasprotja pomirila. Oglej se je zdel primeren zato, ker je kot zahodno mesto bil dovolj odprt tudi za vzhod, predvsem pa, ker je ostal zvest nicejski veroizpovedi¹².

⁹ Prim. M. MIKLAVČIČ, *Krščanstvo* . . . n. d., 23.

¹⁰ Prim. *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1979, 86.

¹¹ Prim. J. ZEILLER, n. d., 394. V zvezi z vprašanjem povezanosti prvotnega poganskega in potem antičnokrščanskega kulta s kasnejšim krščanskim kultom Slovencev je zanimiv prispevek E. Cevca, *Das Problem der Kontinuität im Kult und in der bildenden Kunst in Slowenien*, v: *Acta quinti conventus de ethnographia Alpium orientantium tractantis Graecii Slovenorum* 1967, Ljubljana 1969, 103 sl.

¹² Prim. *Il concilio di Aquileia del 381. nel XVI centenario*, Udine 1980, 30 sl.

Stvari so potekale drugače: na dveh sinodah, v Arlesu 353 in v Milanu 355, so bile tudi zahodne Cerkve prisiljene sprejeti arijanske formule; škofe, ki jih niso hoteli podpisati, so poslali v izgnanstvo. Pritisku cesarja sta se uklonila tudi škofa, ki sta dotlej veljala za stebra pravovernosti: Evzebij iz Vercellija in Fortunacijan iz Ogleja. Zdi se, da je šel slednji celo tako daleč na stran cesarja Konstancija, da je hotel pridobiti za arianizem tudi papeža Liberija. Na sinodi v Riminiju 359 je tudi zahodni arianizem doživljal pravo zmagooslavje¹³. Šele pod papežem Damazom, ki je nastopil 366, se je polagoma začel prebujati odpor zahodne ortodoksije proti arianizmu, treba pa je bilo še počakati do odločnega nastopa cesarjev Teodozija in Gracijana. Oglej se je vrnil k pravovernosti leta 370 z nastopom škofa Valerijana in njegovega vplivnega sodelavca ter kasnejšega škofa sv. Kromacija, v Milanu je spet prevladala nicejska veroizpoved, ko so 374 izvolili za novega škofa energičnega cesarjevega svetovalca Ambroža¹⁴.

Julija 378 je dal milanski škof Ambrož v soglasju s cesarjem Gracijanom pobudo za sinodo v Sirmiju,¹⁵ ki je do takrat veljal za pravo oporišče arianizma. Sinoda ni v celoti dosegla svojega namena, čeprav je formalno odstavila nekaj arijanskih škofov, med njimi Paladija iz Ratiarije (danes Arčar v Bolgariji) in Sekundijana iz Singidunuma (Beograd). Ta dva se sinode niti nista hotela udeležiti ter sta še naprej ostala na svojih škofovskih sedežih. Ambrož je takrat že razmišljal o koncilu, ki naj bi se sestal v Ogleju, kjer bi dokončno rešili vsa vprašanja v zvezi z arianizmom, pa ga je prehitel cesar Teodozij, ki je za maj 381 sklical vesoljni cerkveni zbor v Carigrad — čeprav se ga je udeležilo samo okoli 150 vzhodnih škofov. Še vedno odprt problem omenjenih arijanskih škofov Paladija in Sekundijana¹⁶ je prešel popolnoma v pristojnost zahodnih škofov, odkar je septembra 380 zahodnorimski cesar Gracijan spet pridobil pokrajine vzhodnega Ilirika za Zahod.

Škof Ambrož je vztrajno nagovarjal cesarja Gracijana, naj skliče sinodo ilirskih in italjskih škofov ter kot kraj zasedanja predložil Oglej. O tem so bili obveščeni tudi koncilski očetje v Carigradu na svojih zadnjih sejah. Oglej se je res zdel najprimernejši zaradi svoje zemljepisne lege, najlaže je povezoval severno Italijo z Ilirikom, s škofom Valerijanom se je ponovno utrdil v pravovernosti in tako obetal najboljše možnosti za rešitev odprtih vprašanj.

¹³ Prim. H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/1, Freiburg, Basel, Wien 1973, 33 sl.

¹⁴ Prim. II concilio, n. d., 31

¹⁵ Prim. *Sources chrétiennes* 267, n. d., 107.

¹⁶ Prim. II concilio, n. d., 32.

Okoliščine v zvezi s sklicem sinode v Ogleju niso popolnoma razjasnjene¹⁷. Kot že rečeno, je že nekaj let prej bila navzoča misel o vesoljnem cerkvenem zboru v Ogleju. Ko je Teodozij sklical koncil v Carigradu, je tudi zahodni cesar Gracijan določil, najbrž na vztrajno nagovarjanje škofa Ambroža, naj se sestane sinoda v Ogleju. Gracijan sam je v posebnem pogovoru s Paladijem iz Ratiarije temu zagotovil, da bo povabil tudi druge vzhodne škofe. Paladij se je predobro zavedal, da le od tod lahko pričakuje pomoč, in se je v taki veri odločil, da se udeleži sinode. Milanski škof Ambrož, pobudnik te sinode, je menil drugače; uspelo mu je dopovedati cesarju, da ni potrebno vabiti vzhodnih škofov, da lahko on sam z manjšim številom okoliških škofov dokaže in tudi v celoti vzpostavi pravovernost. V takem smislu je torej Gracijan razposlal vabilo na sinodo (reskript Ambigua¹⁸) upraviteljem civilnih diecez v cesarstvu. Besedilo, naslovljeno na prefekta Italije, zadevo še naprej pojasnjuje: da ne bi izzvenelo, kot da so vzhodni škofje izključeni iz sinode, je v njem rečeno, da se sinode lahko udeleži vsak, kdor se hoče. Ta izgovor ni motil ne vzhodnih škofov, ki so že tako bili namenjeni na koncil v Carigrad, pa tudi ne Paladija, ki je šele prepozno spoznal, da se ne more več zanašati na cesarjevo zagotovilo.

Delo sinode¹⁹ je potekalo nekaj tednov v avgustu 381, sklepna seja, ki je povzetek vseh razpravljanj, je bila 3. septembra. Sinode se je po želji škofa Ambroža udeležilo samo 35 škofov, od tega pa je znanih samo 24 škofijskih sedežev: 13 je bilo škofov iz severne Italije, ki so bili Ambrožu po zemljepisni legi svojih škofij, pa tudi po svojih pogledih najbližji; trije so prišli iz Ilirika, dva zastopnika je poslala latinska Afrika, trije škofje so predstavljali južno Francijo, poleg njih so bili še škofje iz Siona, Grenobla in Nizze. Ni bilo ne zastopnikov Španije ne Anglije, še bolj je bodla v oči odsotnost škofov srednje in južne Italije, še posebej, ker tudi papež Damaz ni poslal v Oglej legatov.

Oglejska sinoda je imela za svojo nalogo, da odločno nastopi proti arianizmu in ga dokončno odstrani, še posebej pa, da obsodi in odstavi osebe, ki so na zahodu še zastopale arianizem ter so se predhodnim obsodbam odtegnile. V Ogleju so bili od teh navzoči oba že omenjena škofa Paladij in Sekundijan ter prezbiter Atal. Obsodba je dejansko zadela vse tri, prav tako je sinoda vse tri tudi odstavila od njihovih cerkvenih služb.²⁰

¹⁷ Prav tam, 33.

¹⁸ Prim. Sources chrétiennes 267, n. d., 122 sl.

¹⁹ Prav tam, 124—143; J. ZEILLER, n. d., 328 sl.; C. J. HEFELE, Conciliengeschichte, II, Freiburg i. Br. 1856, 33 sl.

²⁰ Rzsodba oglejskega škofa Valerijana (čl. 54 sinodalnih aktov): »Mihi quod videtur, qui Arrium defendit arrianus est, qui blasphemias ipsius non condemnat ipse blasphemus est. Ideoque huiusmodi hominem a consortio sacerdotum censeo esse alienum«.

Paladij, škof iz Ratiarije ob Donavi, je takrat imel že osemdeset let. Petnajst let je bil duhovnik in nato petintrideset let škof. Predsednik sinode, domači škof Valerijan, mu je očital, da je bil prvotno povezan z zmotami fotinijancev (Fotinj je bil sirimijski škof), kasneje pa se navzel arianizma. Enaki očitki so zadeli tudi Sekundijana, čeprav smo o njem manj poučeni, saj niso v celoti ohranjene njegove debate s sinodalnimi očeti.

Besedilo,²¹ ki ga poznamo pod naslovom »Gesta episcoporum Aquileia adversum haeticos arrianos«, je pravzaprav stenografski zapis debate, ki se je na sklepni seji dne 3. septembra 381 razvila med Paladijem in drugimi škofi. Značilno je, da obtoženi zavračajo pristojnost zbranih škofov, da bi jim smeli soditi; zahtevajo nepristranske sodnike, ne take, ki so tudi sami vpleteni v različne kontroverze. Paladij znova in znova opozarja, da bi morali povabiti tudi vzhodne škofove — le tako bi bili v zboru zastopani širši interesi in le tak zbor bi imel pravico razsojati. Večji del debate seveda zavzemajo vprašanja, ki se neposredno tičejo arijanskih zmot. Paladiju so med debato prebrali Arijevo pismo škofu Aleksandru aleksandrijskemu ter zahtevali od njega, da pojasni svoje mnenje glede zmot, ki so v pismu. Paladij se je ob sklicevanju na nekatera mesta v svetem pismu spretno izogibal neposrednemu odgovoru, nekajkrat je spravil v zadrego vodilni osebi na sinodi, Ambroža in prezbiterja Kromacija, pa tudi ob nastopu cele vrste drugih škofov, ki so mu pojasnjevali ob posameznih zmotnih postavkah arianizma točke iz nicejske veroizpovedi, se ni dal omajati. Med glasovanjem je izrekel svojo sodbo tudi emonski škof Maksim: »Paladij, ki ni hotel obsoditi Arijevega bogokletstva, marveč se mu je sam pridružil, je po pravici in zaslužno obsojen; to ve Bog in tudi vest vernikov ga je obsodila«²². Podobno kot Paladij sta se branila Sekundijan in prezbiter Atal.

Vsa nasprotja med pristaši nicejske veroizpovedi in arijanci se stekajo ob vprašanju sobistvenosti druge božje osebe z Očetom: prvi jo priznavajo, drugi jo odločno zavračajo. Vendar v zapisanih debatah na oglejski sinodi nikoli ne naletimo na izraz »sobistvenost, consubstantialitas«, čeprav ga je potrdil nicejski koncil in ga celo uvedel v veroizpoved. Ne Ambrož ne drugi škofje, nihče nikoli ni zahteval od Paladija, da bi se izrekel, če sprejema ali zavrača, da je Sin »enega bistva« z Očetom; predobro so se zavedali, kako je ta izraz arijancem zoprni, predvsem pa ga zavračajo kot nebibličnega. Paladij bi v škodo sami vsebini pogovora mogel to izkoristiti, da bi postavil v ospredje terminološke probleme, predvsem bi ga pa to še bolj utrdilo

²¹ Ohranilo se je v kodeksu Parisinus 8907 v pariški nacionalni biblioteki (prim. II. concilio, n. d., 37).

²² V latinščini se Maksimove besede glase: »Palladium qui blasphemias Arii nec damnare voluit sed magis ipse confessus est, iuste ac merito esse damnatum et Deus novit et fidelium conscientia condemnavit« (čl. 59 sinodalnih aktov).

v prepričanju, da on za svoje trditve izhaja izključno iz svetega pisma. Sicer pa Paladij v celoti sprejema to, kar sveto pismo pravi o Sinu: meni, da ga upravičeno imenujemo Boga, Gospoda, Stvarnika, Modrega, Dobrega, Usmiljenega itd., toda razlaga, da te lastnosti ne pripadajo Sinu enako kot Očetu, tudi ne v moči enobistvenosti Sina z Očetom, ampak le zaradi nekega deleženja, ki ga Oče naklanja Sinu in je zaradi tega Sin najpopolnejše bitje med vsemi ustvarjenimi bitji; Paladij se pri tem pogosto sklicuje na avtoriteto evangelista Janeza, (14, 28) »Oče je večji od mene«²³.

Eden od dobrih poznavalcev oglejske sinode sklepa kratko analizo pogovorov med arijanci in pristaši nicejske veroizpovedi takole: prvenstveno je šlo v njihovih sporih res za različna stališča ali mnenja glede kristološke vere, vendar je ozadje vsega še precej globlje. Kar se tiče načel verovanja, bi ob pristaših Niceje lahko rekli: Verujem, kar pravi sveto pismo in kakor me uči Cerkev; pri arijancih pa zveni to nekoliko drugače: Verujem, kar pravi sveto pismo in kakor razumem jaz sam.²⁴

Poleg sinodalnih aktov so znana tudi tri pisma,²⁵ ki so jih škofje napisali ob sklepu sinode. Od državne oblasti so zahtevali, naj poskrbi, da bodo obsojeni škofje tudi dejansko odstavljene od cerkvenih služb; poleg Paladija in Sekundijana je taka obsodba doletela škofa Valensa iz Murse, ki se osebno ni udeležil sinode, pa tudi vse pristaše Fotina, ki so se še vedno zbirali v Sirmiju. V pismu z naslovom »Benedictus« so škofje močno priporočali vladarjem, naj poskrbe za natančne zapisnike o vseh stikih civilnih in cerkvenih oblasti, da bi tako preprečili razne zlorabe, predvsem preveč vpliva politike na cerkveno življenje. Oglejska sinoda je nazadnje predlagala, naj bi se v kratkem sestal vesoljni cerkveni zbor v Aleksandriji, kljub vzponu Carigrada še vedno najbolj avtoritativnem središču krščanskega vzhoda. S tem dejanjem je oglejska sinoda nedvomno že kar močno presegla okvire tistih nalog, zaradi katerih je bila sklicana.

Kakšen bi mogel biti pomen oglejske sinode iz leta 381? Ob odgovoru na to vprašanje je vsekakor treba upoštevati različne vidike in razsežnosti. Kar zadeva vesoljno Cerkev, se zdi, da bi v carigrajskem koncilu in skoraj hkrati oglejski sinodi smeli gledati skoraj odločilen trenutek za edinstvo celotne Cerkve, pa tudi vzajemno dozorevanje na področju cerkvenega nauka ter zavesti o pripadnosti eni sami Cerkvi. Oglej je dal s to sinodo na razpolago vesoljni Cerkvi dobršnjo mero svoje apostolske vneme in gorečnosti,

²³ Sources chrétiennes 267, n. d., prinaša na straneh 173—200 prikaz arijanske teologije, kot so jo na oglejski sinodi zagovarjali pristaši te smeri. Naslovi nekaterih poglavij: »Conformément aux Écritures«, »Le Père, seul Dieu véritable«, »Le Fils, dieu de toute la création«, »L'Esprit Paraclét, serviteur du Fils«.

²⁴ Prim. Il concilio. n. d., 49.

²⁵ Prim. C. J. HEFELE, n. d., 35; Il concilio, n. d. 40.

obenem pa z njo ustvaril novo točko zблиževanja zahodnih krajevnih Cerkva, to pa (vsaj takrat) ni šlo na račun tesnejše povezanosti z Rimom.

Kar zadeva sam Oglej, je zanj sinoda iz leta 381, čeprav skromna glede na število udeležencev, vsekakor najpomembnejša v vsej njegovi zgodovini; s to sinodo je premagal notranjo negotovost in nihanja v razvoju. Odslej je njegova moč rasla, trdneje je mogel povezati s seboj vse sufragane, obenem pa je počasi, a vztrajno pripravljaval tudi širše zunanje vplivno področje, kjer bo kasneje veliko polje dela za misijonarje iz oglejske Cerkve. Tesni stiki z zahodnimi krajevnimi Cerkvami niso ovirali Ogleja, da ne bi bil gojil tudi sam svojih specifičnosti, kot je to sploh bila ustaljena praksa krajevnih Cerkva, pač pa je to uravnaval v mejah pravovernosti in ustaljene cerkvene organizacije, v tem pa so mu bile posebno dobrodošle smernice obeh naslednjih ekumenskih koncilov, v Efezu 431 ter v Kalcedonu 451.

Za nas je nedvomno v zvezi z oglejsko sinodo najpomembnejše tisto, kar se nanaša na našo krajevno Cerkev, na njeno življenje doma in na njeno navzočnost v vesoljni Cerkvi. Gledano z vidika domače cerkvene zgodovine, so sicer skopi, vendar zanesljivi podatki o škofu Maksimu ključnega pomena za oblikovanje zelo konkretne podobe o življenju, delu, razgibanosti in organizaciji Cerkve na naših tleh. Vsi drugi pisani in tvarni viri o zgodnjem krščanstvu pri nas lahko preidejo v zaokroženo celoto šele, ko jih povežejo podatki o osebi, ki je bila s svojo navzočnostjo in dejavnostjo v ozadju vsega, kar posamezni viri izražajo. Pogled z zornega kota tedanjih doktrinarnih in cerkvenoupravnih razmer opozarja, da je sicer mlado, vendar cvetočo krščansko občino v Emoni tudi višja metropolitanska organizacija upoštevala in jo spoštljivo uvrstila v enakovredno skupnost krajevnih Cerkva, po drugi strani pa je škof Maksim prestopil ozke meje odgovornosti zgolj za lastno škofijo ter se zavestno vključil v zbor škofov, v kolegij, ki je dolžan skrbeti za celotno Cerkev — sprejel in uresničeval je idejo, ki je takrat bila na pohodu, idejo o zbornosti, o kolektivni odgovornosti škofovskega zbora za vesoljno Cerkev. Posredni in neposredni podatki o škofu Maksimu in o emonski Cerkvi nam nazadnje tudi govore, da so pred 1600 leti že bili postavljeni temelji, ki so se sicer pod zunanjimi pritiski močno zamajali, vendar so v določeni meri pomenili podlago tudi za kasnejše krščanstvo našega naroda.

Povzetek: Metod Benedik, Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima

Krščanska skupnost je v Emoni obstajala že v 3. stoletju; posebno se je razcvetela proti koncu 4. stoletja, o čemer pričajo arheološke najdbe in dve pismi sv. Hieronima. Takrat je bil njen predstojnik Maksim, prvi po imenu znani emonski škof. Njegovo

ime zasledimo med podpisniki sinode v Ogleju 381, ki je obsodila arianizem in nekatere njegove pristaše. Značilne za razpoloženje na sinodi so Maksimove besede: »Palladij, ki ni hotel obsoditi Arijevega bogokletstva, marveč se mu je sam pridružil, je po pravici in zaslužen obsojen; to ve Bog in tudi vest vernikov ga je obsodila«. Sicer skopi podatki o škofu Maksimu podajajo z drugimi pisanimi in tvarnimi viri dokaj določeno podobo o življenju, delu in organizaciji Cerkve na naših tleh, kažejo na odgovorno vključevanje emonske krajevne Cerkve v življenje vesoljne Cerkve in potrjujejo, da so bili že pred 1600 leti postavljeni temelji, ki so v določeni meri pomenili podlago za kasnejše krščanstvo med Slovenci.

Zusammenfassung: Metod Benedik, Die Synode von Aquileia 381 mit der Teilnahme des Bischofs Maxim von Emona

Eine christliche Gemeinde existierte in Emona bereits im 3. Jahrhundert und erlebte eine besondere Blütezeit Ende des 4. Jahrhunderts, was manche archäologischen Auffindungen und zwei Briefe des hl. Hieronymus bezeugen; zu dieser Zeit leitete sie der erste, dem Namen nach bekannte Bischof Maxim. Seinen Namen treffen wir zwischen den Unterzeichneten an der Synode in Aquileia 381, die den Arianismus und manche seine Anhänger verurteilte. Für die Orientierung der Synode sind bezeichnend die Worte des hl. Maxim: »Palladium qui blasphemias Arrii nec damnare voluit sed magis ipse confessus est, iuste ac merito esse damnatum et Deus novit et fidelium conscientia condemnavit«. Zwar karge Angaben über den Bischof Maxim bieten uns doch zusammen mit anderen Quellen ein ziemlich konkretes Bild über das Leben, Wirkung und Organisation der Kirche auf unserem Boden, weisen auf die verantwortliche Einschliessung der Ortskirche von Emona ins Leben der Universalkirche hin und bezeugen, dass vor 1600 Jahren schon eine Grundlage niedergelegt worden war, die aber in einem bestimmten Sinn die Basis für das künftige Christentum der Slowenen darstellen konnte.

Riassunto: Metod Benedik, Il concilio di Aquileia 381 con la partecipazione del vescovo Massimo di Emona

La comunità cristiana esisteva ad Emona già nel 3. secolo e si sviluppò specialmente verso la fine del 4. secolo del che ci fanno testimonianza le scoperte archeologiche e due lettere di san Girolamo; in quel tempo la guidò il primo, secondo il nome noto vescovo Massimo. Il suo nome troviamo tra i segnatari del concilio di Aquileia 381, che condannò l'arianesimo, ed alcuni suoi seguaci. Per l'ambiente al concilio sono molto significative le parole di san Massimo: »Palladium qui blasphemias Arrii nec damnare voluit sed magis ipse confessus est, iuste ac merito esse damnatum et Deus novit et fidelium conscientia condemnavit«. Le scarse indicazioni sul vescovo Massimo ci offrono assieme con le altre fonti tuttavia un'immagine assai concreta sulla vita, l'attività e l'organizzazione della Chiesa nel nostro territorio, ci fanno vedere l'inserimento della Chiesa locale di Emona nella vita della Chiesa universale, ci affermano, che 1600 anni fa erano già posti i fondamenti, che in un certo senso possono essere considerati come la base del futuro cristianesimo dei Sloveni.

Marija kot dostop do celote vere in teologije

Kardinal J. Ratzinger in H. U. von Balthasar sta pod naslovom »Marija — Cerkev v izvoru« v kratki, a zelo jedrnati knjigi pokazala na izredno pomembnost, ki pripada ustreznemu gledanju na Marijo ravno v pokoncilski dobi¹

I. Ratzinger pravi, da sta »mišljenje in govorjenje o Mariji in z Marijo v letih po koncilu zašla v globoko krizo« (15). Korenine te krize segajo dokaj daleč nazaj v čas pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom. Ponekod, zlasti v Nemčiji, so se te korenine kazale v nespornih, ki so nastajali v zvezi z (domnevnimi) nasprotji med liturgičnim in marijanskim gibanjem. Koncil je po precej dolgotrajnem in včasih burnem razpravljanju pokazal, da med obema gibanjima ne obstaja nasprotje, marveč se dopolnjujeta, čeprav tega poglavje o Mariji v konstituciji o Cerkvi pač ne pokaže dovolj prepričevalno in močno (20). V času po koncilu je omenjena kriza dobivala hrano tudi iz napačno umevanih koncilskih trditev glede pojma izročila. V javnosti so celotno debato o izročilu preveč skrčili na Geiselmannovo vprašanje o vsebinski zadostnosti (»sufficientia«) sv. pisma, katerega so spet razlagali v smislu biblicizma, ki je celotno patristično dediščino obsodil na nepomembnost, s tem pa izvotlil tudi smisel prejšnjega liturgičnega gibanja. Biblicizem je na ozadju današnjega položaja v akademskih krogih nekako sam od sebe postal historicizem. Pri tem moramo priznati, da že liturgično gibanje ni bilo povsem brez historicizma. Preveč ga je določalo arheologistično mišljenje, ki temelji na zgrešeni shemi propadanja: kar nastopi po določenem času, je že zaradi tega manjvredno. Kakor da bi Cerkev ne ostajala vseh v časih živa in zato tudi sposobna razvoja. Vse to je vodilo do tega, da se je liturgično usmerjeno mišljenje zožilo v biblicistično-pozitivistično miselnost in ni več dajalo prostora dinamiki razvijajoče se vere.

¹ Joseph Kardinal Ratzinger-Hans Urs von Balthasar, *Maria — Kirche im Ursprung*, Herder, Freiburg i. Br. 1980, 80 str.

Historicizem nujno vodi v »modernizem«, kajti to, kar spada v preteklost, ni živo ter prepušča sedanost njej sami, tako da ljudje v verskih stvareh napravijo poskus, kako bi si nekaj sami izdelali, brez zakoreninjenja v razodetju in izročilu. Marsikje niso razumeli cerkvenostno osnovanega koncilskega nauka o Mariji, zato se je zgodilo, da so mariologijo skoraj povsem črtali in jo nadomestili z naukom o Cerkvi (22). To je seveda imelo usoden odmev v verskem življenju Cerkve. Ratzinger nato kaže, kako nepogrešljivo vlogo ima mariologija za celotno teologijo in za zdravo krščansko pobožnost.

1. Marija in pojmovanje Cerkve. — Mariologija razjasnjuje in pogloblja pojem o Cerkvi. Pojem Cerkve kot »božjega ljudstva« vsebuje aktivistično-sociološki, tako rekoč »moški« nastavek. Z 8. poglavjem, ki govori o Mariji, pa koncil v dogmatični konstituciji o Cerkvi, kaže, da Cerkev presega sociološkost in sega v skrivnost materinstva in zaročniške ljubezni, v kateri je materinstvo zakoreninjeno. Cerkev je več kakor »ljudstvo«, več kakor struktura in akcija. Kjer na Cerkev gledajo le še pod vidikom strukture ter institucije (ali vsaj v prvi vrsti pod tem vidikom), tam ljubezen do Cerkve sploh ni mogoča; tam izgine iz pojma Cerkve prav tisto, kar je v sv. pismu in pri cerkvenih očetih nekaj središčnega. Po gledanju sv. Pavla je »differentia specifica« za novozavezno Cerkev (v primerjavi s starozaveznim »potujočim božjim ljudstvom«) izražena najprej v pojmu »Kristusovega telesa«:

Cerkev pravzaprav ni organizacija, marveč Kristusov organizem; šele v zvezi s Kristusom je »ljudstvo«, ljudstvo kot »Kristusovo telo«. In sicer se ta povezava s Kristusom uresničuje v zakramentu, v evharistiji, ki ima svoj temelj v križu in vstajenju. Če torej kdo govori o »božjem ljudstvu«, a pri tem vsaj vključno ne upošteva »Kristusovega telesa«, sploh ne govori o Cerkvi (24). — Toda tudi še pojem Cerkve kot Kristusovega telesa moramo v današnjem miselnem položaju razjasniti, če naj ne nastajajo nespo-razumi: mogel bi kdo to razlagati v smislu kristomonizma (»solus Christus«), ki vsrka vase Cerkev in ustvarjeno bitje, tako da to dvoje pravzaprav izgubi vso svojo pomembnost. V resnici pa sv. Pavel besedo »Kristusovo telo«, kar smo mi, vedno razumeva na ozadju 1 Mojz 2,24: »Bosta eno telo« (prim. 1 Kor 6,17). »Cerkev je telo, Kristusovo meso v duhovni napetosti ljubezni, v kateri se izpolnjuje zaročniška skrivnost Adama in Eve, torej v dinamiki enote, ki ne odpravlja dvojstva oseb« (24). Cerkev kot »Kristusovo telo« v evharistično-kristološki skrivnosti ostane le tedaj v svoji pravi meri, »če vključuje marijansko skrivnost: skrivnost dekle, ki posluša in jo je milost osvobodila za to, da izgovarja svoj zgodi se ter postaja v tem nevesta in takó telo« (25). — Šele marijanska prvina v Cerkvi, prvina, ki posega globoko v afektivnost verujočih udov in prebuja v njih

človeški odgovor na stvarnost učlovečene Besede, preprečuje, da ne začnemo gledati na Cerkev le kot na sistem struktur in da se ekleziologija ne izrodi v akcijski program. »V tej točki vidim resnico, ki jo vsebuje beseda o ‚Mariji kot zmagovalki vseh krivoverstev‘: Kjer obstaja ta afektivna zakoninjenost, tam je navzoča vezanost ‚ex toto corde‘ — prav do temeljev srca — na *osebnega* Boga in njegovega Kristusa in onemogočeno je pretopiti kristologijo v Jezusov program, ki more biti ateističen in zgolj predmetnostno-neosebnosten: izkustvo zadnjih let danes presenetljivo potrjuje pravilno vsebino takih starih besed« (25—26).

2. *Mariologija v celoti teologije.* — Povedki o Mariji so sprva nastali le kot razvitje kristologije. V času cerkvenih očetov je bil nauk o Cerkvi osvetljen z mariologijo, ne da bi bila pri tem izrečno imenovana Gospodova mati. Govorili so o »Virgo Ecclesia, Mater Ecclesia, Ecclesia immaculata, Ecclesia assumpta«: vse, kar je pozneje postalo mariologija, je imelo svoje mesto v pojmovanju Cerkve (27). Ekleziologije sicer ni mogoče ločiti od kristologije, vendar pa ima Cerkev v odnosu do Kristusa sorazmerno samostojnost: samostojnost neveste, ki postane v ljubezni enega duha (Duha) s Kristusom, vendar pa ne povsem isto z njim. Kot posebna celota v teologiji je mariologija nastala od časa sv. Bernarda dalje. Ne moremo je vključiti niti zgolj v kristologijo niti zgolj v ekleziologijo. Govorjenje o Mariji se marveč nanaša na »nexus mysteriorum« — na notranjo povezanost skrivnosti v njihovi različnosti in hkratni enoti. Reči moremo, da je hermenevitična sredina sv. pisma tisto odrešenje, ki ga v zgodovini uresničuje troedini Bog, to pa se pravi »Kristus in njegova Cerkev« — Cerkev kot zedinjenje stvari s svojim Gospodom v zaročniški ljubezni, v čemer se izpolnjuje upanje stvari na svoje pobožanstvenje po poti vere (29). V tej luči je Marija v trenutku svoje pritrditve pri oznanjenju, pritrditve, ki je nikdar ni preklicala, Izrael v osebi, Cerkev v osebi in kot oseba. To osebnostno utelešenje Cerkve je Marija gotovo s tem, da na temelju svojega ‚zgodí se‘ postane telesno Gospodova mati. A to biološko dejstvo je zaradi tega, ker se v njem uresničuje najgloblja duhovna vsebina zaveze, katero je Bog hotel skleniti z Izraelom, nekaj izrazito teološkega. Najlepše to vidimo v Lukovem evangeliju, ko kaže na čudovito soglasje med »Blagor ti, ki si verovala« (1,45) in »Blagor tistim, ki božjo besedo poslušajo in ohranijo« (11,27). Tako mariologija nikoli ne more biti samo mariološka, marveč je v celoti povezava med Kristusom in Cerkvijo, kot najkonkretnejši izraz te povezave (30). Zvezo med Kristusom in Cerkvijo vidimo v dveh parih pojmov »ženin-nevesta«, »glava-telo«, v čemer je vključen pogled na Marijo; le da Marija to dvoje še presega, ker do Kristusa ni le v odnosu neve-

ste, marveč mu je najprej mati, mati Glave, v tem pa ima svoje korenine tudi Marijin naslov »mati Cerkve« (28).

3. *Antropologija in vera v stvarjenje v Marijini luči.* — Ob Mariji vidimo zgrešenost naziranja o »solus Christus«. Pravo gledanje računa z »Glavo in telesom«, to se pravi tudi z odrešenim stvarstvom v njegovi sorazmerni samostojnosti. Nasproti napačno umevanemu povedku, da Bog vse dela sam, opozarja mariologija na realnost stvari, ki je poklicana k svobodnemu odgovarjanju in za to tudi usposobljena. Tu postane vidno, da nauk o milosti ne teži po tem, da bi preklical stvarstvo; marveč je milost dokončna potrditev stvarstva, jamstvo za samostojnost stvarstva (31). Marija stopa v svojem verujočem odgovarjanju na božji klic pred nas kot predstavnica in ponazorilo stvarstva, poklicanega k svobodnemu odgovoru na božje vabilo, naj se odpre za božjo ljubezen, v kateri stvar ne izgine, marveč se dovrši. In sicer je Marija takšna predstavnica rešenega in osvobojenega človeka ravno kot žena, se pravi v telesni določenosti, ki je neločljiva od človeka: »Kot »moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mojz 1,27). »Biološkost« in humanost sta v svojem določenem liku (ki je tukaj Marija) neločljivi, kakor sta neločljivi humanost in »teološkost« (32). Govorjenje o »zgolj biološkem«, kakor da bi s tem mogel človek kakorkoli razpolagati zunaj humanih in duhovnih meril (prav do svobodnega razpolaganja z nastajajočim življenjem) je zgrešeno. Popredmetenje »biološkega«, kakor da more človek biti le človek, ne pa človek kot moški ali ženska, se izkaže za lažno »osvoboditev«, za ponižanje človeka na stopnjo nečesa, kar je mogoče »narediti«. Kjer to, kar je biološkega, odtegnejo humanosti, tam je humanost sama zanikana (33). Emancipacija, ki zanika bios, je še prav posebej napad na ženo: tajitev njene pravice, da sme biti žena. Takó sta ohranjevanje in dostojanstvo stvarstva posebej povezana z vprašanjem tiste »Žene«, v kateri je »biološko« do vseh globin postalo nekaj »teološkega«. Marijino božje materinstvo je tukaj na poseben način orientacijska točka, ob kateri se ločujejo pota. Pa tudi Marijino devištvo je potrditev humanosti »biološkega«, celote človeka pred Bogom, človeka kot moža in žene, pri čemer je najprej žena prava hraniteljica pečata, danega stvarstvu (34).

4. *Marijanska pobožnost* ima v cerkveni liturgiji za svoj prvotni kraj advent. Evangelist Luka prikazuje Marijo v zvezi z dvema adventoma: v začetku evangelija v njenem pričakovanju Sinovega rojstva, v začetku Apostolskih del v pričakovanju rojstva Cerkve. Starček Simeon povezuje učlovečenje že vnaprej s trpljenjem in križem (Lk 2,35). Marija je deležna Jezusovih getsemanskih in kalvarijskih bolečin, zato pa tudi njegove povečičanosti in trajne odrešenjske vloge, ki jo ima tudi še po vnebovzetju, ko se »v svoji materinski ljubezni zavzema za brate svojega Sina, ki še potujejo

in so v nevarnostih in stiskah, dokler ne bodo prišli v blaženo domovino« (2 Vat C 62). Poznejše razprostranjenje marijanske pobožnosti onkraj adventa v celoto odrešenjske skrivnosti je torej povsem skladno z logiko biblične vere in tej veri daje poglobljeno življenjskost. — »Marijanska pobožnost bo vedno stala v napetosti med teološko razumskostjo in verujočo afektivnostjo. To je v njenem bistvu; v njej gre ravno za to, da ne dopusti okrnitve ne pri enem ne pri drugem: da v čustvu ne pozabi na trezno mero razuma, a da tudi v treznosti razumevajoče vere ne dopušča zadušitve srca, ki mnogokrat več vidi kakor goli razum. Cerkevni očetje niso zastoj jemali za središče svojega spoznavnega nauka stavek: ‚Blagor njim, ki so čistega srca, zakaj ti bodo Boga gledali‘ (Mt 5,8); kajti organ, ki vidi Boga, je očiščeno srce. Marijanski pobožnosti bi mogla pripadati zelo pomembna naloga: prebuja naj srce in ga očiščuje za globoko in celotno vero. Če je bednost današnjega človeka v tem, da vedno bolj zapada razklanosti med golim biosom in golo racionalnostjo, potem bi mogla pobožnost do Marije delovati zoper takšno razkranjanje človeškosti in pomagati, da bi na temelju srca spet našli sredino« (37—38).

II. H. U. von Balthasar razpravlja o »*Mariji v nauku in pobožnosti Cerkve*«. — V zadnjem času — tako ugotavlja — še posebno močno nastopajo v Cerkvi napetosti med tistimi, ki se držijo načela »o Mariji ni nikoli dovolj«, in drugimi, ki vidijo v omenjenem načelu dvojno nevarnost: za hierarhijo krščanskih resnic, ki imajo za svoje središče Kristusa in troedinega Boga, odkoder prihaja vsa milost; in za ekumenski dialog s cerkvenimi skupnostmi, ki prihajajo iz reformacije.

Prav gotovo je nedopustno razlagati *načelo* »o Mariji ni nikoli dovolj« kvantitativno, kakor da je gola množitev verskih resnic ali tudi pobožnosti in praznikov namen, za katerega se je z vsemi močmi vredno poganjati; načelo »nikoli dovolj« se more nanašati kvečjemu na globlje razumevanje Marijinega mesta v odrešenjsko-zveličavnem delu in na Marijino veličino, ki ustreza temu mestu, pri tem pa naj bi se vedno jasneje kazala njena vključenost v kristološke in trinitarične resnice. Zoper kritično obotavljanje drugih pa je treba reči: o nobeni ženi sv. pismo, če ga vzamemo v celoti, ne govori tako obširno in tako mnogovrstno (in to ne le epizodično, kakor je to pri Juditi in Esteri) kakor o Mariji; kajti vsak prizor stoji tukaj v najožji zvezi s Kristusovim učlovečenjem, njegovim otroštvom, javnim delovanjem, z njegovim nadaljnjim življenjem v Cerkvi (42). »Posamezni prizori, ki poročajo o Mariji, so v evangelijih sicer raztreseni, vendar pa sestavljajo, če jih pretehtamo, takšno mrežo odnosov, da se posamezne prvine te mreže — kakor v zrcalni dvorani — medsebojno do neskončnosti osvetlujejo, pomnožujejo in poglobljajo« (43).

Pri Mariji jasno vidimo: Čim bolj se človek izroči Bogu, čim bolj je potopljen v Boga, tem bolj ga more Bog, če hoče, postaviti v njegovo *samostojnost*. Če Jezus o sebi pravi: »Jaz sem luč sveta«, in to z največjo transcendentno izključnostjo, ga to nič ne ovira, da ne bi svoje učence, če se mu čisto izročijo, z druge strani označil: »Vi ste luč sveta« (44). Že tedaj, ko je Marija spočela Jezusa, je Bog od nje zahteval dejanje vere, ki je neskončno presegala Abrahamovo. Božja Beseda, ki hoče v Mariji sprejeti meso, potrebuje sprejemajočo pritrditev, ki jo izreka celotna oseba z duhom in telesom in brez slehernih, tudi le podzavestnih pridržkov, ponudi celotno človeško naravo za kraj učlovečenja. Sprejeti in dopustiti — to ni treba, da bi bilo nekaj trpnega; če je storjeno v veri, je to v odnosu do Boga najvišja dejavnost (49).

Kakor je kakovost Marijine pritrditve pogojena docela kristološko, tako je tudi z njeno deviškostjo in prostostjo od skupne prakrivde. To zadnje, se pravi »*brezmadežno spočetje*«, ne pomeni nič drugega kakor to, kar je potrebno za Marijin brezpogojni »zgodí se«. *Deviškost* pa je nasprotno utemeljena v kristološkem dejstvu, da Jezus priznava samo enega Očeta, namreč nebeškega, kot svojega, kakor je to jasno iz Jezusovega odgovora v templju (Lk 2,49). »Dveh očetov ni mogoče imeti«, pravi Tertulijan v presenetljivi kratkosti, kakršna je njemu lastna (Adv. Marc. 4,10); zato Marija mora biti devica. To kristološko motivirano devištvo nima svojega pravega smisla v zgolj telesni, spolnosti sovražni neokrnjenosti, ki bi, vzeta sama zase, morda imela kako religiozno pomembnost. Resničen smisel je v konkretnem Marijinem materinstvu: če naj bo mati mesijanskega božjega Sina, ki razen Boga ne more imeti nikakršnega drugega očeta, mora biti obsenčena od Svetega Duha in izreči temu ustrezno célostno telesno-duševno pritrditev Bogu. Deviško rojstvo je po prvotnem in res pristnem razumevanju prvenstveno kristološki povedek: Jezus je tako edinovrstno Sin večnega Očeta, da ni mogel imeti še zemeljskega; strogi, trezni povedek, kakršen stoji v »apostolski veri« (»spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije Device«), se nanaša na Sina in sprva ne daje še nič spoznati o Materi namenjenemu češčenju. V skladu s tem je tudi devištvo v Cerkvi dobivalo in dobiva polni smisel le prav v istem: da bi po poti, na katero je najprej stopila Marija, v »nedeljenosti« ter »po duši in telesu sveto« (se pravi Bogu posvečeno), kakor pravi sv. Pavel, moglo v neke vrste duhovnem materinstvu po obljubi Jezusa samega (Lk 8,21 vzpor.) »skrbeti za to, kar je Gospodovega« (1 Kor 7,34). (49—51; prim. 5).

Marijansko češčenje mora biti zlasti pozorno na mnogotere prizore v evangelijski, kjer je navzoča Marija, da bo resnično povezovalo raztresene mozaike, ki spadajo skupaj; saj more le tako zasijati celotna Marijina po-

doba: ne izolirana, marveč v vseh svojih delih in v vseh vidikih povezana tako s Kristusom kakor s Cerkvijo. Iz tega neposredno sledi, da mora vsaka pobožnost do Marije biti v svojih koreninah in ciljih hkrati kristološka (in v tem trinitarična) ter eklesiološka (65). Zoper to ne velja ugovor, češ da je to spričo vladajočih téženj ljudske pobožnosti nekaj, kar je skoraj nemogoče. Saj lahko ugotovimo, da se v katoliških pokrajinah s količkaj resnim katehetskim poukom molilci in romarji povsem dobro zavedajo Marijine vključenosti v celoto božjega razodetja; sicer pa tudi tiste molitve k Mariji, ki jih najbolj uporabljajo, vedno znova kažejo na Kristusa in na troedinega Boga, a tudi na Cerkev. »Mariji izkazovano češčenje je najvarnejša in najkrajša pot za približanje Kristusu. V premišljevanju njenega življenja v vseh njegovih stopnjah se naučimo, kaj se pravi živeti za Kristusa in s Kristusom v vsakdanjosti, v prijemljivih stvarnostih brez sleherne nabuhlosti, a v popolni notranji bližini, in sicer tudi ko pridejo temine, kakršne so naložene kdaj pa kdaj našemu verovanju« (68—69). — V bližino Kristusu in odrešenjski skrivnosti nas vselej vodijo zlasti tiste oblike Marijinega češčenja, ki jih je v apostolski spodbudi »Marialis Cultus« znova priporočil papež Pavel VI., med drugim *rožni venec*. »Gotovo ni rožni venec vedno lahka molitev in ne leži vsakomur enako. Vendar je takšna, da v molitev k Mariji vpleta vse, kar spada k odrešenjski zgodovini: predočevanje in ponavzočevanje skrivnosti Jezusovega življenja, se pravi njegove mladosti, sklepa javnega življenja v trpljenju, vstajenju in dovršitvi, v kar je pritegnjena tudi Marija kot pravzor Cerkve; dalje ponavzočevanje Kristusove molitve k Očetu in končno vedno novo poveličevanje svete Trojice; vse pa ima za svoj uvod celotno izpoved vere. V zapovrstnosti zdravamarij se za premišljujočega odpira skoraj neskončni prostor molitvenega sveta, prostor, ki ga je mogoče prehoditi v vseh smereh; a da se človek ne izgubi, mu je kot oporišče dana Marija, v kateri se, kakor smo pokazali (51—53), prvokrat razkrije skrivnost Trojice, potem pa spremlja učlovečenega Boga od zibelke do groba in še onkraj v poveličano življenje ter je kakor sicer nihče drug pritegnjena k njemu na njegovo pot, prav do telesnega vnebovzvetja, kar dobi Marija v dar kot prva med verujočimi, ki naj nekoč pridejo za njo. Zares je to iz samih bibličnih besed in vidikov sestavljena molitev, priporočena zaradi tega kristjanom skozi stoletja tako za skupno kakor za osebno molitev« (70—71).²

² H. U. von Balthasar je o rožnem vencu že pred leti napisal posebno, zelo lepo knjigo: *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete*, Johannes — V., 2. Auflage 1977, 96 str. — O rožnem vencu, o zgodovini njegovega nastanka in širjenja ter o smiselnosti takšne molitvene oblike izhajajo danes tudi obširne znanstvene razprave. Ena od teh je R. Scherschel, *Der Rosenkranz — das Jesusgebet des Westens*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979, 179 (Freiburger Theologische Studien Bd 110).

V začetku knjige je takoj za Predgovorom objavljena Ratzingerjeva pridiga pri odprtju pomladnega občnega zbora nemške škofovske konference z dne 6. 3. 1979. Tu npr. beremo: »Marijina skrivnost pomeni ravno to, da božja beseda (Beseda) ni ostala sama, marveč je sprejela vase nekaj, kar ni ona sama — zemljo; da je božja Beseda v ‚zemlji‘ matere postala človek in se je zdaj, spojena z zemljo celotnega človeštva, znova mogla vrniti k Bogu . . . Ljudje morejo postati rodovitno zemljišče za božjo besedo. To morejo s tem, da pripravijo tako rekoč organske sestavine, v katerih more življenje rasti in zoreti. To store s tem, da oni sami živijo iz tega organskega in da, prešinjeni od besede, sami postanejo beseda; s tem da svoje življenje potapljaajo v molitev in tako v Boga« (9). »Marija je tako rekoč zbrala Izraelove reke; trpljenje in veličino Izraelove zgodovine je v molitvi nosila s seboj in je tako napravila, da je vse to postalo rodovitna zemlja za živega Boga . . . Cerkveni očetje pravijo, da molitev pravzaprav ni nič drugega kakor tisto, po čemer človek postane hrepenenje po Bogu . . . V Mariji je takšna molitev uslišana: Marija je tako rekoč odprta skleda hrepenenja, skleda, v kateri življenje postane molitev in molitev življenje. Sv. Janez je ta proces čudovito nakazal, ko v svojem evangeliju Marije nikdar ne imenuje z imenom. Naziva jo le še kot Jezusovo mater. To, kar je osebnega, je tako rekoč oddala, da bi bila samo še Jezusu na voljo, in je ravno s tem postala oseba. — Menim, da je ta povezava med skrivnostjo Kristusa in Marije zelo pomembna v našem času aktivizma, v katerem se je zahodnjaška miselnost razvila do skrajnosti. Kajti v današnjem svetu duha velja le še moški princip: narejanje, izdelovanje, dejavnost, ki more svet sama načrtovati in proizvajati, ki noče čakati na nekaj, od česar postane potem odvisna — pomembnost marveč pripisuje samo lastni zmogljivosti. Mislim, da ni naključje, če smo v naši zahodnjaški, maskulinski miselnosti Kristusa vedno bolj ločili od Matere, ne da bi dojeli, kako bi mogla Marija kot mati teološko in verovanjsko kaj pomeniti. To daje svoj pečat celotnemu našemu ravnanju s Cerkvijo. Z njo ravnamo kakor s kakim tehničnim proizvodom, katerega hočemo načrtovati in narejati z velikansko bistrumnostjo in s sil-

O več drugih poročila J. Sudbrack v: ThR 76 (1980) 509 sl. Sudbrack ugotavlja: V našem času je seznanitev z vzhodno-krščansko »Jezusovo molitvijo« delovala kakor razodetje nove krščanske duhovnosti. V resnici pa je takšna »ponavljalna molitev« stara krščanska dediščina, ki ni bila doma le v vzhodni Cerkvi, marveč tudi v zahodni. Zahodna »Jezusova molitev« (Jesusgebet), ki se je razvila v sedanjo obliko »rožnega venca« (rožni venec sam je »Jezusova molitev«), ima podobne lastnosti kakor vzhodna, le da postavlja molivca zavestneje na pot hoje za Jezusom in določneje navaja oblikovati vsakdanost v Jezusovi luči. Ob spominjanju odločilnega odrešenjskega dogajanja se molivec postavlja v povezavo med svobodno božjo milostjo ter človekovim prizadevanjem, ko se pri tem opira tudi na nekaj podobnega, kakor imajo to vzhodne »molitvene metode«, a ohranja dialoški odnos, odpirajoč se Bogu, daritelju vseh darov.

nim razvijanjem energij. Potem pa se čudimo, če nastopi tisto, kar je sv. Ludvik Marija Grignion Montfortski pripomnil po besedi preroka Ageja: Mnogo napravite, a nič ne pride iz tega (1,6)! Če se narejanje osamosvoji, ne morejo nič več obstati tiste reči, ki jih ni mogoče narediti, marveč so žive in hočejo zoreti. — Tako nam je treba stopiti ven iz te enostranosti zahodnjaških, aktivističnih gledanj, da ne bomo tudi Cerkev ponižali v izdelek našega narejanja in načrtovanja. Cerkev ni narejen proizvod, marveč seme živega Boga, seme, ki hoče rasti in zoreti. Zato je Cerkvi potrebna marijanska skrivnost, zato je Cerkev sama marijanska skrivnost. Rodovitnost se more v njej dogajati le, če Cerkev postane sveta zemlja za besedo (in Besedo) . . .« (10—12).

* * *

V tej po obsegu skromni, a vsebinsko bogati knjigi nam oba odlična teologa prepričljivo kažeta, kako je Marija za kristjana in za celotno Cerkev povzetek in merilo človekovega odgovarjanja temu, kar Bog govori in hoče. S tem da je Marija brez slehernih pridržkov pritrčila božji besedi in ji ostala brez omahovanja ter do globin zvesta tudi v najtemnejših trenutkih, je postala in ostala Jezusova mati in mati vseh verujočih: Cerkev v prazčetku (Kirche im Ursprung; Francozi so v prevodu knjigo naslovili »Marie — la Première Eglise«).³ Razumevanje Marije je v tej knjigi prežeto s sv. pismom, cerkvenim izročilom in trditvami 2. vatikanskega cerkvenega zbora; s tem je dan temelj za takšno našemu času primerno marijansko češčenje, ki je zakoreninjeno v »celoti vere in teologije« in ki hoče voditi h globljemu srečanju z Jezusom Kristusom ter k velikodušnejši in zvestejši hoji za njim. A »kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek« (CS 41,1).

Tu postane dovolj jasno, da češčenje Kristusove matere in matere Cerkve ni le za »preproste« kristjane, ki kar »ne morejo dobiti pravega dostopa do sv. pisma« (da bi ga redno brali, ne le poslušali pri bogoslužju), marveč za vse. Po 2. vatikanskem cerkvenem zboru je tisti »razsvetljenski« (ne koncilski, marveč kvečjemu »parakoncilski«) tok teologije in pastoracije, ki je Marijo odriaval na obrobje ali jo celo sploh izrival iz življenja Cerkve, napravil velikansko škodo (marsikje je bil sovzrok za odpor vernikov tudi zoper najboljše zamisli 2. vatikanskega koncila). To moremo spoznati npr. tudi iz francoske knjige, ki jo je napisalo dvanajst duhovnikov s kardinalom

³ H. U. von Balthasar tudi drugod pogosto govori o Mariji kot tisti, v kateri se je začela novozavezna Cerkev. O tem prim. A. Štrukelj, Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju (Inavguralna disertacija), Ljubljana 1981, 52—61 in še večkrat.

Suenensom in ena laikinja. Dominique Auzenet pod naslovom »Sous le feu de l'Esprit par Marie« npr. pripoveduje, kako je v letih 1970—72 med študenti teologije v mednarodnem semenišču v Strassbourgu nastopila dramatična kriza glede poklica in duhovniške »identitete«. V glavah in srcih teh ljudi se je naselilo nekaj, kar je »polagoma, a globoko spodjedalo vero v Jezusa in zaupanje v Cerkev«. To je izviralo predvsem iz zgolj intelektualnega bližanja božji besedi in k verskim resnicam Cerkve. Neki duhovnik, katerega je imel Auzenet za »integrista«, a je nanj napravljaj globok vtis s svojim strogim, a vendar vedrim življenjem, pa mu je rekel: »Treba ti je moliti rožni venec in Devica Marija bo napravila, da se boš dvignil iz bolne onemoglosti, v kateri tičiš!« Auzenet je kljub skrajnemu odporu v svojem obupnem položaju le sprejel navodilo. In polagoma je neopazno nastopila sprememba. »Vsak dan bolj je plahnel duh kritike in oporečništva, mir se je polagoma naselil v meni. Dobival sem ,okus' za molitev. Sv. pismo mi ni bilo nič več le predmet razumskega raziskovanja, marveč sem našel v njem notranjo hrano, besedo Boga prav meni. Tudi evharistično obhajilo — ki ga nikoli nisem opuščal — je spet dobilo resnično globino . . . In odkril sem luč Svetega Duha. Prepojila me je po notranje. Čutil sem kakor izredno osvoboditev, osvoboditev od notranje temè, osvoboditev od nesmisla in občutja brezihodnosti, ki me je bilo zajelo. In ta svoboda, ki mi je bila zdaj vrnjena, je kar nenadoma dobila ime: Jezus. — Toda kako je bilo to mogoče? Kar mi je bilo rečeno o rožnem vencu, je torej resnično? In ko sem se vprašal o svojem izkustvu, sem nenadoma odkril Devico Marijo. Kdo bi mi mogel verjeti, da bi molitev zapovrstnosti ,zdravamarij' mogla povzročiti takšen učinek? Presenečen sem bil nad izredno močjo v tej molitvi, nad močjo, ki je — kakor sem spoznal pozneje — moč Svetega Duha . . . Moliti k Mariji pomeni prejeti Svetega Duha . . . Ni mogoče izgovarjati Marijino ime, ne da bi človek ne pritegnil vase hkrati Svetega Duha . . .«⁴

A. Strlè

⁴ »Prêtres du Seigneur, témoignez du Seigneur«, ed. Pneumathèque, Paris 1981, 190 str. Nav. A. R., »Prêtres, témoignez . . .«, v: L'Homme nouveau, 5—19. 7. 1981, 20.

R. Brajčić — I. Kopic — N. M. Roščić — A. Strle — D. Dimitrijević, Dogmatska konstitucija o Crkvi — *Lumen Gentium*, Komentar, knjiga 2. (Komentari dokumenata drugog vatikanskega sabora, 4. svezak), Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb 1981, od 469—1026 str.

CSS je že pred štirimi leti, 1977 (str. 192), prinesla poročilo o 3. zvezku široko zasnovane, skupaj 13 zvezkov obsegajoče hrvatske zbirke komentarjev k dokumentom 2. vatikanskega koncila. Bila je to 1. knjiga komentarja dogmatične konstitucije o Cerkvii. V njej je urednik dr. R. Brajčić napisal obširen uvod, v katerem je podal kratko zgodovino ekleziologije in potek nastanka konstitucije *Lumen Gentium*. Njegov je tudi komentar k prvemu pogl. konstitucije, ki govori o skrivnosti Cerkve. Drugo poglavje o božjem ljudstvu je komentiral Mato Zovkić, tretje pa zopet R. Brajčić, to je pogl. o hierarhični ureditvi Cerkve in posebej o škofovstvu. Delo je odličen priročnik za vse, ki želijo globlje spoznati ta tako pomemben koncilski dokument.

Žal drugega napovedanega zvezka o omenjeni konstituciji dolgo ni bilo iz tiska. Po petih letih pa je izšla tudi 2. knjiga (4. zvezek celotne zbirke o koncilskih dokumentih). Tako imamo sedaj pred seboj nad 1000 strani (večjega formata) obsegajočo razlago tega temeljnega in središčnega dokumenta 2. vatikanskega koncila (s tem seveda ni rečeno, da ni pod tem ali

onim vidikom kak drug dokument tega koncila še pomembnejši). V tej 2. knjigi podaja najprej glavni urednik celotne zbirke o. dr. R. Brajčić DJ (prezes filozofsko-teološkega instituta DJ v Zagrebu, glavni urednik »Obnovljenega života«) razlago 4. poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvii (str. 481—559), ki se nanaša na laike. V začetku nakaže globlje nagibe koncilskih očetov, da so tako obširno spregovorili o laikih, nato pa člen za členom komentira koncilski tekst. Ob koncu navede tudi nekaj literature.

Ivan Kopic, profesor dogmatike na visoki teološki šoli v Djakovu, komentira 5. poglavje, ki govori »o poklicanosti vseh k svetosti v Cerkvii« (563—615). Avtor nakazuje »novost« koncilskega gledanja na svetost in obrazloži koncilski stališča.

Nadaljnje poglavje, tj. o redovnikih, je obdelal o. Nikola Mate Roščić, bivši provincial hrvatskih minoritov v Zagrebu (619—688). Njegov komentar je zanimiva in poglobljena študija o redovništvu in njegovem mestu v Cerkvii.

Razlago 7. poglavja, o eshatološkosti Cerkve, podaja profesor ljubljanske teološke fakultete, član mednarodne teološke komisije v Rimu dr. A. Strle (671—802, v hrvaščini). Njegov komentar tega kratkega poglavja je obširen. Izčrpno analizira koncilski eshatološki nauk ob soočenju z eshatološkimi mislimi sodobnih teologov.

Zadnje poglavje, ki govori o Mariji v skrivnosti Kristusa in Cerkve, pa spet komentira R. Brajčić. Poglavje je obširno,

prav tako pa tudi komentar (802—957). Avtor riše značilnosti koncilске mariologije in Marijine vloge v Cerkvi.

Ob koncu knjige so še trije dodatki: 1. Govor papeža Pavla VI. ob sklepu 3. koncilskega zasedanja, ko je bila razglašena dogmatična konstitucija *Lumen Gentium*; 2. R. Brajčić, »Marija, Majka Crkve«, ki komentira papeža Pavla VI. oziroma njegovo razglasitev Marije za mater Cerkve; 3. Dimitrije Dimitrijevič, »Osvrt na konstituciju o Crkvi« (976—990). Dr. D. Dimitrijevič je profesor na pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu, kjer predava moralno teologijo, in znan ekumenski delavec srbske pravoslavne Cerkve. V tem lepem sestavku kaže na »glavne dogmatične razlike«, ki jih odkriva med stališči konstitucije o Cerkvi in pravoslavnim naukom o papeževem prvenstvu ter o marioloških vprašanjih; nato preide na »ekumensko perspektivo«, kjer je zanimiva zlasti ugotovitev: »Zedinjenje s Sveti Trojico«, tisto zedinjenje, ki se more uresničevati »samo prek zedinjenja s svetimi apostoli«, je najbolj bistvena prvina, ki združuje obe sestriški Cerkvi že zdaj; to dejstvo »najbolj zgovorno in najglasneje govori za to, da bi sestriške Cerkve nujno morale iskati pota in možnosti, da edinost, ki jo imajo v Sveti Trojici, uveljavljajo tudi v medsebojnih odnosih, tako da tisti, ki so skupaj v Sveti Trojici, ne bodo ločeni in brez vsakih stikov...« (1989). Prof. Dimitrijevič tako, kot v več svojih ekumenskih prispevkih, objavljenih doma in v inozemstvu, tudi tukaj poudarja pomen življenja v Sveti Trojici za Cerkev in cerkveno edinost.

Ob koncu ima knjiga še 30 strani kazal, ki se nanašajo na celoten komentar konstitucije o Cerkvi in bodo pri uporabi knjige zelo dragocena.

Kar večletna zamuda je pač po svoje pomagala, da je celotno delo toliko bolj dozorelo v vseh pogledih. Najbrž bodo zdaj mogli tem hitreje izhajati tudi ostali zvezki, ki jih ima v načrtu jezuitski Filozofsko-teološki inštitut v Zagrebu in so že od začetka mišljeni tudi za Slovence,

saj si mi obširnejših komentarjev koncilskih dokumentov ne moremo privoščiti. Napisani so tako, da jih bodo mogli s pridom uporabljati ne le poklicni teologi in duhovniki, marveč tudi vsi drugi, ki so le količkaj izobraženi in jim je potrebno poznati nauk 2. vatikanskega koncila, npr. katehistinje in kateheti. Slovenski »Koncilski odloki« seveda ne izgube s tem čisto nič svoje vrednosti. Razlaga v njih se nanaša le na najpomembnejše točke in vsebuje opozorila, v kakšni smeri je treba iskati globlji smisel posameznih trditev; zlasti pa gre v njih za čim bolj dognano slovensko besedilo, kar najbolj skladno z izvirnikom.

Prav gotovo je, da vse premalo poznamo silno bogastvo, ki ga vsebujejo koncilska besedila, ta »veliki katekizem našega časa«, kakor jih je označil papež Pavel VI. Vsak pravi komentar vodi h globljemu spoznanju besedila in k prevodbi v življenje. Tako bomo tudi Slovenci radi segali po vsestranski obravnavi dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki so nam jo pripravili omenjeni avtorji. Velika škoda bi bila, če bi brezbrizno šli mimo dragocenega pomočka, kakršnega nam daje na voljo hrvatska zbirka komentarjev 2. vat. koncila.

France Perko

Lj. Rupčić — A. Kresina — A. Škrinjar, Komentar dogmatske konstitucije o božanski objavi (Komentari dokumenata Drugog vaticanskog sabora, 11. svezak), Filozofsko-teološki inštitut DI, Zagreb 1981, 294 str.

Med najpomembnejša besedila 2. vatikanskega koncila spada gotovo dogmatična konstitucija o božjem razodetju. Brez nje bi nauku o Cerkvi in življenju Cerkve manjkalo nekaj bistvenega. Organizacijo dela pri pripravi komentarja te konstitucije je vodil o. Ljudevit Rupčić, profesor bibličnih ved na frančiškanski visoki bogoslovni šoli v Sarajevu. Poleg Predgovora in Uvoda je dr. Rupčić napisal tudi komentar k 1. in 2. poglavju (str. 51—84; 253—278). Razlago 2. in 4. poglavja (87—

113; 175—196) je prevzel Ante Kresina, profesor za biblične vede na bogoslovni visoki šoli na Reki. Ostali dve poglavji, ki sta — vsaj v nekaterih točkah — še posebno kočljivi, je razložil o. Albin Škrinjar, profesor bibličnih ved na jezuitskem filozofsko-teološkem inštitutu v Zagrebu: 3. poglavje, ki govori o navdihnjenju in razlagi sv. pisma (117—172), in 5. poglavje, ki se nanaša na novo zavezo in s tem na vprašanje o zgodovinskosti evangelijev (199—278).

Celoten komentar je vključen, kakor pravi v Predgovoru Lj. Rupčić, v vrsto ostalih komentarjev, posvečenih dokumentom 2. vatikanskega koncila. »Soavtorje je navdihoval isti duh, a vsak je bil svoboden, da poda svoje gledanje na vsebino in probleme, ki so v zvezi s konstitucijo „Božja beseda“. Vzporedno s to svobodo je vsak od njih prevzel tudi odgovornost za svoje trditve« (7). Pri celotnem delu je bilo treba premagati mnoge različne težave. »Zato se kot organizator dela rad in zelo zahvaljujem sodelavcem, posebno soavtorjema, ki sta prispevala, da so bile premagane. Posebno hvaležnost skupno dolgujemo škofu Škvorcu, ker je sprožil izdajanje komentarjev koncilskih dokumentov sploh in dajal trajno pobudo, da bi bili čim bolj obdelani in čim preje postavljeni na voljo javnosti« (8).

Tudi v tem zvezku so ob koncu dodana skrbno in natančno izdelana kazala (281—294), tako da je knjiga, ki je tudi s tehnične strani kvalitetna, zares uporabna in koristna, vredna vsega priporočila.

A. Strlè

Das Buch Hiob. Illustrationen von Hans Fronius, Einleitung von Johannes Marböck. Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk Klosterneuburg, 1980, str. 103.

Poleg tega, kar je navedeno v naslovu, nam knjiga nudi tudi kratek predgovor (str. 5) patra Norberta Höslingerja, ki vodi avstrijsko katoliško biblično ustanovo v Klosterneuburgu. Besedilo Jobove knjige je prevzeto iz dokončne izdaje enotnega

nemškega prevoda svetega pisma (Einheitsübersetzung, Endfassung 1980).

Predgovoru sledi eksegetično-teološki uvod pod naslovom »Hiob und sein Gott« (str. 7—13), ki je edina besedna razlaga Jobove knjige. Pisec Johannes Marböck je redni profesor za staro zavezo na graški teološki fakulteti.

Glavna značilnost pričujoče izdaje Jobove knjige je 12 grafičnih upodobitev na Jobovo temo. Avtor je znani avstrijski grafik Hans Fronius, ki je bil leta 1903 kot sin avstrijskega zdravnika rojen v Sarajevu.

Jobova knjiga za spoznanje osnovnega sporočila res ne zahteva obsežnih uvodov in komentarjev. Besedilo je samo dovolj zgovorno, zato pa hvaležna tvarina tudi za likovne umetnike. Fronius je mojstersko zajel Jobovo bolečino med obupom in upanjem v skupnosti z Bogom. Grafične upodobitve so skrajno realistične in izrazno izredno močne. Umetniku je očitno šlo bolj za učinek resničnega kakor lepega. Resničnost Jobove knjige je mnogostranska. Glavni junak je oropan vsega otipljivega, na kar bi se lahko opiral. Med tem ko mu žena pristopi s skušnjava, štirje prijatelji pa z neuspešnimi tolažili, Job napne vse zadnje sile svojega bivanja na robu smrti, da od Boga prikljče priznanje nedolžnosti in rešitev. Uporniku se končno prikaže sam Bog kot stvarnik in ga s svojim poukom o nedoumljivi stvarjenjski božji modrosti nagne k hvalospěvu kljub nerazrešeni uganki trpljenja.

Knjiga je zaradi svoje vsestranske neposrednosti in nazornosti primerna za najširši krog bralcev.

Jože Krašovec

Bartholomaei Arnoldi de Usingen O. S. A., Responsio contra Apologiam Philippi Melancthonis, quam edendam curavit Primož Simoniti. Augustinus-Verlag Würzburg 1978 (Cassiciacum, Supplementband VII), XXIV + 720 str. + 2 prilogi.

Čudna, zavita in zamotana so pota znarnosti, bi lahko zapisal ob pregledovanju

zajetne knjige slovenskega raziskovalca Primoža Simonitija, ki je v latinskem in nemškem jeziku izšla pred tremi leti v Würzburgu.

S teološko vsebino pomembnega kontroverznega spisa, shranjenega v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani in zdaj dostopnega svetovni teološki javnosti, se bodo morali ukvarjati teologi in zgodovinarji, zdi se mi pa prav, če v tem zapisu in predstavitvi zlasti v spodbudo novim, mladim raziskovalcem, podrobneje opišem tudi pot, ki je privedla do pomembnega odkritja in objave.

Svèt jugoslovanskih akademij znanosti in umetnosti je pred desetletji začel izdajati slovar srednjeveške latinščine, kakor so jo nekoč pisali na tleh Jugoslavije: *Lexicon latinitatis medii aevi Jugoslaviae*, Zagreb 1969—1978. Še preden je bil ta slovar dokončan, so že začeli izpisovati podatke za njegovo nadaljevanje, za slovar novoveške latinščine. Potreben je bil najprej bibliografski popis vseh latinskih spisov do srede prejšnjega stoletja, ko je latinščina prenehala biti živ jezik. Hkrati z že objavljenimi popisi rokopisnega gradiva je bilo treba še sestaviti popis tiskov, iz katerih bi bilo potrebno izpisati besedje za nameravani slovar. Za slovenski del te bibliografije (*Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis*, Zagreb—Ljubljana 1972) so naprosili klasičnega filologa Primoža Simonitija, ki je že 1964 sestavil popis starih filozofskih rokopisov v zbirki NUK v Ljubljani, in je 1970 izšel v Skopju v reviji *Živa antika*, razširjen še na druge knjižnice pa 1971 v Ljubljani: *Bibliografija filozofskih tekstov (rokopisov in tiskov) na Slovenskem do leta 1800*.

Vzporedno s tem delom se je Simonitiju pokazala podoba stare knjižnice ljubljanskih škofov v njihovi rezidenci v Gornjem gradu: Med knjigami iz stare Gornje-grajske knjižnice (*Zbornik NUK, I, 1974, 17—48*). Posamezne knjige in rokopise z vpisom »*Ex libris ep(iscoporum) Lab(acensium) bibliothecae Oberburg(ensi)*« je namreč srečal ob pregledovanju obeh najstarejših ljubljanskih knjižnic, NUK in

Semeniške knjižnice, v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani pa je našel tudi katalog te knjižnice, ki ga je 1655 dal sestaviti generalni vikar Filip Terpin. V tem katalogu je vpisan tudi anonimni latinski rokopis: *Responsiones catholicae ad apologias Philippi Melantonis (!) manuscriptae in membrana lacerata*, torej katoliški odgovor na Melanchtonovo apologijo, ki ga je pa Simoniti poznal že izmed rokopisov v NUK, kjer nosi oznako Ms 73.

Podatek o avtorju je bil morda nekoč na zdaj izgubljenem naslovnem listu, zdaj je pri uvodu ohranjeno le »*f. B. de*«. Te črke pa so v zvezi z nekaterimi podatki v besedilu bile P. Simonitiju zadosten dokaz, da gre za spis, ki ga je napisal »*frater Bartholomaeus Arnoldi de Usingena*«. Avguštinski teolog Arnoldi iz Usingena (ok. 1465—1532) je bil še pred vstopom v samostan Luthrov učitelj filozofije na univerzi v Erfurtu, 1512 je postal njegov redovni sobrat, ni mu pa sledil v »*novem*« nauku, ampak se je 1525 umaknil v Würzburg. Na državnem zboru v Augsburgu, kjer so protestanti 1530 oblikovali svojo »*augšburško*« veroizpoved, je Arnoldi sodeloval s katoliškimi teologi, ki so sestavili svojo zavrnitev te veroizpovedi: *Confutatio confessionis Augustanae* (kritično izdajo je Herbert Immenkötter pripravil za zbirko *Corpus Catholicorum* in je kot št. 33 izšla 1979). Filip Melanchton, glavni avtor protestantskega besedila, je že 1531 objavil svoj odgovor na katoliško zavrnitev: *Apologia Confessionis Augustanae*. Kontroverza se seveda ni smela ustaviti in Arnoldi je takoj napisal odgovor Melanchtonu. Ker pa je že jeseni 1532 umrl, se poskusi za posmrtni natis tega odgovora niso uresničili, za spis pa so pozneje v strokovni literaturi navajali, da se je izgubil. Na ljubljanskem rokopisu je zapisano, da je bil prepisan 15. aprila 1533, zato najditelj P. Simoniti upravičeno sklepa, da je bil morda prav ta prepis narejen za nameravano tiskanje, kakor je to izpričano v dokumentih. Nerešena pa seveda ostaja uganka, kako in kdaj je rokopis prišel v knjižnico ljubljanskih

škofov. V času od 1533 do popisa knjižnice 1655 je minilo nad sto let, v Ljubljani se je v tem času zvrstilo deset škofov od Rauberja do Buchheima, le slučaj ali trudapolno iskanje po škofijskem in drugih arhivih bi lahko razrešilo to uganoko.

Simoniti je svojo najdbo in prve ugotovitve objavil v že navedenem Zborniku NUK, podrobneje in za svetovno informacijo v avguštinski reviji *Augustiniana* (*Über die »Responsio contra Apologiam Melancthonis«*, 1975, 48—57), nato pa je celotni rokopis pripravil za natis v zbirki *Cassiciacum*, ki jo Augustinus-Verlag izdaja prav v Würzburgu, kraju piščeve smrti. Poleg celotnega prepisa izvirnika, ki sta ga pisala dva pisca, in je zlasti prvi pisal v gotici bolj malomarno, je Simoniti pripravil seznam kratic in nemški uvod (str. VII—XXIV), opombe pod črto, v katerih je označil navedke iz sv. pisma in drugih piscev. Te navedke je zbral v posebnem kazalu (str. 681—703), na koncu je še imensko in stvarno kazalo (str. 705—717).

Svoj spis je Bartholomaeus Arnoldi po navadi kontroverzistov sestavil tako, da je odstavek za odstavkom dobesedno zapisal Melancthonovo apologijo, nato pa dodal svoj odgovor na vsak odstavek. Ker je Melancthonov spis znan, je Simoniti lahko preveril, koliko je naš rokopis veren v prepisovanju; malenkostne ugotovljene razlike je navedel v opombah.

Razdelitev Arnoldijeve kontroverze se seveda naslanja na razdelitev augsburške veroizpovedi in enako razdelitev Melancthonove apologije, včasih pa v eno poglavje povzema več njegovih členov, drugod jih razdeli bolj na drobno. Za prologom je Melancthonovo pismo in Arnoldijev odgovor nanj, v prvem delu je v 17 členih obdelan nauk o osnovnih verskih resnicah, izvirnem grehu, dveh naravah v Kristusu in opravičenju. Naslednji člani govorijo o Cerkvi, pokori, spovedi in zaščevanju, številu in delitvi zakramentov, človeškem izročilu v Cerkvi in priprošnjah svetnikov. Drugi del ima tako

kot *Confessio Augustana* samo pet členov, in to o Gospodovi večerji, ženitvi duhovnikov, maši, redovnih zaobljubah in cerkveni oblasti. Jedro je seveda v nauku o opravičenju, ki v tiskani knjigi sega od str. 46 do 235, zelo obsežni pa so tudi odstavki o spovedi in pokori (str. 274—398).

Vsa knjiga je seveda pisana v latinščini in bo zato le malo bralcev moglo »uživati« ob sočnem jeziku in slogu verskih kontroverz 16. stoletja. Za zgled, kako daleč od sedanjega ekumenskega obravnavanja je to pisanje o spornih verskih zadevah, naj bo tu objavljen prevod odlomka iz 3. poglavja drugega dela o maši (str. 546—548). Ta odlomek je še posebej zanimiv v času, ko smemo imeti mašo v domačem jeziku in smo tudi sicer vajeni, da v Cerkvi ni vse nespremenljivo.

Melancthon:

Ohranjamo (= protestanti) običajne javne cerkvene obrede, razpored beril, molitev, liturgično obleko in podobne reči.

Nasprotniki (= katoličani) na dolgo razlagajo uporabo latinščine pri maši, pri čemer se jim seveda ne posreči, da bi dokazali, kako v veri Cerkve nepoučenemu poslušalcu more koristiti, če poslušá mašo, ki je ne razume; nespametno namreč trdijo, da je bogočastno opravilo že poslušanje kot táko in da koristi tudi brez razumevanja. Tega nočemo hudobno napihovati, ampak prepuščamo sodbi bralcev.

Vendar pa to zato omenjamo, da mimogrede povemo, kako tudi mi ohranjamo latinska berila in molitve.

Obrede je treba ohranjati zato, da ljudje spoznajo sv. pismo, po besedi poučenim se zbudi vera, strah (božji) in zato tudi molitev: to je namreč smisel obredov.

Latinščino ohranjamo zaradi tistih, ki se latinskega jezika učijo in ga razumejo, dodajamo pa nemške cerkvene pesmi, da se tudi ljudstvo lahko poučuje in s tem zbuja svojo vero in strah (božji).

Ta običaj je bil vedno v cerkvah. Čeprav so nekateri večkrat, drugi bolj poredkoma

dodajali nemške cerkvene pesmi, so vendar skoraj povsod ljudje kaj peli v svojem jeziku. Nikoli pa ni bilo zapisano ali narisanano, da ljudem koristi poslušanje beril, ki jih ne razumejo, ali da koristijo obredi ne zato, ker so poučni in spodbudni, ampak sami iz sebe (ex opere operato), ker so opravljeni, ker se vidijo.

Slabo veljavo imajo ta farizejska mnenja.

Arnoldi:

Kaj pomaga, če ohranjate obrede itd., ko pa vaše maše niso katoliške, ki so edine Bogu ljube in sprejemljive?

Tvoji nasprotniki niso taki, da bi se jim ne posrečil dokaz glede uporabe latinščine pri maši v latinski Cerkvi, pač pa to ukazujejo voditelji Cerkve, ki jih je treba ubogati, kot pravi sv. Pavel.

Dokaz se ne posreči vam, ki naročate ohranjati mašo in jo dovoljujete v domačem jeziku, da globoke božje skrivnosti opevajo konjski hlapci v hlevih, kmetiči na pašnikih, dekleta po vrtovih in travnikih, živalski (= neuki) ljudje na cestah in razpotjih.

Zakaj ste raje obdržali latinska berila in molitve kot kaj drugega, ko so vendar berila za pouk in molitve za spodbudo pobožnosti bolj primerne kot kaki drugi obredi? Ne razumem, kako se bodo iz njih ljudje poučili o sv. pismu, ko vem, da obredi krasijo bogoslužje in spodbujajo pobožnost tako v mašniku kot v tistih, ki mašo vidijo.

Če ohranjate latinščino zaradi tistih, ki jo razumejo, nočete torej beril in molitev prilagoditi drugim, s tem pa razdelite sad maše in ljudstvo oropate za del tega sadu.

Dodajate pa nemške cerkvene pesmi zaradi svoje hudobije, da bi se ljudje iz njih naučili vaše zlobe in se v njej utrdili, kakor so v svojem času delali krivoverci Celz in drugi stari krivoverci.

Dovolj je znano, kakšen je bil običaj v nemških cerkvah glede cerkvenih pesmi v domačem jeziku, ker so se ravnale po vsebini praznikov, o vstajenju, vnebohodu, poslanju Svetega Duha, Kristusovem rojstvu itd., in da v njih ni nič brezbož-

nega in takega, kar bi spodbujalo k ločitvi od edinosti katoliške Cerkve.

Ni nam neznano, kakšne so vaše ljudske cerkvene pesmi, ki jih pol ure dolgo vaši ljudje pejejo pred vašo pasjo mašo in pred vašo brezbožno in hinavsko pridigo. Ponovno sem sam take slišal v našem samostanu v Erfurtu, v cerkvi, ki so nam jo vaši ljudje s silo odvzeli in s tem izpričali svojo vero in strah božji, ki mu služijo s takšnim ropanjem. V prejšnjih časih je tisti, ki je vzel kelih v cerkvi, zagrešil svetoskrunstvo in so ga za to kaznovali, tisti, ki izmed tvojih in tvoje vere odvzame kar celo cerkev, pa naj ne bi bil svetoskrunec, ampak pobožen in veren?

Če ni bilo nikoli napisano ali narisanano, da ljudem koristi poslušanje beril, ki jih ne razumejo, zakaj v svoji pasji maši pojete latinsko, kot sam praviš, česar ljudje ne razumejo? Ali ne govoriš sam zoper sebe?

Kaj mislim o obredih, sem že povedal. Ko pa ti govoriš o njih, nam na neslan način pripisuješ, kar hočeš. Zato lahko jaz rečem: Slabo veljavo imajo te tvoje narisane in potvorbene norčije s pasjimi mašami vred!

Primož Simoniti se je z našim avtorjem srečal tudi ob študiju humanistične filozofije na naših tleh (Humanizem na Slovenskem, Ljubljana 1979, 183), ker je Arnoldijev tiskani filozofski spis prav tako kot njegov rokopis ohranjen v NUK. Izdajo Arnoldijevega odgovora na Melancthonovo apologijo augsburške veroizpovedi pa lahko v nekem smislu sprejmemo kot slovenski prispevek k jubileju: 1980 so se namreč vrstile različne slovesnosti ob 450-letnici te veroizpovedi in je izšla vrsta teoloških spisov na to temo.

Marijan Smolik

Maksimiljan Jezernik, Friderik Baraga,
Acta Ecclesiastica Sloveniae, Ljubljana
1981, str. 240.

Prav je, da smo končno prišli skoro do popolne zbirke dokumentov o misijonarju

in škofu Frideriku Baragi. Objavil jih je v novi slovenski zgodovinski reviji Maksimiljan Jezernik, in sicer vse tiste, ki jih je odkril v arhivih kongregacije za evangelizacijo narodov (Propaganda). Sicer je Jezernik res nekatere od njih objavil že v svoji doktorski disertaciji (»Frederic Baraga«, New York—Washington 1968), vendar je sedaj objavljenih še mnogo drugih. Jezernik je imel kot profesor na Urbaniani v Rimu ugodne možnosti, da je to odkril. Hvaležni mu moramo biti za to.

Dokumenti, ki jih Jezernik objavlja, so iz Baragove dobe na območju »velikih jezer«, kjer je deloval kot misijonar med Indijanci (Ottawa in Očipve) in pozneje apostolski vikar in redni škof. Kot uvod so primerni dokumenti, ki opisujejo žalostno versko in moralno stanje v škofijah Detroit in Cincinatti v dobi pred Baragovim prihodom. To revščino je za Leopoldino družbo v Münchnu opisal generalni vikar cincinattske škofije Friderik Rese. Knjižica je pomagala, da je Baragov misijonski poklic dozorel. Takrat je bil kaplan v Metliki. Dne 10. avgusta 1830 je odšel k škofu Wolfu, da bi dobil odpustnico iz ljubljanske škofije in dovoljenje za odhod v Ameriko. Škof Wolf mu je to dovolil. Že l. 1831. Za dokumente Propagande, ki jih objavlja Jezernik, je Baragovo delovanje zanimivo predvsem od takrat, ko je za Gornji Michigan treba ustanoviti apostolsko administraturo in določiti administratorja. Tedaj se pojavi ime »Fridericus Baraga« s pristavki »Austriacus«, »eximius«, »misionarius apud Indios« in pod (prim. str. 194). Tedaj se v korespondenci med kongregacijo in Baragom začne pojavljati zanimivo vprašanje, za katero je bil Baraga občutljiv, pa ne zaradi sebe, ampak zaradi uspešnejšega delovanja med Indijanci. Po imenovanju za apostolskega vikarja sprašuje sebe in Rim, ali ne bi bilo bolje, da bi takoj postal redni škof in ne samo apostolski administrator. To se je res zgodilo l. 1853.

Toda Baraga se sprašuje še naprej: mene so imenovali za škofa »in partibus infidelium«, moji sosede (Toronto, Sv. Pavel-Minnesota, Milwaukee, Detroit) pa so imenovani po imenu svojega sedeža. Tudi to mu uspe. Njegova škofija dobi naslov: »Mariopolitana in Michigan«, po prvem sedežu nove škofije Sault St. Marie. Kot novi škof pogumno začne delovati. Na kongregacijo v Rimu prihajajo tudi s te nove škofije redna poročila. Med odkritimi listinami je posebno znamenit nov statut Baragove škofije, ki ima bogata poglavja o poznanju vernikov (»oves«), o maševanju zanje, o pridiganju, o delitvi zakramentov, o dobrem zgledu in o skrbi za reveže. Ta statut je tako bogat, da bi se ga splačalo posebej obdelovati. Dokument pa razkriva tudi tolikšno pastoralno gorečnost škofa Baraga, da ga mora Rim skoraj krotiti.

Med dokumenti, ki jih je Jezernik odkril v arhivih kongregacije, so zanimivi in pomembni tudi tisti, ki beležijo spor med kongregacijo in Baragom, ki so mu očitali, da so v njegovem prevodu katekizma v jezik domačinov ostale določene napake. Baraga je svoj prevod branil, izražal pa tudi pripravljenost, da vse popravi, kar je napak, češ da bi raje umrl kakor pustil, da bi se kaj napačnega širilo med njegovimi Indijanci.

Zanimiv je tudi tisti del korespondence med kongregacijo in škofom Barago. Ta bi rad prenesel sedež svoje škofije v Marquette ob Gornjem jezeru, ki da je mnogo bolj središče škofije kakor Sault St. Marie, ki je povsem na robu. Dovoljenje za to je dobil. Uradni naslov škofije pa je poslej tak, da obsega ime oba sedeža. Škofija se imenuje »Marianopolitana-Maquettensis«.

Poslej so Baragovi stiki s kongregacijo obsežni le v obliki rednih letnih poročil. Med njimi je posebno zanimivo tisto, ki ga je po Baragovi smrti l. 1869 poslal že škof Mrak. Iz poročila je zelo viden napredek, ki ga je škofija doživela v dobi Baragovega pontifikata.

V zadnjih dokumentih prihajajo na vrsto že tisti, ki spremljajo zadnja leta njegovega življenja in dela. Medtem pa koncilu l. 1852 v Baltimoru, v Baragovih dokumentih še ni moglo biti govora, saj Baraga takrat še ni bil škof, pač pa je škof Baraga že nastopal na 2. plenarnem koncilu, ki se je začel prav tako v Baltimoru. Toda že 8. oktobra 1867 ga je zadela kap. Iz Baltimora se je hotel in moral vrniti v Marquette. Poslej se še posebno muči s skrbo, kdo bo njegov naslednik. Skrbijo ga tudi dolgovi in veliko pomanjkanje duhovnikov. Dne 19. januarja 1868 Baraga umrje »v sluhu svetosti«, kakor

so mu verniki, duhovniki in najvišji cerkveni predstavniki splošno priznavali.

Jezernikova zbirka dokumentov je nova in dragocena zbirka tistih podatkov, ki jih bo Baragov proces za beatifikacijo oziroma kanonizacijo še posebno potreboval. Četudi so v tekstih nekatere jezikovne napake, je celotno delo resno in vredno znanstvenika, ki ima to srečo, da »stoji pri viru«. Vsi, ki jim je Baragova pot do oltarja pri srcu, mu bodo hvaležni. Hvaležni tudi za povzetke vsebine na koncu knjige in natančen seznam Baragovih del v jeziku domačinov — Indijancev.

Vilko Fajdiga

Akademsko leto 1980/81 na Teološki fakulteti

Število študentov

Ob pregledu dela na teološki fakulteti v preteklem akademskem letu najprej poglejmo nekaj statističnih podatkov o slušateljih: kakšno je bilo celotno število vpisanih, koliko jih je bilo v posameznih letnikih, kateri škofiji oziroma redovni skupnosti pripadajo. Zaradi primerjave so v oklepajih navedene številke vpisanih v zimskem semestru akademskega leta 1979/1980.

V poletnem semestru 1980/81 se je vpisalo 142 (194) slušateljev, od tega v Ljubljani 119 (168), na oddelku v Mariboru pa 23 (26). Rednih študentov je bilo 138, izredni so bili 4.

Glede na posamezne letnike je bilo stanje naslednje: I. — 23 (32), II. — 28 (34), III. — 25 (35), IV. — 25 (17), V. — 13 (23), VI. — 23 (44), VII. — 5 (9).

Posamezne skupnosti so s svojimi slušatelji na teološki fakulteti bile zastopane takole: ljubljanska nadškofija 36 (44), mariborska škofija 34 (48), koprška škofija 13 (15), frančiškani 12 (12 + 8), jezuiti 7 (9), kapucini 2 (3), minoriti 3 (5), lazaristi 6 (9), salezijanci 16 (22), redovnice 7 (5), druge škofije 1 (3), laiki 5 (6).

V tem letu so nastale spremembe tudi v profesorskem zboru. Takoj na začetku akademskega leta, 2. oktobra 1980, je umrl upokojeni profesor dr. Jakob Alek-

sič (glej BV 40 (1980) 4, 492—499: In memoriam, Profesor dr. Jakob Aleksič; Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča; Življenjepis prof. dr. Jakoba Aleksiča; Bibliografija strokovnih bibličnih spisov prof. dr. Jakoba Aleksiča). 5. julija 1981 je po hudi bolezni dočrpel 54-letni profesor in dekan dr. Štefan Steiner. Večji del njegovih predavanj je že jeseni 1980 prevzel asistent za moralno teologijo mag. Matija Babnik.

Doktorski izpiti

V zimskem semestru sta dva kandidata opravila doktorski izpit in obrambo disertacije. Anton Štrukelj in Rudi Koncilijska, oba iz ljubljanske nadškofije, sta imela ustni doktorski izpit dne 9. decembra 1980, obrambo disertacije pa spet oba na isti dan, 13. decembra 1980. Anton Štrukelj je pod vodstvom mentorja dr. Antona Strleta napisal obširno disertacijo z naslovom »Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju«. Ostali ocenjevalci disertacije so bili dr. Anton Nadrah, dr. France Oražem in dr. Franc Plemenitaš. Ko je kandidat v svoje delo vnesel zahtevane popravke, je na podlagi izjav recenzentov dne 7. aprila 1981 dobil »nihil obstat« dekanata teološke fakultete za natis disertacije.

Delo z naslovom »Življenje iz polnosti vere« (podnaslov se ujema z naslovom tipkane disertacije) je izšlo julija 1981.

Anton Štrukelj je tako izpolnil vse pogoje za promocijo.

Rudi Koncilija je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana napisal doktorsko disertacijo z naslovom »Cankar o družbeni vlogi Cerkve«. Drugi recenzenti so bili škof dr. Vekoslav Grmič, dr. Štefan Steiner in dr. Franc Perko. Naknadno je nalogo ocenjevalca namesto obolelega dr. Steinerja sprejel dr. Rafko Valenčič.

Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega dne 7. marca 1981 se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler in metropolit nadškof dr. Alojzij Šuštar ob somaševanju koprškega škofa dr. Janeza Murna in ljubljanskega pomožnega škofa dr. Stanislava Leniča, spremljal ga je z ubranim petjem zbor bogoslovcev »Stanko Premrl« pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademijo v čast sv. Tomažu, ki je bila v veliki avli teološke fakultete, je začel zbor bogoslovcev s Troštovo glasbeno upodobitvijo kratkega odlomka iz Tomaževega spisa »Summa contra gentiles«. Namesto bolnega dekana dr. Steinerja je goste pozdravil prodekan dr. Benedik. Prirčen pozdrav je bil najprej namenjen nadškofu dr. Alojziju Šuštarju, ki se je tokrat prvič kot veliki kancler teološke fakultete udeležil proslave njenega zavetnika. Ob njem sta bila koprski škof dr. Janez Jenko in ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič, oba dolgoletna prijatelja fakultete. Žal se proslave nista zaradi drugih obveznosti mogla udeležiti škofa iz Maribora, dr. Franc Kramberger in dr. Vekoslav Grmič. Med gosti sta bila beograjska profesorja dr. Dimitrije Dimitrijevič in dr. Dimitrije Kalezić ter zastopniki študentov, zagrebško fakulteto je zastopal njen dekan dr. Celestin Tomić. K proslavi so prišli višji redovni predstojniki in predstojnice tistih skupnosti, ki imajo na naši fakulteti svoje študente,

navzoči so seveda bili profesorji in slušatelji teološke fakultete ter več prijateljev te naše znanstvene ustanove. Vsi udeleženci proslave so dekanu Steinerju v klinični center poslali naslednje pismo: »Dragi gospod dekan, slovenski škofje, profesorji, študentje, uslužbenci in prijatelji Teološke fakultete se Vas ob praznovanju fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega hvaležno spominjamo; v preizkušnji čutimo z Vami in prosimo vsemogočnega Očeta, da bi se kmalu vrnili med nas.«

Slavnostno predavanje je imel docent dr. Janez Juhant. Predstavil je zanimivo temo: »Bog filozofov ali teologov« (vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob prepodu sholastike). Tudi okvir predavanju je sam zarisal: eden od slušateljev je najprej prebral odlomek iz dela Antona Mahniča, Razmišljanje o vlogi filozofije v našem veku, po predavanju pa še nekaj stavkov iz spisa Prolegomena k metafiziki Immanuela Kanta.

Že ustavljena navada je, da ob Tomaževi proslavi prejmejo diplome slušatelji, ki so v preteklem letu uspešno dokončali teološki študij. Tokrat so diplome prejeli: iz ljubljanske nadškofije: Bogdan Dolenc, Jože Erjavec, Janez Gerčar, Franc Godec, Milan Knep, Borut Košir, Ciril Murn, Ludvik Žagar; iz mariborske škofije: Franc Brglez, Mihael Herman, Marijan Jezernik, Janez Mohorič, Izidor Pečovnik, Roman Štus; iz koprške škofije: Žarko Škerlj; iz apostolske administrature za Banat Gyula Mettler; iz jezuitskega reda Ivan Rampre; iz frančiškanskega reda Alojzij Božič p. Ciril in p. Peter Lavrih; iz kapucinskega reda p. Miha Sekolovnik; iz minoritskega reda Janko Hajšek in Mirko Horvat; iz misijonske družbe sv. Vincencija Andrej Urbancel; iz salezijanske družbe Ivan Florijanc, Slavko Pajk, Franc Podbevšek in Vladimir Rakovnik; drugi: Anton Homar. Prodekan dr. Metod Benedik je vsem diplomantom čestital, priporočil jim je še nadaljnje teološko izobraževanje in jim zaželel veliko uspeha pri njihovem pastoralnem delu.

Tomaževo nagrado, ustanovo naših škofov, je letos prejelo sedem študentov. Njihova dela so na kratko prikazali profesorji moderatorji.

Roman Štus je napisal diplomsko nalogo z naslovom »Kristologija na prelomu?« Mentor dr. Franc Plemenitaš je o njej zapisal: »Diplomska naloga opisuje glavne silnice sodobnega mišljenja, ki zahtevajo posodobljanje teološke govornice o Kristusu, da bi Kristusova skrivnost postala relevantna za današnji čas. V glavnem delu kaže, kako sodobna kristologija osvetljuje Kristusovo skrivnost v jeziku, ki je razumljiv današnjemu človeku in ga življenjsko nagovarja ter more tako v današnjem miselnem in življenjskem obzorju sodobnemu človeku posredovati osrečujočo Kristusovo skrivnost.«

Mirko Rakovnik se je pod vodstvom dr. Valterja Dermote lotil teme »Mladostnik in religiozne vrednote«. »V sodelovanju z diplomiranim pedagogom Antonom Ciglarjem je sestavil anketo 27 vprašanj in jo dal v odgovor 300 anketirancem, od katerih je 271 zadostilo znanstvenim pogojem anketnega raziskovanja. Anketa je obsegala naslednje kroge vprašanj: vrednote mladostnikov, vera kot vrednota mladostnikov, vera in osebnostni razvoj mladostnikov in naši mladostniki in duhovni poklici. Anketa je pokazala veliko neizrabljenih možnosti za rast verskega življenja.«

Gyula Mettler iz Banata je obdelal temo »Tihamer Toth — radijski govornik in vzgojitelj«. Mentor dr. Janez Oražem je o nalogi zapisal: »Naloga je v vsakem oziru vzorna: oblikovno, metodično in vsebinsko. Ker je Toth tudi na duhovno rast predvojnje mladine veliko vplival in so ga tudi mnogi slovenski pridigarji uporabljali zlasti za »krščanske nauke«, je prav, da smo dobili s to študijo tudi izčrpen prikaz v slovenskem jeziku.«

Milan Knep je ob mentorstvu dr. Antona Stresa obdelal temo »Osnovne razlike med krščanskim in marksističnim humanizmom«. »Omenjena naloga je zrelo, znanstveno ustrezno in zelo osebno delo. Literatura, ki jo avtor uporablja, je upo-

rabljena trezno, kritično in zelo samostojno. Prav zaradi te samostojnosti v razmišljanju zasluži ta naloga posebno pozornost.«

Franc Godec je za diplomsko nalogo predložil temo o Frideriku Baragu in njegovem odnosu do ljudskih pobožnosti. Mentor dr. Vilko Fajdiga je ugotavljal, kako je avtor prikazal, »da je bil Baraga tem pobožnostim zelo naklonjen že doma, kjer je odmrznil to, kar so zamrznili janzenisti, poln istega duha pa je to naklonjenost kazal in poudarjal na delu med Indijanci.«

Mirko Urh je pri profesorju ekumenske teologije dr. Stanku Janežiču napisal nalogo »Filioque in ekumenski dialog«. »Pogumno se je lotil težkega in za zблиžanje med vzhodnimi in zahodnimi kristjani še tudi danes pomembnega vprašanja. Poglobil se je v bistvo različnega gledanja na izhajanje Svetega Duha nekdaj in danes ter v zahteve sodobnega ekumenskega dialoga. Pri nalogi posebej izstopajo logična razdelitev, jasno izražanje, skrb za pravičnost pri presojanju zgodovine, samostojnost mišljenja ter perspektiven pogled v prihodnost.«

Jože Ramovš je za svoje magistrsko delo pripravil študijo »Alkoholno omamljena vera«. Ocenila sto jo dr. Anton Trstenjak in dr. Štefan Steiner. »Srž naloge je tretji del, ki skuša analizirati alkoholikovo vero in moralnost. Izkaže se, da omamljena alkoholikova osebnost ni sposobna zavestne vere, upanja in ljubezni, niti življenja po zahtevnih krščanskih moralnih načelih. Pri tem ne gre toliko za vprašanje krivde, kolikor za težka vsakdanja vprašanja, ki se postavljajo tistim, ki z alkoholikom žive. Nekatera med njimi so z moralnega vidika zelo zapletena, v pastoralni praksi pa se pojavljajo pogosto.«

Slavnostno akademijo je sklenil zbor bogoslovcev s Troštovo skladbo Mikrokozmos na besedilo Aleša Ušeničnika.

Vse goste je gospod nadškof povabil na kosilo v nadškofijski dom. Tam je vse navzoče pozdravil veliki kancler, za njim

so spregovorili še prodekan dr. Metod Benedik, beograjski profesor dr. Dimitrije Dimitrijević, dekan zagrebške fakultete dr. Celestin Tomić in predstavnik višjih redovnih predstojnikov Rudi Borštnik.

Profesor in dekan dr. Štefan Steiner je odšel

V juliju 1980 so zdravniki ugotovili, da je dr. Štefan Steiner obolel za tumorjem v glavi. 3. avgusta so ga operirali, on sam je še dolgo upal, da bo ozdravel, pa se je stanje postopno slabšalo, več mesecev je hudo trpel in potem na praznik slovenskih apostolov Cirila in Metoda sklenil svoje življenje v 55. letu starosti.

Pokojni dekan, ki je zadnja leta živel v župniji Dob pri Domžalah, je v ponedeljek 6. julija ležal na mrtvaškem odru v kapeli Teološke fakultete v Ljubljani. Pokropit so ga prišli številni prijatelji in znanci, njegov spomin so počastili tudi predstavniki Komisije za odnose z verskimi skupnostmi SRS ter predstavniki skupščine mesta Ljubljane. Ob 17. uri je zanj opravil mašo zadušnico veliki kancler fakultete nadškof Šuštar, somaševala sta prodekan dr. Benedik in mag. Babnik.

Dr. Steinerja so pokopali na njegovo željo v domači župniji v Beltincih. Ob velikem kanclerju dr. Šuštarju sta somaševala škofa dr. Kramberger in dr. Lenič ter veliko duhovnikov. Gospod nadškof se je v homiliji pristrčno zahvalil pokojnemu profesorju in dekanu za njegovo zvesto službo Cerkvi: ... »ker se je zavedal, da je danes vedno več ljudi, ki ne vedo za pot, ki ne poznajo Kristusa kot resnico in življenje in so zato v nevarnosti, da ne pridejo k Očetu, je s tako zavzetostjo iskal vedno novih možnosti, izrazov, dokazov in utemeljitev, da ne bi samo slušateljem teologije, temveč tudi drugim prepričljivo pokazal, da pomeni hoja za Kristusom pot k svobodi, življenju in sreči.« Po maši so se od pokojnega dekana poslovili prodekan Teološke fakultete v Ljubljani dr. Metod Be-

nedik, dekan zagrebške Teološke fakultete dr. Celestin Tomić, župnik iz Doba pri Domžalah Miha Žnidar, zastopnik študentov novomašnik Ivan Štuhec, predstavnik župnije Gomilsko, kjer je pokojni nekaj časa župnikoval, ter nazadnje še domači župnik dekan Janko Škraban. Na zadnji poti na domače pokopališče ga je spremlilo okoli 200 duhovnikov in velika množica vernikov.

Ob smrti dekana Steinerja sta veliki kancler in Teološka fakulteta prejela številne izraze sožalja. Pronuncij Michele Cecchini je pisal: »Z globoko bolestjo sem sprejel žalostno novico o smrti preč. profesorja dr. Štefana Steinerja, dekana teološke fakultete. Izražam Vaši Ekselenci, družini Steiner, teološki fakulteti, duhovščini in vernikom nadškofije svoje najgloblje sožalje. Jutri bom daroval sveto mašo za blagor duše tako zaslužnega duhovnika, vedno dobrohotnega in po znanstveni razgledanosti vrednega spoštovanja. Profesor Steiner je posvetil Bogu in bližnjemu vse svoje visoke sposobnosti, vso svojo intenzivno intelektualno in pastoralno aktivnost. Cerkvi in Svetemu seдеžu je vedno izkazoval neomajno zvestobo. Gospod mu podeli večno plačilo.« Sožalno pismo je poslal koprski škof dr. Janez Jenko, ki se pogreba ni mogel udeležiti. Prav tako so izrazili sožalje beograjski nadškof Alojzij Turk, rektor Slovenika msgr. Jezernik, dekan beograjske pravoslavne fakultete dr. Dušan Kašić, posebej še beograjska profesorja Gardašević in Drašković, dekan Teološke fakultete v Regensburgu dr. Rief, regensburški profesor dr. Nastainczyk, dekan Franjevačke teologije v Sarajevu Andrija Zirdum, prior kartuzije Pleterje s sobrati, salezijanski inspektor Rudi Borštnik, provincialna predstojnica uršulink s. Leticija Kovač, senior Novak, predsednik islamske skupnosti v Ljubljani Adil Begović, predsednik predsedstva RK SZDL tov. Mitja Ribičič, predsednik komisije za odnose z verskimi skupnostmi SRS tov. Dušan Šinigoj, rektor univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani prof. dr. Slavko Hodžar, pred-

sednik komisije za odnose z verskimi skupnostmi pri skupščini mesta Ljubljane Niko Lukež, v imenu koordinacijskega odbora za urejanje odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi pri predsedstvu MK SZDL Ljubljana Milan Meden ter pokojnikovi sošolci s soboške gimnazije.

Druga dogajanja in dejavnosti

Dne 12. novembra 1980 je ljubljanska teološka fakulteta sklenila pogodbo o sodelovanju z univerzo v Regensburgu. Najpomembnejše točke: obe ustanovi »bosta skupno izvajali raziskovalne projekte, ki zanimajo obe strani... pri tem se bosta med seboj podpirali z izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev... obe fakulteti pospešujeta izmenjavo študentskih skupin...« Pogodbo sta podpisala rektor univerze dr. Henrich ter prodekan dr. Benedik. Slovesnosti so se z ljubljanske strani udeležili še profesorji dr. Ojnik, dr. Dermota in dr. Dolinar. Zadnja dva sta naslednji dan že v smislu te pogodbe kot gosta predavala na regensburški univerzi. Dr. Dermota je govoril o temi »Kateheza v dobi elektronske komunikacije«, dr. Dolinar je pripravil predavanje »Prizadevanja Tomaža Hrena za cerkveno unijo z Uskoki«. V Ljubljano sta kot predavatelja gosta prišla dva profesorja iz Regensburga. 11. maja 1981 je dr. Benz govoril o temi »Oblast in vest«, 20. maja pa dr. Winkler o temi »Reforma pred reformacijo«.

Med predavatelji gosti je bil v tem akademskem letu tudi član predsedstva SRS tov. Tone Bole. 5. decembra 1980

je imel predavanje »Aktualni problemi družbeno-ekonomskega razvoja Slovenije v naslednjih petih letih«.

Dne 6. maja 1981 je med svojim tri-dnevnim bivanjem v Sloveniji obiskal Teološko fakulteto dunajski kardinal dr. Franz König v spremstvu nadškofa dr. Šuštarja. Ogleдал si je fakultetne prostore in nato odšel v zbornico, kjer ga je pričakalo 18 profesorjev. V imenu profsorskega zbora ga je pozdravil prodekan dr. Benedik, zatem se je kardinal zadržal s profesorji v krajšem pogovoru. Še posebej so ga zanimala vprašanja, ki zadevajo dialog med kristjani in ateisti.

Dne 7. novembra 1980 je bilo v fakultetni kapeli evharistično bogoslužje za pokojne profesorje, uslužbence in študente teološke fakultete, takoj za tem pa še komemoracija za profesorjema, ki sta umrla v preteklem akademskem letu; o dr. Demšarju je spregovoril dr. Dermota, o dr. Aleksiču pa dr. Krašovec.

Na zadnji dan predavanj, 29. maja 1981, je fakulteta priredila kratek simpozij ob spominskem dnevu 1600-letnice cerkvenega zbora v Carigradu in sinode v Ogleju, katere se je udeležil tudi prvi po imenu znani emonski škof Maksim. Za uvod je spregovoril veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar, predavali so: dr. France Dolinar, Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva, dr. Ivan Pojavnik, Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu 381 in pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi, dr. Metod Benedik, Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima. Ta predavanja prinaša pričujoča številka Bogoslovnega vestnika.

M. Benedik

VSEBINA (SUMMARIUM)

283 Dekanu dr. Štefanu Steinerju v slovo
In memoriam dr. Štefan Steiner

Razprava (Studia)

- France Perko 287 Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih
Die Kirchengeschichte in Schulbüchern
L'histoire de l'Eglise à travers les manuels
scolaires
- France M. Dolinar 310 Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči
zgodovinskega razvoja
Die neuzeitliche Kirche und die Freiheit im
Licht der geschichtlichen Entwicklung
L'Eglise contemporaine et la liberté. Un
point de vue historique
- Metod Benedik 330 Redovništvo v službi Cerkve
Ordenswesen im Dienst der Kirche
I religiosi nel servizio della Chiesa
- France M. Dolinar 344 Cerkev v političnih strukturah rimskega
cesarstva v četrtem stoletju
Die Kirche in den politischen Strukturen des
Römischen Imperiums im vierten Jahrhundert
L'Eglise dans les structures politiques de
l'empire romain au IV^e siècle
- Ivan Pojavnik 354 Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu leta 381
in pomen nicejsko-carigradske veroizpovedi
Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381
und die Bedeutung des nicaeno-
konstantinopolitanischen
Glaubensbekenntnisses
Le concile de Constantinople en 381 et la
signification du symbole de Constantinople
- Metod Benedik 362 Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega
škofa Maksima
Die Synode von Aquileia 381 mit der
Teilnahme des Bischofs Maxim von Emona
Il concilio di Aquileia 381 con la
partecipazione del vescovo Massimo
di Emona

Pregledi (Miscellanea)

372 Marija kot dostop do celote vere in
teologije (A. Strlè)

Ocene (Recensiones)

- 382 R. Brajčić . . . , Dogmatska konstitucija
o Cerkvi — Lumen Gentium, Komentar,
knjiga 2. (F. Perko)
- 383 Lj. Rupčić . . . , Komentar dogmatske
konstitucije o božanski objavi (A. Strlè)
- 384 Das Buch Hiob (J. Krašovec)
- 384 Bartholomaei Arnoldi de Usingen O. S. A.,
Responsio contra Apologiam Philippi
Melanchtonis, quam edendam curavit
Primož Simoniti (M. Smolnik)
- 387 Maksimiljan Jezernik, Friderik Baraga
(V. Fajdiga)
- 390 Akademsko leto 1980/81 na Teološki
fakulteti (M. Benedik)

Poročila (Notitiae)

