

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Bernard Goršak

IMMANENT TRANSCENDENCE AND THE CHRISTIAN UNDERSTANDING OF THE
EMERGENCE OF THE NEW HEAVEN AND EARTH

Janez Drobnič

ETIČNO-ZGODOVINSKI PRESEK DOBRODELNIH DEJAVNOSTI

Simon Malmenvall

DRŽAVNO ŠOLSTVO IN KATOLIŠKO RAZSVETLJENSTVO V AVSTRIJSKIH DEŽELAH

David Petelin

CERKVENA ARHITEKTURA V LJUBLJANI MED OBEMA SVETOVNIMA VOJNAMA
(1918–1941)

Nik Trontelj

KOMUNISTIČNI SODNI PROCES PROTI DR. JANEZU VEIDERJU

Fakulteta za pravo in ekonomijo, Katoliški inštitut
Faculty of Law and Economics, Catholic Institute

LETNIK 9 • 2024 • ŠTEVILKA 1

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in ekonomijo, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana, Slovenija

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Matic Batič

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

matic.batic@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (St Mary's University, London, Velika Britanija), Mihai Dragnea (Universitetet i Sørøst-Norge, USN Handelshøgskolen, Vestfold, Norveška), Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facoltad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), Aleksandra Kostić Tmušić (Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, Srbija/Kosovo), Simon Malmenvall (Univerza v Ljubljani, Slovenski šolski muzej, Ljubljana, Slovenija), Aleksej Martinjuk (Respublikanski institut višje šole, Minsk, Belorusija), José Ignacio Murillo (Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona, Španija), Mitja Steinbacher (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, Ljubljana, Slovenija), Dorina Dragnea (Institutul Național Al Patrimoniului, Bukarešta, Romunija), Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, Ljubljana, Slovenija).

Redakcija te številke je bila zaključena 17. 9. 2024.

Tisk:

Itagraf d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

100 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 9 • 2024 • ŠTEVILKA 1

Impressum

Res novae je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Fakulteta za pravo in ekonomijo pri Katoliškem inštitutu. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro predstavljajo raziskave interakcij med religijo in družbo, med drugim problematike, ki obravnavajo razmerje med osebno in ekonomsko svobodo z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: matic.batic@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.

Vsebina

Bernard Goršak

Immanent Transcendence and the Christian Understanding
of the Emergence of the New Heaven and Earth

7

Janez Drobnič

Etično-zgodovinski presek dobrodelnih dejavnosti

47

Simon Malmenvall

Državno šolstvo in katoliško razsvetljenje
v avstrijskih deželah

75

David Petelin

Cerkvena arhitektura v Ljubljani med obema svetovnima
vojnama (1918–1941)

95

Nik Trontelj

Komunistični sodni proces proti dr. Janezu Veiderju

140

Bernard Goršak¹

Immanent Transcendence and the Christian Understanding of the Emergence of the New Heaven and Earth

Abstract: With this article I propose an answer to the question of the inherent nature of physical reality from a Christian perspective. In the Bible it is written that there will be a new heaven and earth, and that all those saved will eternally exist with their own glorified bodies. The question is what kind of matter the new heaven and earth and former earthly bodies will constitute. Subsequently more questions can be raised: Are the old matter and the new matter ontologically related or not? Is the new matter new in all its components, accidents and even the essence, or should it be recognized as an emergence originating from the old matter? I argue that the latter is true and that the potential to transcend its own timely and physical limitations is already immanently seeded into the pre-eschaton matter.

Key words: immanent transcendence, emergence, ontological eschatology, glorified matter

1 PhD, Assistant Professor, Alma Mater Europaea Maribor, Slovenska 17, 2000 Maribor; bernard.gorsak@gmail.com.

Izvleček: S tem člankom predlagam odgovor na vprašanje inherentne narave fizične stvarnosti z vidika krščanstva. V Svetem pismu je zapisano, da bosta nekoč novo nebo in nova zemlja ter da bodo vsi zveličani večno obstajali s svojimi poveljanimi telesi. Vprašanje je, kakšna bo materija, iz katere bodo sestavljeni nova nebesa in nova zemlja ter nekdanja zemeljska telesa. Iz tega sledi še več vprašanj: Ali sta stara in nova materija ontološko povezani ali ne? Ali je nova materija nova v vseh svojih sestavinah, pojavnostih in celo bistvu ali pa je ustreznejše novo materijo razumeti kot pojavitev postano iz stare materije? Trdim, da velja slednje in da je potencial za preseganje časovnih in fizičnih omejitev imanentno vsajen že v pred-eschatonsko materijo.

Ključne besede: imanentna transcendenca, pojavitev, ontološka eshatologija, poveljana materija

Glorified bodies

Let us assume that the whole creation has existed continuously in complete accordance with the Creator's plan. While it is not my intention to elaborate on the question of theodicy, it should be taken into account that the Bible clearly depicts how the original sin, and the Fall of Man that followed, caused death to come to Earth and made every living being become subjugated to it (Wis 1:12–14; 11–24; Rom 5:12–21). What would happen with humans and Eden if there was no sin? Would there also be the new heaven and earth? If there was no death, does it mean that Adam and Eve could have lived eternally in the physical environment that was equally eternally unchangeable? The official teaching of the Catholic Church clearly affirms that in the state of the "original justice", man was not destined to die nor to suffer and that one should observe this state as a harmony between man and all creation (Catechism of the Catholic Church 2023, 185–186). It remains only to be speculated whether or not the first people, if remaining in the state of the original justice, would have ever lived to any kind of a bodily transformation or not. Eden was good yet neither glorious, nor finished nor perfect, rather a work in progress where physical labour was requested (Gen 2:15; Rev 21:27). With his free will a man was capable of choosing evil, which would not be possible in heaven; and there was also God's request for subduing the earth and to multiply – all of which would have ceased once in heaven. In heaven Adam and Eve would have nonetheless still have had to assume even more perfect bodies than those they had in Eden (Phil 3:20–21).

There is no definitive Church teaching on when and how this transition from Eden to heaven would have taken place. I claim that the example of the bodily assumption of Mary into heaven may serve as an appropriate analogy of how this transition could have occurred. An official apostolic constitution of Pope Pius XII, *Munificentissimus Deus*, proclaimed the dogma of the Assumption in which he cites Pope Adrian I, who describes Mary's death as being something only temporal; and St John Damascene, who speaks about Mary's body as being free from all corruption even after death (Pius XII 1950, 6). It is hence reasonable to suggest that something similar could have also occurred during the transition of Eden's people to heaven at some point in time if there had been no sin. Besides the assumption of Mary, which is a Catholic doctrine although not explicitly recorded in the Bible, there are two more biblical cases of bodily assumption to heaven, those by Elijah and Enoch, which may also serve as the a parallel for the physical transition from Eden into heaven (2 Kgs 2: 1; Macc 2:58; Gen 5:24; Sir 44:16; 49:14; Heb 11:5).

Yet, in both incidents (entering heaven directly without dying, or from the fallen Earth after experiencing physical death), the end result is quite the same: every single inhabitant of the heaven will eternally exist in his/her glorified body. The appearance of these bodies was unveiled even before the resurrection to the three disciples at the transfiguration of Jesus on Mount Tabor with Moses and Elijah, who were also present there with their bodies; and after the resurrection Jesus' risen body was extensively revealed to more than five hundred witnesses (Matt 17:1–8; 1 Cor 15:4–7). Bodily resurrection after death, as described in Paul's letter to the Romans (8:11), is actually the apex of the creed:

The Christian Creed – the profession of our faith in God, the Father, the Son, and the Holy Spirit, and in God’s creative, saving, and sanctifying action – culminates in the proclamation of the resurrection of the dead on the last day and in life everlasting. /... / The term “flesh” refers to man in his state of weakness and mortality. The “resurrection of the flesh” (the literal formulation of the Apostles’ Creed) means not only that the immortal soul will live on after death, but that even our “mortal body” will come to life again (Catechism of the Catholic Church 2023, 260).

The flesh, as understood in the Creed, is not merely organic tissue but is the wholeness of what defines man’s nature on this side of the grave, with all its vices, sins, weaknesses and corruption. However, even with this connotation every human body still holds its physical component. The nature of the resurrected flesh was manifested in the form of a glorified body as Jesus revealed at the transfiguration on Mount Tabor and even more perceptibly after his resurrection. After all, the apostles even ate and drank with resurrected Jesus after he had assured them that he was not a ghost, because a ghost would not have had flesh and bones (Luke 24:36–43; Acts 10:41; Damascus 2023, 189). Aquinas adopts a similar position when he affirms that “[a]ll the elemental bodies will have in themselves a certain clarity of glory” (Aquinas 2023, 9283).

Aquinas also does not believe that animals, plants, minerals and mixed bodies will be part of this new earth because they all “are corruptible both in their whole and in their parts, both on the part of their matter which loses its form, and on the part of their form which does not remain actually” (Aquinas 2023, 9295). Nonetheless, he does not provide any

comment on the many biblical predictions of animals existing in heaven, such as the famous part about a wolf and a lamb living in peace side by side (Is 11:65). It is possible that the animals mentioned in these passages are not considered “dumb animals” – for which Aquinas does not find a place in heaven.

Subsequently, attention should also be directed to the missing explanation by Aquinas why then there will be no sea – if the elemental bodies are a part of the new creation (Rev 21:1) and if the fire purifies them. Aquinas speaks about this problem briefly when he mentions that the substance of the water will remain but not its dispositions such as movement and saltiness (Aquinas 2023, 9054). Nonetheless, water is not merely a sea, and there could still be a sea without the salt and the movement. It is not incomprehensible that water will remain being water even in the new creation, but why would the Revelation explicitly mention a sea if not to emphasize this particular “form” of water which will not exist any longer? I believe that the reason is in the ontological role of the sea as the foundation of the earth (Gen 1:6–9; Ps 24:1–2). This role will expire: “And now I make all things new!” (Rev 21:5).

There is also the question what would have happened to the animals that were in Eden. After Adam and Eve committed the first sin, God made them a cover out of animals’ skin; this proves the existence of at least some animals in Eden (Gen 3:21). If there had been no sin (and hence no death), would God not have preserved those animals but rather annihilated them while taking Adam and Eve into heaven?

In conclusion, in the Christian faith there are numerous sound references to the eternal existence of matter after

the end of times, although the state of this matter will not remain the same but will become glorified. Among some early Church fathers who have addressed the deep mystery of human existence in the afterlife were Origen, Athanasius and Gregory of Nyssa. According to A. Louth (1993), Origen considered the body as something transitional, since contemplation (*enoptiké*) is the primary goal of the soul, and the body stands only in the way of the mind (*noûs*) to become fully free in its contemplation of the invisible reality (an attribute of dualistic Platonic tradition).² For Origen, even incarnated Logos is a phase, or, as Louth comments: "Incarnation becomes only a stage in development." (Louth 1993, 95, 101). For Athanasius there is, contrary to Origen, an ontological chasm between God and creation, and the human soul cannot be of the same nature as God's. A soul cannot ascend to God by contemplation but rather by descent to the material world that has been transformed by the Word; this is the real domain where the communion with the Incarnate Word is possible (Louth 1993, 117, 143). Gregory of Nyssa ascribed a considerably higher importance to bodily resurrection than Origen had. Resurrection means recovery/return to the perfect state of humankind in a corporeal and spiritual sense. The recovery of such a perfect original state does not correspond with the state of the first ancestors in earthly Eden but with the state of the perfect fullness of humanity envisioned by God since the beginning.³ Gregory also claims that salva-

2 Origen speaks about the shining face of Moses when he has returned from Mount Sinai as the consequence of his unification with God's nature. This was understood as a bodily phenomenon (as kind of God's epiphany) and not as a literal transfiguration of the body.

3 Here I agree with Gregory as far as this restoration of the perfect original state is not associated with *apokatastasis*, the idea that at the end everyone will be saved.

tion encompasses not only humankind but the creation as a whole (Hryniewicz 2017, 217–218, 230–231).

The main purpose of the article is hence to draw the attention of modern Christian theologians and any other expert who is interested in researching eschatological aspects of physical matter and to stimulate discussions or further scientific research on this challenging and yet essential Christian topic. A relatively modest amount of scientific literature dedicated to these questions published thus far was probably the most important motif in my attempt to shed at least some light on the dim vastness of the landscape called “glorified matter”. In that sense collecting some of the available scientific literature was the first step that I have undertaken, followed by the selection and inductive and critical analysis of the most relevant texts, before finally appraising them from the official Christian teaching perspective.

What I depict henceforth is how this process of transcendental glorification of flesh and matter may be anticipated or even detected as something imminent already before it takes place.

What is emergence?

The term emergence is a rather new concept in science, philosophy or theology: by definition, it means the appearance of a quality or a fact pertaining to the whole which cannot be explained based on the qualities pertaining to the parts of this whole (Stres 2018, 218). The two probably most referred examples of emergence are consciousness

and evolution. The forerunner to the emergence theory as known today can be detected in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the dynamic of the opposites between Being and Nothing, which is overcome with the emergence of Becoming. Further traces lead even farther back in history. According to Plotin's doctrine of emanation, the entirety of being emerges as a result of the One in the process of emanation. This doctrine was adopted by Neoplatonists, who taught that there is a two-way movement: downward and upward. The former is responsible for the differentiation and causality, and the latter for the increasing perfection leading each time closer to the One (or to the Source). All new species and all new structural forms manifest as a consequence of only top-down movement and never the opposite (Clayton 2006, 5–6).

While the notion that emergence is directed only from the top is very appealing, the major obstacle for Neoplatonism to be correlated with Christian thought is its dualistic understanding of matter as something without any good purpose, as something negative and even evil – an idea which is completely foreign to Christianity (Gen 1).

Philip Clayton was one of the first who, at the beginning of the 21st century, invited various scientists to contribute their research and findings to a common collection of essays on this topic. The collection gathers scientific contributions that discuss emergence in relation to the physical sciences, biological sciences, consciousness and religion. In the preface Paul C. W. Davies exposes George Henry Lewes as the first who used the term emergence as a philosophical concept already in 1875 in his work *Problems of Life and Mind* (Davies 2006, x).

Strong reductionism (also known as ontological reductionism), where the whole is understood purely as the sum of the parts, is the leading approach adopted by many physicists. This claim is confronted with the strong emergence theorists, who assert that the principles on a micro level cannot justify the properties of a whole. Systems that are closed on the microscopic level are excluded as there can be no interaction with additional principles outside of such a system. Besides, in ontological reductionism there is no place for a moral dimension to the universe because laws of physics account for everything. For a religious emergentist, God may be (only) an emergent quality at the top of the hierarchy (Davies 2006, xi–xiii).

The reason why discussions of emergence have become increasingly important lies predominantly in failures of reductionism when trying to explain all phenomena in nature purely as the objects and laws of physics. Clayton follows el-Hani and Pereira in their definition (structurization) of four features associated with emergence: a) ontological physicalism; b) property emergence; c) the irreducibility of the emergence; and d) downward causation (Clayton 2006, 1–2). I agree with Clayton in his reasoning that emergentists should be monists for whom ontology is not necessarily dictated by physics but rather by causality.

Downward causation expresses its influence directly, and it is irreducible to that of the micro-properties on which it supervenes. Taking into account Aristotle's four types of causal influence, the third (final causality; with efficient, material and formal causality being the other three) depicts the way in which the final cause (*telos*) "pulls" all things toward itself. For many vitalists, dualists and supernaturalists, this is the model

according to which complex systems emerge. Aristotle introduces the term *entelechy* as an inherent principle of growth within living systems (organisms) that leads to new emerging forms or qualities, which are essentially the actualizations of the potentiality characteristic for an organism. The complete (perfect) form is already there in the organism from the beginning on – it is merely a question of the transformation from its potential to its actual state (Clayton 2006, 4–5).⁴

The claim that causal agents or processes come into existence over the course of evolutionary history is the firm position of strong emergence (called also ontological emergence), while weak emergence (called also epistemological emergence) adopts the position that every causality is a result of an existing underlying physical actuality (Clayton 2006, 7–8; Silberstein and McGreever 1999, 186; Jaegwon 1999).

Various authors, while refuting the personal God and Creator as the only reason and purpose for the existence of matter, prefer to use, especially when they are confronted with the emergence phenomena, such terms as the morphogenetic field, organismic forces, hidden reality, *elan vital*, finalistic causes, *nisus*, *entelechy* and even just plain and vague “stuff” (Clayton 2006, 2–12, 18, 23; Broad 1925, 56–58, 77, 86; Polanyi 1966, 24, 42–43).

Broad (1925) recognizes that this “stuff” is hard to explain, but there are emergent laws, which are not metaphysically necessary nor deducible. Although Broad believes in teleology in nature, he rejects the notion that this automatically

4 Here the linkage between the common and glorified body can already be anticipated.

accounts for a cosmic Designer. He also rejects the theory of entelechies and Substantial Vitalism (referring to the works of Hans Driesch, which to this day bear at least some heuristic value, nonetheless; Bolduc 2023) and defends the idea of Emergent Vitalism (the latter being only an implication of an emergence). Furthermore, he asserts that emergentism can be seen as consistent with theism, although it does not entail it (Broad 1925, 79–94; Clayton 2006, 9). What I believe to be true is just the opposite: God's existence entails emergentism. However, the number of authors who strive to exclude God from any attempt to explain emergentism is quite substantial.

Lloyd C. Morgan suggests the idea that emergence is basically the recognition that evolution is punctuated. Any God of the gaps that may be brought to the forefront as an extrapolation or reasoning based on the lack of the certainty about how the new stages or levels of the evolution would emerge must be refuted. Morgan, according to Clayton, defends the idea of evolutionary naturalism, a force inherent (i.e. immanent) to nature, where a new emergent is viewed as a new kind of a relation (he calls this relatedness). This is one of the reasons why Morgan does not support the idea of vital energy (*elan vital*), proposed by Bergson in his *Creative Evolution*, because this force originates outside of nature. Explaining emergence only on the level of the mind leads to dualism, but on the other hand, if explaining it only on the level of life, then one can end in vitalism. Only if the explanation of the whole-part relation rests on physical chemistry, claims Clayton, this two-fold risk can be omitted (Clayton 2006, 11–13).

According to my opinion, Morgan's claim implies that evolution is self-invented and self-made, the first and the fi-

nal cause. This way even a soul is only an emergent, and mental causation should be explained within the realm of mental properties and the components of the nervous system, discarding any idea such as mind and spirit (Clayton 2006, 14).

Polanyi makes abiogenesis (life coming into existence) “the prototype of all subsequent stages of evolution, by which rising forms of life, with their higher principles, emerge into existence” (Polanyi 1966, 49). This sounds more like magic and not as a science. How does something inanimate become alive? Until scientifically proven that this can actually happen due to chance and the laws that are inherent to evolution – even if this is seen as a passive constraint (Clayton 2006, 16) – one is justified to dismiss such a claim as worthless. Polanyi, according to Clayton, admits though the role of an active constraint: these are the intentions that actively shape the outcome (Clayton 2006, 16). Still, according to Polanyi’s line of thought, these intentions come only from humans and not from God. Polanyi was a proponent of the morphogenetic field that pulls evolving organisms toward itself; an idea that was influenced by the work of Hans Driesch and his notion of organismic forces and causes – described also as a “harmonious equipotential” system (Polanyi 1966, 42–43; Clayton 2006, 18).

Polanyi was a keen proponent of Aristotle’s entelechy, but to Clayton he had made an even bigger mistake (should emergence be properly explained only within the empirical sciences) as he sympathized with Bergson’s *elan vital* and consequentially with the postulations of Teilhard de Chardin (Clayton 2006, 18–19; Polanyi 1966, 46).

In the end of his exposé, Clayton refrains from Polanyi's admittance of "finalistic causes" in biology, where a new organism "*is guided* by the potentialities that are open to it". Clayton himself, when insisting that the only right way is empiricism, uses very non-empirical and anthropomorphic terms when explaining biological progression: on the same page he first defends the notion that "the environment can select for or against" an organism, and shortly after that he claims "that the evolutionary process has given rise to individuals who can exercise rational and responsible choices" (Clayton 2006, 19). How can the environment select in favour or disfavour of an organism and how can a process by itself give rise to rationality and even morality? This implies expedience and intentionality and not a complete blindness of the natural selection processes.⁵

Clayton lists Roger Sperry as the next important strong emergentist of the second half of the 20th century. What I believe to be of the highest importance when discussing the theory of emergence (it applies not only to biology but also to more general contexts) is Sperry's clear emphasis of consciousness as being something else than just a by-product of the brain (Clayton 2006, 19; Sperry 1980, 195–206). With that there is at least one case where something immaterial (consciousness) is proved not to be a by- or end product of progressively more complex material structures development. Still, this relation between physicochemical reality and consciousness remains mutually interdependent – which led Sperry

- 5 The problem is that Clayton is aware that a purely blind natural selection would never give a long chain of ever more complex systems; it is in fact equally probable that after some time of progression, there could be an equally long or ever longer period of regression, which would bring everything back to square one.

to coin the phrase “emergent interactionism” (Clayton 2006, 20; Sperry 1969, 532–536).

Some weak emergentists, such as Samuel Alexander, have a different opinion: the mind is by necessity emergent from the physical – evolution can give new and more complex structures and organizational patterns, but the source of (all) causality is at the level of microphysics; we are just not able (yet) to recognize these fundamental processes. This is also the line of division between the weak and strong emergentists, especially when it comes to the question of mental causation. Alexander was the one who used the undefined terms such as *stuff* (which fills entire Space-Time) and *nisus* (a mental or physical effort to attain an end) that drive the whole process of development – even up to a Mind and a Deity as the final emergent (the moral properties of this Deity are also emergent). On Alexander’s behalf, Clayton structuralizes his views in eight steps. In the fifth step he asserts that matter, when it reaches an adequate level of complexity, produces the molecules that become life-bearing (Clayton 2006, 21–26).

Physical reductionism, where the totality of all causal relations that can be detected in nature on the micro- and macro-scale is claimed to be only at the level of microphysical causality among micro-particles, is the predominant line of thought among the adherents of weak emergence. I find some of Alexander’s claims simply absurd: *stuff* and *nisus* are abstract concepts taken out of thin air; abiogenesis is just a matter of increasingly complex organized matter; time itself is purposive (like a mind of a space); a Deity is only the highest stage of emergence; even the mind and morality are only emergent, where their constituents and the causes belong

solely to the physical world. This way, the doors of transhumanism, a man becoming a Deity through the process of emergence, are widely open. Alexander made these claims early on in the 20th century when scientific knowledge was not on the same level as today. This example shows (up to this day) that the hermeneutics of emergence has rarely been free of preconceived personal ideological preferences.

Although I disagree with Clayton on some of his claims (e.g. parsimony necessitates the exclusion of God; evolution is an empirical fact), I do agree when he says that “for theists who maintain that God as a spiritual being exercises some causal influence in the natural world, defending strong emergence may be a *sine qua non* for their position” (Clayton 2006, 27). A theist can only be a strong emergentist (top-down causality is a precondition), never a weak one. Our views separate again when Clayton calls for emergence to be anchored in the natural sciences “if it is to command serious attention” (Clayton 2006, 26–27). Does this mean that when the theory of emergence is deliberated within psychology, philosophy, theology, or any other non-natural science, it does not deserve to attract serious attention? I conclude my critique of Clayton’s work with another rhetorical question, which stems from his article: Should the idea of supervenience really accept only the causal closure of the world (even so far as to relate mental phenomena only to the states of the central nervous system), even on nomological grounds that relate supervenient and subvenient levels –thus making even consciousness a part of a natural science?

The next important author is Arthur Peacocke, who speaks about a mereological relation among parts when analysing emergent monism from a philosophical or empirical per-

spective. This dynamical and spatial interrelation of parts is believed to be the cause of all properties of the whole. The level of microphysical entities and their relations is thus where everything significant happens (Peacocke 2006, 257–261). Another approach to discuss emergence is from the whole-part influence, which can be called also “top-down” causation;⁶ a term that was adopted by Donald Campbell in order to describe firstly the impact that the behaviour and environmental relations of an organism have on the actual DNA sequences, but later also for the relations in both synchronic and diachronic systems in general. Dissipative systems, which are open and not in equilibrium, can manifest large-scale patterns even though the units of such system have random motions – an effect known as “order out of chaos” (such examples can be found even in economic and social systems) (Peacocke 2006, 261–264; Øistein Schmidt Galaaen 2007; Campbell 1974; Prigogine and Stegners 1984).

The next important subject for Peacocke is the relation mind-brain-body. In this relation he cites a ground-breaking discovery in neuroscience, where isolated pacemaker neurons cannot be accounted for the generation of rhythmic patterns in neural circuits – these patterns are the property of the circuit (that is of the whole). This may be additional supporting evidence for the claim that higher-level predicates, concepts and laws, with their distinguishing properties, are irreducible and may be justifiably called an emergent that exerts influence on the behaviour of their constituent parts. As a consequence, many philosophers now view mental properties as something epistemologically non-reducible to

6 A synonym is also downward causation, although Peacocke suggests an even more adequate term “determinative influences”.

the purely physical world and its properties. The determinative effect (or determinative influence, as Peacocke calls it) of the higher order is real but different in kind when compared with the effect of the lower order. Thus, the events and actions on the lower level are the combination (joint operation) of both influences – of the lower and higher level (Peacocke 2006, 266–269).

In the last chapter of his article, Peacocke lays down the foundation for the model of God's interaction with the world based on the whole-part influence: ".../ God uniquely knows, over all frameworks of reference of time and space, everything that is possible to know about the state(s) of all-that-is, including the interconnectedness and interdependence of the world's entities, structures and processes" (Peacocke 2006, 274).

The laws which apply to any of the orders of organization and God's influence on the world are not mutually incompatible but coherent with one another. Peacocke is aware of the likelihood that this would lead us to panentheism, where all is in God – a view that was so eagerly adopted by Teilhard de Chardin and his Omega Point (Sargent Wood 2010). Peacocke admits that any theistic model must acknowledge the existence of an ontological chasm that separates God and world, and so it is necessary to see such rough explanations as the attempts to reason the effects of God from our ontological standpoint. This ontological chasm is absolute (it exists everywhere in space and time), which means that God affects the world at all stages, all orders of organization possible (physical, biological, human and social); and by that not annulling any natural regularities. It comes as no surprise that the reduction of divine action to only a personal level

(to humankind) still faces far fewer challenges by the mainstream science. Peacocke's claim that the Logos from the Gospel of John can be understood as the expression (emphasis) of God's creative and active designing of the world and His self-expression in the world is very close to mine (Peacocke 2006, 274–276; John 1:3).

The third author who divides weak and strong emergence by claiming the former to be the epistemological and the latter to be the ontological version of emergence is Niels H. Gregersen. He describes five possible models of religious reflection on emergence: 1. flat religious naturalism; 2. evolving theistic naturalism; 3. atemporal theism; 4. temporal theism; and 5. eschatological theism (Gregersen 2006, 288–300). My rejection of macroevolution (the abiogenesis theory and the creation of new genera only by natural selection and mutation) and naturalism immediately discards the first two models as irrelevant. The distinction between the third and the fourth seems to be only the question whether or not God directly acts in human history while He remains unchangeable. I believe that an action by God in time does not require Him to change: a change in the world by God is not a change in God. As Gregersen states, in the last one hundred years the idea of temporal theism has become the predominant position in philosophical and systematic theology. Assigning two natures (primordial and consequent) to God, even if written in quotation marks, in order to justify God's temporal action in the world (Gregersen 2006, 293; Whitehead 1978, 363–366),⁷ does not resonate with me, because the change happened in time but was conceived outside of time. The

7 In the original version of Whitehead's work, the pages in question are 343–351.

“consequent nature” of God presupposes something that follows, that is subsequent; in short – time-dependant. God cannot be surprised by anything, least by some imaginary evolution; claims such as “God can know the phase space of future possibilities, but not the exact route of emergent evolution” and that God’s *kenosis* is only an expression of divine love making place for “setting nature free for a process of fertile self-exploration” sound even worse than the just superficially dubious discourse of an advocate of deism (Gregersen 2006, 294).

I find a validation for my proposition of immanent transcendence when Gregersen exposes the immanence of the transcendent God as quintessential for Peacocke’s thought (Gregersen 2006, 295). What is different is (only) the extrapolation of the transcendence that is, as I believe it to be, not just an attribute of God but an attribute (that could be attributed only by God) of the Creation; an eschatological seed that will lead to the new Creation and risen (glorified) bodies and matter (Is 65:17–25; 66:22–23; Hos 2:20–24; Acts 3:21; Rom 8:18–22; Rev 21:1–8). Based on what I have just stated, it follows that Gregersen’s fifth model, in particular deserves full attention: namely eschatological theism. New and yet unforeseen occurrences, be they in nature or history, are seen as God’s work (which is characteristic also of the Jewish religion).

I disagree though when Gregersen claims that according to this view laws of nature have no prescriptive but only descriptive power in relation to the natural world: they supposedly do not determine the events but only explain general tendencies in nature that are still guided by God’s providence (Gregersen 2006, 297–298). Why would any laws need to be

changed by God? It does not mean that He could not do it; it is only very unlikely that God was somehow “surprised” by how things worked out and He had to introduce the changes. There is no question, God can make an intervention through miracles (Exodus of the Israelites, Mary’s apparitions), and there are also supernatural (prophetic dreams, prophecies) and preternatural (angelic and demonic activities, levitation of some saints) occurrences in this world, and yet they do not discard any of the existing natural laws – in these cases they are just locally and temporarily put aside.

Gregersen has exposed a German theologian, Wolfhart Pannenberg, as a distinguished proponent of eschatological theism. Pannenberg suggests reversing the sequence and putting emergents (contingent occurrences) before resultants (regularities, patterns): occurrences precede regularities. In other words: the instantiations of the emergence and creation of new structures are prior to definite conceptualization of nature’s laws. An emergence can neither be sufficiently or properly explained nor understood only by referring to the causality of nature. According to Gregersen, Pannenberg defends an eschatological ontology by which “the coming-into-being of novel possibilities” is what actually defines the true nature of the constituents. The complete spectrum of potentialities that are inherent to the constituents can be revealed only retroactively – after the new constellations (structures, patterns) that have been composed out of (or by) these constituents are manifested. This can be demonstrated on the human brain: the capacities of an individual neuron cannot come into being if isolated and not being a part (constituent) of the neurological brain network. The whole (the neuro-network) determinates what the parts (neuron cells) can actually make or do. What the whole and

their functions are going to be can be disclosed only with time, only in the future. All the inherent potential of the constituents can be revealed only with emergence of a higher-order structure in the future (Gregersen 2006, 298–300).

This is indeed what Pannenberg claims to be the truth even on the grand scale of reality: the dogmatic theologian thinks about the unity of the world, its history and its future consummation as an expression of the unity of God, as the reproduction and anticipatory project of the coherence itself of the divine truth. His assumptions are based on anticipations that reproduce the *prolepsis* of the eschaton that occurred in the history of Jesus Christ (Pannenberg 1992, 55). The core issue of the theological theism is, according to Gregersen, “that potentialities do not simply reside in the past configuration of matter; they result from an interplay between creaturely potencies and the coming into being of the divine possibilities offered to the world” (Gregersen 2006, 299). This is exactly what I believe to be true. Yesterday and today are fully comprehensible only through the lens of tomorrow.

The underlying problem is that we try to understand and explain earthly matters based on the chain of causality that is submitted to the linear flow of time: a result always follows the cause in due course of time. This comes as self-evident and only logical in our dimensions, but there is no reason to say that this must apply also in a heavenly realm: “But do not forget one thing, my dear friends! There is no difference in the Lord’s sight between one day and a thousand years; to him the two are the same” (2 Pt 3:8). The Bible warns us explicitly not to forget this fact about the time that seems irrational and paradoxical to us but is a state of affairs in a

heavenly realm where God's downward causality was conceived. This confirms also Damascene: "For the creation, even though it originated later, is nevertheless not derived from the essence of God, but is brought into existence out of nothing by His will and power, and change does not touch God's nature." (Damascene 2006, 28).

The evolution theory: an obsolete idea

The theory of evolution is extremely important to any emergentist; this idea, if taken as a law and not as a theory, necessarily influences any philosophical, empirical, systemic and epistemological thinking. Therefore, if the theory of abiogenesis and macroevolution are proven false (I am not referring to micro-evolution here), then the majority of existing emergence concepts has to be altered, if not completely abandoned.

A large proportion of the modern non-theological (empirical) emergence theories derive their conclusions and postulates based on the neo-Darwinian understanding of evolution. The question of evolution, in general, is an extremely important one in any serious discussion about emergence. The only problem is that the underlying foundations which so-called empirical biology was constituted from are not empirical (they have not been scientifically proven). Abiogenesis, the core of the evolution theory, has not been proven nor it is likely to be in the nearest future – according to organic chemist James Tour (2019).

John Lennox, a world-renowned scholar, argues that there are even two separate issues with the evolution theory: the

abiogenesis is the first one, and the origin of species only the second one. There is no single proof for the existence of the mechanisms (let alone of these mechanisms being repeatable under controlled conditions) that have caused inanimate matter to become alive (Hoover Institute 2023). According to the same modern scholars, it is even obvious from the plenitude of proofs in biochemistry that such a thing (for inanimate matter to become alive) is not even possible within the known laws of nature (Tour 2023). Development of new species as the result of environmental factors (mutations) is possible only within the genus (kin), as proven by numerous examples of new breeds in animals (wolf – dog; horse – zebra) and new varieties in plants. J. Lennox, M. J. Behe, S. C. Meyer, D. Berlinski, D. Gelerntner, J. Tour and D. Klinghoffer are just some of the many distinguished scientists who, in the last decade or so, have scientifically proven that macroevolution (and especially abiogenesis) as a science, and as a still accepted and predominant theory in the scientific mainstream community, should be – in the name of scientific prudence – entirely rejected.

There is also no proof whatsoever that mutations can produce new species and that in history there were numerous intermediate links between two animal or plant genera; the famous *Archeopteryx* is its own bird genus (Haynes 2023). Besides, if the evolution theory was correct, then there should be large amounts of transitional fossils with intermediate features scattered all over the world and to be found easily. In their works and statements, Michael Behe, John Lennox and Steven Meyer clearly speak in favour of irreducible complexity, which can be explained neither solely by evolutionary principles nor by bottom-up causality. Many rationalists, materialists and empiricists claim that even a piece of infor-

mation must be explained materialistically, which is, according to Meyer, wrong because a piece of information should always be explained as a code originating from the mind, which is the only real cause (Hoover Institute 2023).

Immanent transcendence

This article focuses more on the theory of emergence than on immanent transcendence even though the latter may be a less-known concept, which is evident by the modest extent of the related peer-reviewed literature. The reason is that if we can show that downward causation becomes an increasingly accepted concept within the “hard-core” scientific community and that proofs of its existence mount with each year, then even the causation of a highest possible level (God – humankind) simply cannot be ignored. Once we have established the solid theoretical foundation for this active relation between God and humankind (and the whole creation after all), then we only have to step out of the empirical sciences and to transpose it into the realm of theology and rename it by calling it immanent transcendence. In retrospect what follows is that immanent transcendence can be compatible only with strong emergence because both imply downwards causation and reject the notion of possible development toward complexity without any intrinsic or external purpose or reason.

When deliberating the concept of immanent transcendence, an analogy may help in understanding the core issue of this concept (that is the relation between an earthly and a heavenly body): As there is a material DNA, one could assume that there is also a “spiritual DNA”. The expression of the ma-

terial genes depends largely on internal (inside-of-a-body) as well as on external (outside-of-a-body) stimuli. Some of this knowledge is quite new, and the modern science that describes these interactions and mechanisms is called epigenetics. In line with the analogy, expression of the “spiritual genes” that were inscribed by God in one’s soul already at the conception requires external stimuli (God’s grace) in order to be activated and to consequently transform⁸ the physical earth-soul-body into the glorified heaven-spirit-body (Phl 3:21; 1 Co 15:51). For the transformation to take place, the entirety of the “spiritual gene pool” is in question. Part of these “genes” is also subject to personal free will. The deeds, decisions, thoughts, passions and other constituents of a human spirit may be seen (contrary to God’s external stimuli) as the internal stimuli that make the final stage (the transformation from an earthly to a heavenly body) of this process possible. The intertwined cooperation between God’s grace and one’s mind and will is a prerequisite for the actualization of this potentiality. If a person with his/her decisions, deeds, passions etc. does not enable these spiritual genes but instead represses them by living in sin and by ignoring God’s commandments, then it remains only up to God whether the final stage of glorification of such a person’s body will happen or not.⁹

Furthermore, we have to take into closer consideration the wording of Aquinas in a passage where he delineates how the active principle of the heavenly bodies is a spiritual substance:

8 Greek: *metaschēmatizō* (μετασχηματίζω), also *allassō* (ἀλλάσσω).

9 This is not in line with *Sola Fide* in Protestantism, where one’s deeds and decisions do not contribute in any way to one’s salvation.

The movement of the heaven is said to be natural, not as though it were part of nature in the same way as we speak of natural principles; but because it has its principle in the nature of a body, not indeed its active but its receptive principle. Its active principle is a spiritual substance, as the Commentator says on *De Coelo et Mundo*; and consequently, it is not unreasonable for this movement to be done away by the renewal of glory, since the nature of the heavenly body will not alter through the cessation of that movement (Aquinas 2023, 9284).

Can this spiritual substance that is the active principle (of the heavenly bodies) be seen as some aspect of immanent transcendence? Yes, I concur: the end of the movement will be induced by the renewal of glory, but the nature of the heavenly bodies will not alter, because this passing to the ultimate transcendent state has been always immanently there.

The next possible germ of immanent transcendence may be hidden in the acknowledgment by Aquinas that whole and part can have the same disposition:

Further, man's body is composed of the elements. Therefore, the elemental particles that are in man's body will be glorified by the addition of brightness when man is glorified. Now it is fitting that whole and part should have the same disposition. Therefore, it is fitting that the elements themselves should be endowed with brightness (Aquinas 2023, 9292).

The ever-present incorruptibility of the heavenly bodies in their whole and in their parts is obvious to Aquinas, while

the elements are incorruptible as a whole but not as to their parts; yet, humans are corruptible in both ways (on the part of their matter), although incorruptible in their form. Matter can retain (in man) or loses (in animals) its form, and form can remain actual (in man) or not (in animals), which means that animals have nothing in them to be incorruptible and consequently will not be part of the renewal, where renewal implies former incorruption (Aquinas 2023, 9295–9296).

Lastly, immanent transcendence may also be traced back to the next passage of the *Summa*: “Moreover it preceded in the obediential potentiality which was then bestowed on the creature to the effect of its receiving this same renewal by the Divine agency.” (Aquinas 2023, 9278). In the Bible we find support for such a statement: “When buried, it is a physical body; when raised, it will be a spiritual body. There is, of course, a physical body, so there has to be a spiritual body.” (1 Co 15:44).

Conclusion

The question of the true nature of physical matter, its origin and purpose and its destiny after the eschaton has troubled the Christians and Christian thinkers since the early stages of Christianity. In order to realize how in the ancient times it was difficult to understand and to accept the notion that a mortal and corruptible human body was worthy of being the very form of Logos incarnated, one does not need to search very deep – one only needs to call to mind the so-called Docetism, a widespread heretical belief that Christ was not fully a man but a mere semblance of a man.

It is however one thing to say that Jesus was a true man from His birth to His death, but entirely different to say He has not risen only as a spirit but as a man who still had a body – though a glorified one. With this body He could enter a room even when the doors were locked (Jn 20:19) and immediately disappear (Lk 24:32), and yet eat a fish (Lk 24:40–43). Can these biblical events be seen as the prefigurement of the same process that will follow the death of every saved man and woman? One may ask even more succinctly: With the occurrence of the eschaton, when the general resurrection of glorified bodies follows Christ's Second Coming and His final judgment, will these glorified heavenly bodies still have any ontological resemblance with the long decayed earthly bodies? Two disciples on their way to Emmaus did not recognize risen Jesus, while the apostles in the upper room did.

What about the new heaven and the new earth? If man's earthly body was indeed made from soil (Gen 3:19), then it is valid to draw parallels between the future destiny of the Earth and future destiny of human bodies regarding the ways of the transition/transfiguration into an eternal state of being. If the new heaven and the new earth exist after the Second Coming, will they be again created *ex nihilo*, or should their everlasting existence be seen as some sort of a continuation (i.e. an emergence) that extends from the old heaven and earth – as I claim to be analogous in case of human bodies? God can make all things new out of nothing: The only question is whether or not the same principle will be applied again when the new heaven, new earth and new bodies emerge. In my opinion, there will be no repetition of God's first creation act, as now intricate relations exist that intertwine now-existing physical phenomena with yet-

to-exist physical phenomena. There are some biblical examples to affirm this claim: in the Revelation John sees the new Jerusalem and the high mountain (Rev 21:2–10); there is also Christ's resurrected body and there are the three transformed bodies of Jesus, Moses and Elijah on Mount Tabor – all these corporal/physical appearances were not a consequence of *creatio ex nihilo*. Especially the latter example shows how the transformation of a human body of Jesus was a continuous transition where the old matter and the new glorified matter were intrinsically connected and related – a relation which I call immanent transcendence.

I acknowledge that the phrase “immanent transcendence” (as a description for the post-eschaton emergence of a new physical existence from the old one) may sound illogical and paradoxical; and thus inappropriate to be applied in any theory. The key words here are “may sound” as I believe that the concept of immanent transcendence can find a legitimate place and be understood within Christian theology.

In the context of this article, the Theology of the Body by Pope John Paul II would certainly deserve closer attention; however, at this point I must satisfy myself with stressing only a short but nonetheless important passage where he sees the resurrection as the restoration of the true life of human corporeity. The human body is subject to death while it exists under the rule of time, but after death it becomes incorruptible (immortal) through the process of spiritualization (John Paul II 2024, 171, 186).

Contrary to the Christian understanding of the historical development of the Universe, the Earth and physical phenomena, the evolution theory is the most important stronghold

of any naturalist and empiricist who searches for the theoretical explanations, concepts and models to understand how the ever-increasing complexity of life could come into being. Any scientist who accepts only empirical epistemology will never concur that the evolution theory presupposes radical metaphysical statements, such as life coming into existence from unliving matter purely by accident. Each year this stronghold undergoes heavy attacks as the scientific proofs against the evolution theory multiply. Organic chemist James Tour tenaciously asserts: There are no scientific proofs and there will not be any soon to support abiogenesis, a cornerstone of the evolution stronghold.

I believe that the right answer to all the questions raised above lies in the emergence of a new quality and of a new "structure" which has its origin in the former stages and which has been influenced by the top-down causation. This "new physicality" (new bodies, new heavens, new earth), due to its everlasting incorruptibility, obviously transcends the transient and corruptible "old physicality" (old bodies, old heaven, old earth); even so, the origin of all the newness, which will emerge with time and after God's impetus, has been immanently present in the oldness ever since it was created at the beginning of time. The transfigured new heaven and new earth and our glorified bodies are thus "only" the final consequence, an emerged transcendent actualization of a metaphysical potential that has been immanently seeded there from the very beginning of the existence.

The interpretation of the nature of physical phenomena as proposed with this article has a significant impact on the ontology of the material world, human bodies and all being as such. There are several (although not many) authors

who have heretofore addressed the issue of newly emerged phenomena from various possible angles. Among them the views of Wolfhart Pannenberg are closest to mine. I do not claim to have found a definite answer to the initial questions; nevertheless, I have opened the door for further research on this provocative topic, which seems to be an outstanding and unique property of Christian thought.

References

Alexander, Samuel. 1920. *Space, Time, and Deity. The Gifford Lectures at Glasgow 1916–1918*. London: MacMillan. <https://ia800704.us.archive.org/13/items/spacetimeanddeitooalexuoft/spacetimeanddeitooalexuoft.pdf> (accessed 17 September 2023).

Aquinas, Thomas. 2023. *The Summa Theologica*. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf (accessed 17 September 2023).

Bedau, Mark A. 2002. Downward causation and the autonomy of weak emergence. *Principia* 6, no. 1: 5–50.

Bergson, Henry. 2022. *Creative Evolution*. London: Routledge.

Berlinski, David. 2019. Uncommon Knowledge with David Berlinski on “The Deniable Darwin”. Hoover Institution, 8 July. <https://www.youtube.com/watch?v=LuEaJDksxls> (accessed 16 September 2023).

Bolduc, Ghyslain. 2023. On the Heuristic Value of Hans Driesch's Vitalism. In: *Vitalism and Its Legacy in Twentieth Century Life Sciences and Philosophy*, 27–48. Eds. Christopher Donohue and Charles T. Wolfe. Springer Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-12604-8> (accessed 17 September 2023).

Broad, Charlie Dunbar. 1925. *The Mind and Its Place in Nature*. <https://www.stafforini.com/broad/Broad%20-%20The%20mind%20and%20its%20place%20in%20nature.pdf> (accessed 12 May 2023).

Campbell, Donald T. 1974. Downward causation. In: *Studies in the Philosophy of Biology*, 179–186. Eds. Francisco Jose Ayala and Theodosius Dobzhansky. Berkeley, CA: University of California Press.

Campbell, Richard J., and Bickhard, Mark H. 2001. Physicalism, Emergence and Downward Causation. *Axiomathes* 21, no. 1: 33–56.

Catechism of the Catholic Church. 2023. <https://www.usccb.org/sites/default/files/flipbooks/catechism/260/zoom=z> (accessed 18 September 2023).

Clayton, Philip. 2006. Conceptual Foundations of Emergence Theory. In: *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, 1–31. Eds. Philip Clayton and Paul Davies. New York: Oxford University Press.

Corning, A. Peter. 2012. The re-emergence of emergence, and the causal role of synergy in emergent evolution. *Synthese* 185, no. 2: 295–317.

Cunningham, Bryon. 2001. The reemergence of “emergence”. *Philosophy of Science* 68, no 3: 63-75.

Damascus, St. John. 2006. *De Fide Orthodoxa: An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0675-0749,_Ioannes_Damascenus,_De_Fide_Orthodoxa,_EN.pdf (accessed 12 May 2023).

Davies, Paul C. W. 2006. Preface. In: *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, ix–xiv. Eds. Philip Clayton and Paul Davies. New York: Oxford University Press.

Deacon, Terence W. 2003. The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the interdependence of Evolution and Self-Organization. In: *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, 273–308. Eds. Bruce H. Weber and David J. Depew. Cambridge, MA: MIT Press.

el-Hani, Charbel Nino; Pereira, Antonio Marcos. 2000. Higher-Level Descriptions: Why Should We Preserve Them? In: *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, 118–142. Eds. Peter Bøgh Andersen, Claus Emmeche, Niels Ole Finnemann and Peter Vortmann Christiansen. Aarhus: Aarhus University Press.

Gregersen, Niels Henrik. 2004. Complexity: What is at Stake for Religious Reflection? In: *The Significance of Complexity: Approaching a Complex World through Science, Theology, and the Humanities*, 135–165. Ed. Kees van Kooten Niekerk. Aldershot: Ashgate.

Gregersen, Niels Henrik. 2006. Emergence: What is at Stake for Religious Reflection? In: *The Re-Emergence of Emergence*:

The Emergentist Hypothesis from Science to Religion, 279–301. Eds. Philip Clayton and Paul Davies. New York: Oxford University Press.

Hankins, Davis. 2015. *The Book of Job and the Immanent Genesis of Transcendence*. Evanston: Northwestern University Press.

Heynes, Gabriela. 2022. The Debate over Classification of *Archaeopteryx* as a Bird. *Answers Research Journal* 15: 285–300. <https://answersresearchjournal.org/dinosaurs/debate-classification-archaeopteryx-bird/> (accessed 12 May 2023).

Hoover Institution. 2023. By Design: Behe, Lennox, and Meyer on the Evidence for a Creator. <https://www.youtube.com/watch?v=rXexaVsvhCM> (accessed 17 September 2023).

Hryniewicz, Waław. 2017. *Pričevalci velikega upanja*. Ljubljana: KUD Logos.

John Paul II. 2024. The Redemption of the Body and Sacramentality of Marriage. https://stmarys-waco.org/documents/2016/9/theology_of_the_body.pdf (accessed 11 March 2024).

Jørgensen, Dorte. 2010. The Experience of Immanent Transcendence. *Transfiguration: Nordic Journal of Religion and the Arts*: 33–50.

Kim, Jaegwon. 1993. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, Jaegwon. 1999. Making Sense of Emergence. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 95, no. 1/2: 3–36.

Lewes, George Henry. 1877. *Problems of Life and Mind*. Harvard, MA: Trübner & Company.

Louth, Andrew. 1993. *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dioniza*. Ljubljana: Nova revija.

Maintenay, André. 2011. A Notion of "Immanent Transcendence" and Its Feasibility in Environmental Ethics. *Worldviews: Global Religions, Culture, Ecology* 15, no. 3: 268–290.

Morowitz, Harold J. 2002. *The Emergence of Everything: How the World Became Complex*. New York: Oxford University Press.

Øistein Schmidt, Galaaen. 2007. *The Disturbing Matter of Downward Causation. A Study of the Exclusion Argument and its Causal-Explanatory Presuppositions*. Oslo: University of Oslo, Faculty of Humanities.

Pannenberg, Wolfhart. 1992. *Teologia Sistemática*. Volumen I. Madrid: UPCO.

Pannenberg, Wolfhart. 1993. *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Ed. Ted Peters. Louisville: John Knox Press.

Peacocke, Arthur. 2006. Emergence, Mind, and Divine Action: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body. In: *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, 257–278. Eds. Philip Clayton and Paul Davies. New York: Oxford University Press.

Pius XII. 1950. Munificentissimus Deus. Defining the dogma of the assumption. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html (accessed 12 May 2023).

Polanyi, Michael. 1966. *The Tacit Dimension*. https://monoskop.org/images/1/11/Polanyi_Michael_The_Tacit_Dimension.pdf (accessed 12 May 2023).

Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle. 1984. *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London: Flamingo Edition.

Ryerson, Charles A. 1995. An Immanent Transcendence. *The Princeton Seminary Bulletin* XVI, no. 3: 313–326.

Sandbeck, Lars. 2011. God as immanent transcendence. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 65, no. 1: 18–38.

Silberstein, Michael, and McGeever, John. 1999. The Search for Ontological Emergence. *The Philosophical Quarterly* 49, no. 195: 182–200.

Sperry, Roger W. 1969. A Modified Concept of Consciousness. *Psychological Review* 76, no. 5: 532–536. https://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/sperry/Sperry_Modified_Consciousness.pdf (accessed 12 May 2023).

Sperry, Roger W. 1980. Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No. *Neuroscience* 5: 195–206. <http://people.uncw.edu/puente/sperry/sperrypapers/80s-90s/215-1980.pdf> (accessed 12 May 2023).

Stres, Anton. 2018. *Leksikon filozofije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba.

Tour, James. 2019. The Origin of Life Has Not Been Explained – Science Uprising Expert Interview. https://www.youtube.com/watch?v=r4sP1E1Jd_Y (accessed 18 September 2023).

Vintiadis, Elly. 2023. Emergence. Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/emergence/> (accessed 17 September 2023).

Zachhuber, Johannes. 2018. Transcendence and Immanence. In: *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Christian Theology*, 164–181. Ed. Daniel Whistler. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Imanentna transcendenca in krščansko razumevanje pojavitve novega neba in nove zemlje

Povzetek

Vsaj z razsvetljenstvom se dokončno začne obdobje, ko v pretežnem delu t. i. zahodnega sveta skrivnostno, neizrekljivo, numinozno in presežno zamenja analitični um, ki meje epistemološke gotovosti postavi zgolj na to, kar je moč izpeljati na podlagi induktivnih in deduktivnih znanstvenih metod. »Izmeri, kar je merljivo, in naredi merljivo, kar ni«, je znameniti izrek Galilea Galileja, ki je na ta način skoraj istočasno z Renéjem Descartesom ter očetom znanstvene metode Francisom Baconom naznanil zaton metafizike ter prihajajočo prevlado empirizma, pozitivizma, racionalizma, materializma, scientizma. Vendar, če naj najvišji smoter eksistence postane tostranstvo in uresničenje intelektualnih ter psihičnih potencialov človeka, je za dosego tega potrebno najprej iz človekove zavesti »izbiti« metafiziko. A ta je vsajena v samo srčiko njegovega čutenja sebe kot bitja, ki mu izmed vsega ostalega stvarstva ni enakega. Nova revolucionarna ideja, ki bi »dokazala«, da je človek produkt naključnosti, da ni v ničemer poseben in je celo zavest zgolj naključna pojava (emergenca) slepih mehanizmov razvoja, bi lahko izpolnila to nalogo. Zato ne preseneča, da so bili z Georges-Louisom Leclercom ter Charlesom Darwinom temelji evolucionizma postavljeni zgolj 130 let po smrti zgoraj imenovanih. Tu pa že pridemo do vprašanja, kaj ostane od empirizma, vodilne ideje sodobnega zahodnega sveta, če mu odvzamemo abiogenezo in evolucijski determinizem? Izgine kot svetovni nazor, ostane pa kot empirična metoda, kot ena izmed legitimnih metod odkrivanja resnice. Članek omogoča uvid v ponovno odkrivanje pojavitve, kot

še vedno ne dovolj poznanega niti razloženega fenomena, ko višje organizacijske stopnje izkazujejo attribute oziroma lastnosti, ki jih njihovi gradniki nimajo ali pa jih ne moremo zaznati. Članek ponuja pregled različnih možnih razlag tega fenomena, kot so jih ponudili nekateri sodobni misleci in znanstveniki. Pojavitev je moč prepoznati skorajda na vsakem področju znanstvenega delovanja, nazadnje še posebej očitno s pojavom računalnikov in umetne inteligence. Philip Clayton je v posebnem zborniku zbral prispevke avtorjev različnih znanstvenih disciplin, s čimer je pomembno prispeval k ponovnemu aktualiziranju tega vprašanja. Proti koncu pregleda obravnavam ideje Wolfharta Pannenberg, nemškega teologa, s katerim se glede njegove razlage pojavitve skorajda v celoti strinjam.

Poveličano telo ter novo nebo in novo zemljo iz *Razodetja* razumem kot pojavitev, katere gradnik je zemeljska snovnost. V bistvu se torej opiram na tomistično razlikovanje med potencialom in aktualizacijo: zemeljsko telo je v stanju potenciala, ki se posmrtno aktualizira s poveličanim telesom – kot je to trem apostolom pokazal Jezus s svojim spremenjenjem na gori. Gre za spremenjenje obstoječega, ne za novo stvaritev iz nič. S poveličanjem materialno telo doseže svojo polno aktualizacijo. Potencial, ki je hkrati tudi njegov smoter (telos), pa je lahko bil vanj vstavljen že v stanju prahu samo od nekoga, ki sam ni nikoli potencial, ampak čista aktualizacija – kar je edino Bog. To pa je tudi že bistvo poimenovanja prehoda bivajočega iz minljivega tostranstva v večno onostranstvo z izrazom imanentna transcendenca.

Janez Drobnič¹

Etično-zgodovinski presek dobrodelnih dejavnosti

Izvleček: Inovativnost praks v dobrodelnih dejavnostih je lahko gibalno razvoja, lahko pa tudi pot v nepreglednost in sporno delovanje. Zato je namen te študije ugotavljanje ozadja dobrodelnosti, predvsem etično-moralnih osnov skozi zgodovinski razvoj, da bi našli boljše poti v prihodnosti. Članek predstavlja pregledno študijo razvoja dobrodelnih organizacij in analizira, katere etične prvine lahko prepoznamo med njimi. V prvih obdobjih krščanskih skupnosti ugotavljamo nesebično in predano delovanje posameznika za ranljive ali pomoči potrebne soljudi v okviru etike usmiljenja, v nadaljnjih zgodovinskih obdobjih pa prepoznamo altruistični koncept pomoči drugemu in prizadevanja za skupnost. V novejšem času individualizma in sekularizma, ki ponuja in prakticira veliko inovacij, pa se kaže v nekakšnem izravnalnem odnosu sodelovanje med tistimi, ki pomagajo (prostovoljci), in tistim, ki pomoč potrebujejo.

Ključne besede: dobrodelnost, krščanske skupnosti, etika in morala, prostovoljstvo, nevladne organizacije

¹ Dr., izr. prof., Pedagoška fakulteta Univerze na Primorskem, Cankarjeva 5, 6000 Koper/Capodistria, Slovenija; janez.drobnic@upr.si.

Abstract: The innovativeness of practices in charitable activities can be a driving force for development, but it can also lead to opacity and controversial actions. Therefore, the purpose of this study is to determine the background of charity, especially the ethical and moral foundations throughout its historical development, in order to find better ways into the future. The article provides an overview of the development of charity organizations and explores which ethical elements can be recognized among them. In the first periods of Christian communities, we have identified the selfless and dedicated action of the individual for vulnerable or needy fellow human beings within the framework of the ethics of mercy, while further historical periods recognize the altruistic concept of helping others and striving for community. In the more recent era of individualism and secularism, which offers and practises many innovations, however, it is manifested in a kind of balancing relationship of cooperation between those who help (volunteers) and those who need help.

Keywords: charity, Christian communities, ethics and morals, volunteers, non-governmental organizations

Uvod in opredelitev problema

Današnji sistem dobrodelnih oz. humanitarnih organizacij je zapleten (Grašič 2018) in prepleten, saj na svetu deluje na tisoče takšnih organizacij, od katerih imajo nekatere dolgo tradicijo, kot npr. Karitas ali Rdeči križ. Lahko rečemo, da so te organizacije oblikovale svoje načine skrbi za drugega in ranljive osebe, hkrati pa tudi vplivale na oblikovanje etične in družbene odgovornosti drugih poslovnih subjektov in ljudi nasploh (Črnak-Meglič in Vojnovič 1997). Pri delovanju dobrodelnih organizacij gre konkretno za moralna ravnanja pomoči drugemu v stiski, ki slonijo na etičnih prvinah oz. etiki. V ozadju ali podlagi etike so posamezne vrednote, ki jim je človek globoko zavezan in na ta način usmerja sebe in svoja dejanja. S tem pa postaja vse bolj človeško bitje, kar pomeni tudi pot k srečnosti (Aristotel 2002).

Ključni element dobrodelnih organizacij je prostovoljnost, gre torej za svobodno voljo, zato se vsak posameznik sam odloča za dobro delo, kar pomeni, da je za to potreben motiv ali razlog. Ta je običajno povezan z vrednoto oz. vrednotami, ki imajo za človeka svojo vrednost. Häring (1967, 348) pravi, da je etično ali nravno dobro ravnanje tisto, ki ustreza dejanskim in ukazanim vrednotam. Vrednota, ki je za posameznika pomembna, postane motiv ali nagib njegovih odločitev in njegovega delovanja.

Pri delovanju dobrodelnih organizacij gre za konkretna moralna ravnanja in nudenje pomoči drugemu v stiski, ki sloni na etičnih prvinah oz. etiki. Etično ravnanje ni pomembno samo pri dobrodelnih dejavnostih, temveč tudi za delovanje v gospodarstvu in celotni družbi, saj se na ta način zagotavlja

zaupanje v poslovne partnerje in osebe, s tem pa se lahko uspešnejše izognemo dvomom in sporom (Škedelj 2015). Da je etično ravnanje pomembno tudi za uspešnost poslovanja ekonomskih subjektov, poudarja Amakobe (2016). Etično ravnanje se danes povezuje predvsem s pojmom odgovornosti ali odgovornim ravnanjem, ki vključuje etično dimenzijo in je prešlo več faz – ekonomska, zakonska, etična in celovitejša odgovornost (Potočan in Mulej 2007). Drucker (1990) medtem opredeljuje dobrodelnost z izrazom poslanstvo, s katerim neprofitna organizacija »dela družbo drugačno« tako, da povečuje kakovost družbenega življenja oz. življenjske ravni državljanov.

Organizacija združenih narodov je sprejela principe oz. načela, ki urejajo humanitarno pomoč: človekoljubje, nevtralnost, nepristranskost in neodvisnost. Človekoljubje se nanaša na zagotavljanje pomoči vsem potrebnim kadar koli, z zaščito in spoštovanjem vseh človeških bitij. Nevtralnost je odgovornost organizacij, da ne izberejo strani v konfliktu ali dajejo prednosti določenemu političnemu, verskemu ali ideološkemu gibanju. Nepristranskost zahteva, da se pomoč dodeli samo na podlagi potrebe in ni odvisna od spola, rase, narodnosti, etnične pripadnosti, ekonomskega razreda, politične stranke ali verskega prepričanja. Neodvisnost pa se nanaša na zahtevo, da so humanitarne organizacije popolnoma avtonomne od kakršnih koli političnih ali vojaških ciljev (OCHA 2011).

Posebej pozorni smo, ko človekovo delovanje spremljajo problematične prakse, ki odstopajo od zgoraj navedenih temeljev in to ne le v gospodarstvu ali poslovnem delovanju, pač pa tudi v nevladnih in humanitarnih organizacijah, kjer smo priča izkrivljenemu etično-moralnemu ravnanju, ki slabi

njihovo moč, seje dvome in povečuje nezaupanje ljudi v njihovo poslanstvo. Priča smo bili neetičnih ravnanj v svetovnih dobrodelnih organizacijah – škandali v Oxfam² ali finančne goljufije v Unicefu ali v Sloveniji finančne malverzacije v »dobrodelnem društvu« Žogica,³ pozneje v fundaciji Kekec, Rdečem križu, ustanavljanju fundacij za človekoljubne namene, v katerih prevladajo pridobitniški interesi po materialnih sredstvih. Morda vse to postane le način za lastno promocijo in ugled, kar izpostavi De Mello (2022), ki pravi, da je dobrodelnost sedanjega časa postala lasten interes pod krinko altruizma in neke vrsta »maškarada dobrodelnosti«, kjer se odvija plejada različnih vrst sebičnosti. V tem okviru izostreno kritično oko navedenega avtorja prepoznava tudi pojav, ki ga opisuje z besedno zvezo »da uživam, ko ustrezem drugim«, kar ocenjuje kot prefinjeno obliko sebičnosti in egocentričnosti.

Dobrodelne organizacije so danes pravno-statusno različno urejene in registrirane; najpogosteje se pojavljajo kot društva, zavodi, ustanove, fundacije oz. skladi, pa tudi v drugih pravnih oblikah, splošni nazivi zanje so tudi nevladne organizacije ali neprofitni sektor. Ta dva izraza sta do neke mere problematična, če ju gledamo skozi obstoječo prakso. Dobrodelne organizacije najdemo pod pojmom nevladne organizacije (NVO), kar naj bi pomenilo, da jih ne ustanavlja vlada in ne dirigira njihove dejavnosti. Hrovatinova (2001) navaja, da NVO dopolnjujejo dejavnost države, prispevajo nove ideje za nove programe in inovacije ter so sredstvo, s katerimi uporabniki uresničujejo svojo vizijo dobre družbe neodvisno od vladne politike. Toda poročilo CNVOS (2023)

2 Več o tem gl. npr. M. 2018.

3 Gl. npr. Marot 2010.

izkazuje, da je povprečni delež javnega financiranja nevladnih organizacij v Sloveniji približno 40 %, v nekaterih primerih pa seže čez 90 %, pri čemer seveda obstaja nevarnost transmisije interesov aktualnih političnih akterjev v dobrodelno dejavnost na račun prostovoljnih iniciativ. Tudi prilastek nepridobitni/neprofitni lahko zaseje nekaj dvoma in nejasnosti, saj je meja med profitnostjo in neprofitnostjo nejasna. Hrovatinova nadalje ugotavlja, da se nekatere neprofitne organizacije zaradi krčenja javnih virov financiranja in iskanja dodatnih sredstev odločajo za večjo profitno naravnost, kar v kontekstu davčnih obremenitev pomeni bistveno drugačen položaj takih organizacij, saj zasledujejo predvsem svoj lastni poslovni interes, ki nato odvrča ljudi k dobrodelnim dejanjem.

Če je prostovoljstvo ključni element dobrodelnih dejavnosti, terja določen premislek o nadaljnjih poteh nevladnega neprofitnega sektorja, saj podatki izkazujejo, da je v Sloveniji registriranih več kot 27.000 nevladnih organizacij, v vpisnik prostovoljskih organizacij in organizacij s prostovoljskim programom pa je vpisanih le 1.3707 prostovoljskih organizacij.⁴ To lahko pomeni, da prostovoljstvo ni več gonilo delovanja nevladnih organizacij, temveč nekaj drugega. Sporne prakse, nejasnosti in nepregledno število nekritičnih »inovacij« so pripeljale v razmeroma nepregledno in včasih kaotično stanje na dobrodelnem področju, zato obstaja razumen razlog in prizadevanje za kritičen študijski pregled tega področja. Tudi avtorici Meglič in Vojnovič (1997) trdita, da je delovanje nevladnih dobrodelnih organizacij premalo raziskano, zato je treba izvajati več tovrstnega raziskovanja.

4 Glede na podatke AJPEŠ z dne 31. 8. 2017: <https://www.ajpes.si/eObjave/?s=54>.

Namen tega dela je predstaviti ozadja delovanja dobrodelnih organizacij skozi zgodovinski presek, predvsem glede etičnih podlag ter obstoječih praks, da bi se lažje odločali za sodelovanje v dobrodelnih dejavnosti v prihodnje.

Etika, morala dobrost in dobrina

Sedanji čas bi lahko opredelili kot čas pluralizma idej in vrednotnih orientacij, v čemer je zaznati moralni relativizem, ki pomeni nekritično pripisovanje moralne vrednosti raznim idejam v kontekstu »vse je dobro in s tem dopustno, kar je meni pogodu, razen če je to v nasprotju s hotenji drugega«. Takšno stališče povsem izključuje vsako vnaprej postavljeno prioritarno moralno pravilo razen prej navedenega pravila. V takem moralnem relativizmu lahko prepoznamo Rawlsovo (1971) etiko pravičnosti, nekako vodilno etično paradigmo liberalcev (Rus 1990), ki izpostavljajo svobodo kot edino veljavno vrednoto, ki je lahko omejena le s svobodo drugega. Pravično ravnanje je v kontekstu etike pravičnosti umeščeno v vrednoto svobode ob upoštevanju demokratično sprejetih pravil.

Rus (1990) govori predvsem o problemu moralnega eskapizma današnje družbe, torej trendu, v katerem je prišlo do »pobega vrednot«, kjer se uveljavlja hotenje človeka brez omejitev, razen tistih, ki jih omejujejo hotenja drugega. To lahko kljub odpravi omejitev pri posameznikih povzroča vrsto težav pri odločanju in ravnanju v vsakdanjem življenju. Stres (1999) govori o problemu etične praznine, saj trdi, da je s poudarjanjem svobode človek prisiljen ravnati po svoji osebni in odgovorni izbiri, ki pa postaja vse bolj težavna, pri čemer se posameznik težko opre na avtoriteto in tudi

na javno mnenje se ne more zanesti. Vsekakor ni dobro, da zastanemo v nekakšnem skepticizmu, agnosticizmu ali relativizmu, ki trdi, da nobeno vodilo ni absolutno in zanesljivo, zato si moramo ustvariti svoje moralno stališče.

Z vprašanjem, kaj moram storiti, se odpira moralno vprašanje, ki je neposredno povezano z vprašanjem etike, pri čemer naj ne bi povsem enačili etike in morale (Stres 1999). Za Stresa je morala vsota pravil in norm človekovega ravnanja. Ta pravila so brezpogojno obvezna in obče veljavna, čeprav se dogaja, da v praksi niso tako nesporna (1999, 10). *Slovar slovenskega knjižnega jezika* opredeli moralo kot tisto, kar vrednoti, usmerja medsebojne odnose ljudi glede na nazor ali nosilca kot priznavanje, izpolnjevanje tega, kar vrednoti in usmerja medsebojne odnose ljudi v odnosu na kaj, a tudi kot psihično pripravljenost in zavzetost koga za izvršitev določenega dejanja, doseg določenega cilja (SSKJ 2010). Zato lahko moralo opredelimo predvsem kot obliko človeške prakse.

Za Stresa (1999, 10) ima etika isti izvor kot morala, le da je v sodobnem času bolj uporabljena beseda, saj se moralo pogosto povezuje s krščanskim pojmovanjem morale, zato je pojem etike bolj uveljavljen v sekulariziranih krogih, ki bi radi moralnost povsem odrezali od kakršnekoli religioznosti. Jelovac (2000, 85) opredeli etiko kot filozofijo morale ali moralno filozofijo. To posledično pomeni, da je etika: »1. *refleksija, teoretsko pojasnjevanje in kritično presojanje izvora človeške moralnosti*, 2. *preučevanje osnovnih kriterijev moralnega vrednotenja*, 3. *razumevanje ciljev in smisla človeških moralnih nagibov, dejanj, obnašanja in dosežkov*.« Po njegovem je morala fenomen, ki je predmet proučevanja etike. Etika v tem primeru pomeni delovati iz etosa, iz globlje presoje,

ki je nad formalnimi moralnimi pravili, zato bi lahko bistvo zajeli s sintagmo »kar je etično dobro, je tudi moralno obvezno«. Etika potemtakem ne uči, kaj je objektivno dobro, ampak kako naj posameznik v dani situaciji išče odgovor, da bo ravnal dobro.

Stres po drugi strani (1991, 10) navaja, »da imata etika in morala po svojem izvoru enak pomen«. Za Ricouerja (Reagan in Stewart 1978) sta etika in morala povsem ista in zato ne zahtevata nobenega posebnega razlikovanja, saj oba izražata pogled na življenje, ki vsebuje dve prvini, in sicer zavest o tistem, kar je za človeka dobro, in zavest o dolžnostih, ki jih mora človek izpolniti. Tu je poudarek tudi na dolžnostih in zapovedih, ki so formalni legalni del moralnosti, kar je močno poudarjeno v delih Kanta (1993) v pojmovni zvezi kategoričnega imperativa obče veljavne dolžnosti in zapovedi. V moralni praksi in etični teoriji se postavljajo kriteriji kot sredstvo razločevanje dobrega od slabega, sprejemljivega od nesprejemljivega, poštenega od nepoštenega, pravilnega od napačnega. *»Kriteriji so torej smerokaz moralnih principov, saj omogočajo orientacijski okvir v moralnem obnašanju posameznikov in skupin. Če ne bi bilo resničnih kriterijev, potem bi bilo vsako moralno ocenjevanje čista improvizacija, naključje in samovolja. Brez meril ni vrednot, brez vrednot pa ni morale.«* (Jelovac 2000, 92)

Etika se sprašuje o tisti obliki in načinu delovanja, ki je dobro. Sprašuje se o tem, kako naj človek v svoji svobodi uravnava svoje delovanje tako, da bo dobro in življenja vredno. Dobrost nekega dejanja se potemtakem ocenjuje po tem, koliko prispeva k človekovi izpopolnitvi in dovršitvi, saj je to njegov osnovni namen delovanja, ki je dobro za njega in morda še za koga drugega. Da do nekega dejanja pride, mora imeti

posameznik nagib ali motiv (Stres 1999), in sicer mora vedeti, kaj hoče in zakaj hoče. Morata mu biti znana predmet in vsebina delovanja, pri čemer se zgodi, da je to dobro lahko za tistega, ki neko dejanje izvaja (samemu sebi), ali za tistega, ki komur je to dejanje namenjeno (nekomu drugemu). To bi lahko razumeli, da je dobro lahko samo dejanje/aktivnost ali pa je dober cilj oz. posledica dobrega ravnanja. Ciljni razlog delovanja je torej formalni vidik, tisto, kar delam, pa je materialni vidik. Formalni vidik lahko imenujemo dobrost dejanja, materialni vidik pa dobro ali dobrino. Potemtakem je nujno razločevati ta dva pojma, saj sta dobro dejanje samo za sebe in dobrost (tisto, zaradi česar želim kaj narediti) med seboj različna, a medsebojno povezana. Če nekaj delam dobro za sebe, ni nujno, da je dobro za drugega. Za to presojanje pa je potrebno vpeljati dvojico pojmov – vrednost in vrednoto. Na ta način dobimo dvojici dobrost–vrednost in dobrina–vrednota. Če upoštevamo Stresov kategorialni aparat razlikovanja, sta dobrost in vrednost formalni vidik gledanja na dejanje, dobrina in vrednota pa materialni vidik. Zato lahko zaključimo, da je vrednost tista, po čemer kakšno delovanje v celoti ni le dobro v samem sebi, pač pa dobro tudi za nekoga drugega, kar imenujemo dobrost.

Oprelitev dobrodelnosti in prve dobrodelne skupnosti

Anheier (2005) navaja, da je dobrodelnost osrednjega pomena za krščanski in judovski verski nauk in prakso, pojavlja pa se tudi v drugih religijskih in nereligijskih skupnostih. Ob tem je treba jasno poudariti, da etične osnove, ki prevladujejo na področju delovanja sedanjih humanitarnih in dobrodelnih (karitativnih) organizacij v Evropi, koreninijo v etično-religioznih temeljih krščanstva.

Beseda dobrodelnost (lat. *caritas*)⁵ je prvotno pomenila »dragocenost, drago in visoko ceno«. Pojem *karitas* na etimološki ravni pomeni poleg nečesa, kar se visoko ceni, tudi in predvsem ljubezen do bližnjega in njegovo spoštovanje. V grškem prevodu najdemo pojem takšne ljubezni do bližnjega v izrazu *agape* (ne eros!), ki je bil tudi sinonim za skupno večerjo – ritual v prvih krščanskih skupnostih. Nazoren primer tega, kar so razumeli s tem pojmom, kažejo poročila o načinu življenja prvih krščanskih skupnosti v delu *Apologeticum* avtorja Kvinta Tertulijana (leta 197). V teh tekstih (Dolinar 1991) prepoznamo razliko med dobrodelnostjo v krščanskih skupnostih in dobrodelnostjo drugih premožnih Rimljanov:

Nikogar ne silimo k temu, vsakdo da prostovoljno [...], denar porabimo za preživljanje in pokopavanje revežev, za osirotele dečke in deklice, ki nimajo premoženja, za starce, ki ne morejo več iz hiše, in dalje, za brodolomce in tiste, ki morajo garati v rudnikih ali so pregnani na otoke ali hirajo v ječah [...]

Dobrodelnost je mogoče v okviru takratnega časa razumeti kot dajati čas, delo, blago ali denar ubogim in nesrečnim, neposredno na temelju zaupanja ali drugih vrednih razlogov. Informacije o prvih krščanskih skupnosti najdemo tudi v pismih apostola Pavla krščanskim skupnostim v Rimu, Efezu, Korintu in drugih mestih, ki so postajale temelj duhovnega in praktičnega življenja prvih kristjanov. V teh načinih delovanja ne gre samo za dobrodelna dejanja kot takšna, pač pa za jasno sporočilo o vključevanju invalidov,

5 Latinski prevod Svetega pisma, Vulgata (5. stoletje), ljubezen prevaja kot *caritas*.

vdov, revnih, bolnih v krščansko skupnost, kar pomeni tudi inkluzivno dimenzijo sprejemanja zapostavljenih oseb v krščansko skupnost. Revni, bolni in invalidi na splošno veljajo za osrednji cilj dobrodelnosti cerkvenih organizacij tudi v naslednjih krščanskih obdobjih, pri čemer je vsekakor treba poudariti, da je šlo tudi za močne elemente socialne povezanosti in vzpostavljanja enakosti ne glede na status, poklic, nacionalnost in druge socialne attribute. Zato so se ljudje takratnega časa identificirali v simbolnem pomenu kot matere, bratje, sestre in prijatelji. Tudi v sedanjem času so ostali v občestvu Katoliške Cerkve v uporabi nekateri termini, kot so bratje in sestre; najdemo jih tudi v nekaterih viteških redovih, kot so to templjarji (Kosi, 1995). Ob tem torej ni pomembna samo pomoč za preživetje ali lajšanje tegob in stisk, pač pa tudi *»ohranitev socialnih vezi, tako da se revežem vendarle omogoči dostop 'k mizi', s čimer se one-mogoči dezintegracija skupnosti oz. celotne družbe«* (Dragoš 1993). Zato je vloga prvih krščanskih skupnosti ne samo nudenje pomoči in utehe, pač pa tudi integrativna funkcija, ki jo je zajemala dobrodelnost.

Dobrodelnost skozi srednji vek

Evropa srednjega veka je razvijala sistem dobrodelnosti na podlagi krščansko-judovske tradicije, zasnovane v prvih krščanskih skupnosti v okviru cerkvenih organizacij, pri čemer je zaznati večjo stopnjo institucionalizacije kakor v začetku krščanstva. Za pomoč revežem, romarjem, popotnikom, bolnikom in drugim so skrbeli samostani, druge verske institucije, cehi, plemstvo in drugi. Bolnišnice in zavetišča so ustanavljali in vzdrževali z donacijami in zapuščinami. Srednjeveške bolnišnice so bile tudi nočna zavetišča za reveže, ranjence,

invalidi, starci, vdove. Pomagali so porodnicam, sirotam, revnim romarjem.

Pri izvajanju dobrodelnosti je treba omeniti krepitev vloge dajalca pomoči in prejemnika pomoči. Drugače rečeno, siromaki niso bili deležni pomoči zgolj zato, ker so bili siromaki, pač pa tudi zato, ker so bili marginalizirani in izločeni iz skupnosti. Zato je bil problem, ki ga je reševala dobrodelnost, dvojen: kako preživeli tiste, ki se sami niso mogli – in kako jih hkrati ponovno vključiti v družbo. Na podlagi teološkega nauka se je začel uveljavljati etični pristop usmiljenja ali etika usmiljenja, ki predpostavlja čuječnost vsakega posameznika, razvijanje empatije in sočustvovanje do ranljivih in nemočnih oseb. Nekateri avtorji kot npr. Dragoš (1993) navajajo, da se je v teh praksah pojavljal poleg dobrodelnih hotenj tudi vzvišen odnos do drugega ter superiornost nad njim in da ga je tisti, ki mu je pomagal, tudi nadzoroval in zahteval njegovo socializacijo. Ne glede na to lahko rečemo, da je bila takšna karitativna dejavnost pomemben in takrat edini dejavnik skrbi za revne, nekakšna srednjeveška »socialna politika« in pravzaprav edina organizirana politika integracije marginalnih skupin v širšo skupnost.

Za začetek formalizirane »socialne politike« v Evropi, ki je nekoč obsegala le prostovoljno pomoč revnim in ubogim, bi lahko razumeli sklenjeno pogodbo med angleškim kraljem in Cerkvijo v 16. stoletju, s katero je kralj podelil ekskluzivno pooblastilo za karitativno dejavnost le Cerkvi. Pozneje jo je Cerkvi odvzel in naložil tudi posvetnim (fevdalcem) ter mestnim oblastem, da so gradili ubožnice in izvajali druge oblike pomoči revnim. Ta sistem je deloval v različnih oblikah vse do začetka industrijske revolucije v 18. stoletju, ko smo priča razpadu fevdalnega sistema, nastanka mest, razvoja

industrije in s tem osvoboditev tlačanov ter nastajanje množičnega proletariata.

Altruizem kot podlaga dobrodelnosti in poskusi krepitve državne skrbi

Altruizem je prvi opredelil Auguste Comte že v 18. stoletju. Po kanadskem sociologu Jay Gouldu (1997) je altruizem sodobni izraz dobrodelnosti. Prostovoljstvo kot novo notranje gibalno si vzame za podlago delovanja altruizem, ki ga je mogoče opredeliti kot »načelo ali prakso nesebične skrbi in zavzemanja za dobrobit drugih v nasprotju z egoizmom« (Halba 2014). Izraz je francoskega izvora in izhaja iz karitativne drže, ki se je oblikovala v okviru cerkvenih organizacij na temelju usmiljenja in nesebične pomoči ubogim, vstopa pa kot dominantna etična podlaga pri razvoju sodobne države, ki se je rojevala ob razvoju industrijske revolucije. Glede na navedeno lahko potrdimo, da ima tudi altruizem korenine, čeprav manj izrazite, v zgodnji krščanski etiki.

Siromašenje, ki je bilo posledica nezdravih razmer dela in življenja na pohodu industrijske revolucije v 18. stoletju, je bilo nekakšen sprožilni mehanizem za razvoj socialne države. Ta se je začela zarisovati v 19. stoletju na principih zavarovanj, ki jih je razvil Bismarck (Encyclopedia Britannica 2024) in ki so se razširile v vse evropske države do začetka prve svetovne vojne, kar je zmanjševalo osrednjo institucionalno vlogo karitativnih cerkvenih organizacij, na njihovo mesto pa je začela vstopati država s svojimi institucijami, kot so zavarovalnice in skladi. To je pomenilo, da se je tradicionalna vrsta prostovoljstva v okviru verskih dobrodelnih organizacij, ki se je izvajala do devetnajstega stoletja,

pričela zmanjševati (Halba 2014). Namesto verskih ustanov se pojavljajo nekonfesionalne in laične. V bolj sekularnih državah, kot je Francija, se »verska« zduženja sistematično kombinirajo s posvetnimi sodelavci, na primer *Caritas France* (Francoski Karitas – katoliška) nasproti *Secours Populaire* (posvetna). To je predvsem posledica zakona iz leta 1905 o ločitvi Cerkve in države (Stres 2005). V državah, kot sta Avstrija ali Italija, je prostovoljstvo vezano na Katoliško Cerkev, v drugih državah pa na Anglikansko Cerkev, na primer v Veliki Britaniji, ali na Luteransko, na primer v Nemčiji. Nekatero od verskih ustanov še vedno delujejo, vendar z vedno več sodelavci oz. prostovoljci iz laičnih vrst (vse manj je duhovnikov in redovnic).

Pod vplivom Bismarckove socialne države, ki je ob koncu 19. stoletja začela uveljavljati prve oblike socialnih zavarovanj, postaja prostovoljstvo manj pomemben in ne ključni dejavnik pomoči ranljivim in ubogim, saj ga opravlja profesionalni aparat države. Vse do druge svetovne vojne dobiva zagon in skuša rešiti vse tovrstne socialne probleme. Vendar se ta načrt ne uresniči, saj je socialna država pokazala svoje razpoke in težave v birokratizmu, neobčutljivosti za ranljive skupine, kakor tudi v negospodarnem in neracionalnem obnašanju (Halba 2014). To je zopet dalo zagon razvoju nevladnih in dobrodelnih organizacij.

Po drugi svetovni vojni postaja dobrodelnost vse bolj sekularizirana dejavnost, ki je povezana z »modernimi« koncepti solidarnosti ali filantropije. Po besedah Anheierja (2005) se filantropija nanaša na »prakse posameznikov, ki odražajo ljubezen do človečnosti in prostovoljno dajanje osebnega bogastva pomoči potrebnim in razvijanje potrebnih veščin za javne namene«. To pomeni, da se poudarjajo posameznikova indi-

vidualna prizadevanja za reševanje lastnih in tudi družbenih problemov, kot sta revščina ali nevednost ne glede na versko pripadnost.

Nekoliko drugače je potekal razvoj v nekdanjih komunističnih državah, ki so vstopile v EU. V katoliških državah, kot so Slovenija, Hrvaška, Poljska, Češka, postaja karitativna dejavnost ključno gibalno dobrodelnosti, ki vključuje predvsem laike v široko razvejeno mrežo prostovoljcev in postane hkrati sestavni del celostne nacionalne skrbi za odrinjene in revne skupine prebivalstva. Poleg teh karitativnih organizacij prične nastajati še vrsta drugih nevladnih humanitarnih organizacij. V državah nekdanjega vzhodnega bloka je religija postala vnovič glavno vprašanje pri zbiranju v skupnost in izvajanje karitativnosti po padcu Berlinskega zidu (Halba 2014). Zato je Cerkev sila, ki krepi nacionalno in etnično identiteto ter družbene vezi znotraj župnij in spodbuja socialno kohezijo, ki jo povezuje z različnimi dejavnostmi dobrodelnosti.

V Sloveniji in drugih državah jugovzhodne Evrope je religija še vedno občutljivo vprašanje glede na zgodovinsko dediščino. Po eni strani se ji priznava pomen pri ohranjanju etničnih in nacionalnih meja kot dejavnik kohezivnosti, po drugi strani pa se je drži pečat nezaželenosti, ki ji ga je dal komunistični režim. Po razpadu nekdanje Jugoslavije se je nekdanji sekularizirani sistem skrbi za robne kategorije (socialno skrbstvo), ki se je izvajal od leta 1945, vnovič povezal z religiozno pripadnostjo – bodisi pravoslavno, katoliško ali muslimansko – in kot tak začel razvijati svoje organizacije za izvajanje dobrodelne dejavnosti.

Kriza dobrodelnih organizacij v sodobni družbi

V sedemdesetih letih 20. stoletja je nastala nekakšna kriza državne skrbi in verskih institucij pri izvajanju pomoči za ranljive skupine prebivalstva (Halba 2014), s tem pa se je širila naklonjenost prostovoljstvu in nevladnim sekulariziranih organizacijam. V nevladnih organizacijah se je uveljavljal pristop »od spodaj navzgor«, ki je bil okrepljen z družbeno odgovornostjo in prepričanjem, da bodo lahko posamezne lokalne dejavnosti učinkovite, če so skupne, in da bodo spremenile dosedanje neodzivno prakso. Nevladne organizacije niso bile samo izvajalke pomoči za ranljive kategorije, pač pa so postale tudi dejavniki sprememb politike do ranljivih kategorij, saj so povezovale ljudi v skupnih prizadevanjih in zahtevah do državnih in lokalnih oblasti. Prostovoljno delo, ki je ključ nevladnih organizacij, vse bolj vključuje altruizem in drugačnost, ki temelji na vključevanju »drugega«, ki je drugačen od mene samega, družine ali prijateljev. Zaradi te spremembe vrednot se vedno več ljudi pridruži prostovoljnim organizacijam in protestom proti birokratski socialni državi. S tem postanejo nevladne organizacije oblike pritiska na neučinkovito državno politiko.

Nevladne nekonfesionalne organizacije igrajo sedaj pomembno vlogo tudi v mednarodnem razvojnem sodelovanju. Deloma se to dogaja zato, ker naj bi veljalo, da so nevladne organizacije bolj učinkovite od uradnih agencij za pomoč pri zagotavljanju tuje pomoči revnim in potrebnim v državah prejemnicah. Kljub temu je odprto vprašanje, ali sodobne nevladne organizacije, ki so bližje revnim, pomagajo zmanjšati birokratsko vmešavanje in administrativne stroške dostave pomoči. Škandali v nekaterih njihovih vrstah (Rdeči križ v Sloveniji, Unicef ipd.) so povzročili povečan pritisk, da

omejijo porabo, ki ni neposredno povezana z dobrotelnimi projekti. Zadnje raziskave (Nunnenkamp in Öhler 2010) kažejo, da nevladne organizacije iz držav donatoric ne nudijo boljše ciljno uspešne ali učinkovitejše pomoči od državnih razvojnih agencij, saj so postale njim precej podobne. Zdi se, da jih niti ne poskušajo prekašati z osredotočanjem na najbolj potrebne ciljne skupine ali v posebno težkih okolišjih. Te negativne prakse pa vnovič odpirajo vrata izvornim cerkvenim dobrotelnim organizacijam z laičnimi prostovoljci, da ponovno razširjajo svojo karitativno dejavnost, saj je njihovo delovanje ukoreninjeno z izvorno karitativno etično podlago in so manj obremenjene s škandali, birokratizmom in segregacijo.

Prepoznavanje etičnih ozadij dobrotelnosti skozi čas

Ob zgoraj navedenih strukturnih in vsebinskih premikih dobrotelnosti lahko ugotovimo tudi paradigmatške etične premike v praksah dobrotelnosti. Dobrotelne iniciative v srednjem veku temeljilo predvsem na etiki usmiljenja, torej v nesebičnem in predanem delovanju posameznika do drugega pa tudi v Levinasovem etičnem gledanju do drugega v stiski, ki mu moramo neskončno pomagati (Levinas 1998). Novoveški pristopi, za katerimi najdemo podlage v razsvetljenstvu, vse bolj prevzemajo altruistični in manj religiozni koncept pomoči drugemu, ki se kaže tudi v Kantovem moralnem zakonu (Kant 1993), ki zahteva izvrševanje iz osebne dolžnosti. To dolžnostno delovanje Kant imenuje legalnost v nasprotju z moralnostjo in po njegovi razlagi vpliva tudi na srce in dušo. Zlorabo tega moralnega nauka je zaznati v delovanju socialistične in komunistične države, ki osebni Kantov moralni imperativ pretvori v državnega,

da omogoča oblastem podeljevati »srečo« državljanom na nasilen način.

V sodobni socialni državi se pokaže vpliv nekakšne prenovljene Aristotelove etike srednje poti. Za Aristotela (Drobnič 2020) je bistvo etike v tem, da se opredeli in uveljavi najvišje dobro – srečnost –, h kateremu morajo težiti tako posamezniki kot celotna družba. Potemtakem je naloga države in državnih institucij skrb za trajno srečo svojih državljanov. Srečnost pa je možno doseči z vrlino ali krepostjo, ki je zlata sredina med dve skrajnostma – sredina med preveč ali premalo. Zato bi morala država v vsem, kar počne, stremeti k tej zlati sredini, pri čemer le-ta ni vezana na stvari oz. produkte, temveč na vsakega posameznika. Država bi torej morala delati v enako dobro vseh državljanov, jim zagotavljati enake možnosti na vseh področjih, da se uresničujejo. Zato je eden glavnih smotrov države in državnih institucij po Aristotelu, da delujejo etično, kajti ta smoter nas pripelje do najvišjega dobrega, do srečnih državljanov. To etično ravnanje bi moralo biti cilj celotne države in državnih institucij, ne zgolj posameznikov (Amakobe 2016).

Imperativ srečnosti so oblasti po drugi svetovani vojni skušale instrumentalizirati s projekti socialne države, vendar je ta postala sčasoma preveč zbirokratizirana in neučinkovita (Luetge 2015). Zato se okrepi instrumentalizacija nevladnih organizacijah, ki postanejo kritika birokratske in neučinkovite države ter obenem izvajalec dobrodelnih dejavnosti. V teh nevladnih organizacijah se povežejo tako tisti, ki pomagajo (prostovoljci), kakor tudi tisti, ki se jim pomaga (ranljive kategorije), pri čemer postanejo ranljivi in nemočni celo v vlogi oskrbovalca samega sebe v oblikah kooperativ za samopomoč v Evropi.

V sodobnih prizadevanjih nevladnih in karitativnih organizacijah opazamo tudi prizadevanja za oblikovanje skupnosti kot načina karitativnega delovanja, ki so za Kanta pomemben instrument moralnega delovanja. V teh skupnostih naj bi posamezniki – ranljive kategorije – pridobili možnost integracije in vključenosti, ki jih prepoznamo tudi v karitativnih prvinah prvih krščanskih skupnosti, da »revni in trpeči lahko pristopijo k skupni mizi«.

Zaključek

Razvoj karitativnih dejavnosti skozi čas pokaže, da so se te spreminjale v smislu vsebine delovanja, organiziranosti, to je strukture, obenem pa tudi glede sprememb etičnega ozadja oz. podlag delovanja. V tem smislu prepoznavamo tako religiozne podlage z etiko usmiljenja kot tudi etično filozofske teorije Aristotelove srednje poti, Kantovega (2003) moralnega zakona in skupnosti ter Levinasove neomejene pomoči. Pri tem ugotavljamo, da se v večji ali manjši meri pojavljajo obrazci delovanja prvih krščanskih skupnosti, katerih velik del je bila tudi karitativna dejavnost.

Tisti, ki so vključeni v sodobne dejavnosti oz. organizacije kot »neranljivi v vlogi sodelavcev, mentorjev in svetovalcev«, ne delajo več le po principih dobrodelnosti, usmiljenja in podobno, za kar nekoč niso prejeli nagrade, pač pa so tudi nagrajeni (plačani) in hkrati uresničujejo druge lastne cilje. S tem pride do vzpostavljanja ravnovesja interesov med tistimi, ki pomagajo in skrbijo za drugega, in tistimi, ki prejema to pomoč. To pomeni, da se celotno področje delovanja humanitarnih, dobrodelnih in drugih organizacij pod skupnim nazivom »nevladne organizacije« pomika od Levinasovega

brezpogojnega služenja drugim k etični paradigmi Aristotela in njegove srednje poti – uravnoveženosti interesov med tistimi, ki pomagajo, in tistimi, ki so pomoči deležni. To je mogoče zaznati tudi v sodobnih evropskih usmeritvah in praksah na obravnavanem področju.

Sedanje dobrodelne iniciative v svojih praksah sicer izhajajo iz klasičnih karitativnih organizacij, a so v okviru nenehnih zgodovinskih »inovacij« pod vplivom različnih ideologij in svetovnonazorskih prepletanj očitno izgubile podlago, avtentičnost in jasnost, opustili so temeljne vrednote in prisegli le na demokratični glasovalni okvir brez vrednotne vsebine, zato so postale mnoge prakse problematične, ki jih običajni ljudje ne sprejemajo in so jim tuje.

V času razmaha individualizma, sebičnosti, egocentričnosti in anomije (Durkheim 2018), ki se prepoznavajo v sodobni družbi dosežkov, oblikovanje skupnosti kot povezanih ljudi s skupnimi zavezujočimi cilji in vrednotami vse bolj šteje oz. kliče, zato imajo karitativne skupnosti in organizacije s čvrstimi vrednotami perspektivo, saj lahko utrjujejo povezanost med ljudmi in medsebojno pomoč ter zagotavljajo trajnost, varnost in zanesljivost. Pomembne so zlasti zato, ker so zaradi pravil delovanja in jasno oblikovanih vrednot manj ranljive za razpad, s tem pa tudi manj podvržene moralnemu razkroju, ki je posledica individualizma, moralnega eskapizma in uveljavljanja materializiranega pogleda na življenje. Pri tem papež Bendikt XVI v svoji okrožnici (2006) poudarja, da dobrodelnost nikoli ne sme postati povod za verski prozelitizem ali spreobračanje tistih, ki so pomoči potrebni.

V času plejade raznovrstnih dobrodelnosti je treba tudi na način zgodovinske refleksije priti k izvoru, »studentu prave

vode«, ki je navdihoval dobrodne dejavnosti prvih krščanskih skupnosti, pri čemer je treba razviti ali odpreti notranje oko in ne le gledati skozi objektivna merila denarja ali materialnih sredstev, ki jih nekdo nameni drugim v stiski. Dobrodelnost ustvarja vzajemno človeškost, ki nas vse spodbuja k sposobnosti v medsebojnih odnosih, in odgovornost, da spoštujemo življenje pri sebi ter drugih (Juhant 2009, 25–27). Dobrodelnost je predvsem imanentna zadeva posameznika, ki pomeni notranji odnos do drugega, do njegovega »brata« in ne lastnega postavljanja navzven pred drugimi. Naj bo predvsem tako, kot je naredila tista svetopisemska uboga vdova, ko je dala dva novčiča (Mr 12, 42) – in naredila je veliko.

Reference

Literatura

Amakobe, David. 2016. Business Ethics. https://www.researchgate.net/publication/308926602_Business_Ethics (pridobljeno 11. 11. 2019).

Anheier, Helmut. 2005. *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*. London: Routledge.

Aristotel. 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Benedikt XVI. 2006. Okrožnica *Bog je ljubezen* [Deus caritas est]. Ljubljana: Družina.

De Mello, Antony. 2022. *Zavedanje*. Ljubljana: Založba Dravljje.

Dolinar, France Martin, ur. 1991. *2000 let krščanstva*. 1991. Ljubljana: Mihelač.

Dragoš, Srečo. 1993. Karitas na Slovenskem. *Socialna Slovenija* 32, št. 5/6: 163–197.

Drobnič, Janez. 2018. Inclusion of persons with disabilities and the Christian communities. V: *Centenarul unirii românilor și Europa de astăzi: religie și geopolitică*. Vol. 3. Simpoziunul Internațional de Știință, Teologie și Artă (ISSTA), Facultatea de Teologie Ortodoxă, Alba Iulia, 14-15 mai 2018 - ediția a XVII-a, 321–334. Ur. Himcinschi, Mihail et al. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană; Alba Iulia: Reîntregirea, 2018.

Drobnič, Janez; Weis, Lidija; Toroš, Jani. 2020. Ethical Paradigms in Business and Society. *Economics, Ecology, Socium* 4, št. 1: 1–14. DOI: <https://doi.org/10.31520/2616-7107/2020.4.1-1>.

Drucker, Peter. 2012. *Managing the non-profit organisation*. London: Routledge.

Durkheim, Emile. 2018. The Division of Labor in Society. V: *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, 217–222. Ur. David B. Grusky. New York: Routledge.

Gould, Stephen Jay. 1997. Evolution: The Pleasures of Pluralism. *The New York Review of Books* 44 (26. junij): 47–52.

Halba, Benedicte. 2014. Volunteering from altruism to otherness. *Traditiones* 43, št. 3: 67–83.

Häring, Bernhard. 1967. *Das Gesetz Christi*. München, Freiburg i. Br.: Erichewel.

Hrovatin, Nevenka. 2001. Ekonomski vidiki menedžmenta nevladnih organizacij. V: *Jadranje po nemirnih vodah managementa nevladnih organizacij*, 36–46. Ur. Dejan Jelovac. Ljubljana: Zavod Radio Študent.

Jelovac, Dejan. 2000. *Podjetniška kultura in etika*. Portorož: VSŠP.

Juhant, Janez. 2009. *Etika 1.: Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.

Kant, Immanuel. 1993. *Kritika čistega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Kosi, Miha. 1995. *Templarji na Slovenskem: prispevek k reševanju nekaterih vprašanj srednjeveške zgodovine Prekmurja, Bele krajine in Ljubljane*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.

Levinas, Emmanuel. 1998. *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.

Luetge, Christoph. 2015. *Order ethics or moral surplus: what holds a society together?* Lanham, MD.: Lexington.

Meglič Črnak, Andreja; Vojnovič, Maja. 1997. Vloga in pomen neprofitno-volonterskega sektorja v Sloveniji. *Družboslovne razprave* 13, št. 24/25: 152–178.

Nunnenkamp, Peter; Öhler, Hannes. 2010. Funding, Competition and the Efficiency of NGOs: An Empirical Analysis of Non-charitable Expenditure of US NGOs Engaged in Foreign Aid. *Kyklos* 65, št. 1: 81–110. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6435.201.00528.x> (pridobljeno, 4. 3. 2024).

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Reagan, Charles; Stewart, David, ur. 1978. *The Philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of his Work*. Boston: Beacon Press.

Stres, Anton. 1999. *Etika ali filozofija morale*. Ljubljana: Družina.

Stres, Anton. 2005. Ločitev države in cerkva včeraj in danes. *Družina* 54: 27.

Škedelj, Vesna. 2015. Vidiki etičnega poslovanja. *Revija za univerzalno odličnost* 4, št. 4: 215–225.

Spletni viri

AJPES. 2017. <https://www.ajpes.si/eObjave/?s=54> (pridobljeno 2. 3. 2024).

CNVOS. 2023. Obseg javnega financiranja nevladnih organizacij v letu 2022. https://s3.fr-par.scw.cloud/djnd/cnvos/filer_public/5c/3e/5c3eccb3-a697-49eb-aefd-69fd7fda2546/analiza_obseg_javnega_financiranja_nvo_2022_september_2023.pdf (pridobljeno 2. 3. 2024).

Encyclopædia Britannica. 2024. Otto von Bismarck. <https://www.britannica.com/biography/Otto-von-Bismarck> (pridobljeno 25. 2. 2024).

M., Ka. 2018. Oxfamovi uslužbenci grozili pričam med preiskavo. *Delo*, 19. februar. <https://old.delo.si/svet/globalno/oxfamovi-usluzbenci-grozili-pricam-med-preiskavo.html> (pridobljeno 3. 3. 2024).

Marot, Mojca. 2010. Donacije za poštino. *Žurnal24*, 23. oktober. <https://www.zurnal24.si/slovenija/donacije-za-postnino-99341> (pridobljeno 3. 3. 2024).

Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ). <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (pridobljeno 3. 3. 2024).

United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA). 2011. <https://www.unocha.org/sites/unocha/files/dms/Documents/v.2.%20website%20overview%20tab%20link%202%20Humanitarian%20Principles.pdf> (pridobljeno 3. 3. 2024).

Ethical–Historical Overview of Charity Activities

Summary

Charities are about moral actions to help others in need, based on ethical elements behind which we recognize concrete values to which people are deeply committed, and which guide them and their actions. An additional element is that of voluntariness, which implies the free will by which each individual chooses to do good work, which in turn implies the need for a motive or a reason. This is usually linked to a value or values. Since the activities of these organizations have a strong impact on other structures of society and on individuals, it is important that their activities are not accompanied by problematic practices, as has unfortunately been the case in recent times.

The key purpose of this paper is to identify the changes in the underlying ethical background and the resulting effects. In ancient and medieval Europe, charity was practised on the basis of a Christian tradition as conceived in the first Christian communities, and later it took place in the context of ecclesiastical organizations, with a greater degree of institutionalization. This was followed by periods of secularization at the turn of the 20th century, where volunteering, as a new internal movement, took modernist secular altruism as its basis of action.

Alongside the above structural and substantive shifts in charity, we can also identify paradigmatic ethical shifts. Whereas charitable initiatives in the Middle Ages were primarily based on an ethic of mercy, modern approaches increasingly adopt modernist altruism instead of the Christian tradition of helping one's neighbour. In doing so, they also help themselves according to Kant's moral law, which requires such

work out of personal duty. By the end of the 20th century, however, they find a basis in Rawls's liberal model of justice in the context of the welfare state. Instead of an individual moral imperative, which presupposes personal freedom and individual responsibility, the state assumes responsibility for helping people in need.

In the current era of individualism, charitable communities and organizations with strong values have a renewed perspective, because in addition to the welfare of the vulnerable, they ensure the cohesion between people in the community, which is becoming a weakness of the modern state, and at the same time they are a critique of the bureaucratic and ineffective state.

Simon Malmenvall¹

Državno šolstvo in katoliško razsvetljenstvo v avstrijskih deželah

Izvleček: Množično dostopno državno osnovno šolstvo, brez katerega si ni mogoče predstavljati življenja v modernih družbah, se je na slovenskem ozemlju, ki je bilo del habsburške Avstrije, začelo vzpostavljati ob koncu 18. stoletja. Za širjenje šolske mreže in pismenosti je bila ključna usklajenost med razsvetljenjskimi idejami, državnimi oblastmi in cerkvenimi organizacijami. Stanje v avstrijskih deželah in drugih srednjeevropskih okoljih kaže, da so družbeno vlogo izobraževanja krepile reformne oblike krščanstva, ki so si na podlagi želene skladnosti med Cerkvijo in državo prizadevale ustvariti razumsko mislečega, delavnega in moralno odgovornega posameznika.

Ključne besede: Splošni šolski red (1774), Marija Terezija, razsvetljenstvo, reformno katolištvo v avstrijskih deželah, zgodovina osnovnega izobraževanja

¹ Dr., kustos, Slovenski šolski muzej, Plečnikov trg 1, 1000 Ljubljana, Slovenija; docent za religiologijo in religijsko antropologijo, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana, Slovenija; simon.malmenvall@solskimuzej.si.

Abstract: Mass accessible state primary education, without which it is impossible to imagine life in modern societies, began to be established in present-day Slovenia, which was part of Habsburg Austria, at the end of the eighteenth century. Synthesis between Enlightenment ideas, state authorities, and ecclesiastical organizations was key to the expansion of the school network and literacy. The situation in Austrian lands and other Central European environments shows that the social role of education was strengthened by the reform types of Christianity, which, based on the desired harmony between the Church and the state, strove to create a rational, diligent, and morally responsible individual.

Key words: General School Ordinance (1774), Maria Theresa, Enlightenment, reform Catholicism in Austrian lands, history of elementary education

Uvod

Množično dostopno državno osnovno šolstvo, brez katerega si ni mogoče predstavljati življenja v modernih družbah, se je na slovenskem ozemlju, ki je bilo del habsburške Avstrije, začelo vzpostavljati ob koncu 18. stoletja. Vzpostavljanje obveznega in otrokom iz vseh družbenih slojev dostopnega izobraževanja je bilo tesno prepleteno s procesom oblikovanja modernih narodov in držav. Potekalo je vzporedno z gospodarskimi in tehnološkimi spremembami, na katere sta vplivala industrializacija in urbanizacija.² Tematsko središče tega članka je osvetlitev širjenja šolske mreže in pismenosti v slovensko-avstrijskem prostoru z vidika medsebojne prepletenosti razsvetljenskih idej, državnih oblasti in cerkvenih organizacij. Od tod avtor pričujočega besedila zavzema stališče o razsvetljenstvu kot večplastnem kulturnem pojavu, ki ga ni mogoče postaviti v neposredno nasprotje z naukom in delovanjem Katoliške Cerkve.³ Vez med razsvetljenstvom, državo, šolstvom in Cerkvijo navsezadnje potrjuje življenje in daljnosežni pomen avguštinskega kanonika Johanna Ignaza von Felbigerja (1724–1788),⁴ opata samostana v Žagaňu (nem. Sagan) v Šleziji na jugozahodu današnje Poljske, ki je kot minister v pruski vladi skrbel za šolsko reformo. Pruski vzorec osnovnega šolstva je bil v danem kontekstu najstarejši in je sooblikoval potek dogajanja v številnih državah, najmočnejše v sosednji Habsburški monarhiji, kamor je Felbigerja za usmerjevalca šolske reforme povabila Marija Te-

- 2 Razmerje med množičnim osnovnim šolstvom in procesi modernizacije v Evropi osvetlujeta dve pregledni deli: Horn Melton 1988; Westberg et al. 2019.
- 3 Takšno stališče je vse bolj prisotno v sodobnem zgodovinopisju; na tem področju je dragocen zlasti zbornik: Burson in Lehner 2014.
- 4 Referenčni življenjepis Johanna Felbigerja: Krömer 1966.

rezija (vladala: 1740–1780), ki je leta 1774 z izdajo Splošnega šolskega reda uvedla obvezno šolanje za vse otroke od šestega do dvanajstega leta starosti (Westberg et al. 2019, 5–7; Green 1994, 2).

Šolska reforma

Vladarica Marija Terezija je leta 1774 razglasila obvezno osnovno šolanje za vse otroke od šestega do dvanajstega leta starosti, neodvisno od njihovega spola in družbenega položaja. Namen Splošnega šolskega reda je bila vključitev raznolikih ozemelj monarhije v enotno državno skupnost, njegova glavna skrb pa širitev pismenosti med vsemi sloji prebivalstva. Predmeti, ki naj bi se poučevali v vseh osnovnih šolah, so bili branje, pisanje, aritmetika in verouk. Med pomembnejšimi razlogi za izdajo šolskega reda so bile tudi usmeritve takrat novega razsvetljenskega svetovnega nazora. Vladarica je namreč verjela, da bo tradicionalna pripadnost katoliški veri in morali ob poučevanju katekizma – nadgrajena z razsvetljenskimi vrednotami delavnosti, varčnosti in vedoželjnosti – prispevala k materialnemu in moralnemu napredku države ter prinesla srečo prebivalstvu. V jedru njenega premisleka je bila temeljna razsvetljenska predpostavka o nujnosti in izvedljivosti vzgoje ljudi, ki bi zajemala tako otroke s pomočjo ozaveščenih staršev in učiteljev kakor tudi odrasle s pomočjo branja, poslušanja cerkvenih pridig in ukrepov države (Viehhauser 2019, 23–24; Okoliš 2009, 39–40; 42; Borgstedt 2004, 53).

Cilj takratnih reformnih prizadevanj je bilo povečati prihodke v državnem proračunu, okrepiti vojsko in med prebivalstvom ustvariti občutek pripadnosti monarhiji. Vsega tega ne

bi bilo mogoče uresničiti brez naraščanja deleža pismenosti in vsaj osnovnega znanja nemščine. Poenotenje države se na področju šolstva sicer ni odražalo v popolni prevladi nemškega jezika kot glavnega sporazumevalnega sredstva večinskega prebivalstva in politične elite. Šolski red je na področju poučevanja in sestavljanja učbenikov dovoljeval rabo deželnih (ljudskih) jezikov, kjer bi to zagotavljalo razumljivost podane snovi pri čim večjem številu prebivalcev, medtem ko je enotnost zahteval na področju metod poučevanja, učnih vsebin in organizacije šol. Uvedba obveznega osnovnega šolstva je prinesla novo raven odnosov med vladarjem in njegovimi podaniki. Prek dnevnega izkušanja življenja v šoli in s šolo je država za prebivalce postala »resnična«; šole – podobno kakor poštne postojanke, okrajni uradi in vojašnice – so postale oprijemljive izpostave dotlej abstraktne države (Viehhauser 2019, 19; 22; Stollberg-Rilinger 2017, 714–715; Ciperle in Vovko 1987, 37).

»Racionalna« Cerkev

Državno poseganje na področje šolstva, za katerega je v habsburški Avstriji dolga stoletja skrbela Cerkev, je idejno slonelo na kritiki baročno-ljudske vernosti, zaznamovane z bogatim obredjem in procesijami, s čaščenjem svetnikov in številnimi prazniki.⁵ Njenim učinkom je nasprotovalo vse več katoliških izobražencev iz laiških in duhovniških vrst, tudi

5 Marija Terezija je leta 1753 pri papežu Benediktu XIV. (vladal: 1740–1758) dosegla, da se v avstrijskih deželah cerkveni prazniki zmanjšajo za dve tretjini, dodatno zmanjšanje je sledilo še leta 1772. Podoben ukrep je predstavljala prepoved večdnevnik romanj, razen v osrednje avstrijsko Marijino svetišče Mariazell na Štajerskem. (Stollberg-Rilinger 2017, 581; Klueg 2010, 144).

škofov in zlasti profesorjev teologije. Omenjeni vernosti so pripisovali dovezetnost za praznoverje, zmedenost misli in lenobo, ki državi povzročajo gospodarsko in moralno škodo, vključno s slabim vplivom na delovanje uradniškega in vojaškega aparata. Namesto tega so si prizadevali za »racionalno« ali »notranjo« vernost, osredotočeno na branje duhovne literature, premišljevanje evangelijskih zgodb⁶ in visoko krepostno življenje, ki bi bilo prepleteno s širjenjem pismenosti, poučevanjem katoliškega nauka med vsemi sloji prebivalstva in čutom za izpolnjevanje navodil države. Podobnega duha je med teologi tistega časa izrazito poudarjal italijanski duhovnik in vsestranski izobraženec Lodovico Muratori (1672–1750), zlasti v delu *O urejeni pobožnosti kristjanov* (*Della regolata divozione dei cristiani*, 1747). Prevod tega dela v nemščino (1757) je dal izdati razsvetljsko usmerjeni dunajski nadškof Christoph Migazzi (na položaju: 1757–1803), med drugim podpredsednik Študijske dvorne komisije (*Studienhofkommission*), organa, ki je v habsburški Avstriji skrbel za izvajanje šolske reforme (Stollberg-Rilinger 2017, 564–569; Printy 2010, 188–189; 195; Klueting 2010, 134–135; 141; Gierl 2013, 357).

Druga in vsebinsko primerljiva smer takratnega reformnega katolištva se je napajala iz janzenizma,⁷ prvotno nizozemsko-francoskega duhovnega gibanja, podobnega radikalnim protestantskim ločinam, ki so se sklicevale na vračanje k prvim

6 V tem pogledu je razsvetljsko katolištvo dobilo dodaten zagon po zaslugi zgoraj omenjenega papeža Benedikta XIV., ki je leta 1757 dovolil, da se celotno Sveto pismo prevaja v ljudske jezike in se ob ustreznih komentarjih daje na voljo za splošno rabo – ne le za liturgične ali študijske potrebe (Lehner 2010, 23).

7 Klasična pregledna študija o janzenizmu na avstrijskih tleh: Hersche 1977.

stoletjem krščanstva. Janzenizem je poudarjal človeško nagnjenost h grehu in vnaprejšnjo izbranost ljudi za zveličanje ali nauk o predestinaciji; gojil je asketski način življenja, urejeno strukturo posameznikovega dne, pogosto spoved in pokoro, redko prejemanje obhajila, skromnost v obredju in oblačenju; prizadeval si je za decentralizacijo Cerkve z okrnitvijo pristojnosti papeža, uvajanje ljudskih jezikov v bogoslužje in višanje izobrazbene ravni pri vseh družbenih slojih. Čeprav je nauke njunih utemeljiteljev – flamskega škofa Kornelija Janzena (1585–1638) in francoskega teologa Pasquierja Quesnela (1634–1719) – papež Klemen XI. (vladal: 1700–1721) obsodil v buli *Unigenitus Dei Filius* (1713), so bile različne oblike janzenizma skozi 18. stoletje priljubljene v plemiških, meščanskih in cerkvenih krogih habsburških dežel. Posebej vztrajno so se širile med predavatelji in duhovniškimi kandidati na visokih teoloških šolah, kjer so vse do sredine 19. stoletja odločilno oblikovale poučevanje moralne teologije. Eden od vidnejših nosilcev državni oblasti naklonjenega avstrijskega janzenizma je bil ljubljanski škof Karel Janez Herberstein (na položaju: 1772–1787).⁸ Janzenizem je v omenjenih okoljih deloval tudi kot izraz ugleda višjih družbenih slojev, ki naj bi se razlikovali od neizobraženih in »lenih«⁸ ljudskih množic. Janzenizem je v političnem pogledu s pomočjo teorije naravnega prava, priljubljene v protestantskih deželah, zagovarjal omejitev premoženja in družbenih privilegijev Cerkve. Njeno delovanje bi se moralo omejevati na opravljanje obredov, pridiganje, poučevanje ljudstva in skrb za moralnost duhovnikov (Stollberg-Riinger 2017, 576–577; 584–585; Kluebing 2010, 132–133; 152; Gierl 2013, 357; Lehner 2010, 21–22).

8 Herbersteinovo delo in njegov položaj v srednjeevropskih kulturno-cerkvenih tokovih osvetljuje zbornik: Škulj 2004.

Državno usmerjanje šolstva in Cerkve

Čeprav je bila Marija Terezija vseskozi osebno pobožna katoličanka, je državo želela okrepiti z omejitvijo cerkvenega vpliva na družbeno življenje (Klueting 2010, 128; Weston Evans 1979, 169). Za šolstvo naj bi po novem sistematično skrbela politična oblast, a bi še vedno podpirala katoliške versko-moralne vsebine pri poučevanju. Priložnost za odločen državni poseg na področje šolstva je ponudil dekret papeža Klemena XIV. (vladal: 1769–1774) *Dominus ac Redemptor Noster*, s katerim je leta 1773 razpustil jezuitski red na ravni celotne Katoliške Cerkve. Jezuiti so bili namreč v Habsburški monarhiji in drugih katoliških državah od konca 16. stoletja glavni nosilci izobraževalne in znanstvene dejavnosti, zlasti na srednješolski in visokošolski ravni. Pri tem niso oblikovali zgolj bodočih duhovnikov, temveč tudi laiške izobražence. Po ukinitvi jezuitskega reda je avstrijska država prevzela njegove številne stavbe in posesti, medtem ko je veliko jezuitov prestopilo v državne službe. S tem je bila ustvarjena podlaga, da šolstvo postane prvenstveno državna (lat. *politicum*) in v manjši meri cerkvena zadeva (lat. *ecclesiasticum*) (Viehauser 2019, 25).⁹

Vključevanje Cerkve pri krepitvi šolske mreže se je v naslednjih desetletjih zloilo z načrti Jožefa II. (vladal: 1780–1790). Ta si je položaj Katoliške Cerkve v družbi – še bolj kakor njegova mati Marija Terezija – predstavljal kot podaljšek države. Jožefova miselnost je izhajala iz razsvetljenske interpretacije idealov naravnega prava, po kateri vladar ni ohranjevalec

9 Okoliščine ukinitve jezuitskega reda in razsvetljenske tokove v Katoliški Cerkvi v 18. stoletju obravnava pregledna monografija: Van Kley 2018.

pravovernosti in s tem usmerjevalec večnega zveličanja svojih podanikov, kar je veljalo v preteklih stoletjih, temveč skrbnik skupnega dobrega v okviru zemeljskih stvarnosti, kar mu daje pravico in dolžnost poseganja tudi na versko področje, ki ostaja del javnega življenja. Država je tako po Jožefovem razumevanju upravičeno uveljavljala svojo moč z upravljanjem cerkvenega premoženja,¹⁰ ustanavljanjem novih škofij in župnij ter določanjem njihovih meja v skladu z mejami državnih administrativnih enot. Država je v Jožefovem času življenje Cerkve usmerjala tudi s postavljanjem škofov, ukinjanjem samostanov kontemplativnih redov (npr. kartuzijanov, cistercijanov)¹¹ in različnimi posegi na moralnem, izobraževalnem in dobrodelnem področju (Trontelj 2022, 21; Klueting 2010, 144–146; 150; Lehner 2010, 13). Državno poseganje na področje šolstva in Cerkve se je odrazilo tudi v preoblikovanju teoloških študijev na avstrijskih univerzah in semeniščih. Reforma, ki jo je v letih 1782–1785 uvedel Jožef II. in je veljala do leta 1857, je sledila načrtu benediktinca Franza Stephana Rautenstraucha (1734–1785). Zaradi pridobljenega znanja, »uporabnega« za duhovnike pri poučevanju ljudstva, je Rautenstrauch pripisoval osrednji pomen predmetom zgodovine, svetopisemske eksegeze in moralne teologije. V prid poenotenemu sistemu je vladar prepovedal študij teologije v samostanih in od duhovniških kandidatov zahteval štiriletno izobraževanje v državnih »splošnih semeniščih«, ki so delovala v glavni mestih dežel ali večjih območij, čemur

10 Premoženje ukinjenih kontemplativnih meniških redov in nekatera cerkvena zemljišča fevdalnega izvora je država združila v t. i. verske sklade, ki jih je upravljala pretežno za dohodke duhovnikov in potrebe izobraževalnega sistema. Obširneje o avstrijskih verskih skladih: Batič 2017.

11 Proces ukinjanja samostanov kontemplativnih meniških redov obravnava pregledna študija: Beales 1997.

je sledilo dodatno leto pastoralne prakse (Klueting 2010, 139; 147; 152; Zschokke 1894, 31–48).

Državno šolstvo za delavnost in pobožnost

Johann Felbiger je kot izobraženi avguštinec iz versko mešane Šlezije poznal delovanje tamkajšnjih protestantskih mestnih in podeželskih šol, ki so bile boljše in številčnejše od katoliških. Snovanja šolske reforme se je lotil tudi zato, da bi po njihovem zgledu okrepil položaj Katoliške Cerkve v deželi in preprečil naraščajočo prakso, ko so katoliški starši svoje otroke pošiljali v šole »konkurenčne« veroizpovedi. Ob prebiranju pedagoške literature in presojanju praktičnih primerov ga je navdihoval razvijajoči se šolski sistem v Prusiji, zlasti primer »Realne šole« (*Realschule*) v Berlinu. Tamkajšnji pouk je temeljil na skupinski metodi, to je učiteljevem predavanju večji skupini učencev v eni učilnici, in posredovanju znanja po načelu vzročno-posledičnih vprašanj in odgovorov, imenovanem katehetska metoda, ki naj bo spodbujala hitro pomnjenje in sistematično razumevanje snovi. Omenjeno ustanovo je leta 1747 kot obliko srednje šole za bodoče učitelje ustanovil luteranski pastor Johann Julius Hecker (1707–1768), nekdanji študent znamenitega pedagoškega inštituta v Halleju, ki je leta 1695 pričel delovati na pobudo Augusta Hermanna Franckea (1663–1727), teologa in utemeljitelja duhovno-kulturnega gibanja¹² pietizma (Viehhauser 2019, 26; Krömer 1966, 23–24; Schmidt 1988, 178; Doney 1988, 8–9; 13–14). Na podlagi pruske pedagoške teorije in prakse je

12 Pietizem označuje prenovljeno luteransko versko gorečnost in spodbujanje pismenosti za potrebe proučevanja Svetega pisma. Vpliv pietizma na izobraževanje in družbeno življenje v Prusiji pregledno prikazuje Gawthrop 2006.

Felbiger že leta 1764, to je desetletje pred avstrijskim Splošnim šolskim redom, spisal program izobraževanja v Šleziji in v Saganu ustanovil »normalno šolo« za izobraževanje učiteljev, ki bi delovala kot vzor drugim osnovnim šolam. Kasnejšo ureditev šolstva v katoliški habsburški Avstriji so tako v odločilni meri vodila načela iz protestantske Prusije (Krömer 1966, 37–38; Engelbrecht 1984, 103; Doney 1988, 14). Omenjeni pedagog je svoja načela oblikoval v skladu s takratno predstavo o idealni državi kot dobro delujočem stroju (Viehhauser 2019, 28; 33; Stollberg-Rilinger 2017, 182).

Vez med vero, izobraženostjo in državo je pomenljivo izrazil Johann Michael Bönicke (1734–1811), kancler salzburške nadškofije, ki je pokrivala dele ozemlja v habsburški Avstriji in na Bavarskem: »Vera naj podpira državo. Državljana bi morala razsvetljevati o njegovih dolžnostih. V njem bi morala gojiti ljubezen do njegovega poklica /.../, natančnost pri njegovi obrti. Zagotoviti mora nauk o sreči za družbo in za vsakega od njenih članov.« (Hollweger 1976, 297) Prav »uporabni« vidik vere se je najbolj odražal v katoliški duhovni in pedagoški literaturi iz avstrijskih, še bolj pa nemških dežel, kjer je mogoče zaznati odmev občutka manjvrednosti nemških katoliških piscev glede na intelektualno in vojaško moč protestantskih območij, zlasti Prusije. Omenjeni pisci so tako Jezusa Kristusa občasno celo zvajali na raven »učitelja kreposti«, s čimer so poudarjali pomen vzgoje za delavno, varčno, pošteno in državni oblasti pokorno življenje vseh družbenih slojev (Printy 2010, 197–198; 205; Doney 1988, 9–10; Lehner 2010, 17). V istem duhu je razmišljal že omenjeni opat Johann Felbiger, katerega delovanje so zaznamovale izkušnje tako protestantske Prusije kakor tudi katoliške habsburške Avstrije. Zagovarjal je namreč stališče, da vera ni zgolj sredstvo za doseg večnega življenja, temveč tudi spodbuda za izpol-

njevanje vsakdanjih dolžnosti, ki vodijo v srečno življenje na osebni in družbeni ravni (Felbiger 1774, 60; Doney 1988, 8–9).

Za uveljavljanje razsvetljenskega duha med večinskim kmečkim prebivalstvom so ključno vlogo igrali katoliški duhovniki, zlasti s pridiganjem v cerkvah, obiskovanjem domov, poučevanjem v šolah in pisanjem ali prevajanjem različnih priročnikov. Položaj duhovne avtoritete so tako nadgradili z vzgojno-učiteljsko vlogo in podprli osrednjo skrb razsvetljenstva – odpravljanje nevednosti razuma in povečevanje učinkovitosti dela za osebno in družbeno dobrobit. Enega od takšnih primerov ponuja zbirka zabavnih in poučnih zgodb z naslovom *Knjižica za pomoč kmečkim ljudem* (*Noth- und Hülfsbüchlein für Bauersleute*, 1788), ki se je uvrstila med najbolj priljubljena dela 18. stoletja. Njen avtor je bil pruski pisatelj in pedagog Rudolph Becker (1752–1822), predstavnik luteransko-konservativne struje nemškega razsvetljenstva. Namenjena je bila zlasti podeželski mladini, ki jo je z besedo in sliko opozarjala pred nevarnostmi pri delu, posredovala osnove poljedelstva in medicine ter spodbujala marljivo, varčno in pobožno življenje. Natisnjena je bila v okrog pol milijona izvodih, prevedena v različne jezike in doživela sto devetnajst izdaj. Za slovenski prevod je poskrbel Marko Pohlin (1735–1801), član reda bosonogih avguštincev, duhovnik in jezikoslovec, eden glavnih predstavnikov razsvetljensko usmerjene duhovščine na Kranjskem. Poslanstvo poučevanja ljudstva ne le o duhovnih zadevah, temveč tudi praktično-gospodarskih veščinah, ki ga je spodbujala razsvetljenska miselnost, se je pri srednjeevropski duhovščini obdržalo tudi v naslednjih desetletjih, ko so razsvetljenstvo zamenjali drugi nazori, na primer oblikovanje narodne zavesti (Studen 2014, 15–17; Doney 1988, 3–4; 27; Lehner 2010, 14–15; 27).

Smoter terezijansko-jožefinskega osnovnega šolstva ni bil v oblikovanju samostojno mislečih državljanov, temveč državi zvestih podanikov, ki naj bi jih odlikovali zlasti dve vrednoti – delavnost in pobožnost (Stollberg-Rilinger 2017, 691). Šolski red Marije Terezije ni ostal dolgo v veljavi. Leta 1806 je Franc II. (vladal: 1792–1806) sprejel novi šolski red, ki je dobil uradni naslov »Politična ustava nemških šol v cesarsko-kraljevih nemških dednih deželah« (*Politische Verfassung der deutschen Schulen in den k. auch k.k. deutschen Erbstaaten*). Novi red se je odpovedal državni pristojnosti nad šolstvom in jo ponovno poveril Katoliški Cerkvi. Šolski red iz leta 1774 je kljub svoji nepopolni uresničitvi prinesel korenite in dolgoročne spremembe na področju izobraževanja v srednji Evropi. Vzpostavil je predvsem javni prostor, v katerem je država postala trajno navzoča med vsemi sloji prebivalstva. Prispeval je tudi k utrditvi nekaterih načel, ki v družbenem življenju veljajo še na začetku 21. stoletja: šolstvo kot državna skrb, zavest o dostopnosti temeljnega nabora znanja za vse otroke, pomen skupinskega poučevanja in upoštevanje moralnega oblikovanja učencev (Ciperle in Vovko 1987, 34; Engelbercht 1984, 120).

Zaključek

Pomembno spodbudo za okrepitev posegov države na področje šolstva v habsburški Avstriji je prinesla razpustitev jezuitskega reda. Ta okoliščina je predstavljala znamenje širših kulturnih sprememb, s katerim se je simbolno zaključilo baročno obdobje – nastal »prazen prostor« je zasedla država in ga začela postopno uravnavati z novimi pristopi. Država je za naraščanje svoje moči in poseganje na vsa področja javnega življenja potrebovala usposobljene uradnike, inže-

nirje in vojaške poveljnike; morala je ustvariti enotno kulturo in med prebivalstvom uveljaviti državno ali narodno zavest. Zaupanje v razum in vse bolj centralno urejena država sta tako od konca 18. do začetka 20. stoletja prav z odločilno pomočjo množičnega osnovnega šolstva postopno ustvarila novo meščansko-industrijsko družbo, v katere središču se je nahajal ideal storilnostno naravnane in državi predanega posameznika (Green 1994, 9–11).

Državno poseganje na področje šolstva, za katerega je v Habsburški monarhiji dolga stoletja skrbela Katoliška Cerkva, je idejno slonelo na kritiki baročno-ljudske vernosti, zaznamovane z bogatim obredjem in procesijami, s čaščenjem svetnikov in številnimi prazniki. Njenim učinkom je nasprotovalo vse več izobražencev iz laičkih in duhovniških vrst, tudi škofov in zlasti profesorjev teologije. Namesto tega so si prizadevali za »racionalno« vernost, osredotočeno na branje duhovne literature in visoko krepostno življenje, ki bi bilo prepleteno s širjenjem pismenosti, poučevanjem katoliškega nauka med vsemi sloji prebivalstva in čutom za izpolnjevanje navodil države. Za uveljavljanje razsvetljenskega duha med večinskim kmečkim prebivalstvom so ključno vlogo igrali prav katoliški duhovniki, zlasti s pridiganjem v cerkvah, obiskovanjem domov, poučevanjem v šolah in pisanjem ali prevajanjem različnih priročnikov. Položaj duhovne avtoritete so tako nadgradili z vzgojno-učiteljsko vlogo in podprli osrednjo skrb razsvetljenstva – odpravljanje nevednosti razuma in povečevanje učinkovitosti dela za osebno in družbeno dobrobit.

Reference

Batič, Matic. 2017. Verski skladi na Slovenskem v zgodovinskem kontekstu. *Res novae* 2, št. 2: 101–134.

Beales, Derek. 1997. Joseph II and the monasteries of Austria and Hungary. V: *Religious Change in Europe, 1650–1914* (Essays for John McManners), 161–184. Ur. Nigel Aston. Oxford: Oxford University Press.

Borgstedt, Angela. 2004. *Das Zeitalter der Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Burson, Jeffrey D.; Lehner, Ulrich L. 2014. *Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transnational History*. Notre Dame, IN: Notre Dame Press.

Caruso, Marcelo; Töpfer, Daniel. 2019. Schooling and the Administrative State: Explaining the Lack of School Acts in Nineteenth-Century Prussia. V: *School Acts and the Rise of Mass Schooling: Education Policy in the Long Nineteenth Century*, 41–66. Ur. Johannes Westberg, Lukas Boser in Ingrid Brühwiller. London: Palgrave Macmillan.

Ciperle, Jože; Vovko, Andrej. 1987. *Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja*. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.

Doney, John C. 1988. The Catholic Enlightenment and Popular Education in the Prince-Bishopric of Würzburg. *Central European History* 21, št. 1: 3–30.

Engelbrecht, Helmut. 1984. *Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden*

Österreichs, vol. 3: *Von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz*. Vienna: ÖBV.

Felbiger, Johann I. 1774. *Vorlesungen über die Kunst zu catechisieren, die er seinen jungen Geistlichen zu halten pflegt*. Vienna: Thomas von Trattner.

Hollweger, Hans. 1976. *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*. Regensburg: Pustet.

Horn Melton, James V. 1988. *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gawthrop, Richard L. 2006. *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gierl, Martin. 2013. Pietism, Enlightenment, and Modernity. V: *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, 348–392. Ur. Douglas H. Schantz. Baltimore: Hopkins Press.

Green, Andy. 1994. Education and State Formation Revisited. *Historical Studies in Education* 6, no. 3: 1–17.

Hersche, Peter. 1977. *Der Spätjansenismus in Österreich*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Klueting, Harm. 2010. The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands. V: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, 127–164. Ur. Ulrich Lehner. Leiden: Brill.

Kley, Dale K. Van. 2018. *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*. Yale: Yale University Press.

Krömer, Ulrich. 1966. *Johann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk*. Freiburg: Herder.

Lehner, Ulrich L. 2010. The Many Faces of the Catholic Enlightenment. V: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, 1–61. Ur. Ulrich Lehner. Leiden: Brill.

Okoliš, Stane. 2008. *Zgodovina šolstva na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.

Printy, Michael. 2010. Catholic Enlightenment and Reform Catholicism in the Holy Roman Empire. V: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, 165–213. Ur. Ulrich Lehner. Leiden: Brill.

Schmidt, Vlado. 1988. *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*, zv. 1. Ljubljana: Delavska enotnost.

Stollberg-Rilinger, Barbara. 2017. *Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit. Eine Biographie*. München: C. H. Beck.

Studen, Andrej. 2014. Z vzgojo do največje možne sreče ljudstva: nekaj poudarkov iz zgodovine »razsvetljevanja ljudstva« na Slovenskem v 18. in v prvi polovici 19. stoletja. *Prispevki za novejšo zgodovino* 54, št. 1: 9–22.

Škulj, Edo, ur. 2004. *Herbersteinov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.

Trontelj, Nik. 2022. Ločenost Cerkve in države v Evropi: zgodovina in sedanji trenutek. *Edinost in dialog* 77, št. 2: 15–27.

Viehhauser, Martin. 2019. »Das Schulwesen aber ist und bleibt allezeit ein politicum«: The Felbiger General School Ordinance and School Reform in the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy, 17–40. V: *School Acts and the Rise of Mass Schooling: Education Policy in the Long Nineteenth Century*. Ur. Johannes Westberg, Lukas Boser, in Ingrid Brühwiller. London: Palgrave Macmillan.

Westberg, Johannes; Boser, Lukas; Brühwiller, Ingrid, ur. 2019. *School Acts and the Rise of Mass Schooling: Education Policy in the Long Nineteenth Century*. London: Palgrave Macmillan.

Weston Evans, Robert J. 1979. *The Making of the Habsburg monarchy, 1550–1700*. Oxford: Oxford University Press.

Zschokke, Hermann. 1894. *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*. Vienna: Braumüller.

State Education and Catholic Enlightenment in Austrian Lands

Summary

Mass accessible state primary education, without which it is impossible to imagine life in modern societies, began to be established in present-day Slovenia, which was part of Habsburg Austria, at the end of the eighteenth century. The establishment of compulsory and accessible education for children from all social strata was closely intertwined with the process of the formation of modern nations and states; it took place in parallel with industrialization and urbanization. Synthesis between Enlightenment ideas, state authorities, and ecclesiastical organizations was key to the expansion of the school network and literacy. The situation in Austrian lands and other Central European environments shows that the social role of education was strengthened by the reform types of Christianity (e.g. the Jansenist movement), which, based on the desired harmony between the Church and the state, strove to create a rational, diligent, and morally responsible individual. Hence, the author of the present text perceives the Enlightenment as a multifaceted cultural phenomenon that cannot be placed in direct opposition to the teachings and activities of the Catholic Church. In this context, the decisive role was played by the ruler, Maria Theresa, who believed that the traditional adherence to the Catholic faith and morality – enhanced by the Enlightenment values of hard work, frugality, and curiosity – would contribute to the material and moral progress of the country and bring happiness to the population. It was the “useful” aspect of religion that was most reflected in Catholic spiritual and pedagogical literature from Austrian, and even more so

from German lands, where one can perceive an echo of the feeling of inferiority of German Catholic writers in relation to the intellectual and military power of Protestant areas, especially Prussia. These writers sometimes even reduced Jesus Christ to the level of a “teacher of virtue”, thus emphasizing the importance of education for a hard-working, thrifty, honest, and obedient life of all social classes. Abbot Johann Felbiger, the creator of the Austrian school reform, whose work was marked by the experiences of both Protestant Prussia and Catholic Habsburg Austria, thought in the same spirit. He defended the position that faith is not only a means to achieve eternal life, but also an incentive to fulfil everyday duties that lead to a happy life on a personal and social level.

David Petelin¹

Cerkvena arhitektura v Ljubljani med obema svetovnjima vojnama (1918–1941)

Izvleček: Ljubljana je po prvi svetovni vojni postala del Jugoslavije in se uveljavila kot slovensko upravno, kulturno, znanstveno in politično središče. Mesto se je hitro širilo, tako po površini kot po številu prebivalcev, nastale so tudi nove župnije. Zaradi intenzivne gradbene dejavnosti so leta 1935 nekatere okoliške vasi uradno priključili mestu v enotno upravno območje Mestne občine Ljubljanske. Slovenska samozavest se je odražala tudi v razvoju cerkvene organizacije in živahni gradbeni dejavnosti. Razvoj cerkvene arhitekture je bil močno zaznamovana z delom arhitektov Jožeta Plečnika in Ivana Vurnika. Poleg njiju sta na tem področju ustvarjala še arhitekta Herman Hus in Momir Korunović. V razponu dvajsetih let je bilo v mestu zgrajenih največ novih cerkva in drugih stavb verskih ustanov, s tem pa je tudi slovensko katolištvo doseglo svoj zenit v urbanem prostoru Ljubljane.

Ključne besede: cerkvena arhitektura, Ljubljana, Kraljevina Jugoslavija, Katoliška Cerkev, Jože Plečnik, Ivan Vurnik, Herman Hus, Momir Korunović, Srbska pravoslavna Cerkev

¹ Dr., Inštitut IZRA, Zihierlova 39, 1000 Ljubljana, Slovenija; david.petelin@gmail.com.

Abstract: After the First World War, Ljubljana became part of Yugoslavia and established itself as the administrative, cultural, scientific and political centre of Slovenia. The city expanded rapidly, both in area and population, and new parishes were established. In 1935, due to intensive construction activity, some of the surrounding villages were officially incorporated into the single administrative area of the Municipality of Ljubljana. Slovenian self-confidence was also reflected in the development of the church organisation and the lively construction activity. The development of church architecture was strongly influenced by the work of Jože Plečnik and Ivan Vurnik. In addition, the architects Herman Hus and Momir Korunović worked in this field. In the span of twenty years, the city saw the largest number of new churches and other religious buildings, and Slovenian Catholicism reached its zenith in Ljubljana's urban space.

Keywords: church architecture, Ljubljana, Kingdom of Yugoslavia, Catholic Church, Jože Plečnik, Ivan Vurnik, Herman Hus, Momir Korunović, Serbian Orthodox Church

Uvod

Po prvi svetovni vojni, ki se je končala v jesenskih mesecih leta 1918, je habsburška monarhija razpadla, na njenem pogorišču pa so nastale številne nove države kot plod spremenjenih mednarodnih političnih razmer in dolgoletnih narodno-emancipacijskih teženj avstro-ogrskih Slovanov. Nekdanje glavno deželno mesto Kranjske Ljubljana je postala del nove jugoslovanske države in se dokončno uveljavila kot upravno in politično² središče Slovenije. Ljubljana je veljala že pred izbruhom prve svetovne vojne za neformalno narodno središče z močnim meščanskim slojem intelektualcev, kulturnikov, novinarjev, gospodarstvenikov in politikov. Čeprav je bil *de iure* v mestu sedež le deželne, torej regionalne uprave, se je *de facto* mesto že od sredine 19. stoletja vedno bolj uveljavljalo kot kulturno središče z najrazličnejšimi društvi, pa tudi kot ekonomsko in industrijsko središče. Bilo je edino večje mesto na Slovenskem, kjer so imeli Slovenci dejansko demografsko, politično in kulturno prevlado.

Z vidika umetnostne zgodovine je njeno zunanjo podobo v največji meri zaznamovala mešanica avstrijskega in beneškega baroka. Vse do 18. stoletja se je mesto urbanistično razvijalo znotraj mestnega obzidja, s prihodom železnice v štiridesetih letih 19. stoletja pa se je začela Ljubljana širiti v skladu s takratnimi evropskimi trendi, torej z urbanističnim

- 2 Leta 1918 je bila v Ljubljani ustanovljena Narodna vlada Slovenije, ki se je leta 1919 reorganizirala v deželno vlado. Po vidovdanski ustavi leta 1921 je Ljubljana ostala samo še sedež pokrajinske uprave za Slovenijo. Po tej ustavi je bilo slovensko ozemlje razdeljeno na dve oblasti, mariborsko in ljubljansko. Upravna razdelitev Slovenije je bila vnovič spremenjena po državnem udaru leta 1929, ko sta bili mariborska in ljubljanska oblast združeni v Dravsko banovino s sedežem v Ljubljani.

coniranjem bivalnih in tovarniških obratov, nastankom posebnih četrti enodružinskih vil, mrežastim urbanističnim rastrom geometrijskih zazidalnih otokov, vpeljavo sodobnega kanalizacijskega in vodovodnega omrežja itd. V času med obema svetovnima vojnama se je še močnejše okrepila kulturna vloga Ljubljane. Odprte so bile nove kulturne in znanstvene ustanove. Najpomembnejša pridobitev za Ljubljano je bila ustanovitev slovenske univerze leta 1919, saj so se s tem v mesto začeli vračati številni izobraženci in umetniki, ki so se že uveljavili v tujini (Porok 2018, 17). Dvajseta in trideseta leta 20. stoletja zato predstavljajo obdobje, ko je Ljubljana precej spremenila svoj videz. K temu je prispevala težnja, da bi prestolnica Slovencev v novi državi južnih Slovanov dobila vse za narod pomembne kulturne ustanove in njim pripadajoče objekte, obenem pa tudi težnja, da bi izgubila videz avstrijskega provincialnega mesta (Lazarini 2019, 63).

»Utripanja mesta pa ne občutijo samo bližnja predmestja, temveč tudi oddaljene vasi. Centrifugalna sila draginje, špekulacija z zemljišči in odmiranje kmetskega življa z asimiliranjem mestnemu načinu življenja so pritegnili v vrtinec mestnih valov tudi vasi, ki jih loči od mesta še ravno polje. Rasejo in širijo se ter skušajo premostiti razdaljo, ki jih loči od mesta. S svojo vasjo nimajo te naselbine nikakih organskih vezi. Ne živijo življenja, kakor njihova matična vas. Nasprotno – to so tipalke ekspanzivnega mesta, ki spreminjajo okolico in jo pripravljajo za inkorporacijo mestnemu telesu,« je leta 1937 zapisal v članku prvi Plečnikov diplomiranec in sodelavec arhitekt France Tomažič (1899–1968), dve leti po nastanku t. i. Velike Ljubljane (Tomažič 1937, 101). Mesto se je namreč med vojnama ob glavnih vpadnicah počasi širilo navzven (Mihevc 2000, 21). Zaradi intenzivne gradbene dejavnosti so leta 1935 nekatere ljubljanske okoliške vasi ura-

dno priključili mestu v enotno upravno območje takratne Mestne občine Ljubljanske (Mihevc 2000, 23). Veliki Ljubljani so priključili naselja celotne občine³ Moste, Šiško, Vič, južni del občine Ježica, del katastrske občine Šmartno in katastrsko občino Štepanja vas (Mihevc 2000, 21). Mestno ozemlje se je povečalo na 6500 ha površine,⁴ Ljubljana je postala tretje največje mesto v Jugoslaviji (Mihelič 1983, 17). Mesto je imelo leta 1931 po popisu 59.765 prebivalcev, leta 1939 jih je bilo 79.050 (Vrišer 1956, 29; Ferenc 1999, 485–495), ob izbruhu aprilske vojne aprila 1941 pa je mesto že preseglo sto tisoč prebivalcev (Šumi 1980, 118). Kljub temu so priključeni deli rasli bolj ali manj brez urbanističnih načrtov (Mihevc 2000, 21). Na rast je vplivala predvsem upravna in politična funkcija mesta, povečanje obrti in trgovine ter živahne kulturne dejavnosti, medtem ko je industrijsko ostajalo slabše razvito (Petelin et. al 2022, 7).

Mestni razvoj se je odražal tudi v razvoju cerkvene organizacije in gradnji številnih novih sakralnih objektov, kar je tudi raziskovalni predmet tega članka. Četudi prav razvoj sakralne arhitekture v tem času vse do danes močno zaznamuje podobo mesta, ta tematika še ni bila sistematično predstavljena ter umeščena v širši kontekst razvoja Ljubljane. V prvem delu članka najprej izpostavljam splošne značilnosti

3 Moste, Vič, Zgornja Šiška, Dravlje, Šentvid, Šmartno pod Šmarno goro, Sv. Križ (Žale), Zelena Jama, Ježica, Polje, Podgorica, Kleče, Savlje, Jarše, Stožice, Tomačevo, Štepanja vas, Obrije, Šmartno Dobrova in Rudnik.

4 Mestna površina se je povečala iz približno 3.400 ha v času franciscejskega katastra, ko je imela Ljubljana eno mestno in sedem predmestnih katastrskih občin (Gradišče, kapucinsko, karlovske, krakovsko, poljansko, šempetrsko in trnovsko predmestje), na 6.538 km² ter zajela 17.317 gospodinjstev.

razvoja sakralne arhitekture med obema vojnama in vlogo najpomembnejših arhitektov, v jedru razprave pa nato sledi kronološki pregled cerkvene arhitekture v Ljubljani oziroma arhitekturni razvoj z novimi verskimi stavbami. Večina pozornosti je posvečena novim cerkvam katoliške skupnosti, ki so predstavljale tudi veliko večino novih zgradb, obravnavana pa je tudi vloga drugih verskih skupnosti, predvsem Srbske pravoslavne cerkve, ki je v novih državnih razmerah v Ljubljani v tem času močno okrepila svojo prisotnost, tudi simbolično z gradnjo pravoslavne cerkve na reprezentativni lokaciji.

Cerkvena zgradba v vlogi verskega, simbolnega in identitetnega središča

Slovanski arhitekti, ki so se večinoma šolali pri dunajskem arhitektu Ottu Wagnerju (1841–1918), so se z nastankom nacionalnih držav na pogorišču avstro-ogrskega imperija odvrnili od svojega učitelja in skušali razviti narodne arhitekturne sloge (Hrausky in Koželj 2007, 13). Odločilni dejavniki pri nastajanju nove ljubljanske mestne podobe so bili poleg Mestne občine Ljubljanske, ki se je med drugim ukvarjala z zidavo večjih kompleksov delavskih stanovanj, različni javni fondi, ter seveda cerkvene ustanove. V oblikovnem pogledu sta poleg drugih načrtovalcev prispevala pomembne pobude zlasti nosilca univerzitetnih kateder za arhitekturo Ivan Vurnik (1884–1971) in Jože Plečnik (1872–1957) (Šumi 1980, 118). Zato je razumljivo, da je tudi razvoj cerkvene arhitekture v Ljubljani med vojnama, ki je bila zlasti prek Dunaja tesno povezana s širšim srednjeevropskim prostorom, močno zaznamovana z delom Plečnika in Vurnika, protagonista nove ustanovljene »tehnike« na univerzi, iz katerega je ka-

sneje zrasla oznaka »ljubljska šola za arhitekturo«,⁵ ki sta vsak na svoj način razvila samostojen tip sodobne cerkvene umetnosti. Vurnik se je po začetnih romantičnih poskusih, s katerimi je zagovarjal poseben slovenski arhitekturni slog, v tridesetih letih izrazito usmeril v sodobni funkcionalizem. V okviru svojega seminarja se je začel bolj poglobljeno ukvarjati s problemi urbanizma in je uvedel nov predmet – nauk o gradnji mest, pozneje pa je predaval celo o deželnem planiranju. Leta 1921 je Vurnik na šolo za arhitekturo povabil Plečnika, ki je po poučevanju v Pragi začel predavati še v Ljubljani ter jo v tem času s svojim vsestranskim delovanjem močno zaznamoval. Plečnikov seminar z interpretacijo klasičnega regionalizma je obravnaval arhitekturo predvsem kot estetski, prostorsko-plastični fenomen. Plečnik ni samo prevzel akademskega položaja na mladi univerzi, temveč je sanjal o drugačni in lepši Ljubljani. V njej je med leti 1921–1957 poskušal uresničiti svojo vizijo prestolnice Slovencev (t. i. Plečnikova Ljubljana), v obdobju med obema vojnama pa je veljal za nesporno avtoriteto v arhitekturi. Plečnik je tudi eden redkih arhitektov 20. stoletja, ki se je predano posvetil sakralni arhitekturi in poleg zgradb oblikoval tudi številne izdelke cerkvenega posodja (Hrausky, Koželj in Prelovšek 2006, 27).

Gradnja cerkva je bila skozi celotno zgodovino tradicionalno gonilo arhitekturnega razvoja. Jožetu Plečniku je ustvarjanje sodobnega cerkvenega prostora pomenilo osrednjo os umetniškega razvoja. Plečnik se je vse življenje ukvarjal z vpra-

5 Glavni pobudnik za njeno ustanovitev je bil Ivan Vurnik, učenec Marksa Fabianija, ki je že od leta 1919 predaval na tehnični fakulteti. Med njegovimi realizacijami iz dvajsetih let sta posebej značilni stavbi Združne gospodarske banke na Miklošičevi cesti (1921–1922) in Sokolski dom na Taboru (1923–1926).

šanjem, kako v sodobnem svetu, v času velikih tehnoloških, ideoloških in estetskih sprememb, načrtovati prostore verskih obredov. (Zver 2023) Osrednji razlog za povečane potrebe po gradnji večjih verskih objektov je bilo predvsem povečano število prebivalcev in nastanek novih ljubljanskih župnij. Glede gradnje cerkvenih poslopij je imel odločilno besedo arhitekt Plečnik, ki je bil za mestne oblasti najbolj sprejemljiv, kot graditelj katoliških cerkvenih stavb pa se je uveljavil tudi generacija mlajši arhitekt Herman Hus, bolj znan kot avtor t. i. malega nebotičnika na Igriški ulici (Kolar 2014, 375).

Cerkvene stavbe ne odražajo samo potrebe po pokritem, svetem in zamejenem obrednem prostoru, temveč tudi duha časa, v katerem so idejno nastale, četudi samo na papirju. To se kaže na različnih področjih, od gradbeno-tehničnega napredka (npr. uporaba armiranega betona v 20. stoletju) in številnih sočasno bivajočih umetnostnih slogov (zadnji izdihljaji klasicizma, Vurnikov narodni slog, Plečnikov originalni eklekticism in pohod funkcionalizma oziroma modernizma z eno generacijo mlajših arhitektov) do politične moči posameznih verskih subjektov (izgradnja »državne« pravoslavne cerkve v najbolj eminentnem delu Ljubljane ob promenadi) in simbolne zaznamovanosti prostora. Cerkve oziroma cerkveni zvoniki so vse od nastanka srednjeveških mest vizualno zaznamovali urbano silhueto in predstavljali višinske poudarke. Cerkve in prostori ob njih so vse do druge svetovne vojne v klasičnem arhitekturnem jeziku predstavljali simbolno središče kraja, naselja ali mestne četrti v nizu anonimnih stanovanjskih stavb ter jim dajali identiteto.⁶ Kljub temu da se je bazilika (podolgovata obokana dvorana)

6 Simbolno govorico zvonikov so po drugi svetovni vojni prevzeli dimniki tovarn in predvsem stanovanjske stolpnice.

kot osnova za arhitekturo krščanskega obrednega prostora v dva tisoč letih na videz le malo spreminjala, je bila cerkvena arhitektura v evropskem prostoru vselej gonilo tehnološkega in umetniškega razvoja, saj je ravno program cerkve terjal najbolj ambiciozne rešitve (Zver 2023). Kljub tisoč dvesto let kontinuiranega krščanstva na območju Ljubljane in izrednem številu cerkva iz najrazličnejših obdobj in umetnostnih slogov preseneča dejstvo, da je bilo prav v obdobju med obema svetovnim vojnima – v dobrih dvajsetih letih, za katero zgodovinarji še zdaj niso dali imena – v mestu zgrajenih, dograjenih in prenovljenih največ novih cerkva. Kje torej iskati razloge? Zagotovo v dejstvu, da se je Ljubljana v času Kraljevine Jugoslavije demografsko, upravno in kulturno povečala, obenem pa tudi v spremembah na cerkvenem področju z nastankom novih župnij v prvi polovici 20. stoletja. Z gradnjo cerkvenih objektov je v tem času katolištvo na Slovenskem doseglo svoj zenit tudi v urbanem prostoru Ljubljane.

Nastanek novih župnij po prvi svetovni vojni

Ljubljana je imela v okviru organiziranosti Katoliške Cerkve eno samo župnijo skoraj pol tisočletja. Ta je bila pri cerkvi sv. Petra *extra muros*, geografsko pa je obsegala velik del dežele Kranjske in bila ustanovljena kot prafara na prehodu iz 9. v 10 stoletje. Tako je bilo vse do leta 1461, ko je bila ustanovljena ljubljanska škofija. Takrat se je notranje mesto s predmestji osamosvojilo v samostojno župnijo (Rus 1934, 88). Dve župniji sta obstali do cerkvenih reform cesarja Jožefa II. (vladal: 1780–1790), ki je določil, naj se prevelike župnije razdelijo v manjše. Tako so bile v mejah mestnega pomerija s cesarskim odlokom z dne 2. oktobra 1783 ustanovljene še tri nove žu-

pnije: šentjakobska, frančiškanska in trnovska.⁷ Načrt o regulaciji župnij je izšel dne 3. aprila 1785, nove meje vseh petih mestnih župnij pa so bile slovesno razglašene z bobnanjem po mestnih trgih in križiščih ulic. Štiri župnije so spadale pod ljubljansko knezoškofijo, župnijo pri cerkvi Marijinega oznanjenja pa so upravljali frančiškani (Rus 1934, 88). Tovrstna razdelitev se je ohranila stoletje in pol. V času Avstro-Ogrske je bila 25. oktobra 1908 ustanovljena župnija Vič pri cerkvi sv. Antona Padovanskega, v Kraljevini Jugoslaviji pa so se osamosvojile še nadaljnje tri župnije (Kolar 2014, 361): župnija sv. Frančiška v Šiški leta 1928,⁸ 1. januarja 1934 župnija sv. Cirila in Metoda pri cerkvi sv. Krištofa za Bežigradom (Slovenec 1934) in župnija Moste leta 1938 (Benedik in Trunkelj 2012, 411). Temelj organiziranosti katoliške skupnosti na širšem območju mesta je bilo devet župnij,⁹ ki so bile organizirane v okviru dekanije Ljubljana–mesto (Kolar 2014, 360). Med vsemi je po obsegu in številu članov¹⁰ izstopala župnija sv. Petra (Krajevni leksikon Dravske banovine 1937, 373; Koršič Zorn 2000).

Ob župnijskih cerkvah so vlogo središč cerkvenega življenja predstavljale še druge mestne cerkve, sicer večinoma v lasti redovnih skupnosti. Med temi so bile: uršulinska cerkev Svete Trojice, cerkev Marije Pomočnice na Rakovniku, cerkev sv. Jožefa na Poljanah, cerkev Marije Pomočnice v Križankah, cerkev

7 Zavetniki petih župnij so upodobljeni na Marijinem stebru pred cerkvijo sv. Jakoba. Štiri župnije so bile poverjene oskrbovanju posvetne duhovščine ljubljanske škofije.

8 4. oktobra 1927 sprva kot ekspozitura in 5. julija 1928 na praznik sv. Cirila in Metoda kot samostojna župnija.

9 Stolnica sv. Nikolaja, sv. Jakob, Marijino oznanjenje, sv. Peter, Trnovo, Spodnja Šiška, Sv. Ciril in Metod za Bežigradom, Vič in Moste.

10 Leta 1941 je župnija sv. Petra štela čez 16.000 članov v mestu in še 10.000 zunaj mestne občine.

Srca Jezusovega na Taboru, cerkev sv. Jožefa na Selu in cerkev sv. Terezije Deteta Jezusa na Kodeljevem. Iz avstrijskega obdobja, v katerem je bilo čutiti zgodovinsko vez med državo in vladarsko hišo ter katoliško skupnostjo, so Slovenci prešli v jugoslovansko, kjer je katoliška skupnost postala manjšinska (Kolar 2014, 361). V Ljubljani se je srečevala s protestantsko in nato še s srbsko pravoslavno skupnostjo. Po katoliških cerkvah je bilo potrebno moliti za pravoslavnega vladarja, prepevati državno himno, usklajevati potrebe verskega pouka z drugimi krščanskimi skupnostmi ter se znova in znova soočati z nerešenim vprašanjem pravnega statusa katoliške skupnosti (Kolar 2014, 375). V nadaljevanju prispevka po kronološkem vrstnem redu predstavljamo nove gradnje in najpomembnejše obnove katoliških verskih objektov v Ljubljani v času med obema svetovnima vojnoma, začenši s cerkvijo sv. Jožefa na Poljanah, katere gradnja se je začela že pred prvo svetovno vojno.

Cerkev sv. Jožefa na Poljanah (1895–1922)

Cerkev sv. Jožefa ima svoje korenine še v 19. stoletju in je bila v grobem sezidana še pred obravnavanim obdobjem, vendar je bila resnično dokončana šele v dvajsetih letih 20. stoletja. Zidava cerkve sv. Jožefa je bila v prvi vrsti povezana s ponovnim prihodom jezuitov v Ljubljano ob koncu 19. stoletja. Po ljubljanskem potresu leta 1895 so po pozivu ljubljanskega škofa Jakoba Missie pričeli z gradnjo novo cerkve, ki bi bila namenjena t. i. potresni pobožnosti, vsakoletni spominski slovesnosti ob obletnici potresa. 4. avgusta 1912 je škof Anton Bonaventura Jeglič blagoslovil temeljni kamen in dve leti kasneje so cerkev po načrtih avstrijskega arhitekta in benediktinca Anzelma Wernerja že večinoma dokončali v neoromanskem slogu. Ta je znotraj oblikovana kot dvorana

pod kupolo in pred prezbitერიem (Bernik in Prešeren 2001, 48). Ob izgradnji je bila s svojim zvonikom ena največjih cerkva ne samo v Ljubljani, temveč tudi na Kranjskem.

Zaradi izbruha prve svetovne vojne je avstro-ogrška vojska prevzela zgradbo in jo uporabila kot vojašnico ter skladišče. V vojaški upravi je ostala vse do leta 1921; šele naslednje leto jo je škof Anton Bonaventura Jeglič blagoslovil (Benedik in Trunkelj 2012, 433). V naslednjih letih se je počasi zaključevala gradnja cerkve (Kolar 2014, 361), v kateri so leta 1940 po Plečnikovih načrtih postavili glavni oltar¹¹ in cerkev razglasili za narodno svetišče sv. Jožefa (Benedik in Trunkelj 2012, 433). Ob cerkvi je sredi dvajsetih let zaživel še dom duhovnih vaj in sedež jezuitske skupnosti,¹² ki ga je prav tako zasnoval Plečnik.

Obnova cerkve sv. Jerneja v Šiški (1922–1927) in gradnja župnijske cerkve sv. Frančiška Asiškega (1925–1931)

Središče Spodnje Šiške¹³ je bilo že od srednjega veka ob cerkvi sv. Jerneja, imenovani tudi »stara Cerkev«, ki velja za naj-

11 Kip zanj je izdelal kipar Božidar Pengov.

12 Po drugi svetovni vojni je socialistična oblast leta 1949 nacionalizirala cerkev in bližnje cerkvene zgradbe. V njej je nato do leta 1991 deloval prvi slovenski filmski studio Viba film, kasneje pa je bilo v njej skladišče filmskih kulis. V času prvega obiska papeža Janeza Pavla II v Sloveniji leta 1996 so bili cerkev in pripadajoči okoliški objekti v postopku denacionalizacije v celoti prenovljeni in vrnjeni jezuitom.

13 Kadar govorimo o četrtni skupnosti oziroma severozahodnem mestnem predelu Ljubljane, moramo omeniti, da sta obstajali že od 13. stoletja ločeni Spodnja in Zgornja Šiška. Ime sta dobili po besedi hiša, kajža, hiška, »šiša« po ljubljansko. Sosednji vasi Zgornja in Spodnja Šiška sta bila nato v vsakdanjem jeziku skupaj in kasneje tudi uradno upravno poimenovani Šiška.

starejšo ohranjeno cerkev v Ljubljani. Prvič je bila omenjena že leta 1308. Sv. Jernej je v osnovah še romanska in pozneje barokizirana cerkev. V dvajsetih letih 20. stoletja je Plečnik v njeni bližini načrtoval ureditev lokalne tržnice, a se zamisel ni uresničila. Pozneje so ga prosili, naj cerkev zaščiti pred vodo, ki s Šišenskega hriba vdira v stene prezbiterija. Plečnik je dal stene cerkve ostrgati, ob prezbiteriju je postavil povečano zakristijo, celoto pa obdal s streho na stebrih. Tudi vhodni zvonik je obdal s podobno lopo. Ob levi strani cerkve je uredil široko stopnišče, ki vodi na cesto proti hotelu Bellevue (Krečič 1991, str. 69–70).

Spodnja Šiška je dokončna prešla pod ljubljansko občino leta 1914, Zgornja Šiška s središčem ob Vodnikovi ulici pri gradu Jama in Vodnikovi domačiji pa leta 1934. Ob prelomu 19. stoletja se je Spodnja Šiška že spreminjala iz vasi v predmestje, kjer so se prebivalci večinoma ukvarjali z neagrarno dejavnostjo. Vse do sedemdesetih let 19. stoletja, ko je bila zgrajena še gorenjska proga Ljubljana–Trbiž, območje Spodnje Šiške ni imelo večjega vpliva na Ljubljano. Spodnja Šiška, ki je pokrivala tudi Tivoli, je veljala predvsem za prvo gorenjsko vas z dobrimi gostilnami, veselicami in prebivalstvom, ki je bilo predvsem kmečko in obrtniško naravnano, veliko ljudi pa je bilo zaposlenih tudi na železnici. Eden prvih večjih urbanih zagonov je bila izgradnja pivovarne Union bratov Kosler. Ti so leta 1866 kupili Cekinov grad v Spodnji Šiški in na drugi strani Celovške ceste naslednje leto zgradili pivovarno, ki je kmalu postala največja pivovarna na Kranjskem.

Do druge svetovne vojne je podoba Šiške ostala zaznamovana s kmečko arhitekturo z gospodarskimi poslopji in kozolci, predmestnimi večinoma enonadstropnimi hišami s poslovno dejavnostjo v pritličju, sodobnimi večnadstropnimi sta-

novanjskimi stavbami obodne zazidave in enodružinskimi hišami. Že Maks Fabiani je leta 1899 območje Spodnje Šiške vključil v regulacijski načrt za severni del Ljubljane, vendar ta ni bil sprejet. Tudi Plečnik je v načrtu Velike Ljubljane zarisal ring okoli mestnega jedra, saj je načrtoval krožno cesto od Zelene jame, mimo Bežigrada (svetokriški okraj) do nove šišenske cerkve, okrog Rožnika do cerkve sv. Antona na Viču, skozi Mestni log proti Trnovemu in Krakovu in čez Ljubljano na Dolenjsko cesto. Po zgledu Wagnerjevih dunajskih »becirkov« je načrtoval pol avtonomne mestne četrti, ki jih je z radialnimi cestami povezal na glavne mestne vpadnice. Plečnik je območje Šiške razdelil na pahljačasto mrežno ureditev z glavno osjo Celovške ceste. Kljub temu se je Šiška dokaj samoniklo razvijala predvsem vzdolž mestnega kraka Celovške ceste. Šišenski del Ljubljane se je ekstenzivno širil od začetka 20. stoletja skozi amorfno tkivo starega vaškega jedra, kjer se je zazidava podrejala bolj stari zemljiški parcelaciji kot pa načrtni urbanistični ureditvi.

Spričo hitrega razvoja severozahodnega ljubljanskega predmestja je v dvajsetih letih 20. stoletja dozorela misel o ustanovitvi posebne župnije. Za novo predvideno župnijo Šiška (Kolar 2014, 361) so med letoma 1925 in 1931 zgradili cerkev po Plečnikovih načrtih (Benedik in Trunkelj 2012, 441). Ko se je Plečnik vrnil v domovino, so bili namreč frančiškani prvi, ki so mu ponudili priložnost za monumentalno delo. Sprva lokacija za cerkev ni bila določena. Plečnik je želel stavbo postaviti kot dominantno na vrh Šišenskega hriba in do nje urediti monumentalen dostop. Na njegovo razočaranje so frančiškani za gradnjo cerkve kupili zemljišče na neizraziti legi sredi njiv. Najprej jim je Plečnik ponudil že izdelan projekt za cerkev v Pragi iz leta 1922, ki je bila zasnovana v obliki klasičnega templja (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 164).

Za cerkev sv. Frančiška Asiškega je nekoliko predelal projekt s tem, da je opustil zunanje stebrišče, notranji prostor pa je osredinil v kvadrat. Dvorano je zasnoval s poglobljeno srednjo ladjo, okoli katere je speljan steborni obhod. Zaradi tega je glavni oltar pomaknjen proti sredini in oblikovan kot samostojen prostor v širšem prostoru. Dvorana z ravnim lesenim stropom in nizom vrhnjih oken ustvarja vtis starokrščanske bazilike, ki je bila za Plečnika izvorni tip cerkve (Hrausky in Koželj, 2007, 125). V notranjosti cerkve je predvidel postopno sakralizacijo s prostostoječimi, nepravilno razporejenimi oltarji, a ta zamisel se ni uresničila. Zasnoval je relativno prostorno kripto, v njej je za obok nad oltarjem uporabil arheološke ostanke najstarejših cerkva na praškem gradu, kar je na simbolni ravni prispelo k zgodovinski legitimnosti cerkve (Hrausky, Koželj in Prelovšek 2006, 30).

Cerkveni vrh je za nekaj časa celo zaustavil gradnjo nove šišenske župnijske cerkve, razlogi pa naj bi bili v tem, da je arhitektura preveč poganska, torej starogrška oziroma rimska – kljub temu da je renesansa najbolj črpala prav iz teh virov. Kot je pojasnil publicist, kustos in predavatelj na Fakulteti za arhitekturi Miloš Kosec, je ta nesporazum *»bolj rezultat kulturne nerazgledanosti nekaterih cerkvenih umetnostnih kritikov, je bil hitro razčiščen, in Plečnik je zgodaj prepoznan kot tisti umetnik, ki je sposoben ustvarjati duhovno polnovredno krščansko umetnost, ne da bi se ponavljal vzorce iz preteklosti. V Plečnikovih delih ni ponavljanja, tako ne v odnosu do zgodovine arhitekture kot tudi ne do svojih preteklih del: klasična dediščina se skozi ustvarjalni proces nadgrajevanja in metamorfoze vedno pretvarja v nekaj novega in še nevidenega«* (Zver 2023). O sami cerkvi je Plečnik dejal: *»Čisto toskanska v notranjščini – vzunaj precej stroge pa svobodnejše.«* (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 166) Klasična fasada cerkve je poenostavljena in ima

skrbneje obdelan le stebrni portal. Zvonik stoji za oltarjem v osi glavnega vhoda in se od višine venca nadaljuje s krožnim stolpom, ki ga zaključuje renesančni tempietto (Hrausky in Koželj 2007, 125), zato nehote spominja na angleško pozno-baročno arhitekturo (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 165). Cerkev je bila posvečena že leta 1927, z opremljanjem pa se je arhitekt ukvarjal vse do smrti (Hrausky in Koželj 2007, 125).

Svetišče Marije Pomočnice na Rakovniku (1931–1938)

Rakovnik pri Ljubljani leži med južnim pobočjem Golovca in Ljubljanskim barjem. Svoje ime naj bi dobil po potočnih rakah, dolgo pa je bil znan po dvorcu z vrtom, ki ga je obnovil ljubljanski odvetnik Janez Bučar (Putschar) v prvi polovici 17. stoletja. Leta 1900 je graščino odkupilo Društvo za zgradbo zavetišča in vzgajališča ter jo nato podarilo salezijancem. Prvi salezijanci so se v двореc naselili leta 1901 in mu čez leto dni prizidali enonadstropno poslopje. Kmalu so začeli s pripravo za gradnjo neogotske cerkve in zavoda ter ustanovili Družbo za gradnjo svetišča Marije Pomočnice (Di Battista 2015, 113)

Različne načrte za cerkev in zavod je pripravil italijanski arhitekt Mario Ceradini (1864–1940), profesor na Albertinski akademiji v Torinu. Temeljni kamen svetišča je bil blagoslovljen leta 1904, leta 1908 pa se je njegova gradnja ustavila. Zavod je bil dokončan leta 1909, gradnjo cerkve so lahko nadaljevali šele po prvi svetovni vojni. Cerkev Marije Pomočnice, ki je bila dokončana in posvečena leta 1924 (Kolar 2014, 361), ima obliko latinskega križa. Zidana je iz opeke, zunanja stran je brez ometa. Stene večkrat prekinejo pasovi iz rdečkastega umetnega kamna. Iz istega kamna je glavni portal in pročelje ter široki okenski okvirji. V letu, ko je bila posvečena, je bil ravnatelj salezijanske skupnosti na Rakovniku Franc Walland (Di Battista 2015,

114). Prav v njegovem mandatu med letoma 1929 in 1936 je ljubljanski arhitekt Herman Hus (1896–1960)¹⁴ za jugoslovansko salezijansko provinco sv. Cirila in Metoda izvršil različna naročila (Di Battista 2015, 111). Prva naročila Husu segajo v leto 1931, ko je pripravil načrte za različna ureditvena dela bolnišnice, okrepčevalnice, telovadnice in samostanske cerkve ter regulacijske načrte samostana in bližnje okolice. Leta 1933 je dokumentirana tudi nadzidava polkrožnega zaključka južnega zavodnega trakta, ki je nastala zaradi povečave števila spalnic gojencev zavoda, v naslednjih letih pa so si sledili načrti predelave mizarskih delavnic, gospodarskega in gospodinjskega poslopja, prizidka nove obednice na vzhodni strani zavoda in ureditve dohoda v kripto iz zakristije (Di Battista 2015, 111).

Sv. Terezija Deteta Jezusa na Kodeljevem (1931–1938)

Salezijanci so imeli poleg ustanove na Rakovniku še cerkev in mladinski dom na Kodeljevem¹⁵ ter po letu 1936 na

14 Herman Hus izhaja iz meščanske družine in spada med prve diplomante arhitekturnega oddelka Tehniške visoke šole v Ljubljani. Najprej je bil učenec Jožeta Plečnika (od akademskega leta 1920–1921), kasneje pa je predsedal k Ivanu Vurniku (v akademskem letu 1925–1926). Diplomiral je leta 1927. Nekaj let je bil zaposlen na Tehniški srednji šoli, nato na banski upravi, od leta 1931 pa je imel samostojni arhitekturni biro; pri delu je večkrat sodeloval tudi z bratom inženirjem Karlom Husom. Bil je dolgoletni predsednik kluba arhitektov ljubljanske sekcije Združenja inženirjev in arhitektov. Ukvarjal se je z načrtovanjem javnih zgradb in urbanizmom ter s svojimi prispevki sodeloval na številnih arhitekturnih natečajih na širšem območju Kraljevine Jugoslavije. Dejavni je bil tudi kot oblikovalec notranjega pohištva in grafične opreme raznih knjig ter kot pisec strokovnih besedil.

15 Zametki ljubljanskega naselja Kodeljevo segajo v 18. stoletje, ko je leta 1744 ljubljanski vicedom prodal posesti Avgustu Codelliju. Po letu 1848, ko je bila sprejeta zemljiška odveza, s čimer je nastopil konec

Selu (Kolar 2014, 362), kjer so prevzeli vodstvo banovinskega vzgojnega zavoda (Kolar 2014, 363). Po zaslugi Wallanda je Hus dobil naročilo tudi za gradnjo cerkve na Kodeljevem (Di Battista 2015, 111). Ker je zaradi naraščanja prebivalstva na Kodeljevem in zaradi dejavnosti v salezijanskem domu obstoječa kapela postala premajhna, so se salezijanci odločili za gradnjo večje cerkve. Prve načrte zanjo, posvečena je bila sv. Tereziji Deteta Jezusa in je bila obenem tudi prvo njeno svetišče na slovenskih tleh,¹⁶ je začel pripravljati Herman Hus že leta 1931 in jih je objavil v reviji *Arhitektura*. Načrtovanje in gradnja novega svetišča sta dejansko lahko stekla šele, ko so salezijanci odplačali večino dolga, ki je nastal ob gradnji mladinskega doma na Kodeljevem. Hus se je s cerkvijo na Kodeljevem ukvarjal vse do začetka šestdesetih let. Pri svojem delu je sledil sočasnim modernim arhitekturnim usmeritvam, ki so pri gradnji cerkva upoštevale nove materiale in konstrukcije, redefinicijo katoliške liturgije in s tem povezan sakralne arhitekture in umetnosti (Di Battista 2015, 123).

Hus je novembra leta 1934 pripravil nove načrte za cerkev sv. Terezije s prizidanima župnijskim uradom in dvorano za kongregacije. Notranjščino cerkve je Hus razdelil v tri ladje različnih višin, kapelo gojencev doma je prestavil levo od prezbiterija, na desni strani pa je bila zakristija (Di Battista 2015, 125). Izvedba novega načrta je bila tehnično zahtevnejša in je zato poleg običajnih betonskih temeljev zahtevala uporabo opeke z železobetonskimi vezmi, železobetonski skelet z enako krovno ploščo pri izvedbi visokega zvonika, železobetonske nosilce v obliki stebrov in stropnih prečnih

fevdalne dobe, postanejo lastniki zemljišč tudi nekdanji tlačani. Kodeljevo je v obdobju med vojnama zraslo predvsem v vilsko četrto.

16 Sv. Terezijo Deteta Jezusa je za svetnico leta 1925 razglasil papež Pij XI. in jo postavil za zavetnico misijonov.

gred pri izvedbi cerkvene notranjščine in železobetonske okvirne nosilce v igralni lopi. Cerkevno fasado je členila vhodna steburna lopa, nad njo je pred okroglim oknom postavil monumentalno figuro Marije z Jezusom in dvema angeloma ter na severni strani visok zvonik (40 m). Gradbena dela so se začela že leta 1935, aprila naslednjega leta pa je ljubljanski škof Gregorij Rožman blagoslovil temeljni kamen (Di Battista 2015, 126). Spomladi leta 1938 so se začela dela v notranjščini. Oktobra leta 1938 je bila cerkev blagoslovljena, čeprav je bila tedaj še nedograjena (manjkala sta npr. še zvonik in vhodna lopa pred cerkvijo) in le zasilno opremljena. Kljub težkim časom se je opremljanje njene notranjščine in zunanjščine v naslednjih letih postopoma nadaljevalo.

Urbana podoba bežigradske župnije in cerkev sv. Krištofa

Bežigrad je območje Ljubljane severno od železniške postaje, ki naj bi svoje ime dobil iz časov turških vpadov, ko naj bi tam stal turški tabor. Vse do 20. stoletja je ostal praktično nepozidan. Edina pomembna stavba na tem območju je bila cerkev sv. Krištofa na ljubljanskem polju zunaj mesta, ki se prvič omenja leta 1476 in je bila podružnica šempetrske župnije (Lavrič 2012, 7). Njen pomen¹⁷ se je povečal leta 1779, ko

17 Prvič je bila pomembno predelana leta 1508–1509, ko je stavbar Peter Bezlaj postavil nov prezbiterij in dva oltarja. V letih 1688–1689 je dobila novo ladjo, ki jo je začel graditi Marcello Cerasola in nadaljeval Francesco Ferrata, nato so v letih 1707–1708 postavili še nov prezbiterij, ki ga je verjetno zasnoval Carlo Martinuzzi. Ladjo je v letih 1740–1741 obokal stavbenik Maček. Cerkev je tedaj imela vsaj dva kamnita oltarja (enega je leta 1696 izdelal Mihael Kuša), okoli leta 1765 pa je dobila lesen veliki oltar s sliko Antona Cebeja.

so okoli nje uredili osrednje ljubljansko pokopališče,¹⁸ ki se je širilo proti vzhodu in ob koncu 19. stoletja že postalo pretesno za naglo naraščajoče prebivalstvo Ljubljane. S preselitvijo pokopališča leta 1906 na območje današnjih Žal je usoda cerkvenega prostora ostala nejasna. Plečnik se je z območjem pokopališča pri sv. Krištofu prvič ukvarjal že leta 1919, ko je ljubljanskemu škofu dr. Antonu Bonaventuri Jegliču (1850–1937) predlagal povečavo Krištofove cerkve (Lazarini 2019, 65).

Za arhitekturni začetek Bežigrada velja izgradnja t. i. Hranilniške kolonije¹⁹ na istoimenski ulici Bežigrad ob koncu 19. stoletja. Medtem ko je prvi urbanistični načrt za Bežigrad že leta 1898 izdelal Maks Fabiani (1865–1962), ki ga je zasnoval s pravokotno ulično mrežo in predstavitevijo železniške proge, ki bi omogočila nadaljevanje glavnih cest iz centra (Fabiani 1899, 5–12; Krečič 1992, 221–22), pa je do večjih gradbenih posegov prišlo šele po prvi svetovni vojni. Fabianijev načrt se je izkazal za neizvedljivega, saj ni upošteval obstoječih parcelnih mej (Krečič 1992, 220). Problematiko je mestna

18 Slednje je nadomestilo srednjeveška ljubljanska pokopališča, zlasti tisto ob nekdanjem frančiškanskem samostanu (na območju današnjega Vodnikovega trga) in ob cerkvi sv. Petra.

19 Leta 1886 so v Ljubljani na pobudo bančnika, industrialca in direktorja Kranjske hranilnice Jožefa Luckmanna ustanovili Društvo za gradnjo delavskih stanovanj. V statutu društva so zapisali, da je namen »v Ljubljani ali nje bližnjem okoliši zdrava in cenena stanovanja za oženjene in neoženjene delavce« kot tudi za samostojne obrtnike, tovarniške in v večjih podjetjih zaposlene delavce. Stanovalec si je pridobil lastninsko pravico nepremičnine po petnajstih letih plačevanja najemnine. Društvo je v naslednjih letih kupilo zemljišče za Bežigradom in na današnji Hranilniški ulici sezidalo pet enonadstropnih večstanovanjskih hiš za 91 družin. Po ljubljanskem potresu leta 1895 so podobne delavske kolonije s hišami zrasle še ob Koleziji, v Zeleni jami in Rožni dolini.

oblast leta 1918 formalno rešila z regulacijskim načrtom, ki je sicer upošteval dejansko razdelitev zemljišč, a se ni oziral na prometne, gospodarske in estetske vidike (Lazarini 2019, 65). Na podlagi tega »upravnega urbanističnega akta« se je bežigrasjski krak po prvi svetovni vojni začel razvijati v predmestje meščanskih vil (Mihelič 1983, 12). Bežigrad je v obravnavanem času izmed vseh mestnih predelov doživel največji gradbeni razcvet (Lazarini 2019, 64). Predvsem se je stavbna dejavnost živahno razvijala na obeh straneh Dunajske ceste severno od železniške postaje (Mihevc 2000, 21).

Do pomembnejšega urbanističnega premika je prišlo leta 1924, ko je vodja mestnega gradbenega urada inženir Matko Prelovšek (1876–1955) povabil Plečnika k pripravi novega urbanističnega načrta za severni del mesta (Lazarini 2019, 65). Arhitekt Plečnik je leta 1929 izdelal regulacijski načrt Velike Ljubljane, ki je mesto zasnoval koncentrično in predvidel njegovo širitev iz starega historičnega jedra radialno navzven (Petelin et. al. 2022, 11). Urbanistični študijski primer južnega dela današnjega Bežigrada naj bi bila reprezentativna stanovanjska četrt za trideset do štirideset tisoč prebivalcev (Mihelič 1983, 13). Pozidan naj bi bil kot vrtno mesto z meščanskimi vilami na dolgih parcelah in s stanovanjskimi najemniškimi bloki ob glavni ulici (Mihelič 1983, 12).

Plečnik je v novi mestni četrti projektiral javne stavbe in površine ter jih je razvrstil vzdolž monumentalne avenije, ki se pri pokopališču sv. Krištofa odcepi od Dunajske ceste, nato pa poteka v ravni črti med visokimi najemniškimi stavbami do cerkve sv. Križa (Mihelič 1983, 12). Vmes je kot vizualni zapori projektiral gledališče (Plečnik 1929, 91; Krečič 1992, 222–223) in za njim okrajni magistrat. Pred cerkvijo sv. Križa je mojster projektiral trg, okrog katerega je razvrstil šolske zgradbe. Za

cerkvijo je pokopališče, ki se nadaljuje s pokopališčem v gozdu (Mihelič 1983, 12). S tem je bil postavljen temelj za Plečnikova prihodnja razmišljanja o ureditvi območja starega pokopališča pri cerkvi sv. Krištofa, med drugim z vzpostavitvijo parka slavnih, ki bi hkrati služil kot pomemben urbanistični element, saj bi pomagal usmerjati potek nove trase Linhartove ceste (Lazarini 2019, 65). Njegov načrt za Svetokriški okraj je bil, čeprav ga je leta 1930 banska uprava potrdila, leta 1933 v bistvenih točkah spremenjen.²⁰ Kljub spremembam se je ta del mesta vse do druge svetovne vojne in celo po njej izgradil bolj ali manj v skladu z njegovim načrtom (Mihelič 1983, 13).²¹

V osi preurejenega starega pokopališča je leta 1932 načrtoval novo monumentalno svetišče, slovenski Panteon, ki ga je poimenoval Hram slave, za katerega je načrte izrisal arhitektov študent Edvard Ravnikar (1907–1993). Stala naj bi na starem delu pokopališča v osi glavnega vhoda, vendar je moral Plečnik to zamisel opustiti. Od celotne zamisli so med letoma 1932 do 1934 zgradili le prizidek k stari cerkvi sv. Krištofa. Zamisel Hrama slave in celotno zasnovo revitalizacije pokopališča je preprečila gradnja Baragovega semenišča, o katerem bo govora v nadaljevanju. Plečnik je na zemljišče vzdolž Robbove ulice dal prenesti posmrtno ostanke znanih Slovencev in nekatere najkakovostnejše nagrobnike, ki so

20 Večino Plečnikovih načrtov hranita Arhitekturni muzej in Zgodovinski arhiv Ljubljana.

21 S preselitvijo trase Linhartove ceste proti jugu je bil podrt ves koncept geometrijsko pravilne pahljačaste tlorisne zasnove. Glavne prvine Plečnikovega načrta Velike Ljubljane – kot so npr. krožna cesta, koncentrični cestni sistem v okolici mestnega središča, rešitev nekaterih prometnih problemov (npr. izven nivojski križanji Dunajske z železnico), sistem enakomerno razporejenih parkov po celotnem mestnem teritoriju – niso bile realizirane.

stali na najstarejšem delu pokopališča ob cerkvi (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 185). Tako je tudi nastalo Navje, ko so leta 1927 dokončno opustili pokopavanje umrlih na starem ljubljanskem pokopališču. Iz ostankov pokopališča na vzhodni strani in z dodanim podarjenim zemljiščem ljubljanske škofije se je ljubljanski mestni svet leta 1936 odločil urediti park Navje²² s pokopališčem zaslužnih mož in žena, velikih umetnikov, znanstvenikov in političnih delavcev, pomembnih za slovenstvo. V letih 1936–1938 so nekatere grobove zaslužnih prekopali in jih skupaj z nagrobniki ali samo nagrobnike prenesli na Navje (Krečič 2013).

Pri sv. Krištofu je bila načrtovana ustanovitev župnije, kar se je zgodilo 1. januarja 1934; tako je pokopališka cerkev sv. Krištofa dobila nova zavetnika, sv. Cirila in Metoda (Kolar, 2014, 361). Cerkev sv. Cirila in Metoda je bila mišljena kot prizidek za potrebe nove župnije ob stari cerkvi. Arhitekt je staro baročno cerkvico z zvonikom postavil na os Dunajske ceste, s čimer je med staro in novo cerkvijo nastala trikotna zajeda. Severno steno stare cerkve je prebil z arkadami, v trikotnik namestil kapelo žalostne Matere božje in pevski kor (Krečič 1991, str. 60). Izjemno zanimiv objekt priča o Plečnikovem občutku za povečevanje sakralnih stavb, saj nova cerkev ni »nadglasila« baročne predhodnice (Stele 1933, 66–68; Krečič 1992, 257–61; Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 185, 187–89). Tudi pri zasnovi prizidka lahko opazujemo Plečnikove težnje po ohranjanju spomina, saj je nekatere nagrobnike iz opuščene pokopališča dal vzidati v cerkveno zunanjščino, prav tako so v cerkev prenesli posmrtno ostanke nekaterih

22 Ime zanj je predlagal Josip Wester. Na Navju so med drugimi pokopani Anton Aškerc, Jožef Blaznik, Janez Bleiweis, Matija Čop, Josip Jurčič, Emil Korytko, Jernej Kopitar, Anton Tomaž Linhart, Fran Levstik, Josip Stritar, Valentin Vodnik, Ivan Grohar in Matevž Langus.

pomembnih Slovencev; njihova imena je Plečnik obeležil na ploščah, ki obdajajo stene prezbiterija (Lazarini 2019, 66). Vse do gradnje Baragovega semenišča je bilo mišljeno, da bo bolj monumentalno zasnovani Hram slave postal nova župnijska cerkev. Zato je Plečnik prizidek zasnoval kot provizorij, ki bi ga lahko pozneje spremenili v župnijsko dvorano (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 188). Med povečano župnijsko cerkvijo in novo stanovanjsko hišo severno od nje bi ležal tudi vhod v celoten kompleks (Lazarini, 2019, 66).²³

- 23 Uprava Ljubljanskega velesejma je že konec tridesetih let premišljevala o novi, večji in bolj primerni lokaciji sejemskega prostora. V manj kot desetih letih po končani vojni je bil za novo lokacijo velesejma izbran prostor med Vilharjevo, Linhartovo in Titovo cesto ter leta 1953 razpisan javni natečaj. Zazidava kompleksa Ljubljanskega velesejma oziroma pozneje ustanovljenega Gospodarskega razstavišča se je začela leta 1954. Idejo o gradnji osrednjega sejmišnega prostora je potrdil tudi politični vrh, saj je bilo bodoče razstavišče izbrano za sedež zasedanja VII. Kongresa Zveze komunistov Jugoslavije. Zagotovljena so bila sredstva za ambicioznejši načrt in drznejšo, sodobnejšo arhitekturo z novo tehnologijo in modernimi materiali. Za zidavo kompleksa je bila izbrana skupina mlajših arhitektov. Sočasno z začetkom gradnje, pri kateri sta bila pglavitna modernistični beton in steklo, so prestavili Plečnikovo cerkev sv. Cirila in Metoda na novo lokacijo ob izteku Vodovodne ceste na Titovo – tovrsten poseg je še danes unikum v Sloveniji. V začetku petdesetih let je mestna oblast še upoštevala ohranitev svetišča, načrtovali so celo drevored, ki bi cerkev povezal z Baragovim semeniščem. Šele odločba Mestnega ljudskega odbora Ljubljane iz leta 1955, ki je celotno zemljišče namenila sejmski dejavnosti, je zapečatila usodo sakralnega objekta. Sočasno z gradnjo Hale A, delo arhitekta Branka Simčiča (1912–2011), so porušili župnijsko cerkev, najprej decembra 1957 Plečnikov prizidek, februarja 1958 pa še staro Krištofovo cerkev. Na mestu župnijske cerkve sedaj stoji paviljon Jurček, delo Marka Šlajmerja (1927–1969) iz leta 1960. Plečnikova cerkev je bila z angažmajem župnika p. Krizologa Zajca pod vodstvom Toneta Bitenca prestavljena na Vodovodno ulico. Cerkvi so prizidali nov zvonik. Nekaj časa je bila negotova tudi usoda Navja, saj so resno razmišljali o selitvi nagrobnikov na Žale.

Neuresničen sedež ljubljanske nadškofije in Baragovo semenišče (1936–1955)

Baragovo semenišče priča o treh neuresničenih oziroma nedokončanih projektih. Sprva je Plečnik tukaj hotel postaviti že omenjeni Hram slave kot slovenski Panteon, kar se je vpenjalo v njegovo zamisel o zasnovi Ljubljane kot novih Aten. Plečnikov ambiciozni načrt je ostal torzo, ključni razlog za njegovo neuresničitev »*pa ni bilo ne ves čas prisotno pomanjkanje finančnih sredstev v času velike gospodarske krize ne politika, temveč lastnik zemljišča, ljubljanska škofija. Ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman (1883–1959) je sprejel še danes težko razumljivo odločitev, na področju opuščene pokopališča zgraditi nov škofijski kompleks*« (Lazarini 2019, 69). Ljubljanska škofija je sprva nameravala prenesti svoj sedež na opuščeno pokopališče pri sv. Krištofu in tam sezidati novo stolnico. Z ustanovitvijo Univerze v Ljubljani leta 1919 je kot ena petih prvih članic zaživela samostojna teološka fakulteta, ki je svoje prostore dobila v nekdanjem dijaškem internatu Alojzijevejšču. V želji, da bi imeli bogoslovci ljubljanske škofije boljše pogoje življenja in dela, je škof Gregorij Rožman načrtoval gradnjo novega poslopja, kamor bi se preselila tako fakulteta kot študentje, učitelji in knjižnica (Kolar 2014, 365).

Kasneje se je velikopotezni projekt umaknil misli, da se na tem mestu postavi osrednje semenišče, imenovano po slovenskem misijonarju škofu Frideriku Baragi (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 179). Plečnik se je s tem vdal v usodo in leta 1936 izdelal ambiciozne načrte za Baragovo semenišče, okroglo mogočno stavbo s premerom stotih metrov, na severni strani obdane z monumentalnim vhodnim krilom. Slednje bi bilo razširjeno z nizom pritličnih trgovin, ki bi usmerjal potek

nove trase Linhartove ceste (Lazarini 2019, 69). Po nekoliko reformiranem urbanističnem načrtu za Bežigrad bi stavba semenišča s svojimi vhodnimi krili ustvarjala pomembno naslonilo na novo glavno avenijo Bežigrada na severovzhod, novo Linhartovo cesto. Teh kril bi se dotikal velikanski valj, kolosalna štirinadstropna zgradba s celicami za semeniščnike in povprek postavljenim objektom z dvoranami v dveh nadstropjih nad kletno dvorano. Tako naj bi nastal kolosej – klasična idealna forma, po Plečniku krščansko interpretiran simbol univerzuma (Krečič 1991, str. 62).

Gradnjo semenišča je vodil Anton Suhadolc (1897–1983), ki se je moral sam lotiti detajlnih načrtov, saj je Plečnik zaradi svoje nezainteresiranosti za projekt oddal le načrte v velikem merilu. Prav zaradi detajlov, ki naj bi jih Suhadolc samovoljno spremenil, je prišlo do spora med njim in Plečnikom, zato se je slednji načrtu odrekel in se razšel s sicer vestnim inženirjem (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 179). Arhitekt je Suhadolca celo obtožil, da dela na svojo roko in se avtorstvu odpovedal. Ko se je gradnja leta 1938 šele začela, mu je tudi pisal, da je projekt zanj mrtev (Mrevlje 2019). S tem se je Plečnik sam dokončno odpovedal svojemu projektu parka pomembnih Slovencev (Lazarini, 2019, 70). Semenišče so pričeli graditi leta 1938 in ga do začetka druge svetovne vojne zgradili približno do polovice. Do začetka vojne so izvedli le kaki dve tretjini valja in nadstropni dvorani (Krečič 1991, 61). Kljub velikim naporom in zbiranju sredstev na različne načine, predvsem pa zaradi začetka vojne, gradnja ni bila dokončana in semeniščniki tam niso nikoli prebivali (Kolar 2014, 365). V petdesetih letih so po načrtih Plečnikovega arhitektovega učenca Toneta Bitenca (1920–1977) stavbo zasilno dokončali in namenili profanim funkcijam (Akademski kolegij, Festivalna dvorana, Kino Soča, Pionirski dom, Mladinsko

gledališče), dela so bila končana leta 1955 (Krečič 1992, 257; Hrausky et al. 1996, 179). Dozidali so nove vhode in stopniščne ograje na novo opremili s plastikami, objekta pa niso nikoli dogradili v enotno valjasto obliko (Krečič 1991, 62).

Cerkev sv. Mihaela na Barju (1937–1938)

Cerkev sv. Mihaela je neposredno povezana z zgodovino izsuševanja in naseljevanja Ljubljanskega barja od začetka 19. stoletja, ko se je projekta lotil ljubljanski župan Janez Nepomuk Hradecky. Čeprav srečamo na območju Črne vasi, kjer je zrasla Plečnikova cerkev, koliščarske ostanke iz pradavnine, segajo začetki sodobne obcestne vasi v dvajseta leta 19. stoletja, ko naj bi bile postavljene prve lesene hiše. Priseljenci so zemljišče v last dobili brezplačno, vendar pod pogojem, da si v treh letih na njem postavijo dom. Kljub temu je prebivalstvo naraščalo zelo počasi. Čeprav je bil barjanski jug Ljubljane manj privlačen za širjenje mesta v obdobju med vojnami kot severni del mesta, so prebivalci pogrešali duhovno oskrbo v svoji bližini. Leta 1895 je bila ob križišču lžanske in Črnovaške ceste zgrajena osnovna šola. Želja tamkajšnjih prebivalcev je bila, da bi tam imeli tudi cerkev. Obisk maše v župnijski cerkvi v Trnovem je pomenil dolgo pot, ki je potekala mimo druge župnijske cerkve sv. Jakoba. Pot je bila zaradi poplav pogosto neprehodna. Kljub želji po cerkvi zaradi vsakdanjega boja za preživetje v težkih pogojih Ljubljanskega barja do njene uresničitve ni prišlo (Kušar 2019, 226).²⁴ Zato je bila že v tridesetih letih 20. stoletja načrtovana cerkev kot podružnica tr-

24 Osnovni pogoji za opravljanje verske oskrbe so bili izpolnjeni januarja 1935 s postavitvijo oltarne omare v šolski učilnici. Načrte zanjo je napravil Plečnik, ki je bila odprta le za opravljanje obredov.

novske cerkve v Ljubljani. Pobudnika zidave sta bila trnovski župnik in Plečnikov prijatelj Franc Saleški Finžgar ter arhitektov nečak katehet Karel Matkovič (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 257). Zaradi druge parcele je Plečnik spremenil že narejeni načrt cerkve (Hrausky, Koželj in Prelovšek 1996, 258). Cerkev je bila postavljena v letih 1937–1938 (Benedik in Trunkelj 2012, 389), ime pa je dobila po nadangelu Mihaelu.

Cerkev je primer domiselnega prilagajanja sakralne arhitekture lokalni tradiciji (Hrausky in Koželj 2007, 153). Sprva naj bi bila cerkev le začasna, sočasna gradnja narodne in univerzitetne knjižnice pa se pozna tudi na njenem fasadnem ovoju (Krečič 1991, 73). Cerkvena dvorana je postavljena prečno na vhod in je zaradi pogostih poplav na Barju dvignjena v nadstropje. Dostop v cerkev se svečano dviguje prek stopnišča v obliki mostu in vodi skozi zvonik k približanemu oltarju. V pritličju je stanovanje duhovnika, v zidani apsidi stopnišče za dostop župnika v zakristijo. Cerkev je grajena iz lokalnega podpeškega kamna in lesa, ki so ga darovali vaščani. Zaradi slabo nosilnih močvirni tal stoji na hrastovih pilotih. Zvonik, ki je hkrati razgledni stolp po ravnini Barja, je iz statičnih razlogov odmaknjen od stavbe in konstruiran kot stena, razbremenjena z loki. Polnila stene cerkvene dvorane so lesena, stebri so iz obdelanih betonskih kanalizacijskih cevi. K pocenitvi zidave sodi tudi položna kritina iz betonskih strešnikov, ki posnemajo rimski strešnik. Zunanost spominja na močnejše gospodarsko poslopje (Hrausky in Koželj 2007, 153).

Plečnikova mojstrska lastnost, da iz starih materialov naredi nekaj novega, je prav pri cerkvi sv. Mihaela najbolj umetniško prišla do izraza. Ta potreba je izhajala iz same ekonomike stroškov in reciklaže kvalitetnih gradbenih materialov. Zato tudi ne preseneča, da je vsakdanje prvine,

celo banalne kanalizacijske betonske cevi, povzdignil v umetniški izraz na najvišji sakralni ravni. Material je simbolno dvignil iz nedrja zemlje in iz cevi ustvaril tako zanimivo stopniščno grajo kakor tudi notranjost z osrednjimi stebri. *»Skozi umetnikove roke povzdignjeno in posvečeno tako postane nekaj, kar bi sicer ostalo umazano, nizko in nevidno«* (Zver 2023). Plečnik je bil izjemen tudi v prepoznavanju in ustvarjanju *genius loci*, torej lokalne posebnosti. Z omejenimi sredstvi, materiali in lastnim arhitekturnim jezikom je povezal lokalno izročilo z novo stavbo in soustvaril identiteto okoliških prebivalcev. Čeprav nova stavba pogosto še ni v zavesti lokalnih uporabnikov, je Plečnik fragmente vsakdanjega življenja nevsiljivo vključil v grajeno arhitekturo in njeno opremo, s katero je povezal duhovno skupnost in novogradnjo *»kot vnaprejšnje udomačevanje nove cerkve, s katero so novi prostori takoj dobili oprijemljive povezave z vsakdanjimi, dobro znanimi predmeti, obenem pa jih je arhitektova intervencija povzdignila in posvetila v nekaj novega«* (Zver 2023). Še bolj se arhitektova želja oblikovati vaško podružnično cerkev kaže v notranjosti, saj je ta s predmeti, z gradivi in barvitostjo blizu ljudskemu stavbarstvu. Notranjost je oblikovana s štirimi podporami in z lesenim okvirjem. Okrasje je antično oziroma starokrščansko, arkadna stena za oltarjem je citat starokrščanske bazilikalne stene z zavesami. Posebnost so ograjen prostor pred oltarjem, namenjen otrokom, miza za darove, oltar v obliki omare in stenska ura (Hrausky in Koželj 2007, 153).

Prenova fasade sv. Petra (1937–1938)

Prenovo je v tem času doživela tudi cerkev sv. Petra, najstarejša ljubljanska cerkev. Šempetrska cerkev je novo baročno

podobo dobila v tridesetih letih 18. stoletja po načrtih arhitektov Carla Martinuzzija in Giovannija Fusconija. Imela je triladijsko zasnovo s prečno ladjo in kupolo po zgledu beneške cerkve San Salvatore arhitekta Andree Palladia (Hrausky in Koželj 2007, 47). Prvič so jo prezidali po potresu leta 1895, ko je bila močno poškodovana (Lazarini in Murovec 2012). Po načrtih arhitekta Raimunda Jeblingerja so delno preuredili glavno fasado in zgradili nov prezbiterij z dvema stranskima prostoroma, kamor so vzdali tudi nagrobnike z opuščenega pokopališča ob cerkvi (9. do 18. stoletje) (Hrausky in Koželj 2007, 47). Takrat so predelali cerkveno fasado v historicističnem slogu (Lazarini in Murovec 2012).

Leta 1937 je Ivan Vurnik pripravil načrte za obnovo glavne fasade cerkve (Kavčič, Bobek in Zupančič 2014, 101). Ta je s fasade odstranil vse okrasje in povezal zvonika z modernistično pravokotno ploskvijo (Hrausky in Koželj 2007, 47). Umetnostno manj pomembno fasado s konca 19. stoletja je Vurnik preprosto snel in s finim proporcioniranjem skoraj gladke površine, ki oba baročna zvonika poveže v enovito celoto, postavil moderno, a zadržano in nekoliko posvetno cerkveno zunanjščino. Novi fasadni površini je dodal nove dekorativne elemente, med katerimi izstopajo mozaiki Jezusa in štirih evangelistov, ki so delo njegove žene Helene Vurnik. Mozaične rozete sta dobila tudi preprosta stranska portala, nad katerimi je Vurnik vgradil okrogla okna (Kavčič, Bobek in Zupančič 2014, 101). Masiven glavni portal je izveden kot kubična gmota z velikim mozaikom, ki prikazuje izročanje ključa sv. Petru, vse skupaj pa podpira par nizkih debelih okroglih stebrov (Hrausky in Koželj 2007, 47). Vurnikov poseg na fasadi cerkve sv. Petra je prispevek k arhitekturi mesta, v katerem je zaznavna njegova namera, da bi novo pročelje cerkve izražalo predvsem metropolitanski značaj (Blagajne

1994, 124). Z zamenjavo prevleke s konca 19. stoletja je hotel doseči videz moderne fasade, ki bi zaključevala takrat izredno pomembno cesto sv. Petra (današnja Trubarjevo) in tako iz Šempetrskega predmestja, ki je tedaj že postajalo sestavni del mestnega središča, odpravila provincialni značaj. Zaradi precej radikalnega posega je prenova fasade vzbudila ostre polemike (Kavčič, Bobek in Zupančič 2014, 101). France Stelè, ki je bil takrat vrhovna avtoriteta slovenskega konservatorstva, ga je odločno podprl s stališčem, da *»sodobno spomeniško varstvo odklanja restavracijo historičnih oblik, ki jih ni več in mesto njih vidi sodobne ustvaritve, ako so umetniško zrele«* (Stelè 1937).

Neuresničena cerkev sv. Družine v Mostah

Srednjeveška Ljubljana je svoj prostor strateško našla ob reki pod Grajskim hribom. Iz starega mestnega jedra, ki se je počasi širilo predvsem proti severu in vzhodu, so poti vodile do okoliških vasi Vodmat (Udmat), Selo in Moste. Stara vas Moste je bila izpričana že v začetku 14. stoletja, ime pa verjetno izhaja iz brun, s katerimi je bila pokrita pot v vas. Ta stara vaška jedra so se linearno nizala pod ježo takrat še okljukaste Ljubljanice in so šele v 20. stoletju postala integralni del mesta (upravno, urbanistično in identitetno), čeprav so se ponekod kmečki in urbani elementi mešali več stoletij.²⁵

25 Nekdanja stara imena so povzeli novejši ljubljanski mestni predeli, zanimivo pa je, da so se nekdanje geografske meje poimenovanj spremenile tudi za nekaj sto metrov. Kar danes mislimo, da je del Most, je pravzaprav Vodmat. Moste so bile nekako med Kajuhovo in Gašperšičevo cesto ter med Ljubljanico in Letališko cesto. Selo je bilo vpeto med Kajuhovo in Pokopališko cesto ter med Ljubljanico in železnico Ljubljana–Zalog in danes označuje zgolj dvorec, vse pa je prekrilo

Leta 1896 je bil Stari Vodmat – predel med dolensko železnico, Ljubljanico, Njegoševo (Jegličevo) in Šmartinsko cesto (Vrišer 1956, 18) – katastrsko priključen mestu, s čimer je bila ukinjena samostojna občina Moste. Ob ustanovitvi Velike Ljubljane leta 1935 je bila večina preostalega dela naselja prek dolenske železnice priključenega Ljubljani. Z izgradnjo železnice proti Novemu mestu leta 1901, ki je Vodmat dejansko prepolovila, se je struktura prebivalstva iz kmečkega spreminjala v delavsko prebivalstvo, tudi zaradi novih bližnjih tovarn (npr. Mengentalerjeva usnjarna, kasnejši Teol). Tako se je nekdanja vas razdelila na Stari Vodmat ob Zaloški cesti – med dolensko železnico in vse tja do cerkve sv. Petra – ter Novi Vodmat do Pokopališke ulice (Moste).

Z razvojem Most so se povečale tudi potrebe po duhovni oskrbi in posledično novih verskih objektih. V letu 1938 je ljubljanska Vincencijeva konferenca zgradila Mladinsko zavetišče s kapelo (Petrič 2019).²⁶ Načrt za cerkev sv. Družine na Prvomajski ulici v ljubljanskih Mostah je arhitekt France Tomažič pripravil neznano kdaj v tridesetih letih 20. stoletja (Žganec 2019, 101). O neuresničenem delu ni nobenih podatkov (načrtov ali pisnega gradiva). Omenja se le v knjigi Jožeta Kregarja o moščanski župniji (2016, 98). V rastočih naseljih so leta 1935 postavili leseno poslopje po načrtih Albine Grumove (Kolar

ime Moste, ki so bile bolj proti današnjim Novih Fužinah. Slednje so prevzele ime vasi starih Fužin prek Ljubljanice, bloki pa so zrasi dejansko na Studencu, nekdanjem Kaltenbrunu. Kodeljevo obsega desni breg Ljubljanice vse od dolenske železnice do Gruberjevega prekopa in Štepanje vasi. Poimenovanja so se pomešala s prihodom novih blokovskih generacij po drugi svetovni vojni, ki so te kraje popolnoma spremenile, tako da tudi starim naseljencem ni več jasno, kje je včasih kaj bilo in kam je spadalo.

26 Tu je sedaj Dom Partizan.

2014, 361), prvo bogoslužno stavbo v novejšem času (Petrič 2019), ki je postala leta 1938 tudi župnijska cerkev (Benedik in Trunkelj 2012, 411). Šele maja 1979 so podrli leseno kape-lo, nato pa do leta 1981 zgradili sedanjo cerkev (Petrič 2019).

Verska različnost in razmah gradnje sakralnih objektov

Na začetku dvajsetih let 20. stoletja je bilo v mestu 60.691 prebivalcev, od katerih je bilo pripadnikov drugih verskih skupnosti 2.742 (Kolar 2014, 374). Poleg večinske katoliške skupnosti so v Ljubljani imele svoje prostore še nekatere druge verske skupnosti, predvsem krščanske. Evangeličan-ska cerkev je bila v bližini Kolizeja postavljena že leta 1851, cerkvena občina je bila ustanovljena leto pred tem (Kolar 2014, 375). V letih pred drugo svetovno vojno je štela oko-li 500 članov, ki so prihajali iz celotne Kranjske (Krajevni leksikon Dravske banovine 1937, 373). V letih 1933 in 1934 je bila postavljena še pravoslavna cerkev sv. Cirila in Me-toda v Trubarjevem parku. Kot osrednji razlog za gradnjo samostojne in velike pravoslavne cerkve je bilo povečano število častnikov in vojakov pravoslavne vere v vojašnicah v Ljubljani. Člani Starokatoliške cerkve in člani judovske sku-pnosti v Ljubljani niso imeli organiziranih oblik skupnega življenja in dejavnosti. Skladno s širjenjem prebivalstva in novimi potrebami so bile grajene nove sakralne stavbe in druge stavbe, tudi za srbsko pravoslavno skupnost (Kolar 2014, 374–375).

Pravoslavna cerkev sv. Cirila in Metoda v Ljubljani (1932–2005)

Po ustanovitvi Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev decembra leta 1918 se je v Ljubljani začelo povečevati število pravoslavnih vernikov. Tako je nastala potreba po izgradnji cerkve za pravoslavne, za kar se je zavzemal tudi prestolonaslednik in poznejši kralj Aleksander Karađorđević (1888–1934). Srbska pravoslavna cerkev v Ljubljani je nastala leta 1921, temelje svoje cerkve pa so z blagoslovom takratnega srbskega patriarha Varnava položili enajst let kasneje (1932) (Osmanagić 2016). Ker v zgodnjem obdobju po prvi svetovni vojni ni bilo primernih prostorov za opravljanje pravoslavnega bogoslužja, so obrede opravljali kar v vojašnici ali po zasebnih hišah in stanovanjih. Občasno so obrede opravljali tudi v evangeličanski cerkvi. Ker evangeličani niso bili pripravljeni prodati cerkve, so si pravoslavni verniki s pomočjo vojske uredili kapelo v nekdanji »belgijski vojašnici«, takrat vojašnici vojvode Mišića (Cvelfar 2017, 428).²⁷

Novoustanovljena pravoslavna cerkvena občina je mestnemu magistratu v Ljubljani poslala prošnjo za dodelitev prostora za gradnjo pravoslavne cerkve na Trgu kralja Petra I.²⁸ Srbska pravoslavna cerkvena občina je hitro našla drugo rešitev, ki je bila na koncu tudi uresničena. Že aprila 1922 je ljubljanskemu občinskemu svetu poslala nov predlog, in sicer je zaprosila za brezplačen odstop »malog dela gradskega Trubarjevog parka na uglu Bleiweissove ceste i Kolizejske ulice uz pruge Južne železnice« (Cvelfar 2017, 431). Cerkev je leta 1932 zasnoval arhitekt Momir Korunović (1883–1969) in predstavlja tipičen primer kakovostne pravoslavne cerkve iz obdobja med obema vojnama. Arhitekt Korunović je pri tem

²⁷ Danes Metelkova.

²⁸ Današnji Miklošičev park pred sodno palačo, ki za takšno gradnjo sploh ni bil primeren

sledil vzorom srednjeveških srbskih pet kupolnih cerkva na tlorisni osnovi grškega križa, obenem pa razvil nov tip sveetišč skladnih proporcev in strogega, skoraj samostanskega videza (srbsko-bizantinski stil). Bansko upravo so za izdajo uporabnega dovoljenja zaprosili šele 24. oktobra 1940. Pojasnili so, da je bila gradnja cerkve sicer končana že decembra 1936. Cerkev so nato po malem dograjevali vse do začetka 2. svetovne vojne, nakar je gradnja zastala (Osmanagić, 2016).

Cerkev predstavlja največjo Korunovićevo sakralno zgradbo. Preddverje od osrednjega prostora delita dva stebra. Na severni in južni strani narteksa (priprate) je postavil dve osemstranski kupoli, analogno kupolama na bočnih straneh oltarja. V osrednjem delu cerkve so štirje masivni stebri. Pet apsid je na zunanji strani sedem stranskih, na notranji so polkrožne. Tridelni oltarski prostor je razvit, obstaja tudi hodnik, ki je obzidan z notranjim zidom apside. Cerkev je visoka 32,5 metra. Premer glavne kupole je 4,5 metra (Cvelfar 2017, 427). Ljubljansko cerkev odlikuje prostorna jasnost. Zgrajena je iz železobetona. Cerkev sv. Cirila in Metoda je danes ena najbolje ohranjenih Korunovićevih cerkva. Z okoli dva tisoč kvadratnih metrov najbolj izbranih fresk, ki so kopije fresk iz samostanov v Srbiji in Makedoniji. Opremo predstavljajo ikonostas, ki je delo debarske delavnice bratov Nestorja in Lazarja Aleksijevića iz Makedonije iz let 1939 in 1940, ikone Mirka Šubica, ki so nastale leta 1940, freske slikarja Dragomirja Jašoviča, ki so nastale med letoma 1986 in 1994, ter svetila (Osmanagić 2016).²⁹

29 Cerkev je šele 23. oktobra 2005 posvetil tedanji srbski patriarh Pavle ob prisotnosti takratnega predsednika Slovenije Janeza Drnovška in ljubljanskega nadškofa Alojza Urana. To je tudi datum uradnega dokončanja cerkve. Ob cerkvi so v obdobju 2009–2012 po načrtih arhitekta Boruta Simiča zgradili še župnišče oziroma kulturno-pastoralni center Srbske pravoslavne občine v Ljubljani. Junija 2016 so ob cerkvi postavili spomenik srbskemu filologu, etnografu in reformatorju srbskega knjižnega jezika Vuku Stefanoviću Karadžiću.

Zaključek

Vse od nastanka srednjeveške Ljubljane se je v kontekst mestne silhuete zasidrala tudi podoba cerkvenih objektov, ki so pomembno oblikovali prostorsko, simbolno in arhitekturno podobo mesta. Kljub temu je treba dodati, da je bilo število cerkvenih objektov v mestu relativno majhno in število skozi stoletja dokaj stanovitno. To je povezano predvsem s prostorsko omejitvijo samega mesta, ki je bilo do konca 18. stoletja fizično omejeno z mestnim obzidjem. Šele z rušitvijo slednjega in urbanističnimi gradbenimi impulzi v 19. stoletju se je tudi razmah cerkvenih objektov razširil zunaj mestnega središča. Najpomembnejši dejavnik novih cerkvenih objektov pa so gotovo bile večje potrebe po bogoslužnih prostorih spričo mestnega razvoja. V 20. stoletju je Ljubljana dejansko postala narodnostno središče. Mesto je postalo sedež upravnih organov (lokalnih, regionalnih in državnih), izobraževalnih institucij (od vrtcev do univerze), umetniško uprizoritvenih dejavnosti (gledališča in opera), novih kulturnih zavodov, ki so utrjevali narodno zavest (muzeji, galerije). Skladno s tem se je od konca prve svetovne vojne do izbruha druge svetovne vojne število prebivalcev močno povečalo, s priključitvijo okoliških vasi pa se je tudi povečalo upravno območje lokalne mestne skupnosti. Dodaten zagon za gradnjo novih verskih stavb je pomenil nastanek treh novih ljubljanskih župnij, in sicer sv. Frančiška v Šiški leta 1928, sv. Cirila in Metoda pri cerkvi sv. Krištofa za Bežigradom leta 1934 in župnije v Mostah leta 1938. Obdobje med vojnoma je zaznamovano tudi s prihodom pripadnikov novih etničnih in verskih skupnosti poleg večinskih katoličanov. To so bili predvsem pripadniki srbske pravoslavne skupnosti, ki so v Ljubljano prišli kot javni uslužbenci v državni upravi, vojski in drugod.

Če je za obdobje od baroka do ljubljanskega potresa veljalo, da se je ljubljanske cerkve v glavnem le prenavljalo oziroma nadomeščalo z nadomestnimi gradnjami, so v obdobju med obema svetovnima vojnama nastale številne novogradnje. Še posebno je to veljalo v novo razvijajočih se mestnih četrti (Bežigrad, Šiška, Črna vas, Moste). Po prvi svetovni vojni je vodstvo ljubljanske škofije resno razmišljalo tudi o novem sedežu škofije, a do uresničitve tega ambicioznega načrta za Bežigradom ni prišlo. Ljubljanska škofija se je kljub ekonomski, finančni, demografski in verski moči odločila, da ostane v historičnem središču, čeprav je bila cerkev sv. Nikolaja narejena pred tremi stoletji za okrog tri tisoč vernikov.

Bolj kot cerkveni vrh je bil ambiciozen in vizionarski v Ljubljani rojeni arhitekt Jože Plečnik, ki se je sprva uveljavil na cesarskem Dunaju in republikanski Pragi po prvi svetovni vojni, ko je za češkoslovaškega predsednika prenavljal in spreminjal srednjeveški praški grad v rezidenčni objekt. Plečnik se je na pobudo stanovskega kolega Ivana Vurnika v Ljubljano vrnil kot profesor arhitekture na (ponovno) ustanovljeni ljubljanski arhitekturi. Plečnik je o preobrazbi Ljubljane premišljeval že v času delovanja na tujem in se z idejo nove, lepše slovenske prestolnice ukvarjal vse do svoje smrti. Plečniku je sicer uspelo večji del idej tudi uresničiti, saj je bil eden izmed nestorjev slovenske civilne in cerkvene arhitekture. Večino svojih del je izvedel brez plačila, imel pa je tudi odlične osebne in prijateljske zveze v političnih in cerkvenih krogih. Čeprav se je arhitekt Ivan Vurnik že pred prvo svetovno vojno uveljavil pri prenovi katoliških cerkva (npr. glavna fasada Marijinega svetišča na Brezjah in prenova kapele tržaškega škofa), večjih naročil, razen fasade sv. Petra, v Ljubljani ni dobival. Med ljubljanskimi cerkvenimi ustvarjalci se je ustoličil predvsem Jože Plečnik, ki je za katoliško cerkev postavil tudi

nekaj drugih objektov, in generacijo mlajši Herman Hus, ki je postal hišni arhitekt salezijanskega reda v Ljubljani.

Poleg katoliških cerkva je v Ljubljani v tem času nastala še ena velika reprezentativna sakralna zgradba, in sicer srbska pravoslavna cerkev, ki je nastala po načrtu srbskega arhitekta Momirja Korunovića. V relativno kratkem dvajsetletnem obdobju je v Ljubljani tako zraslo kar šest povsem novih cerkvenih zgradb, ki so pomenile tudi v prostorski kvaliteti pomemben korak. Poleg samih cerkvenih zgradb so v mestu nastali tudi drugi objekti, ki predstavljajo pomembne gradbene podvige Katoliške Cerkve, s tem pa tudi vrh cerkvene arhitekturne dejavnosti v mestu. Prav v obdobju med obema svetovnima vojnama je bilo v mestu zgrajenih, dograjenih in prenovljenih največ novih cerkva. Čeprav se je po drugi svetovni vojni mestno prebivalstvo skorajda potrojilo, število verskih objektov temu trendu ni kvantitativno sorazmerno naraščalo, saj je bila povojna socialistična oblast verskemu življenju nenaklonjena.

Reference

Časopisni viri

Bežigrad - samostojna župnija. 1934. *Slovenec: političen list za slovenski narod* (1. 1.) 62, št. 1a: 4.

Stele, France. 1937. Obnova zunanjščine župne cerkve sv. Petra v Ljubljani. *Slovenec* št. 161.

Zver, Katja. 2023. Plečnik je znal povzdigniti nekaj, kar bi sicer ostalo nevidno. *Družina*, 26. februar. <https://www.druzina.si/clanek/plecnik-gradnja-cerkva> (pridobljeno 1. 3. 2024).

Literatura

Benedik, Metod; Trunkelj, Franc. 2012. *Mati mnogih cerkva. Župnije ljubljanske nadškofije v sliki in besedi*. Ljubljana: Družina.

Bernik, Stane; Prešeren, Damjana. 2001. *20. stoletje: arhitektura od moderne do sodobne: vodnik po arhitekturi*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.

Blagajne, Dušan. 1994. Ivan Vurnik, arhitekt. *Arhitektov bilten* 24, posebna številka: 119–124.

Cvelfar, Bojan. 2017. *Srbska pravoslavna cerkev na slovenskem med svetovnima vojnama*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino in Arhiv Republike Slovenije.

Di Battista, Alenka. 2015. Dela arhitekta Hermana Husa za jugoslovansko salezijansko provinco v obdobju med obema vojnama. *Acta historiae artis Slovenica* (Redovna umetnost in njen kontekst) 20, št. 2: 111–136.

Fabiani, Maks. 1899. *Regulacija deželnega stolnega mesta Ljubljane*. Dunaj: samozaložba.

Ferenc, Tone. 1999. Štetje prebivalstva Ljubljanske in Reške pokrajine 1941. leta. V: *Gestrinov zbornik*, 485–495. Ur. Darja Mihelič. Ljubljana: ZRC SAZU.

Hrausky, Andrej; Koželj, Janez. 2007. *Arhitekturni vodnik po Ljubljani, 107 izbranih stavb*. Ljubljana: Darila Rokus.

Hrausky, Andrej; Koželj, Janez; Prelovšek, Damjan. 2006. *Jože Plečnik: Dunaj, Praga, Ljubljana*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Hrausky, Andrej; Koželj, Janez; Prelovšek, Damjan. 1996. *Plečnikova Ljubljana, vodnik po arhitekturi*. Ljubljana: Ljubljanska banka, Dessa.

Kavčič, Mateja; Bobek, Katarina; Zupančič, Matej. 2014. Ohranjanje stavbne dediščine – arhitekti, gradbeniki in še kdo. V: *Sto let v dobro dediščine*, 99–120. Ur. Tatjana Adamič in Nataša Gorenc. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.

Kodrič, Similjana; Palac, Natalija. 1986. *Šolske sestre svetega Frančiška Kristusa Kralja. Zgodovina – poslanstvo – življenje*. Maribor: Mariborska provinca šolskih sester; Celovec: Koroška provinca šolskih sester; Trst: Tržaška provinca šolskih sester.

Kolar, Bogdan. 2014. Cerkevno dogajanje v Ljubljani med svetovnjima vojnama. *Studia Historica Slovenica* 14, št. 2/3: 357–377.

Koršič Zorn, Verena. 2000. *Župnija sv. Petra v Ljubljani*. Ljubljana: Družina.

Krajevni leksikon dravske banovine: krajevni repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in tujskoprometnimi podatki vseh krajev dravske banovine. 1937. Ljubljana: Uprava Krajevnega leksikona dravske banovine.

Krečič, Peter. 1991. *Plečnikova Ljubljana*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Krečič, Peter. 1992. *Jože Plečnik*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Krečič, Peter. 1995. Sveti Krištof in sveta Ciril in Metod. V: *Naš Bežigrad: župnija sv. Cirila in Metoda Ljubljana Bežigrad ob šest-*

desetletnici 1934–1994. Ur. Regalat Razbočan, Peter Krečič, Sabina Kreft, 78–94. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Bežigrad.

Kregar, Jože. 2016. *Moščanska kronika: obširen vpogled v zgodovino kraja in župnije*. Ljubljana: Didakta.

Kušar, Domen. 2019. Razumevanje arhitekturnih posebnosti cerkve sv. Mihaela na Barju arhitekta Jožeta Plečnika v luči kronike gradnje. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1: 225–236.

Lavrič, Ana; Resman, Blaž. 2012. Ljubljanska cerkev sv. Krištofa za Bežigradom. *Kronika* 60, št. 1: 7–22.

Lazarini, Franci. 2019. »Prekrasni arhitektov sen o našem Pantheonu«. *Studia universitatis hereditati* 7, št. 1: 63–77.

Ljubljana je dobila novo kavarno. 1936. *Kronika slovenskih mest* 3: 24–25.

Mihelič, Breda. 1983. *Urbanistični razvoj Ljubljane*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani in Partizanska knjiga TOZD Založba.

Mihelič, Breda. 2008. Maks Fabiani in dunajski urbanizem na prelomu 19. stoletja. *Urbani izziv* 19, št. 1: 5–10, 129–133.

Mihevc, Bibijana. 2000. Kartografska upodobitev in razvoj Ljubljane na izbranih načrtih od 16. do sredine 20. stoletja. V: *Ljubljana: geografija mesta*, 11–24. Ur. Valentina Brečko Grubar et al. Ljubljana: Ljubljansko geografsko društvo, Založba ZRC, ZRC SAZU.

Petelin, David; Osmanagić, Danijel; Šafarič, Aleš; Žnideršič, Milena; Lampe, Aleš. 2022. *Zlata doba ljubljanskega meščanstva na starih razglednicah*. Ljubljana: Inštitut IZRA.

Plečnik, Jože. 1929. Studija regulacije severnega dela Ljubljane. *Dom in svet* 42, št. 3: 91.

Porok, Ana. 2018. Pregled urbanističnega razvoja Ljubljane. V: *Zgodovina Ljubljane, od kolišč do zelene prestolnice*. Ur. Mojca Ferle. Ljubljana: Mestni muzej, Muzeji in galerije mesta Ljubljane.

Rus, Jože. 1934. Ljubljanske župnije v sliki in številki. *Kronika slovenskih mest* 1, št. 2: 88–91.

Stele, France. 1933. Hram Slave pri sv. Krištofu. *Dom in svet* 46, št. 1–2: 64–71.

Šumi, Nace. 1980. *Ljubljana*. Beograd: Jugoslovenska revija.

Tomažič, France. 1937. Talni načrt mesta Ljubljane. *Kronika slovenskih mest* 4, št. 2: 88–101.

Vrišer, Igor. 1956. *Razvoj prebivalstva na območju Ljubljane*. Ljubljana: Kronika.

Žganec, Ines. 2019. Arhitekt France Tomažič (1899–1968). Iz megle Parnasa v živo življenje. Magistrsko delo. <https://repositorij.uni-lj.si/lzpisGradiva.php?lang=slv&id=108305> (pridobljeno 1. 3. 2024).

Spletni viri

Krečič, Peter. 2013. Spominski park Navje. DEDI - digitalna enciklopedija naravne in kulturne dediščine na Slovenskem, 1. marec. [Http://dedi.si/dediscina/481-spominski-park-navje](http://dedi.si/dediscina/481-spominski-park-navje) (pridobljeno 1. 3. 2024).

Lazarini, Franci; Murovec, Barbara. 2012. Župnijska cerkev sv. Petra. Pot po baročni Ljubljani, virtualna razstava sakralnih spomenikov, april. [Http://barok.zrc-sazu.si/Spomeniki/Peter.aspx](http://barok.zrc-sazu.si/Spomeniki/Peter.aspx) (pridobljeno 1. 3. 2024).

Mrevlje, Neža. 2019. Nedokončana Plečnikova stavba, ki ni nikoli služila svojemu namenu. Siol, 8. marec. [Https://siol.net/trendi/kultura/nedokoncana-plecnikova-stavba-ki-ni-nikoli-sluzila-svojemu-namenu-foto-492184](https://siol.net/trendi/kultura/nedokoncana-plecnikova-stavba-ki-ni-nikoli-sluzila-svojemu-namenu-foto-492184) (pridobljeno 1. 3. 2024).

Osmanagić, Danijel. 2016. Pravoslavna cerkev v Ljubljani. Zgodovinanadlani, 9. september. <https://zgodovinanadlani.si/pravoslavna-cerkev-v-ljubljani/> (pridobljeno 1. 3. 2024).

Petrič, Franci. 2012. Župnijska cerkev sv. Družine. Župnija Ljubljana Moste, 1. marec. <https://zupnija-lj-moste.rkc.si/index.php/content/display/12/predstavitev/20> (pridobljeno 1. 3. 2024).

Church Architecture in Ljubljana in the Interwar Period (1918–1941)

Summary

After the First World War, Ljubljana became part of the new Kingdom of Yugoslavia and finally established itself as the Slovenian centre. With the new Yugoslav state, the long-standing aspirations of Slovenian national emancipation were at least partially fulfilled, which gave impetus to the accelerated modernisation of Ljubljana, which was becoming a modern city that was rapidly expanding in both area and population. In 1935, due to intensive construction activity, some of Ljubljana's surrounding villages were officially incorporated into the city as a single administrative area of the then Municipality of Ljubljana. Ljubljana became the third largest city in Yugoslavia. The Slovenian bourgeoisie reached its peak in the 1930s. Slovenian self-confidence was also reflected in the development of the church organisation and the lively construction activity. In addition to the Municipality of Ljubljana, which was also involved in the construction of large complexes of workers' housing, various public funds and, naturally, church institutions were decisive factors in the creation of Ljubljana's new urban image, while in terms of design, Ivan Vurnik (1884–1971) and Jože Plečnik (1872–1957), the holders of the university architecture chairs, contributed important initiatives, alongside other planners. It is therefore understandable that the interwar development of church architecture in Ljubljana, which was closely linked to the wider Central European area, especially through Vienna, was also strongly influenced by the work of Plečnik and Vurnik, the protagonists of the newly founded Technical School at the University, from which the label of

the Ljubljana School of Architecture later grew. In the span of twenty years, Ljubljana was marked by new churches and other buildings associated with the Catholic Church. The main reason for the increased need to build new religious buildings was the increase in population and the creation of new parishes in Ljubljana. The architect Jože Plečnik, who was also the most acceptable to the city authorities, had a decisive say in the construction of church buildings, while the architect Herman Hus, a generation younger and better known as the author of the so-called Little Skyscraper, also established himself as a builder of church buildings. Church buildings reflect not only the purely spatial need for a covered, sacred and circumscribed ritual space, but also the spirit of the time in which they were conceived. This is evident from the advances in construction and technology, the many coexisting artistic styles, the political power of religious subjects and spatial domination. From the very beginning of medieval cities, church spires have visually marked the urban silhouette and represented height accents. Until the Second World War, churches and the space around them also represented, in the classical architectural language, the symbolic centre of a town, a village or an urban quarter. With the construction of many new church buildings in the interwar period, Catholicism in Ljubljana reached its spatial zenith.

Nik Trontelj¹

Komunistični sodni proces proti dr. Janezu Veiderju

Izvleček: Janez (Ivan) Veider (1896–1964), duhovnik in ume-
tnostni zgodovinar, je bil po drugi svetovni vojni (1949) ob-
sojen na montiranem sodnem procesu v Ljubljani in je svoja
najbolj plodna raziskovalna leta po doseženem doktoratu
(1946) in začetku akademskega delovanja preživel v zaporu,
od koder je bil izpuščen po šestih letih prestane kazni. Pri-
mer obsodilne kazenske sodbe proti Veiderju vsebuje kršitve
kazenske zakonodaje Republike Slovenije, zato je bila sodba
v samostojni Sloveniji potrebna revizije. Vrhovno sodišče je
Veiderja aprila 2021 posthumno oprostilo vseh obtožb. Pri-
spevek, ki predstavlja potek sodnega procesa proti Veider-
ju, želi opozoriti na očitne elemente montiranega sodnega
procesa, ki so se v podobni obliki pojavljali tudi pri ostalih
političnih procesih zoper slovenske duhovnike, redovnice in
redovnice.

Ključne besede: Janez Veider, sodni proces, komunizem,
rehabilitacija, demokratizacija

1 Dr., docent, Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, Krekov
trg 1, 1000 Ljubljana, Slovenija; nik.trontelj@kat-inst.si.

Abstract: Janez (Ivan) Veider (1896–1964), a priest and art historian, was convicted in a show trial in Ljubljana after the Second World War (1949) and spent his most fruitful years of research, after obtaining his doctorate (1946) and beginning his academic career, in prison, from where he was released after serving six years of his sentence. The case of the criminal conviction of Veider involves violations of the criminal law of the Republic of Slovenia, which is why the verdict was subject to review in independent Slovenia. Veider was finally acquitted of all charges by the Supreme Court posthumously in April 2021. This article, which presents the course of the trial against Veider, aims to draw attention to the obvious elements of a show trial, which also appeared in a similar form in other political trials against Slovenian priests, religious men and women.

Key words: Janez Veider, trial, communism, judicial rehabilitation, democratization

Uvod

Janez (Ivan) Veider (1896–1964), duhovnik in umetnostni zgodovinar, se je v slovensko zgodovino zapisal predvsem kot strokovnjak na področju slovenske cerkvene arhitekture. Izdal je več pomembnih študij, zlasti o arhitekturi in opremi slovenskih sakralnih objektov. Njegov prispevek k znanosti bi lahko bil še večji, če mu ne bi raziskovalnega poleta pretrgala življenjska usoda. Po drugi svetovni vojni je bil leta 1949 obsojen na montiranem sodnem procesu v Ljubljani in je svoja najbolj plodna leta po doseženem doktoratu (1946) in začetku akademskega delovanja preživel v zaporu, od koder je bil izpuščen po šestih letih prestane kazni.

V prispevku obravnavamo primer sodnega procesa proti Veiderju, ki pa žal ni bil edinstveni primer povojnega sodnega pregona slovenskega duhovnika in intelektualca. To je bil le eden izmed brezštevilnih primerov obsodbe duhovnikov s strani komunističnega režima v Sloveniji, ki je takoj po prevzemu oblasti leta 1945 začel izvajati različne oblike pritiska na Katoliško Cerkev in njene predstavnike. Po podatkih zgodovinarke dr. Tamare Griesser Pečar se je med letoma 1945 in 1961 na zatožni klopi slovenskih sodišč znašlo 429 duhovnikov in redovnikov (tudi redovnice), od teh jih je bilo 339 kazensko obsojenih na zaporne kazni, 73 na denarne kazni, devetim pa je bila izrečena smrtna kazen, ki je bila pri štirih tudi izvršena. Če temu številu dodamo še primere umorjenih duhovnikov, ki so bili žrtve medvojnega in povojnega revolucionarnega nasilja, pridemo do 630 preganjanih duhovnikov, redovnikov in redovnic v Sloveniji (Griesser Pečar 2024, 6).

Ob predstavitvi poteka in vsebine sodnega procesa proti Janezu Veiderju želimo opozoriti na očitne elemente montira-

nega sodnega procesa, ki se v podobni obliki pojavljajo pri vseh obsojenih duhovnikih: pomanjkanje znakov kaznivega dejanja, pomanjkanje dokazov, inkriminacija kritičnosti do državne oblasti, sodelovanje tožilstva in sodišča itd.

Življenje in delo dr. Janeza Veiderja

Čeprav se je Veider v slovensko zgodovino zapisal predvsem kot umetnostni zgodovinar, je bilo njegovo prvo in glavno poslanstvo opravljanje duhovniškega poklica. V temeljnih obrisih se ozrimo na njegovo življenjsko pot in ga predstavimo kot duhovniško osebnost, nato pa tudi kot zavzetega raziskovalca.

Veider se je rodil 28. maja 1896 v Mengšu. Po očetovi strani družinskega debla je izhajal s Tirolske, zato je od mladih dni poleg maternega jezika obvladal tudi nemščino, čeprav se je vedno izrekal za zavednega Slovenca. Osnovno šolo je obiskoval v domačem kraju, gimnazijo pa je v letih 1909–1917 obiskoval v Kranju, kjer je opravil maturo. V zadnjem razredu gimnazije je kot »enoletni prostovoljec« prisilno opravljal služenje vojaškega roka v avstrijski vojski, in sicer v zgornje avstrijskem Vöcklabrucku in Salzburgu. V času vojaščine je prečiščeval svojo odločitev za duhovniški poklic in v prostem času obiskoval cerkve ter opazoval njihove umetniške značilnosti. Zaradi težkih razmer po koncu prve svetovne vojne se novembra 1918 ni mogel vrniti domov, zato je vstopil v semenišče v Brixnu na Tirolskem (Florjančič in Florjančič 2014, 3). Tam je opravil prvo leto bogoslovnih študij, nato je študij nadaljeval v Ljubljani in bil leta 1921 posvečen v duhovnika. Prvo službo je v obdobju 1922–1926 opravljal kot kaplan na Vrhniki, nato pa je do leta 1930 opravljal kaplansko službo v

Škofji Loki. Že v prvih letih svojega delovanja se je izkazal za delavnega in sposobnega, zato ga je škof Jeglič za eno leto (1930–1931) poslal za župnijskega upravitelja v župnijo Poljane pri Dolenjskih Toplicah, kjer je deloval predvsem med nemško govorečimi Kočevarji. Od leta 1931 do 1936 je služboval v Stari Loki, kjer se je v spomin prebivalcev vpisal kot učen in pobožen duhovnik, pokončen in zaveden Slovenec, pri katerem je izstopala tudi človeška prijaznost in družabnost (Florjančič 2006, 94). Leta 1936 je bil imenovan za ekspozita v Šentvidu pri Lukovici, kjer je zgradil nov Prosvetni dom, prenovil župnijsko cerkev in napisal več strokovnih in drugih del. Od tam so ga maja 1941 pregnali nemški okupatorji, najprej v kamniške zapore, nato v Begunje in zbirno taborišče za izgnance v škofovih zavodih v Šentvidu nad Ljubljano, končno pa na Hrvaško. Še istega leta se je vrnil v Ljubljano in čas druge svetovne vojne preživel kot spiritual pri sestrh uršulinkah v Ljubljani. Čas je izkoristil za obiskovanje Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer je študiral na oddelku za umetnostno zgodovino in leta 1945 uspešno diplomiral. Po doseženem doktoratu znanosti (1946) ga je minister za prosveto Ljudske republike Slovenije na predlog univerzitetnega senata 17. maja 1946 postavil za honorarnega predavatelja na Teološki fakulteti v Ljubljani (ATF, Imenovanje, 1946). Tam je bil približno štiri leta predavatelj krščanske in liturgične umetnosti. Predaval je do svoje aretacije (1949), ko je bil kot nasprotnik tedanje družbene ureditve priveden na sodišče in obsojen na šestletno zaporno kazen. Ob aretaciji so mu zaplenili tudi bogato zasebno knjižnico, ki jo je imel shranjeno v uršulinskem samostanu, kjer je bival. Veider se je iz zapora leta 1955 vrnil duševno strt in v slabem zdravstvenem stanju ter nastopil službo župnijskega upravitelja v Stari Loki, kamor se je želel vrniti. Tam je ostal do leta 1963, ko ga je škof Vovk zaradi bolezni prestavil v oskrbo k župniku v

Peče pri Vačah. Veider je umrl 15. maja 1964 in je pokopan v Mengšu. O njegovem duhovniškem življenju je nadškof dr. Jožef Pogačnik dejal: »Bil je vseskozi goreč duhovnik, neustrudno delaven.« (Naglič 1999, 23)

Omeniti je potrebno Veiderjeve glavne dosežke na področju raziskovanja umetnostne zgodovine. Že v času prve duhovniške službe je kot kaplan na Vrhniki ustvaril manjšo zbirko nabožnih umetnin, pozneje pa se je posvetil zlasti zbiranju starih podob in nabožnih grafik. Že v času pred drugo svetovno vojno in začetkom študija umetnostne zgodovine se je spoznal z uglednimi strokovnjaki in napisal več razprav o izbranih temah. V času prvega službovanja v Stari Loki je po vzoru svojega znanca in bodočega učitelja dr. Franceta Steleta izdelal umetnostno topografijo dekanije Stara Loka, ki so mu jo Nemci med vojno uničili. To je tudi obdobje, ko je nastalo njegovo prvo delo s področja umetnostne zgodovine, in sicer *Vodič po Crngrobu* (1936). Kot urednik glasila *Pod Grintovci* je veliko pisal o baročnem slikarju Francu Jelovšku in odkrival njegove umetnine. V knjižici *Groblje* (1938) je temu slikarju pripisal freske v tamkajšnji cerkvi. V delu *Kneginja Ema* (1939) je opisal krško stolnico na Koroškem. Leta 1940 je izdal še umetnostni vodnik *Skaručina*. Najpomembnejše Veiderjevo delo je bila študija o stari ljubljanski stolnici (1947), ki je nastala na temelju njegove doktorske disertacije. Delo ima poseben pomen tudi zaradi uporabljenih arhivskih podatkov o ljubljanski stolnici od 12. do 18. stoletja, zato delo po mnenju umetnostnega zgodovinarja Emilijana Cevca ni pomembno le za zgodovino obravnavnega objekta, ampak za preučevanje umetnikov, ki so delovali v Ljubljani od pozne gotike do 17. stoletja (Cevc 1969, 189–190).

Aretacija in obsodba

Katoliška Cerkev je bila za komunistično oblast v Sloveniji največji notranji sovražnik, zato je bil cilj poveljne oblasti v Federativni ljudski republiki Jugoslaviji od leta 1945 omejiti vpliv Cerkve ali ga celo izničiti. Eden od posebnih razlogov za pritisk komunistične oblasti na Cerkev v Sloveniji je bila izrazita protikomunistična usmerjenost vodstva ljubljanske škofije in medvojno protirevolucionarno delovanje njenih vidnih predstavnikov na čelu s škofom dr. Gregorijem Rožmanom, zato je želela jugoslovanska stalinistična oblast po koncu vojne in prevzemu oblasti s Cerkvijo radikalno obračunati. Gotovo pa to ni bil edini razlog za negativno dožemanje Cerkve s strani komunistične oblasti. Vzrok za to je treba iskati tudi v nasilni naravi komunističnega gibanja, ki si je zlasti v stalinistični različici s totalitarnimi metodami prizadevalo zatreti vpliv Cerkve kot verske ustanove, ki je širila komunizmu nasprotno versko prepričanje (Pacek 2023, 22–23).

Cerkev je imela kot religiozna ustanova v Sloveniji velik vpliv na pretežno verno prebivalstvo, na posameznika in njegovo javno ter zasebno življenje, ki ga je celostno oblikovala v duhu vrednot, neskladnih z marksistično ateistično ideologijo vladajoče državne politike. Komunistična družbena ureditev si je na drugi strani prizadevala vzgojiti »režimskega« človeka, ki bi izražal politične, kulturne in družbene ideale poveljne ureditve na naših tleh, zato je že od začetka nasprotovala pomembni družbeni vlogi verskih skupnosti, še posebej pomenu največje Katoliške Cerkve, ki je zaradi različnih oblik idejnega nasprotovanja politiki in ideologiji poveljne oblasti postala njen glavni sovražnik (Griesser Pečar 2019, 662). Cerkev je kot opozicijska sila z mednarodno organizira-

nostjo ogrožala absolutistične težnje komunistične oblasti, ki je želela poenotiti idejno pripadnost vseh državljanov v smislu komunistične zavesti, zato je utišala vsakogar, ki se ni strinjal s politično, družbeno in kulturno stvarnostjo (Strajnar 2022, 209). Povojna oblast je zato izvajala množične aretacije duhovnikov in prirejala sodne procese, ki so bili izpeljani po vzorcu medvojnega kočevskega procesa, prvega revolucionarnega montiranega procesa na Slovenskem (Griesser Pečar 2007, 99). Očiten primer montiranega sodnega procesa je tudi sodni pregon dr. Veiderja.

Janez Veider, tedaj spiritual pri uršulinkah in visokošolski predavatelj, je bil nenadoma aretiran 17. junija 1949. Po treh mesecih preiskovalnega postopka in izdani obtožnici je bil 30. septembra 1949 obsojen na Okrožnem sodišču v Ljubljani. Sodišče mu je pod predsedstvom Joža Baričeviča, sodnikov porotnikov Vinka Bavconca in Alojza Cankarja, zastopnika javnega tožilstva za mesto Ljubljana Vladimirja Dolenca in v prisotnosti njegovega zagovornika dr. Franca Leskovca izreklo kazen šestih let odvzema prostosti s prisilnim delom, izgubo državljanskih pravic za dobo dveh let in zaplembo celotnega premoženja. Že ob aretaciji so mu nepovratno zaplenili tudi osebno knjižnico. Veider je bil na sodišču spoznan za krivega storitve kaznivih dejanj po Zakonu o kaznivih dejanjih zoper narod in državo, in sicer: izvajanja propagande s pozivom na nasilno rušenje državne ureditve (9. člen), podpiranja osebe na begu (14. točka 3. člena) in opustitve prijave kaznivega dejanja (8. člen).

Zaporno kazen je nastopil po izrečeni sodbi, v preiskovalnem zaporu pa je bil že od dneva svoje aretacije. O prestajanju njegovega zapore ni veliko znanega, vendar je bila zapor-niška karakteristika zelo negativna: »Najreakcionarnejši tip,

kateri je pripravljen boriti se proti našemu režimu z vsemi sredstvi. Zelo aktiven je v sovražnih izjavah. O pozitivnih momentih pri njem ni govora.» (ZAL, Seznam obsojencev) Večino zapora je prestajal v Ljubljani, kratek čas tudi v Mariboru. Kot že omenjeno, se je iz zapora vrnil bolan, kar je bila posledica trdih življenjskih pogojev v zaporu. Zanimivo je, da je bil zaprt skupaj z mnogimi slovenskimi duhovniki, a ga v svojih spominih skoraj nihče ne omenja, kar pomeni, da je veliko časa preživel v samicah, ločen od sozapornikov (Florjančič 2006, 96). Iz podobnih primerov zaprtih duhovnikov so razvidne nasilne prakse v tedanjih (preiskovalnih) zaporih, ki vsaj na splošno pojasnijo Veiderjevo slabo stanje ob prihodu iz zapora. Viri, ki zadevajo duhovniške procese iz istega obdobja (denimo za cistercijana Bolcarja, primorskega duhovnika Kraglja, salezijanca Pušnika in mnoge druge), pričujejo o različnih oblikah mučenja, zastraševanja, groženj, zastrupitvi hrane, odrekanju zdravniške oskrbe, onemogočanju opravljanja fizioloških potreb itd. Vse to je zelo vplivalo na značaj in fizično stanje zapornikov, ki so se vrnili na prostost, drugi pa so zaradi namensko slabe oskrbe umrli med prestajanjem kazni, kot na primer leta 1951 usmiljena sestra Akvina (Valerija) Bojc, stara 46 let.

Sodni proces na okrožnem sodišču v Ljubljani leta 1949

Vrnimo se k sodnemu procesu proti dr. Veiderju. Na podlagi česa je bil obsojen ter kako je potekalo sojenje? Točke obtožnice, ki so bile podlaga za obsodbo s številko K 263/49, so Veiderju očitale, da je:

- 1.) od osvoboditve dalje med svojimi znanci in v okolici širil propagando, katere cilj je bila nasilna zrušitev obstoječe

družbene ureditve FLRJ s tem, da je n.pr. govoril, da bo ljudska oblast propadla, da bodo našo državo okupirale zapadne sile in se bo Slovenija kot samostojna država odcepila od FLRJ, blatil predsednika vlade maršala Tita s pamfletom autostrada-Tito-strada, narod-strada, redovnici uršulinskega reda v Ljubljani pa je ukazal, da premesti 1. 5. 1949 državno zastavo iz njegovega okna, ki jo je imenoval rdeči predpasnik;

- 2.) spomladi l. 1948 sprejel na svojem domu ilegalnega kurirja iz inozemstva, s katerim se je razgovarjal o politični situaciji ter s tem vzdrževal stik z osebo, ki se je skrivala pred našo oblastjo in z neprijavo iste oviral državno oblast pri njeni vlovitvi;
- 3.) a) vedel, da že obsojeni duhovnik Šimenc vzdržuje preko ilegalnega kanala zvezo s protijugoslovansko organizacijo v inozemstvu in da sprejema od nje sovražno literaturo, b) vedel, da voditeljici uršulinskega reda v Škofji Loki in v Ljubljani sprejemata po ilegalni zvezi iz inozemstva razno ilegalno pošto, pa tega ni javil pristojnim oblastem. (NŠAL, Sodba K 263/49, 1, 1949)

Kritični pregled sodbe in okoliščin kazenskega pregona pokaže resne kršitve tedanjih in obstoječih pravnih predpisov ter ustavnih določb. V prvi točki obtožnice je sodišče Veiderja spoznalo za krivega širjenja propagande s ciljem nasilnega zrušenja družbene ureditve. V podkrepitev obsodbe je navedlo njegove domnevne izjave o tem, da bo ljudska oblast propadla, saj bodo državo zasedle zahodne sile in se bo Slovenija odcepila od FLRJ. Poleg tega se je obsojenec podcenjujoče izrazil o predsedniku Titu in redovnici zapovedal premestitev državne zastave z njegovega okna ter zastavo označil z neprimerno besedno zvezo. Sodišče mu je prisodilo kaznivo dejanje po 9. členu ZKND, ki je v 1. odstavku inkrimi-

niral propagando ali agitacijo, ki vsebujeta poziv na nasilno rušenje obstoječe državne ureditve. Obtoženčeva dejanja, ki jih je sodišče navedlo v podkrepitev svoje obsodbe, ne vsebujejo propagande v smislu 9. člena ZKLD, saj ne navajajo k pozivu na nasilno rušenje državne ureditve. Izbira različnih in med seboj nepovezanih dejanj nakazuje pomanjkanje očitnih dokazov tožilstva. Obsodilna sodba niti konkretno ne navaja, med katerimi znanci in ob katerih priložnostih glede na čas in kraj je obsojeni širil propagando.

Veider je v zagovoru na sodišču pojasnil točke obtožnice. Na sodišču je najprej povedal, da so v zapisnik njegovega zaslišanja med preiskavo pri Upravi državne varnosti (UDV) vnašali besede, ki jih ni izrekel. Svoj verodostojen zagovor je torej lahko podal šele na sodišču. Zanikal je obtožbe širjenja propagande proti družbeni ureditvi, četudi se je udeležil raznih splošnih pogovorov o trenutnih razmerah, kjer ni izključil možnosti izrečenih izjav, ki jih je navedla obtožnica in ki jih je nato povzela obsodba, a se v celotni zadevi ni čutil krivega. Zanikal je širjenje klevet o ukrepih ljudske oblasti, čeprav se z nekaterimi ukrepi ni strinjal, zlasti s številnimi sojenji duhovnikom. Z ozirom na potvorjen zapisnik preiskave UDV je zanikal, da je po osvoboditvi v družbi mnogokrat blatil ljudsko oblast in dal odstraniti rdečo zastavo. Komunistično (ne državno) zastavo je 1. maja 1949 z naročilom redovnici le premestil s svojega okna na sosednje okno, ker mu je zastirala svetlobo. Priznal je, da jo je poimenoval »rdeči predpasnik« (Griesser Pečar 2005, 412). Iz zaslišanja je razvidno Veiderjevo osebno razpoloženje do očitanih dejanj, ki jih v nekaterih pogledih priznava, a jih je preiskava UDV prikrrojila.

Ob pregledu prve točke obtožnice je jasno, da sodišče krivde ni moglo ugotoviti. Opis kaznivega dejanja bi moral biti

opredeljen s konkretnimi dejstvi in okoliščinami, ki dokazujejo znake kaznivega dejanja. Vendar utemeljitev širjenja propagande v sodbi nezadovoljivo pojasnjuje obsojenčev naklep, da bi s propagando pozival k nasilnemu zrušenju državne ureditve. Ni jasno, na kakšen način je med znanci in v svoji okolici napeljeval k zrušenju državne oblasti. Propaganda pomeni načrtno razširjanje političnih in nazor-skih idej z namenom, da se uresničijo. To pomeni, da mora imeti propaganda razvidno organizacijsko obliko in voditi do uresničevanja političnih idej. Veiderjeva »propaganda« v sodbi ne vsebuje napeljevanja k zrušenju državne ureditve, saj je edini »dokaz«, ki naj bi to potrjeval, izrečena šala na račun oblasti. Prav tako ni opredeljena možnost dejanskih političnih posledic, ki bi lahko sledile iz njegovega delovanja. Iz obsodbe ni jasno, kako bi lahko duhovnik in poznavalec umetnostne zgodovine izvajal propagando za nasilno rušenje oblasti. Ponuja se odgovor, da je bil Veider v resnici preganjan in obsojen zaradi izražanja osebnih pogledov o političnem stanju, ki niso bili naklonjeni oblasti. ZKLD je namreč kriminaliziral vsakršno opozicijo v odnosu do oblasti in s tem uvajal verbalni delikt ter inkriminiral kritičnost do oblasti in svobodo govora sploh, kar v demokratični družbi ni sprejemljivo. V tem je bil tudi v konfliktu s sočasno *Splošno deklaracijo človekovih pravic* (1948), ki je izrazila pravico vsakega posameznika do svobode misli, vesti in veroizpovedi (18. člen), do svobode mišljenja in izražanja ter poudarila, da ne sme biti nihče nadlegovan zaradi svojega mišljenja in ima vsak pravico do širjenja idej (19. člen). Jugoslavija (FLRJ) se je sicer vzdržala glasovanja za potrditev deklaracije, ki je pomenila temeljni dokument za skupen ideal dosežkov na področju človekovih pravic vseh ljudstev in narodov, s tem pa tudi nakazala svoje razumevanje demokracije.

Veider je bil nadalje spoznan za krivega v drugi točki obtožnice, ki mu je očitala sprejem ilegalnega kurirja iz tujine spomladi 1948, s katerim se je pogovarjal o politični situaciji. Tako je vzdrževal stik z osebo, ki se je skrivala pred državno oblastjo. Ker osebe ni prijavil pristojnim oblastem, je državno oblast oviral pri aretaciji ilegalne osebe. Sodišče mu je zaradi navedenega prisodilo kaznivo dejanje po 14. točki 3. člena ZKLD, ki za storilca kaznivega dejanja uvršča osebo, ki na kakršenkoli način podpira osebe, ki so pobegnile pred oblastmi, oborožene tolpe in podobne organizacije ter njihove aktivne člane. To stori, če jim nudi zavetišče, jih oskrbuje z dobrinami, pomaga vzdrževati zveze in ovira državne organe pri njihovem odkrivanju. Dikcija druge točke je ohlapna in ne omogoča zakonite obsodbe. Besedilo ne vsebuje nobenega konkretnega dokaza o storitvi očitane kaznivega dejanja. Izrek o krivdi vsebuje bolj prepis zakona kot navajanje obremenilnih podatkov, zato napeljuje k mnenju, da je tožilstvo hotelo obtoženca vnaprej obsoditi po izbranem členu, nato pa so mu v skladu z inkriminiranimi dejanji iz člena »dokazovali« krivdo. To je bila sicer pogosta praksa sočasnih montiranih sodnih procesov, zlasti v prvih povojnih letih, ko je jugoslovanska oblast kazensko preganjala razredne sovražnike in politične nasprotnike na duhovniških procesih (Bavcon 2014, 92).

Veider je v zagovoru na sodišču priznal, da je bil pri njem neznanec, a glede srečanja ni čutil nobene krivde. Neznani gost je v samostan vstopil brez vednosti stanovalcev, kar je na zaslišanju potrdila kuharica, ki je povedala, da je vrata, ki bi sicer morala biti zaklenjena, pustila odprta neka deklica. Obiskovalec je prišel do Veiderjeve sobe. Veider ga ni poznal, ta pa mu je povedal, da je bil na Koroškem in se je pred šestimi meseci vrnil, a ni rekel, da je mejo prečkal ilegalno.

Neznanec se je pred tem oglasil pri uršulinkah v Škofji Loki, ki so ga domnevno poslale k Veiderju, da bi mu poročal o razmerah na Koroškem. Ker neznanec ni poznal imen dotičnih škofovskih uršulink, ga je Veider dobesedno porinil iz sobe (Griesser Pečar 2005, 412). Oblastem ga ni prijavil, ker se ni zgodilo nič takega, kar bi bilo treba prijaviti, poleg tega pa ni menil, da je prišel neznanec ilegalno čez mejo. Sodišče je zavrnilo Veiderjev zagovor. Povsem možno je, da je bil neznani »ilegalec« poslani od UDV, da bi Veiderja kazensko obremenil. Sodišče ni predložilo nobenega dokaza glede konkretne vsebine razgovora, nikoli tudi ni bila ugotovljena identiteta »ilegalnega obiskovalca«. Ni mogoče trditi, da iz okoliščine, da je neznanec želel pripovedovati o razmerah na Koroškem, sledi, da gre za osebo, ki se skriva pred oblastjo. Zgolj zato, ker obtoženec neznanca ni prijavil, je sodišče sklepalo, da je šlo za ilegalnega kurirja iz tujine. Navedeni sklepi ne vsebujejo zadostne osnove za izrek obsodbe.

V zadnji, tretji točki obtožnice je sodišče Veiderja spoznalo za krivega neprijave pripravljanja ali izvršitve kaznivega dejanja: vedel je, da že obsojeni duhovnik Josip Šimenc vzdržuje ilegalne stike s protijugoslovansko organizacijo v tujini in od nje sprejema literaturo; vedel je, da voditeljici uršulinskega reda v Škofji Loki in Ljubljani sprejemata po ilegalni zvezi iz tujine ilegalno pošto. Veider je v zagovoru na sodišču dejal, da se glede stikov s Šimencem ne čuti krivega. Nekoč mu je Šimenc omenjal pismo nekdanje Veiderjeve župljanke, a mu Šimenc ni povedal, da je pismo prišlo ilegalno. Provincialka iz ljubljanskega uršulinskega samostana mu je povedala, da je od sester iz Škofje Loke prejela pismo z redovno vsebino, ki je bilo poslano iz Rima prek Gorice. Za vsebino pisma se ni natančneje zanimal, ker se kot njihov spiritual niti ni smel. Tudi zaslišana redovnica s. Vera (Katarina) Pirc se je med prei-

skavo zagovarjala, da so bile sestre vedno pokorne oblastem in svoje pričevanje potrdila s primeri. Omenila je tudi sodelovanje sester pri Mirni s partizani v času okupacije, zato jih je oblast brez povoda povezovala z reakcionizmom. Pismo iz Rima je prejela od neke ženske iz Cerknega. Pozneje ji je ženska postala sumljiva, ko je povedala, da se namerava srečati z nekim križarjem, verjetno pripadnikom ilegalne skupine, kot so tedaj imenovali protirevolucionarne skupine (Čoh 2008, 90), zato jo je odslovila in z njo ni hotela imeti opravka (ZAL, Zapisnik 24. 5. 1949). Sodišče je zavrnilo Šimenčevo pričanje, v katerem je sicer izrazil Veiderjevo obveščenost o tem, da je Šimenc iz Lienza na Tirolskem prejel taboriščni vestnik, vendar ga sam ni bral, niti ni uporabljal ilegalnih zvez.

Zdi se, da tožilstvo ni imelo dokazov za obtožbo po 8. točki 3. člena ZKND, ki je usmerjeno proti organizatorjem in članom ilegalnih društev, zato so ga obsodili »vsaj« po 8. členu, ki se nanaša le na obveščenost o kaznivem dejanju zoper narod in državo. Vendar tudi obrazložitev sodbe po 8. členu ne vsebuje ustrezne utemeljitve, saj ne izrazi konkretnih dejstev in okoliščin kaznivega dejanja: s katero »protijugoslovansko organizacijo« naj bi bili Šimenc in uršulinke v ilegalni zvezi; od kod so prihajala pisma oziroma kakšna je bila njihova vsebina; katero literaturo so prejemali in kakšna je bila njena vsebina; kateri dokazi izkazujejo, da je Veider vedel za vzdrževanje stikov Šimenca in uršulink z organizacijami v tujini in ilegalno vsebino pisem. Če naj bi Veider vedel za vzdrževanje ilegalnih stikov omenjenih oseb, bi morala obtožnica vsebovati znake kaznivega dejanja na podlagi jasnih dokazov, ki opredeljujejo njegovo vlogo v razmerju do navedenih oseb iz ilegalnih organizacij. Dokazati bi bilo treba tudi naklep zavestnega delovanja proti prijavi kaznivega dejanja. Potrebno je tudi poudariti, da je bila obsodilna kazenska sodba zoper

Josipa Šimenca od pristojnega sodišča v Republiki Sloveniji že razveljavljena,² Šimenc pa oproščen obtožb.

Omeniti je treba še nekaj ugotovitev. Višina izrečene kazni je bila nesorazmerna z dokazano krivdo, prisotne so bile tudi procesne napake (npr. pravica do primerne časa in možnosti za pripravo obrambe). Sodišče je kot olajševalno okoliščino upoštevalo Veiderjevo neoporečnost in delno priznanje, oteževalno pa dejstvo, da je izobraženec in bi zato lahko vplival na okolico. Po mnenju sodišča je bila kazen primerna zaradi teže kaznivega dejanja in družbene nevarnosti obtoženca. Vsebine obtožnice so bile do potankosti povzete v točkah obsodbe, zato lahko sklepamo, da je bila obtožnica že obsodba in je šlo za montiran sodni proces. Preiskava UDV, ki je narekovala dogajanje na sodišču, je zasledovala tudi Veiderjevo delovanje med okupacijo in mu očitala prijateljstvo z okupatorjem in sovražstvo do narodnoosvobodilne borbe. Dejstvo pa je, kot že omenjeno, da so ga Nemci po okupaciji preganjali. Preiskava mu je očitala tudi njegovo protikomunistično razpoloženje, ki ga je že pred vojno in med okupacijo širil v pridigah in drugod. Omenimo absurdno dejstvo, da je bil Franc Gabrovšek, ki je leta 1949 nastopil kot obremenilna priča za obdobje Veiderjevega delovanja v Šentvidu pri Lukovici do leta 1941 in njegovem odnosu do komunizma ter okupatorja, leta 1941 star 11 let (413).

Sklep

Primer obsodilne kazenske sodbe proti dr. Veiderju vsebuje kršitve kazenskega zakona zlasti iz 11. točke 371. člena (sod-

2 Vrhovno sodišče RS, I Ips 65988/2012-19.

ba ne vsebuje navedbe razlogov o odločilnih dejstvih) ter 1. točke (pomanjkanje znakov kaznivosti očitane dejanja) 372. člena Zakona o kazenskem postopku Republike Slovenije ter tudi kršitve temeljnih pravnih jamstev in osebnih svoboščin iz Ustave Republike Slovenije, zato je bila sodba v samostojni Sloveniji potrebna revizije. Delovna skupina za rehabilitacijo krivično obsojenih duhovnikov, redovnikov in redovnic v sestavi dr. Tamare Griesser Pečar, dr. Janeza Juhanta, dr. Janeza Jerovška (umrl 2023) in mag. (zdaj dr.) Nika Trontlja je avgusta 2020 na Vrhovno državno tožilstvo RS poslalo predlog za vložitev zahteve za varstvo zakonitosti za spremembo obsodilne kazenske sodbe K 263/49. Generalni državni tožilec dr. Drago Šketa je pobudi ugodil. Vrhovno sodišče RS je 8. aprila 2021 pokojnega dr. Janeza Veiderja oprostilo vseh obtožb iz obtožnice (I Ips 54386/2020), na podlagi katerih je bil v bivšem režimu obsojen.

Člani delovne skupine, ki jo podpirata Nadškofija Ljubljana in Slovenska škofovska konferenca, so do zdaj pripravili nad 50 razmeroma obsežnih vlog in dosegli 37 oprostilnih sodb ter rehabilitirali 43 duhovnikov, redovnikov in redovnic. Vodi jih prepričanje, da je potrebno krivično obsojenim posameznikom oprati dobro ime. Pomen njihovega dela je povzet v besedah dr. Juhanta: »Če osebno in družbeno ne čistimo usedlin (pol)preteklosti, ponavljamo njene napake in povzročamo nove krivice. Seveda pa je taka pot zahtevna, a nujna za prenovu vsake osebe in celotne družbe.« (Štefanič 2021, 13) Projekt je moralno podprlo tudi nad 400 podpisnikov posebne peticije, večinoma duhovnikov in poznavalcev slovenske (pol)pretekle zgodovine, ki so se zavzeli za sodno razrešitev montirano obsojenih predstavnikov Cerkve.

Reference

Arhivski viri

Arhiv Teološke fakultete v Ljubljani (ATF):

ATF, fasc. 103, Janez Veider (osebna mapa), Imenovanje Janeza Veiderja za predavatelja na Teološki fakulteti, 20. 5. 1946.

NŠAL Nadškofijski arhiv Ljubljana (NŠAL):

ŠAL/Zapuščine, fasc. 212, Janez Veider, Sodba K 263/49, 30. 9. 1949.

Zgodovinski arhiv Ljubljana (ZAL):

ZAL (Enota v Ljubljani), SI ZAL LJU 85, Sodni spis K 263/49., Seznam obsojencev, ki so prestajali kazen na teritoriju LRS. ZAL (Enota v Ljubljani), SI ZAL LJU 85, Sodni spis K 263/49. Zapisnik 24. 5. 1949.

Literatura

Bavcon, Ljubo; Šelih, Alenka idr. 2014. *Kazensko pravo. Splošni del*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.

Cevc, Emilijan. 1969. Umetnostni zgodovinar dr. Janez Veider. V: *Mengeški zbornik*, 188–190. Ur. Anton Gorjup in Ivan Vidali. Mengeš: Pripravljalni odbor za proslavo 800-letnice Mengša.

Čoh, Mateja. 2008. Ozadje sodnih procesov proti članom in podpornikom ilegalnih skupin v Sloveniji med letoma 1945 in 1952. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 79, št. 3-4: 89–113.

Florjančič, Ana. 2006. Dr. Janez Veider – duhovnik in ljubitelj umetnosti: ob 110. obletnici rojstva. *Loški razgledi* 53: 93–112.

Florjančič, Ana; Florjančič, Alojzij Pavel. 2014. *Janez Veider (1896-1964) v prvi svetovni vojni* [katalog]. Stara Loka: Kulturno-zgodovinsko društvo Lonka Stara Loka.

Griesser Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.

Griesser Pečar, Tamara. 2007. Odnos komunistične oblasti do Cerkve in katoličanov v Sloveniji. V: *Slovenska duhovna in politična drama 20. stoletja: zbornik simpozija društva Slovenski katoliški izobraženci*, 97–105. Ur. Stane Okoliš. Ljubljana: Družina.

Griesser Pečar, Tamara. 2019. Položaj katoliške cerkve leta 1945 v Sloveniji/Jugoslaviji v primerjavi z državami za »železno zaveso«. *Annales* 29, št. 4: 661–674.

Griesser Pečar, Tamara. 2024. Razveljavljenih okoli 30 sodb. *Slovenski čas*, št. 165 (januar): 6–7.

Naglič, Miha. 1999. Dr. Janez Veider, duhovnik in umetnostni zgodovinar. *Gorenjski glas*, 23. november.

Pacek, Dejan. 2023. *Od konflikta h kompromisu: oris odnosa med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji 1966-1991*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Strajnar, Neža. 2022. Zaprti zaradi verskega prepričanja: primeri krivično obsojenih pripadnikov različnih veroizpovedi v obdobju 1945–1955. V: *V senci Beethovne* 3, 209–230. Ur. Mateja Čoh Kladnik in Petra Grabovec. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Štefanič, Bogomir. 2021. Na poti utemeljenega upanja [pogovor z dr. Janezom Juhantom]. *Družina*, 18. april.

The Communist Trial of Dr Janez Veider

Summary

Janez (Ivan) Veider (1896–1964), a priest and art historian, left his mark in Slovenian history primarily as an expert on Slovenian church architecture. He published several important studies, especially on the architecture and furnishings of Slovenian sacral buildings. As a representative of the Catholic Church, he was convicted in a show trial in Ljubljana after the Second World War (1949) and spent his most fruitful years of research, after obtaining his doctorate (1946) and beginning his academic career, in prison, from where he was released after serving six years of his sentence. The Catholic Church was the biggest internal enemy for the communist authorities in Slovenia because of its alleged former links with feudalism and opposition to communism. The post-war authorities in the Federal People's Republic of Yugoslavia from 1945 onwards aimed to limit or even eliminate the Church's influence, doing so through mass arrests of priests and trials modelled on the inter-war Kočevje trial, the first revolutionary show trial in Slovenia. The trial of Janez Veider was extremely problematic from the point of view of legal credibility. In the first count of the indictment, the court found Veider guilty of disseminating propaganda aimed at the violent overthrow of the social order. The defendant's acts, which the court cited in support of its conviction, do not involve the elements of propaganda according to the relevant law. On count 2 of the indictment, Veider was convicted of maintaining contact with a person who was in hiding from the state authorities. The court concluded that the stranger was an illegal courier from abroad simply because he had not reported him or her to the authorities, although it did not establish his or her identity. In the third and final

count of the indictment, the court found Veider guilty of failing to report the preparation or commission of a criminal offence, namely maintaining illegal contacts between the named persons, whom Veider knew personally, and unnamed individuals. However, the reasoning of the judgment does not express the specific facts and circumstances of the offence: which "anti-Yugoslav organization" the illegal contacts allegedly took place; where the letters came from or what their content was; what literature they received and what its content was; what evidence shows that Veider knew about the maintenance of the contacts of the listed persons with organizations and individuals abroad and the illegal content of the letters. The case of the criminal conviction against Veider involves violations of the criminal law of the Republic of Slovenia, which is why the verdict was subject to review in independent Slovenia. Veider was finally acquitted of all charges by the Supreme Court posthumously in April 2021. This article, which presents the course of the trial against Veider, aims to draw attention to the obvious elements of a show trial, which also appeared in a similar form in other political trials against Slovenian priests, religious men and women: lack of elements of a crime, lack of evidence, criminalization of criticism of state power, prosecutorial and judicial involvement in convicting the accused, etc.