

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 70
Leto 2010**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

- 1. Mirjam Filipič**
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2. Lenart Škof**
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3. Peter Kvaternik**
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Znanstvena knjižnica TEOF

- 1. Janez Juhant (ur.),** Na poti k resnici in spravi
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
- 2. Robert Petkovšek,** Heidegger-Index
- 3. Janez Juhant (ur.),** Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
- 4. Peter Kvaternik (ur.),** V prelomnih časih
- 5. Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.),**
Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
- 6. Miran Špelič OFM,** La povertà negli apoftegmi dei Padri
- 7. Rafko Valenčič,** Pastoralna na razpotjih časa
- 8. Drago Ocvirk CM,** Misijoni - povezovalci človeštva
- 9. Ciril Sorč,** V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
- 10. Anton Štrukelj,** Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
- 11. Ciril Sorč,** Od kod in kam? (Trinitas 3)
- 12. Tadej Strehovec OFM,** Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
- 13. Saša Knežević,** Božanska ojkonomija z Apokalipso
- 14. Avguštin Lah,** Mi v Trojici (Trinitas 4)
- 15. Erika Prijatelj OSU,** Psihološka dinamika rasti v veri
- 16. Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.),** Teologija Primoža Trubarja
- 17. Nadja Furlan,** Iz poligamije v monogamijo
- 18. Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.),** Odrešenje in sprava, čemu?

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2010 / ST. THOMAS FESTIVITY 2010

- 7 Anton Jamnik**, Sodobni iskalec med vagabundom in romarjem
The Modern Seeker between Being a Vagabond and a Pilgrim

RAZPRAVE / ARTICLES

- 17 Vladimir Vukašinović**, Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into Serbian Language in the 20th Century
Primerjava liturgične teologije v prevodih svetih liturgij v srbski jezik v 20. stoletju

SKLOP RAZPRAV: KNEZOŠKOF JAKOB MAKSIMILIJAN STEPIŠNIK (1815–1889)

- 25 Matjaž Ambrožič**, Stepišnikov teološki študij
Theological Studies of Jakob Stepišnik
- 35 Vinko Škafar**, Slomšek in Stepišnik
Bishops Slomšek and Stepišnik
- 45 Bogdan Kolar**, Prispevek škofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika na področju cerkvenega zgodovinopisja
The Contributions of the Bishop Jakob Maksimilijan Stepišnik in the Area of Church History
- 59 Janez Vodičar**, Stepišnikov katehetski in teološki spisi
Stepišnik's Catechetical and Theological Writings
- 71 Metod Benedik**, Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost
Bishop Stepišnik, the First Vatican Council, Papal Infallibility
- 83 Igor Filipič**, Stepišnik in sveta brata Ciril in Metod
Bishop Stepišnik and the Holy Brothers Cyril and Methodius
- 95 Lilijana Urlep**, Stepišnik in škofijska sinoda
Bishop Stepišnik and the Diocesan Synod
- 107 Marija Jasna Kogoj**, Redovne skupnosti v lavantinski škofiji v času delovanja škofa Stepišnika
Religious Communities in the Diocese of Lavant During the time of Bishop Stepišnik
- 119 Miha Šimac**, Knezoškof Stepišnik v očeh sodobnikov
Prince-Bishop Stepišnik in the Eyes of his Contemporaries
- 131 Leon Debevec**, Sakralna arhitektura v lavantinski škofiji za časa knezoškofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika
Sacred Architecture in the Diocese of Lavant During the Time of the Prince-Bishop Jakob Maksimilijan Stepišnik

POROČILI / REPORTS

- 143 Janez Juhant**, Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Rezultati izvajanja raziskovalnega programa P6-0269 (2004–2008)
- 147 Stanko Gerjolj, Maksimilijan Matjaž, Kajetan Gantar, Janez Zupet, Jože Krašovec**, *Nova zaveza in Psalmi*. Predstavitev jeruzalemske izdaje (Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 21. aprila 2010)

OCENI / REVIEWS

- 155** Juhant, Janez. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti* (**Barbara Simonič**)
- 157** Avsenik Nabergoj, Irena. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide* (**France Bernik** in **Jože Krašovec**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 159** Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

- doc. dr. Matjaž Ambrožič** za zgodovino Cerkev; raziskovalec, TEOF UL
naslov: Dunajska 134, 1113 Ljubljana
e-pošta: matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si
- prof. dr. Metod Benedik** za cerkveno zgodovino, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: metod.benedik@rkc.si
- akad. prof. em. dr. France Bernik** za slovensko literarno zgodovino, SAZU
naslov: Novi trg 3, 1000 Ljubljana
- doc. dr. Leon Debevec** za teorijo arhitekture, Fakulteta za arhitekturo UL
naslov: Zoisova 12, 1000 Ljubljana
e-pošta: leon.debevec@fa.uni-lj.si
- Igor Filipič** prof. zgodovine in teologije, Nadškofjski arhiv Maribor
naslov: Koroška c. 1, 2000 Maribor
e-pošta: igor.filipic@slomsek.net
- akad. prof. em. dr. Kajetan Gantar** za klasično filologijo, Filozofska fakulteta UL
naslov: Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
- izr. prof. dr. Stanko Gerjolj** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si
- doc. dr. Anton Jamnik** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: anton.jamnik@guest.arnes.si
- prof. dr. Janez Juhant** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: janez.juhant@guest.arnes.si
- dr. Marija Jasna Kogoj** Arhiv uršulinskega samostana v Ljubljani
naslov: Josipine Turnograjske 8, 1000 Ljubljana
e-pošta: jasna.kogoj@rkc.si
- prof. dr. Bogdan Kolar** za zgodovino Cerkev, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: bogdan.kolar@guest.arnes.si
- akad. prof. dr. Jože Krašovec** za biblični študij Stare zaveze, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: joze.krasovec@guest.arnes.si
- doc. dr. Maksimilijan Matjaž** za biblični študij NZ, TEOF UL
naslov: Slovenska ulica 17, 2000 Maribor
e-pošta: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si
- dr. Barbara Simonič** pri inštitutu za filozofijo in družbeno etiko, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: barbara.simonc1@guest.arnes.si
- Miha Šimac** univ. dipl. teolog; mladi raziskovalec, TEOF UL
Vrba 26, 4274 Žirovnica
e-pošta: miha.simac@gmail.com
- prof. em. dr. Avguštin V. Škafar** za pastoralno teologijo, TEOF UL
naslov: Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
e-pošta: vinko.skafar@rkc.si
- mag. Lilijana Urlep** arhivistka, Nadškofjski arhiv Maribor
naslov: Koroška c. 1, 2000 Maribor
e-pošta: lilijana.urlep@nadskofija-maribor.si
- doc. dr. Janez Vodičar** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: janez.vodicar@guest.arnes.si
- doc. dr. Vladimir Vukašinović** za liturgiko, Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerzitetu u Beogradu
naslov: Mije Kovačevića 11b, 11000 Beograd
e-pošta: vladavuk@gmail.com
- msgr. Janez Zupet** univ. dipl. teolog, Škofjska gimnazija Vipava
naslov: Goriška 29, 5271 Vipava



Tomaževa proslava

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 70 (2010) 1, 7-16

UDK: 2-584:141.78

Prejeto: 03/10

*Anton Jamnik***Sodobni iskalec med vagabundom in romarjem¹**

Povzetek: Čas, v katerem živimo, izredno močno zaznamuje ideologija liberalizma, ki po besedah papeža Janeza Pavla II. pogosto prehaja v »neobrzdani liberalizem«. Temeljne značilnosti liberalizma so imanentizem, antropocentizem, etična skepsa in vase zaprti individualizem. Kljub takšnim razmeram v sodobni družbi, ki jo močno obvladuje sekularizacija, pa sodobni človek ostaja iskalec, tako na etičnem kakor na religioznem področju. Metafora nomada, vagabunda, turista in romarja ponazarja tega sodobnega iskalca, ki za svoja hrepenenja in iskanja na religioznem področju pogosto išče različne nadomestke. Za Cerkev je ta iskalec izziv, da ga nagovarja v jeziku, ki mu bo razumljiv v njegovi konkretni eksistencialni situaciji, saj je v samo bit človeka vendarle položeno hrepenenje po božjem in po prizadevanju za dobro. Presegati je treba tudi miselnost fatalizma, češ nič se ne more spremeniti, in spodbujati človeka, da v občestvu prejema notranjo moč za odgovornost. Prav v tem pa se skriva globoko upanje, ki ni pogojeno s trenutnimi možnostmi, ampak izhaja iz vere v Boga Stvarnika in Odrešenika. Bog je odrešil prav ta svet in prav ta svet je tudi naša priložnost za pričevanje in razumevanje ter poslušanje sočloveka.

Ključne besede: etika, liberalizem, postmodernizem, odgovornost, fatalizem, filozofija jezika, religija, upanje, krščanstvo, pragmatizem, etični relativizem

Abstract: **The Modern Seeker between Being a Vagabond and a Pilgrim**

The time we are living in is strongly marked by the ideology of liberalism, which, with the words of pope John Paul II, often turns into »unbridled liberalism«. The main features of liberalism are immanentism, anthropocentrism, ethical scepticism and self-regarding individualism. In spite of such conditions in the modern society strongly marked by secularisation, the modern man remains a seeker in the areas of ethics as well as religion. The metaphors of a nomad, a vagabond, a tourist and a pilgrim illustrate this modern seeker, who often looks for different substitutes when trying to realize his yearnings and searchings. For the Church this seeker is a challenge to be addressed in a language that he can understand in his concrete existential situation since the longing for the Divine and endeavouring to do good is placed in the very essence of man. It is also necessary to overcome the fatalistic mentality that nothing can be changed and to make the man find the inner power to assume responsibility within the community. This is the source of a deep hope that does not depend on the immediate conditions but is based on faith in God the Creator and Redeemer, who saved just this world. And just this world is also our opportunity for bearing witness and understanding and listening to our fellow men.

¹ Prispevek je slavnostno predavanje, ki ga je imel škof msgr. dr. Anton Jamnik na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 1. marca 2010.

Key words: ethics, liberalism, postmodernism, responsibility, fatalism, philosophy of language, religion, hope, christianity, pragmatism, ethical relativism

1. Uvod

Sm o pred enim tistih obdobj, ki bo zaznamovalo in določalo zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na isto raven kakor padec rimskega cesarstva, začetek srednjega veka, razcvet renesanse, obdobje razsvetljenstva ali nastop industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme in posebna vprašanja in v tem smislu je vsako nekaj neponovljivega. Tisto, zaradi česar je današnji čas drugačen od drugih časov in zato tudi unikaten, je to, da je hkratna kombinacija velikih sprememb tako na področju znanosti in tehnologije kakor na področju industrije, svobodnega trga itd. Prav v hkratnosti vseh teh dogajanj se močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobj.

Življenje danes je silno fragmentarno. Človek ima celo vrsto nalog, ki jih skuša izpolnjevati. Vsakdo je postavljen v svoje okolje in živi s svojim času. Človekova navzočnost pri takšnih dolžnostih je fragmentarna, kakor so fragmentarne tudi njegove naloge, ima veliko različnih vlog in nobena od njih ga ne poteši v polnosti, ne prevzame; ne more reči, da se kot individuum, kot neponovljivo bitje, kot celota popolnoma identificira prav z neko določeno vlogo. Vsaka vloga, ki jo opravlja, je povezana z neko dolžnostjo oziroma službo. S fragmentarnostjo človekovih dolžnosti se zmanjšuje tudi njegova sposobnost resnične odgovornosti.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladujeta individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega temeljna zahteva je neka mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrneta in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije, kar Bog pričakuje od njega, temelj odločanja pa je bil božji indikativ. S postopnim prelamljanjem s tradicijo in z vedno večjim poudarkom na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju takšno gledanje počasi izginja.

Sodobni človek pri svojem etičnem odločanju stoji na razpotju: ali naj se zapre v svet liberalistične samozadostnosti, samovoljnosti in preračunljive pragmatike ali pa naj svojo identiteto išče znotraj občestva, vrednot, bližine drugega in se v doživljanju skrivnosti bivanja odpira Presežnemu.

2. Znamenja upanja in skrbi na religioznem in na etičnem področju

2.1 Nova iskanja na religioznem in na etičnem področju

Človekovo zapiranje vase, tako pred bližnjim kakor pred Bogom (tukaj je še posebno treba omeniti problem sekularizacije), in radikalna negotovost na etičnem področju, vse to sodobnega človeka vodi v vedno večjo šibkost, notranjo nemoč, nesprejemanje samega sebe in v počasno izgubo veselja do življenja. Toda s tem poplitvenjem

in osiromašenjem bivanja se noče sprijazniti. Globoko v sebi čuti, da je življenje nekaj več, da je rojen za nekaj lepega, dobrega in plemenitega. Ostaja iskalec, odpravlja se na pot, toda pri tem je pogosto nemočen za radikalnejšo osebno odločitev, vse prevečkrat se sprijazni z različnimi nadomestki, ki naj bi odgovorili na njegovo hrepenenje po Presežnem.

Omenili bi lahko marsikak fenomen, ki izraža duhovno in moralno revščino sodobnega človeka in njegovo iskanje različnih nadomestkov, da to praznino zapolni. Toda po drugi strani je mogoče zaznati predvsem pri mlajši generaciji vse večje prizadevanje za svobodo, pravičnost, mir in željo po avtentičnem duhovnem življenju. Morda je prav v tem možno odkriti novo upanje: božje sporočilo, ki je tako globoko v človeku, je resda mogoče zakopati ali pa ga skušati nadomestiti ali utišati z vsemi vrstami nadomestkov; toda kljub vsemu ostaja v človeku, razbija različne ovire, ki mu jih človek postavlja, in išče poti, da se uresniči v svoji avtentični obliki. V tem kontekstu govorimo o novi želji po duhovni prenovi, po kontemplaciji, o želji po svetem, po graditvi iskrenega odnosa do transcendentnega Boga, čigar bližina človeku se na poseben način izraža prav v bivanjskem hrepenenju.

Vse to nas danes navdaja z novim upanjem. Toda kakor je treba spomladi vode, ki od vsepovsod priderejo na dan, zavarovati, da se ne porazgubijo v napačnih tokovih in naredijo celó škodo, tako je nujno tudi te nove impulze in hrepenenja, ki se oglašajo na duhovnem področju, vedno znova prečiščevati in jim dajati bolj jasno obliko, če naj zares dosežejo svoj cilj. Ta nova religiozna zanimanja in iskanja se namreč kaj hitro lahko spremenijo v kako ezoteriko ali poplitveni romanticizem, v »cocktail religioznost« in v vase zaprti subjektivizem. Zdi se, da je pri tem še najteže ta novi religiozni interes vključiti v kontekst skupnega življenja, ki dobi neko občestveno razsežnost. Če pri verovanju ne nastopi občestvena razsežnost, lahko ostane to verovanje na ravni prijetnega osebnega občutja, ne razvije pa povezujočih moralnih elementov tako za skupnost kakor za posameznika. Tedaj iz religije izgineta tako razumevanje kakor volja in vse, kar ostane, je nekakšno občutje, to pa seveda ni dovolj.

Novi moralni impulzi, ki se danes kažejo na etičnem področju, so podobno rizični. Tudi te spodbude izražajo človekovo temeljno potrebo po osnovnih moralnih vrednotah. Problem je v tem, da je po eni strani mogoče opaziti povečano pozornost predvsem do marginalnih skupin in do sorodnih pojavov v družbi – in to je seveda zelo pozitivno in dobro znamenje (na primer prizadevanja za ekološka vprašanja, za preživetje nekaterih ptic – hkrati pa je splav novega bitja, nemočnega nerojenega otroka, nekaj čisto normalnega). Toda po drugi strani se ta sodobni iskalec boji srečati s seboj, s svojo lastno šibkostjo in z odgovornostjo za svojo lastno svobodo. Kardinal Ratzinger je pred leti v enem svojih predavanj v Salzburgu to situacijo označil kot neke vrste shizofreno stanje človeka. Človek, ki v sebi doživlja moralni zakon, hoče narediti nekaj dobrega, toda ko so pred njim radikalnejše osebne odločitve, ostaja pogosto nemočen in se prepušča impulzivnosti svojega lastnega ugodja. Laže se je potegovati za svobodo in pravice kake skupine kakor pa sam osebno v vsakdanjem življenju živeti ustvarjalno in odgovorno svobodo, ljubezen in odprtost do drugih in storiti, da to postane življenjska usmeritev in ne samo trenutni impulz. Torej šibka točka sedanjega moralnega prebujenja ostaja predvsem skromna osebna etična motivacija posameznika. In za tem je še nekaj globljega: moralne vrednote so v družbi, ki jo določa tehnologija, izgubile dokazno naravo (vsebino) in tako tudi resnično moč zahteve.

2.2 Metafora nomada, vagabunda in turista kot prisposoba sodobnega iskalca

IIskanja sodobnega človeka tako na religioznem kakor na etičnem področju (in seveda tudi na drugih področjih) bi lahko ponazorili z metaforo, ki govori o človeku kot nomadu, vagabundu in turistu. Sodobni človek se danes rad primerja z nomadom. V tej primerjavi se nam kaže zanimiva podobnost z romarjem. Ali je to prehod od modernega romarja k postmodernemu nomadu? Nomadi so nenehno v gibanju. Gibljejo se v dobro urejenih strukturah, ki imajo dolgo tradicijo in že ustaljen red. Če nomade primerjamo z romarji, potem lahko rečemo, da nimajo končne postaje, kamor bi bilo usmerjeno njihovo potovanje, prav tako tudi ne posebnih počivališč, na katerih bi se na potovanju odpočili. Toda kljub temu se gibljejo od enega prostora do drugega po določenem redu. Ta metafora nomadstva zelo nazorno ponazarja postmodernega človeka.

Bolj radikalna je metafora vagabunda. Vagabund ne vé, kako dolgo bo ostal tu, kjer je sedaj. Tudi ni nobenega pravila, kako se bo odločil in šel naprej. Njegovo potovanje je silno nedoločljivo in nepredvidljivo. Vagabunda sili v gibanje razočaranje nad bivanjem na neki točki in upanje, da bo naslednji prostor, ki ga bo obiskal, vendarle brez napak in padcev, ki jih je doživljal na prostorih, ki jih je že obiskal. Naprej ga vleče neko nedoločeno upanje ... Lahko bi rekli, da je vagabund romar brez cilja in nomad brez načrta. Vagabund potuje skozi nestrukturiran prostor, kot blodeči v puščavi, pozna samo tisto pot, ki je sled njegovih lastnih stopinj in jo prekrije pesek v vetru takoj, ko se odpravi dalje. Za vagabunda obstaja neka struktura (sled) samo zato, da jo potem znova uniči in zapusti. Vsak naslednji prostor je zanj samo lokalna in trenutna dogodivščina.

Obstaja pa še neka druga metafora, ki označuje postmodernega človeka: to je podoba turista. Najbrž samo obe metafori skupaj, metafora turista in metafora vagabunda, dejansko označita postmodernega človeka. Tako vagabund kakor tudi turist dobro vesta, da ne bosta ostala dolgo tam, kamor sta prispela. Turist sprejema omejitve, za svojo svobodo mora plačati. Svoboda izvira iz dogovora, ki ima svojo ceno. Kot vagabund je tudi turist eksteritorialen, toda njegovo eksteritorialno življenje je privilegij. Neodvisnost, pravica, biti svoboden, svoboden za izbiro, ima licenco, da restrukturira svet. Svet čaka prav na turista, vse je oblikovano tako, da ga navduši, nagovori, od restavracij do najbolj imenitnih spomenikov, do religioznega in etičnega področja. Vse naj bi prevzelo oziroma ulovilo njegovo pozornost, turist pa mora vse to samo primerno plačati. Svet je neke vrste turistična ostriga. Ponujal naj bi uživanje in kot takšen dobiva tudi smisel.

Še neka značilnost povezuje med seboj vagabunda in turista. Oba gresta skozi prostor, v katerem drugi ljudje živijo. Ti ljudje so določeni s svojim prostorom in delom, toda tako vagabund kakor turist se ne zmenita za rezultate njihovega dela. Z lokalnim prostorom imata turist in vagabund samo bežno srečanje, s konkretno situacijo se srečujeta samo površno. Fizično blizu, duhovno pa oddaljena, to je formula obeh, tako turista kakor vagabunda. Očarljivi šarm takšnega načina življenja je slovesna obljuba človeku, da fizična bližina ne bo prešla v moralno bližino. Pri turistu je to zelo jasno, saj ima zagotovilo, da se to ne bo zgodilo. Svoboda od moralne dolžnosti je bila plačana vnaprej (dogovori, omejitve, obveze, ki jih nekdo sprejme, da s tem zagotovi svojo lastno varnost). Tako vagabundovo kakor tudi turistovo življenje ni pripravljeno sprejemati moralne odgovornosti. Zanju je to nekaj nadležnega, vznemirjujočega, ne-

kaj, kar bi skalilo njuno navidezno srečo. Turist je poln številčk, vse je izmerjeno, določene so medsebojne obveznosti, vse je depersonalizirano. »Vsi delajo tako!« To je kriterij tudi mojega delovanja.

V postmodernem svetu vagabund in turist nista samo neka marginalna človeka ali samo marginalna pogojenost. Postaneta model, ki počasi zaobjame in oblikuje celotno življenje. Pomenita temelj za vsakdanje delovanje in tudi za preverjanje tega delovanja. Seveda je takšen način kakor naročen za komercialiste in medije. Turizem ni samo nekaj, kar se dogaja med počitnicami. Če hoče biti običajno življenje zares prijetno in dobro, naj bi postalo – in mora postati – nenehne počitnice. Idealno gledano, je lahko nekdo turist kjerkoli in kadarkoli. Fizično blizu, duhovno daleč. Popolnoma svoboden, vse izjeme od pogodbenih dolžnosti dalje so bile plačane že vnaprej. S temi dogovori je torej turist dobil dovolj močno uspavalno sredstvo, ki mu trdno uspava moralno zavest.

Postmoderna družba torej prehaja v razdrobljenost, v individualizem in v še manjšo socialno varnost. Gledano filozofsko, to pomeni propad velikih sistemov, metafora turista in vagabunda pa lepo ponazarja posameznikovo negotovost in iskanje trenutnih zadovoljitev ter vedno večjo šibkost in pasivnost. Vse skupaj modernega človeka dela nemočnega. Na tej podlagi je zelo odprt za različne manipulacije oziroma celo teži k temu, da ga nekdo vodi, z njim manipulira. Osnovna težava je sedaj predvsem v tem, kako naj duhovno izpraznjeni človek, vzgajan v pasivnosti in relativistični indiferentnosti, ki se vedno bolj vdaja fatalizmu, češ nič ni mogoče narediti ali spremeniti, stopi na zahtevno pot, kakršne je zmožna le močna in odgovorna oseba. V tem prehodu je pravzaprav kriza sodobnega človeka, težavnost, pa tudi upanje za prihodnost.

2.3 Postati romar

Ali bo ta postmoderni nomad, pogosto tudi vagabund in preračunljiv turist, imel v sebi dovolj moči in poguma, da se odpravi na bolj zahtevno pot, ali se bo pripravljn odločiti in sprejeti odgovornost, sprejeti sebe kot dar in okolje, v katerem živi, kot možnost za uresničitev svoje poklicnosti, svoje svobode, svoje neponovljivosti; ali bo pripravljen stopiti na pot tveganja in upanja, ki ne izvira iz imeti, ampak iz biti, iz čiste darežljivosti in zastonjskoti bivanja?

Ali bo pripravljen narediti korak dlje od svojega nomadstva in vagabundstva in postati ROMAR? Romar, ki prejema moč za tveganje in za upanje kot življenjsko držo prav iz svoje poklicnosti, v kateri se kaže tudi že cilj njegove poti. »Včasih kdo vstane in gre, ker stoji na Vzhodu nekje neka cerkev,« pravi Rilke v neki svoji pesmi, ki govori o Rusiji. Biti romar torej pomeni vedno znova vstajati, začenjati, presegati vsakdanjost in se odpravljati na pot, ki ima pred seboj jasen cilj. Biti romar pomeni, da se iz vsakdanjosti vedno znova napotimo na svet kraj, na kraj, kjer je nebo na poseben način odprto, kjer božja bližina na nov način šepeta človeku. Biti romar pomeni življenjsko odločitev, pomeni verovati in upati v cilj poti, ki spreminja že sedanji trenutek mojega bivanja; biti romar pomeni upati skupaj z drugimi, zares srečevati ljudi kot dar, kot znamenja, pomeni veseliti se svojega bivanja in sveta, v katerem živimo, pa vendar se hkrati veseliti tudi krhkosti, ki zaznamuje vse, kar je zapisano temu svetu. Romar je hvaležen za vse, kar prejema po poti, za toliko darov in križev, s katerimi se srečuje, toda moč njegovega upanja je cilj poti, dar odrešenosti, popolna harmonija bivanja. In zato je romar: ker je odprt za nepričakovano, ker vé, da je Bog Bog presenečenj, ki

more storiti neskončno več, kakor pa si človek sploh more misliti in upati ... In to mu daje moč, da vedno znova stopa na pot, da tvega, da upa tudi takrat, ko je najtežje upati, da ima pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi se je v nekem trenutku čutil zavarovanega.

3. Upanje, izzivi in perspektive za prihodnost

3.1 Govorjenje resnice

Vaclav Havel, predsednik nove Češke republike, je pogosto poudarjal, da je pravi izziv trenutka govoriti resnicoljubno. Grožnja naši civilizaciji morda ne leži v tem, da ne govorimo resnicoljubno, da lažemo, ampak da z lahkoto izrekamo besede, ki so popolnoma prazne. V nekaterih ozirih je to tudi izziv za našo Cerkev. Pomembno je, da izgovarjamo besede, ki dejansko nekaj pomenijo, ki imajo svojo težo in avtoriteto. Kako naj živimo, da bi lahko izrekli besede, ki nagovorijo človeka v njegovi konkretni situaciji?

Zato za nas vse prvi izziv, ki se poraja, ni vprašanje, kaj povedati, ampak kako; kako s svojim življenjem pričujemo za to, kar govorimo. Kako naj živimo, da bomo lahko govorili z avtoriteto, ne pa kot pismouki in farizeji?

Spregovoril bi samo o treh izzivih, ki zadevajo nas vse:

Kako spregovoriti v svetu, ki je nezaupljiv do vsakogar, ki želi poučevati?

Kako smo lahko ubožni in pristni v svetu potrošništva?

Kako smo lahko svobodni v svetu, ki je usmerjen v fatalizem?

Vsak od teh izzivov prinaša specifične in konkretne naloge za vse nas, ki se sprašujemo, kako naj živimo svoje življenje v veri. Kako smo lahko pričevalci v svetu, ki je nezaupljiv do vsakogar, ki želi poučevati?

Jezus v Janezovem evangeliju pravi: »Beseda, ki jo slišite, ni moja, ampak od Očeta, ki me je poslal.« (Jn 14,24) Če želimo biti oznanjevalci, če želimo, da imajo naše besede avtoriteto, moramo izgovarjati tiste besede, ki so nam bile podarjene, besede razodetja, ki so prekasile najprej nas same, in tako bo naša govorica povezana s konkretno življenjsko izkušnjo in bo postajala razumljivejša človeku, ki ga nagovarjamo.

Kako lahko nagovorimo človeka v družbi, ki je izrazito nezaupljiva do kakršnekoli predstave o razodetju? V naši družbi za edino pristno velja beseda, ki jo govoriš iz sebe, iz lastne izkušnje. To je družba, ki po eni strani hrepeni po poučevanju, po drugi strani pa je do vsakega poučevanja izjemno oprezna, še posebno kadar prihaja iz Cerkve. Naš prvi izziv je torej: kako smo lahko občestvo, ki želi nagovoriti druge, če že sama misel na to, da bi kdorkoli kogarkoli karkoli učil, velja za vsiljevanje mnenja?

Neki angleški teolog, prvi katoliški profesor teologije na univerzi v Cambridgeu po obdobju reformacije, je krizo opisal takole: »Razsvetljenstvo nam je zapustilo dediščino, ki bi jo lahko imenovali kriza učljivosti. Če nimamo poguma, da sami pridemo do odgovorov na določena vprašanja, če kot resnično dojamemo zgolj tisto, kar smo sami dognali ali celo izumili, potem nas bodo mnenja in vrednote, opisi in navodila, ki nam jih posredujejo drugi ljudje, le omejili in zasužnjili, nas zapletli v mite in laži iz preteklosti. Celó božja resnica, morda prav posebej božja resnica, ni nobena izjema. Le su-

žnji in otroci naj bi bili učljivi in pokorni.« (Lash 1992, 10)

Ure in ure bi lahko ugibali o koreninah te krize. Menim, da njen začetek sega do klina, ki so ga v zgodnjem razsvetljenstvu zasadili med samostojno razmišljanje na eni strani in tradicijo na drugi strani. Razsvetljenstvo je to dvojje postavilo za diametralno nasprotje. Razmišljujoči človek, razsvetljena oseba, je bil tisti, ki je o vsem razmišljal samostojno, nobene razlage ni sprejel na temelju zaupanja, njegov prvi nagon ga je vedno pognal v dvom. Tradicija, še posebno cerkvena, je postala simbol nestrpnosti, predsodkov in nezmožnosti, da bi samostojno razmišljali. To postavlja vlogo oznanjevalca pod vprašaj.

Pogosto slišimo, da tiči vzrok krize vernosti v Evropi v sekularizaciji. Ob bolj natančni analizi pa se zdi ta členitev preveč preprosta. Še vedno vladata velika lakota po Bogu in hrepenenje po razodetju. Ljudje si srčno želijo, da bi jim bil razodet smisel njihovega življenja, ko bi jim ga le razodel kdorkoli drug, samo krščanski učitelj ne. Knjižarne so polne knjig o okultizmu, o čarovništvu, o astrologiji, o obiskovalcih iz vesolja, o vzdolžnih religijah. Vendar je ta lakota po znanju ločena od procesa razmišljanja, razpravljanja, ugibanja, oblikovanja čuta za skrivnostno. Končno moramo spoznati, da ta razkol globoko razdvaja tudi samo Cerkev. Vsi smo otroci razsvetljenstva, zato nas naša kultura potiska proti skepticizmu in fundamentalizmu, tako svetopisemskemu kakor znanstvenemu. Obstaja kriza vloge razmišljanja tako znotraj teologije kakor tudi znotraj celotne kulture.

Rekel bi, da je eden od temeljnih izzivov nas vseh: naučiti ljudi, da bi uvideli, kako razmišljanje sodi k našemu zaznavanju božjega razodetja. Dialog in nestrinjanje, debata, razprava, vse to so načini ljubečega sprejemanja resnice, ki nam je dana od Boga.

Zdi se, da je v Cerkvi danes preveč prestrašenosti. In veliko tega strahu je bojazen pred razmišljanjem, strah pred različnimi mnenji. Po mojem prepričanju se moramo vsi potruditi, da se ne bomo bali razprave, saj to sodi k približevanju skrivnosti. Sv. Tomaž je bil teolog, ki je svoja razmišljanja vedno začel z nasprotnimi mnenji svojih sogovornikov in ta nasprotna mnenja je vzel silno resno. Pa ne zato, ker bi želel dokazati, zakaj se motijo, ampak zato, da bi pokazal, kako imajo do neke mere prav. Celotni srednjeveški razgovor – *disputatio* – je bil razprava, ob kateri si se učil od svojega nasprotnika. Sv. Tomaž je bil ubožen učenjak, takšen učenjak, ki je prosjačil za resnico. Bil je kakor Jakob, ki se bori z angelom, da bi lahko zahteval svoj blagoslov.

Naša teološka središča bi morala biti znana kot kraji, kjer imajo prav vsi pogum, da brez strahu razpravljajo o vsakodnevnih vprašanjih, da se drug z drugim ne strinjajo iz preprostega razloga: ker bi se želeli drug od drugega česa naučiti. Vaclav Havel je zapisal: »Očitno je obdobje ideologij dokončno zaključeno. Mislim, da zdaj vstopamo v obdobje razmišljanja.« (v: Kearney 1992, 129) To je morda nekoliko optimistično, pa vendarle upajmo, da ne preveč. Zavedati se moramo, da to velja tudi za Cerkev.

3.2 Beseda milosti

Kakor sem že dejal, bi bilo preveč poenostavljeno, ko bi našo dobo opisovali zgolj v luči sekularizma. Tudi danes obstaja globoka, včasih malo nenavadna želja po verovanju. Nekateri ljudje poskušajo prebirati zvezde. Knjige o okultizmu polnijo knjižarne. Res pa je tudi, da za neskončne množice ljudi, morda večje kakor v katerikoli drugi kulturi v svetovni zgodovini, Bog preprosto ne obstaja. Boga ni. Sveta se niso

dotaknili znaki presežnosti. V naši kulturi je oznanjevanje postalo povsem drugačna dejavnost, saj v večini evropskih držav božjega imena v javnih govorih kaj dosti ne omenjajo. Kako lahko začnemo pogovor, pričevanje, če pa izraz »Bog« v jeziku številnih poslušalcev zveni tako tuje?

Pred tridesetimi leti je mož po imenu Polanyi napisal knjigo, v kateri je trdil, da se je moderna doba rodila z razširjenostjo tako imenovanega leposlovja udobnosti. Posebno se je ukvarjal s fenomenom, kako sta se zemlja in delo spremenila v udobnosti, v stvari, ki jih je mogoče kupiti in prodati. Človeška življenja in naravni svet so postali dejavnost trga.

Le kako lahko v takšnih razmerah pričujemo o veselem sporočilu evangelija? To se mi zdi eno najtežjih vprašanj, na katero bi moral poiskati odgovor. Le predstavljam si lahko, da to pomeni, kako moramo na novo odkriti radikalno svobodo nenavezanosti na materialne dobrine. Če želimo spregovoriti o božjem daru, morajo biti naša občestva – župnije – otočki alternativne kulture, kjer se lahko zares osvobodimo skušnjav potrošništva. In kako je to sploh mogoče, če pa potrošništvo prežema sleherni vidik našega jezika? Edino tako, da se naučimo postati notranje svobodni in nenavezani na potrošniško misel. Ne zmorem videti, kako smo lahko oznanjevalci v tem svetu, kjer je vse naprodaj in ima vse svojo ceno, razen če ponovno odkrijemo obrobje. Moj vtis je, da smo ne glede na to, kako pogosto razpravljamo o solidarnosti in o skrbi za revne in obrobne, vse preveč tudi kristjani otroci tega časa, premalo drugačni in premalo svobodni, da bi bili lahko izziv in pričevalci za drugačno življenjsko pot.

3.3 Beseda, ki osvobaja

In tako smo pred tretjim izzivom, s katerim se moramo soočiti. Kot kristjani moramo I govoriti besede resnice in ne klišejev; besede milosti in ne besed trga. Pričevati moramo z besedo, ki osvobaja. Govoriti moramo besede, ki bodo ljudi osvobodile. In to je resnično zahtevna naloga, saj našo kulturo zaznamuje globoka vdanost v usodo, vera, da pravzaprav ne moremo ničesar spremeniti. Če pa se bo kdaj kaj spremenilo, to zagotovo ne bo zaradi odločitev, ki smo jih sprejeli sami!

Pred padcem berlinskega zidu je Havel zapisal, da je bila značilnost držav vzhodnega bloka strašanska pasivnost. Ljudje so bili prepričani, da se ne bo nič spremenilo, ne glede na to, ali bi kdo na kakršenkoli način ukrepal. Vsi smo del sistema. Kmalu zatem je seveda celotno Srednjo in Vzhodno Evropo pretresla revolucija, ki nas je vse izjemno presenetila. Stvari se *lahko* spremenijo. Vendar Havel upravičeno vztraja pri trditvi, da je bil fatalizem Vzhodne Evrope pravzaprav le zrcalo dosti hujše bolezni, za katero trpimo vsi in ki jo opisuje kot »vsesplošno nezmožnost sodobnega človeštva, da bi obvladalo svoj položaj« (Havel 1990, 115). Našo tehnološko kulturo, kulturo trga, ki zdaj vlada celotnemu svetu, globoko zaznamuje fatalizem, torej vdanost v usodo. In prav fatalizem za nas pomeni izziv, ko želimo spregovoriti besedo, ki osvobaja in preobrazi. Tako imenovani »svobodni svet« je zaznamovan z globoko ne-svobodo.

Kje so korenine tega fatalizma, te pasivnosti? Kako je mogoče, da naša družba, ki ima v lasti tehnološko moč, kakršna še ni obstajala, tako močno občuti, da naša življenja niso v naših rokah? Pa na tem mestu ne ponujam nobene razčlenitve! Morda bi lahko le omenil knjigo, ki je imela precejšen vpliv v anglosaksonskem svetu. Njen naslov je *Kultura zadovoljitve*, napisal pa jo je najbolj znani ameriški gospodarstvenik

John Kenneth Galbraith. Avtor trdi, da je naša politika približno zadnjih dvesto let pod močnim vplivom filozofije *laissez-faire*. Potemtakem bi imelo kakršnokoli vmešavanje v trg škodljive posledice. Pustiti moramo, da trg deluje po svojih zakonitostih, in vse so bo dobro končalo. To je »vera, da ima gospodarsko življenje v sebi sposobnost reševanja lastnih težav in da se bodo na koncu vse težave razpletle« (Galbraith 1992, 79). Vse, kar prevladujoča kultura na koncu stori, je to, da nas odveže od odgovornosti. Prav spodbuja beg od odgovornosti. Sedanje stanje v gospodarstvu in na drugih področjih življenja nam več kakor jasno dokazuje, kam človeštvo privede takšno razmišljanje in ravnanje.

Sprejeti moramo odgovornost. Odgovornost je sposobnost odziva. Ali se bomo odzvali? Toda vse bolj smo priča »skrivnosti izginule odgovornosti«. Smo otroci svoje dobe in do te dobe moramo v svojih življenjskih pričevanjih utelesiti obdarjenost neskončnih možnosti svobode božjih otrok. V tem zgodovinskem trenutku, je zapisal Havel (1990, XIX), je »odgovornost naša usoda«. Če se bomo soočili s temi praktičnimi vprašanji prevzemanja odgovornosti – o tem sem prepričan –, bomo kmalu dognali, ali smo ljudje odgovornosti, ljudje svobode, in torej smemo izgovarjati besede, ki osvobajajo. Ali pa se bomo vdali fatalizmu?

Naj torej končam: v Evropi, kjer vladata huda žeja po znanju in obenem nezaupanje, da nas lahko kdorkoli – še posebno Cerkev ne – česarkoli nauči, se moramo osredotočiti na svoja študijska središča. Ali so to kraji, kjer se študentje resnično naučijo razmišljati? Ali so to kraji, kjer o dnevnih, cerkvenih in svetovnih vprašanih razpravljajo brez strahu? Ali v Evropi, ki jo je popolnoma zapeljalo potrošništvo, v kateri je Bog daru in milosti tako pogosto odsoten, premoremo dovolj poguma, da postanemo resnično preprosti in nenavezani na materialne dobrine? Ali si drznemo v družbi, ki jo prežema vdanost v usodo (fatalizem), sprejemati težke odločitve, prevzeti odgovornost in tako vsaj malo namigniti, kaj mislimo s tem, ko govorimo o svobodi božjih otrok? Ali v Evropi, polni priseljencev, resnično sporočamo širino gledanja in plemenitost srca?

4. Sklep: ohraniti upanje tudi v obupu

Čas, v katerem živimo, vse nas zaradi naraščajočega občutka nesmisla življenja in obupovanja še posebno vabi in sili, da vso širino in vrednost upanja, ki ga vsebuje naša vera, znova odkrijemo in iz njega globlje zaživimo. Upanje kot krščanska krepost se bistveno razlikuje od nekakšnega samoniklega in nerazumnega optimizma, ki se izraža v besedah: bo že kako, saj je še vedno tako bilo. Toda ob tem lahko rečemo, da je optimizem zmotno upanje, ki se ga oklepajo samo bojazljivci in neumneži. Upanje je krepost, je moč, je junaška odločnost duše. Najvišja oblika upanja je premagani obup. Navadno mislimo, da je lahko upati. Vendar upajo samo tisti, ki so imeli pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi so se čutili zavarovane in so jih zmotno imeli za upanje. Če hočemo priti do upanja, moramo do konca obupa. Samo kadar prideš do konca noči, srečaš novo zarjo.

Človekovo upanje je po eni strani usmerjeno v konkretno stvarnost, v dogodke, ljudi, toda ob tem je temeljnega pomena upanje kot stanje duha, ki ni vezano na to, da bi nekdo nekaj imel ali dosegel, ampak na to, da preprosto je, da biva iz čiste zastonjskosti in darežljivosti in uresničuje svoje poslanstvo. Na področju religioznih in

etičnih iskanj se odpirajo mnoga znamenja upanja, ki razodevajo človekovo hrepeneje po polnosti bivanja. Prav zato je poslanstvo nas vseh danes še toliko bolj pomembno in odgovorno. Poslani smo, da odkrivamo obdarjenost in popolno darežljivost bivanja. Odkrili naj bi tisti biser, ki je skrit prav v vsakem človeku in je po besedah Dostojevskega odsev večne odrešujoče Lepote, Lepote, ki se razodeva v iskreni ljubezni, v darovanju, v občestvu bližine biti z *drugim in za drugega*.

Reference

- Aristotel.** 1995. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Barrett, Cyril.** 1991. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt.** 1994. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- . 1995. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Revija 2000.
- Eco Umberto.** 1980. *The Name of the Rose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Freeman, Samuel R.** 1990. Reason and Agreement in Social Contract Views. *Philosophy & Public Affairs* 19:122–157.
- Fried, Charles.** 1978. *Right and Wrong*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Fromm, Erich.** 1960. *The Fear of Freedom*. London: Routledge.
- Galbraith, John Kenneth.** 1992. *The culture of contentment*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Havel, Vaclav.** 1990. *Living in truth*. London, Boston: Faber and Faber.
- Hudson, William Donald.** 1980. *A Century of Moral Philosophy*. Guildford and London: Lutterworth Press.
- . 1993. *Modern Moral Philosophy*. London: MacMillan.
- Kearney, Richard.** 1992. *Visions of Europe: conversations on the legacy and future of Europe*. Dublin: Wolfhound press.
- Jančar, Drago.** 1995. *Egiptovski lonci mesa*. Ljubljana: Mihelač.
- Kymlicka, Will.** 1990. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lash, Nicholas.** 1993. *Believing Three Ways in One God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1987. *No Identity. V: Collected Philosophical Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1985. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- MacIntyre, Alasdair.** 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Milbank, John.** 1992. *Problematizing the Secular. The Post-postmodern Agenda*. V: Philippa Berry in Andrew Wernick, ur. *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, 30–45. London and New York: Routledge.
- . 1990. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Murdoch, Iris.** 1970. *The Sovereignty of Good*. London in New York: Routledge.
- . 1992. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin books.
- Plant, Raymond.** 1992. *Modern Political Thought*. Oxford in Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Platon.** 1995. *Država*. Ljubljana: Mihelač.
- Raphael, David Daiches.** 1990. *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan.
- Raz, Joseph.** 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press 1986.
- Rawls, John.** 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Scheler, Max.** 1961. *Ressentiment*. New York: Free Press.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper.** 1964. *An Inquiry concerning Virtue or Merit*. London, 1711. V: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*. New York: Bobbs-Merrill.
- Sorge, Bartolomeo.** 1994. *Kristjani in politika: politično delovanje kristjanov v luči družbenega nauka Cerkve in izkušnje italijanske demokracije*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravljice.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul.** 1984. *Systematic Theology*. 3 zv. London: SCM Press Ltd.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 17-24
 UDK: 271-528"19"
 Prejeto: 02/10

Vladimir Vukašinić

Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into Serbian Language in the 20th Century

Summary: Through comparative analysis of translational solutions and by pointing out the differing theological perspectives in examples taken from various translations of the Divine Liturgy of John Chrysostom made by Justin Popović, Irinej Ćirić, Emilijan Čarnić and members of Holy Synod's Translational Committee (Serbian Orthodox Church), this paper shows how translators solved linguistic and ritualistic uncertainties along the lines of their respective theological visions and opinions of what is the place and role of theology in Church's liturgical life. These excerpts give us partial insight into the development of liturgical theology and theological self-consciousness in Serbian Orthodox Church during the 20th century.

Keywords: Liturgy, Priest's Service Book, Proskomide (= Prothesis = the Office of preparation for the Divine Liturgy), Mystagogy, Prayer, Great Entrance, Troparion of the Third hour.

Povzetek: **Primerjava liturgične teologije v prevodih svetih liturgij v srbski jezik v 20. stoletju**

Avtor primerjalno razčlenjuje prevajalske rešitve in opozarja na različne teološke poglede v primerih, ki jih jemlje iz različnih prevodov Liturgije sv. Janeza Zlatoustega, ki so jih pripravili Justin Popović, Irinej Ćirić, Emilijan Čarnić in člani prevajalskega odbora Svetega sinoda (Srbske pravoslavne Cerkve). Pokaže, kako so prevajalci reševali jezikovne in obredne nedoločenosti v skladu s svojimi teološkimi videnji in mnenji glede mesta in vloge teologije v liturgičnem življenju Cerkve. Ti izvlečki dajejo delen vpogled v razvoj liturgične teologije in teološke samozavesti v Srbski pravoslavni Cerkvi v 20. stoletju.

Ključne besede: liturgija, evhologij, proskomidija (= liturgija priprave), mistagogija, molitev, veliki vhod, tropar tretje ure

Translations of liturgical service books and usage of modern Serbian language in liturgical life of our Church are topics previously discussed from different angles and covered in various articles (Милошевић 2008, 47–54; Радосављевић 1987, 107–116).¹ In this paper I dedicate special attention to translational endeavors of Father

¹ In this paper Radosavljević analyses translations of liturgical books (not only the rudimentary priest's service book but also *the book of needs* and other service books) made by Irinej Ćirić, Justin Popović, Emilijan Čarnić and members of the Holy Synod's Translational Committee. With regards to the actual

Justin Popović.² All other translations are analyzed in relation to his work. Besides liturgical prayers I have taken into account also the *liturgical rubrics* – which are conveyors of a strong theological message and not just unimportant ritualistic details. I will only consider the examples from the Liturgy of St. John Chrysostom.

First example of differing theological assumptions in translating and editing of liturgical texts we see in relation to the meaning of first particle of the third prosphora at Prothesis (Proskomide). Father Justin Popović in his older translation (Поповић 1922, 19), which was later repeated in the retyped text for the use of Krka Monastery (Поповић 1967, 58), dedicates this particle to Bodiless Heavenly Powers with a remark: »It is like that in Greek service books ... « Emilijan Čarnić³, who also translated from Greek sources, has not done that, but has left here the remembrance of Prophet, Forerunner and Baptist John. (Чарнић 1976, 23) Irinej Ćirić⁴ links both variants into a composite one – explaining that one has Greek and the other Slavic origin (Ђирић 1942, 281). In a newer translation, father Justin sticks with his original solution: »In honor and memory of great captains Michael and Gabriel, and of all the heavenly bodiless powers« (Поповић 1978, 14) but now develops a small theological apology of his choice. He explains it by referring to contemporary Greek liturgical practice and many ancient liturgical manuscripts, both Greek and Slavic (Поповић 1978, 230–231). Additionally, he quotes from Interpretation of the Holy Liturgy by Philotheos of Constantinople, where Philotheos, speaking of Prothesis (Proskomide), directly mentions angelic powers surrounding Christ on the Holy Diskos (Holy Paten): »His Mother is through her particle on His right side, Angels and Saints on His left side ...« (Поповић 1978, 19). Father Justin demonstrates here a subtle theological sensibility for the unity of structural elements of a particular liturgical rite. This unity is never established (and because of that never determined!) exclusively by liturgical texts but also through other important elements, among which are, of course, mystagogies. A few years later the same concept was concisely expressed by R. Taft (1992, 18), who claims that in the analyses of a particular rite you cannot research only »liturgical system, but the architectural and decorative system devised to enclose it, as well as the mystagogy that explains it. I insist on all three, for the Byzantine synthesis is not just the first element, ritual celebration in a vacuum ... Byzantine Rite is precisely its intimate symbiosis of liturgical symbolism (ritual, celebration), liturgical setting (architecture/iconography) and liturgical interpretation (mystagogy). Any true history of the Byzantine Rite must account for their interaction in the evolution of the tradition.«

Justin's treatment of Angelic powers in the liturgy was encountered with both: opposition and support. Bishop Atanasije Jevtić, for example, considers remembrance of bodiless powers as characteristic of an older practice saying that it was later

liturgical texts he analyses only the opening lines of Great Litany and Litany of fervent Supplication as well as the priest's exclamation at the end of the Litany of fervent Supplication;

² Archimandrite Justin Popović (PhD) (1894-1979), was a professor at Belgrade University, an author of a large number of theological books and papers in areas of Biblical Exegesis, Dogmatics and Studies in Ascetical Literature; he translated and edited a collection of The Lives of Saints (12 volume set), Great Book of Needs, Priest's service book, Prayer book and various texts of didactic character. Justin Popović is a key inspirator of the spiritual renewal of Serbian Church in the 20th century.

³ Emilijan Čarnić (PhD) (1914-1995), was a philologist, theologian, professor at Belgrade University and a translator of Biblical and Church Service Books.

⁴ Bishop of Bačka Irinej Ćirić (1884 - 1955) (PhD), was a philologist, theologian, professor at Karlovci Seminary and a translator of Biblical and Church Service Books.

»ignorantly omitted in Russian service books.« (Јевтић 2008, 43) On the other hand, Patriarch Pavle (at that time Bishop of Raska and Prizren) also dealt with the question of remembrance of heavenly bodiless powers at *Prothesis* in his article: *Should we take out particles for the Holy Angels?* (Патријарх Павле 2007, 46–63) It was published in 1974 for the first time and therefore a few years before the first publication of father Justin's translation. He tries to deny the validity of this practice from a »dogmatical, liturgical and historical point of view.« (Патријарх Павле 2007, 47) The basic dogmatical argument he brings forward is that »Saviour's *redemptive* work wasn't carried out for the angels ... Christ's sacrifice was for mankind ... Angels are never mentioned here.« (Патријарх Павле 2007, 49) In a different place he says that purpose of taking out particles at *Prothesis* is the »remission of sins (therefore there's no need to take out the particle for the Holy Angels) and glorification of the Saints« (Патријарх Павле 2007, 63). Bishop Pavle has, in a certain way, trimmed down the notion of salvation reducing it exclusively to a concept of redemption. Due to the fact that bishop Pavle, later Serbian patriarch Pavle, was a member of Holy Synod's Committee for translating and publishing synodal editions of the priest's service book in modern Serbian language, and having in mind the views he expressed, we can explain why there is no mention of Angels in SAS's *ieratikon* (CAC 2007, 77).

One of the questions present in contemporary Serbian liturgical polemics, although it admittedly emerges quite sporadically, is how many times are we supposed to read the prayer *Heavenly King* before the beginning of Holy Liturgy? What do our translations say about it? In all variants of translations by father Justin Popović prayer *Heavenly King* is read once (Поповић 1978, 23; 1922, 28; 1967, 68). Synodal translation explicitly says that prayer is to be read only once (CAC 2007, 87). Only in Čarnić's translation this prayer is read three times (Чарнић 1976, 32). How this came about? If we examine Irinej Ćirić's translation things are becoming clearer. While pointing out that *Heavenly King* is to be read once he instructs in the introductory rubric that priest and deacon, before reading the prayer, should »make three bows while praying inside quietly and saying« (Ђирић 1942, 288) Here words »praying inside quietly« while bowing thrice imply a personal prayer, something like the well known short repentful sighs: »God be merciful to me, a sinner,« or »God cleanse me a sinner« etc. Replacement of these prayers with *Heavenly King* led to incorrect understanding and wrong practice while reading *Heavenly King* before the liturgy.

Editorial hand of father Justin, in his latest translation from 1978, puts all Eucharistic prayers in front of their *ekphronises* (= priest's exclamations). In this way prayers are positioned in their natural place: directly in front of their *ekphronises* which anyway represent the logical endings of each prayer (Поповић 1978, 229). It is not so in his earlier translation where prayers are placed after the *ekphronises* (Поповић 1922, 33; Поповић 1967, 74) and in the middle of litanies (Поповић 1967, 85). Prayers are also placed after the *ekphronises* in Čarnić's (Чарнић 1976, 36, *et passim*) and Ćirić's (Ђирић 1942, 292, *et passim*) translations. Justin's principle was retained in the Holy Synod Committee's translation.

In his 1978's translation, father Justin introduces certain changes with regards to the act of *censing at the Holy Liturgy* in comparison to previous solutions and standard worship practices. Most important difference lies in the rubric between the Apostle and Gospel readings which now allows possibility of censing during the apostle reading, but also *after* the reading, i.e. before the reading of Holy Gospel. »Alleluia is

sung with the verses. While this is sung or before it, while the apostle is being read, deacon takes the censer with incense, asks the blessing from the priest and after receiving it censes around the holy table, inside the altar and then censes the priest« (Поповић 1978, 36). In Justin's older translation there's a rubric with censuring »while the apostle is being read« (Поповић 1967, 81 Čarnić chooses the same practice (Чарнић 1976, 42–43) but Ćirić places censuring into the period »while Alleluia is sung« (Ћирић 1942, 302) Synodal translation has the rubric identical to father Justin's 1978 translation (CAC 2007, 101).

Next typical example is *The Dialogue of Concelebrants* after the Great Entrance. In father Justin's translation (Поповић 1922, 58) that dialogue looks like this:

- Priest:* Remember me, brother and concelebrant.
Deacon: May the Lord God remember your priesthood in His Kingdom.
Deacon: Pray for me, holy Master.
Priest: The Holy Spirit shall come upon you, and the power of the Most High shall overshadow you.
Deacon: The same Spirit shall minister with us all the days of our life.
Deacon: Remember me, holy Master.
Priest: May the Lord God remember you in His Kingdom, always, now and ever, and unto the ages of ages.
Deacon: Amen.

Emilijan Čarnić's (1976, 42–43.) and Irinej Ćirić's (1942, 302) translations also have this wider variant of the dialogue. This version, as we can see, suggests the idea that Holy Spirit concelebrates with us. This concept was strongly refuted by bishop Atanasije Jevtić who wrote: »Holy Spirit does not concelebrate with us but we concelebrate with the Holy Spirit« (Јевтић 2008, 238–291). Father Justin's translation from 1979 brings substantial changes. He now presents us with a translation from an older and more correct source, almost identical to the one in *Diataxis of Philotheos Kokkinos* (Јевтић 2008, 238–291):

- Priest:* Pray for me, [Master], brother and concelebrant.
Deacon: The Holy Spirit shall come upon you, and the power of the Most High shall overshadow you.
Deacon: Remember me, holy Master.
Priest: May the Lord God remember you in His Kingdom, always, now and ever, and unto the ages of ages.
Deacon: Amen. (Поповић 1978, 50)

Contemporary synodal priest's service book has the dialogue in this form (CAC 2007, 120–121). Father Justin explains how his choice of this variant of the dialogue is based upon manuscripts, old printed service books, but also »Archieratikon (Bishop's service book, *transl.*), because it represents an older and more correct form of mutual remembrance and blessing between concelebrants. It is a well known thing among orthodox liturgologists that the service order of Archieratical Liturgy in its unchangeability, liturgical fullness and consistency, is older and more preserved than the service order of a liturgy led by a parish priest, which is how our contemporary priest's service books are now printed. That is why the service order of Archieratical Liturgy always is the measure and an estimation of a priest's service book.« (Поповић 1978, 58)

This question is dealt with extensively in Robert Taft's well known study *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*. He shows that idea of the concelebration of the Holy Spirit (and not our concelebration with the Holy Spirit) appears for the first time in 15th century manuscripts, and then becomes finally codified in printed editions from the 16th century. It enters Slavic Arhieraticons through Russian liturgical reforms of Moscow Council in 1666–1667 (Taft 1978, 198–304).

Leaving aside the elaboration of the question how old might be the liturgical gesture of lifting the Gifts before priest's exclamation ends the Prayer of Anamnesis – »Yours from your own offering to You, on behalf of all and for all« – we conclude that father Justin correctly solved the uncertainty *who* should lift the Gifts. He wrote that officiating priest (and not the deacon) should lift the Gifts: »... crosses his arms, right over left, and takes holy diskos with his right and holy chalice with his left, and elevates them making the sign of the cross with great attention ...« (Поповић 1978, 58). This clearly demonstrates that deacon's liturgical capacity does not include direct offering to God but only the transfer, i.e. offering of laity's gifts to higher clerics. We have the deacon, however, as the performer of this liturgical action in the following translations: Justin's from 1922 (»then priest (or the deacon) ...«) (Поповић 1922, 69; 1967, 110) and Committee's translation (priest lifts the Gifts »if there is no deacon«) (CAC 2007, 131). In these two translations deacon is a possible but not a required performer of this action. Čarnić (1976, 64) and Ćirić (1942, 320) consider the deacon a primary performer of the Eucharistic lifting of gifts.

Problem with the Troparion of Third hour (insertion of this troparion breaks both: logical structure and literary flow of the anaphoral prayer) is one of the most discussed questions in contemporary Serbian liturgical polemics. Let us see now, how various translations resolve this question. Father Justin Popović, in his translation from 1922, puts the troparion into brackets explaining in the footnote: »This is present only in Church Slavonic and not in the Greek text« (Поповић 1922, 70.) Bishop Irinej Ćirić does not put the troparion into brackets but makes the note just like father Justin – that Greeks don't have it (Ћирић 1942, 320). Čarnić (1976, 64) leaves the troparion without brackets and without any comments. In his last translation from 1978 father Justin left the troparion in brackets, and in so doing, made it *liturgically optional* (Поповић 1978, 59). We should pay special attention to the retyped Justin's translation »edited by priestmonk Artemije« for Krka Monastery. Brackets were removed in the retyped version thus making the reading of this troparion *obligatory and not optional* (Поповић 1967, 111) Because of that, clerics who used this particular service book can claim how inclusion of the troparion of the Third hour is an integral part of father Justin's editorial work, not knowing, at the same time, that this version of the text suffered one more editorial revision.

Father Justin writes extensively in the epilogue about his reasons for placing the troparion into brackets: »Certain texts, which were only recently included into the order of the Liturgy and were not accepted by all Orthodox Churches (i.e., Litany for the Departed after the Litany of Fervent Supplication, Troparion of the Third hour in the Eucharistic Canon) are put here in brackets. It is not up to us to exclude them; however, we should also not miss the opportunity to point out their recent introduction into the order of Liturgy. This is particularly true concerning the inclusion of troparion of the Third hour into the Eucharistic Canon. Many orthodox hierarchs, litur-

gists and theologians think that it should either be completely omitted or, at least, placed in front of the epiclesis, which is what we have done here ... In this manner it makes less of a break in liturgical and logical continuity of the Holy Anaphora's text ... Absence of this troparion in older (earlier than 16th century) priest's service book manuscripts, Greek and Serbian, and all contemporary Greek priest's service books should not have to be proven here.« (Поповић 1978, 229–230)

Blessed Elder was, however, wrong in his assumptions. Contemporary Serbian liturgical polemics shows the opposite tendency. Let us, therefore, attempt to make a shortest possible review of the developments in this issue, which confirm and completely justify father Justin's intervention. *Troparion of the Third Hour* was inserted for the first time into the Eucharistic Anaphora at the beginning of the 15th century in Constantinople (Јевтић 2007, 136). Practices of liturgical worship of Orthodox Churches were influenced through the breakthrough of printed priest's service books, first the Greek ones (printed in Venice) in the 16th century and then the Ukrainian and Russian publications in the 17th century (142) but also by a widely circulated production of manuscripts. With regard to the Russian – Muscovite – printed books it is worth knowing that *Troparion of the Third hour* existed in printed priest's service books before patriarch Nikon's reform, but was considered optional. In the printed service book from 1646, after the Epiclesis, there is a rubric: *If a priest wishes to invoke the Holy Spirit* (as if he has not already done just that!) *deacon lays down the fans (ripidia) ...* then the whole text ... and then *Lord, who at the third hour...* This optionality was abolished by Nikon in his first printed edition of the new priest's service book from 1655 in which he removed the mentioned rubric. However, we should keep in mind that patriarch Nikon only followed the service order of a Greek Euchologion printed in 1602 in Venice (Meyendorff, 1991, 189–190).

Emergence of the *Troparion of Third hour in Serbian manuscript Tradition* requires an ample and detailed analysis. Leonine part of this task was done by Bishop Atanasije Jevtić in his latest works – particularly in the three volumes of his liturgical compendium *Христос Нова Пасха, Божанствена Литургија – свештенослужење, причешће, заједница богочовечанског Тела Христовог* (*Christ the New Pasha, Divine Liturgy - Priestly Service. Holy Communion, Communion of the theanthropical Body of Christ*). Bishop Atanasije states, in different passages, that this troparion is absent from the vast heritage of Serbian liturgical manuscripts (all he managed to *examine*), dating from 15th until the 17th century. He also writes that *Troparion of the Third hour* started to appear in some Slavic manuscripts quite sporadically as early as 16th century, but that these cases are extremely rare (Јевтић 2007, 142). He also mentions that Russian Synodal Library possesses a copied manuscript of a South Slavic translation of the Holy Liturgy with the *Troparion of Third hour* contained within what he describes as *Priest's Service Book: Book of Needs from the 16th century*. (116). Is it then a coincidence that a hand written *Priest's Service Book: Book of Needs Плѣ №80* (Вукашиновић 2009, 187–204) unlike all other liturgical manuscripts from the Library of Patriarchate of Peć Monastery, has the *Troparion of Third hour* in *both Liturgies: John Chrysostom's and Basil the Great's*. This priest's service book of Vlachian editorial origin, created somewhere between 1510 and 1520, seems to be, to the best of our knowledge, the oldest example of the existence of *Troparion of Third hour* in Eucharistic Anaphora in our preserved handwritten heritage. We find this troparion in the Liturgy of St. John Chrysostom (page 276): »...then he makes three bows, saying: Lord, who sent down your All-Holy Spirit...«, and the same text in the Liturgy of St.

Basil the Great (page 51a). First Serbian printed priest's service books, as well as those that Serbs printed for others, do not contain Troparion of the Third hour. This is true for *Служабник јеромонаха Макарија (Priest's Service Book of priest monk Makarije)*, Трговиште (Trgovishte), 1508; *Служабник Гораждански (Priest's Service Book Gorazhdanski)*, 1519–1520, which has obvious graphical, and not only graphical similarities with the previous one; *Служабник Божидара Вуковића (Priest's Service Book of Bozhidar Vukovich)*, Венеција (Venice), 1519–1520; *Служабник Вићенца Вуковића (Priest's Service Book of Vicenco Vukovich)*, Венеција (Venice), 1554; and two *Priest's Service Books by Jerolim Zagurović*, also printed in Venice around 1570 (which are actually repeated Vukovich's editions).

Troparion of the Third hour had an interesting fate in contemporary Serbian editions of the Priest's Service Book. Priest's Service Book printed in Belgrade in 1986, has the Troparion of Third hour in the Liturgy of St. John Chrysostom, but it is placed in brackets (CAC 1986, 103–104) The same is repeated in the Liturgy of St. Basil the Great (160). New Priest's Service Book printed in Belgrade in 1998 (as well as the one from 2007) will repeat the same thing: keeping the troparion in brackets in Chrysostom's liturgy (CAC 1998, 107) This trend was unexpectedly changed with the publication of the new Church Slavonic edition of the Priest's Service Book in 2001 in Belgrade. This edition abolishes the option to read or avoid reading the Troparion of Third hour in Liturgies of John Chrysostom (CAC 2007, 151–154) and Basil the Great (243–244.) by removing brackets before and after the troparion.

Everything we mentioned in this paper leads to the conclusion that all analyzed translations have distinct and typical theological – in places almost ideological – positions or standpoints. Liturgical uncertainties were solved according to these positions, but they also steered and changed the former, established liturgical practices. What was changed, when, by whom and why was it changed in the liturgical Church worship, as well as what do expressions like *old* and *new* liturgical styles and ethos actually mean – all these piping hot questions of our present Church life – can be resolved, we believe, only through impartial and unbiased investigations. This paper tries to serve this humble purpose.

References

Sources

- Поповић, Јустин, прев.** 1922. *Божанствена Литургија Светога оца нашега Јована Златоуста*. Београд.
- . 1967. *Служабник на српском језику, средно јеромонах Артемије [Радосављевић]* скуплент. Манастир Крка (машинопис) ПБ I 4177
- . 1978. *Божанствене Литургије*, Београд.
- САС.** 1986. *Служабник*, превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд.
- . 1998. *Служабник*, превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд.
- . 2007. *Служабник*, превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд.
- Ђирић, Иринеј, прев.** 1942. *Недеља Свете Педесетнице - празничне службе*. Ујвидек [= Нови Сад].
- Чарнић, Емилијан, прев.** 1976. *Чин свештене и божанствене Литургије светог Јована Златоуста*. Диселдорф.

General studies

- Вукашиновић, Владимир.** 2009. *Тропар трећег часа у литургијама рукописног служебника из XVI века (№80) библиотеке манастира Пећке Патријаршије, 187–204.* Манастир Каленић: у сусрет шестој стогодишњици - Научни скуп, ур. Ј. Калић, САНУ одељење историјских наука. Београд – Крагујевац.
- Јевтић, Атанасије.** 2007. *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 2 – свештенослужење, причешће. заједница богочовечанског Тела Христовог.* Београд – Требиње.
- . 2008. *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 3 – свештенослужење, причешће. заједница богочовечанског Тела Христовог.* Београд – Требиње.
- Meyendorff, Paul.** 1991. *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century.* New York: Crestwood.
- Милошевић, Ненад.** 2008. *Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба.* Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 3. Београд.
- Патријарх Павле.** 2007. *Да нам буду јаснија нека питања наше вере III, друго издање.* Београд.
- Радосављевић.** Артемије. 1987. *Новију богослужбени преводи код нас,* Богословље, свеска 2.
- Taft, Robert.** 1978. *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites. Vol II, A History of Liturgy of St. John Chrysostom.* 2. ed. Roma.
- . 1992. *The Byzantine Rite. A Short History.* Minnesota: Collegeville.

Sklop razprav: Knezoškof Jakob Maksimilijan Stepišnik (1815-1889)
 Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 1 25-35
 UDK: 378.046.2:2:929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Matjaž Ambrožič **Stepišnikov teološki študij**

Povzetek: Jakob Stepišnik je po maturi novembra 1830 odšel na celovški licej, kjer je dve leti posvetil študiju filozofije. Zaprošil je za sprejem v celovško bogoslovje, teološki študij pa je začel v začetku novembra 1832. Izjemno so ga zanimali predmeti v povezavi s Svetim pismom. Ker je bil premlad za duhovniško posvečenje, so ga predstojniki poslali v dunajski Avguštimej, kjer je bil od 26. septembra 1836 do 7. maja 1839. Študija cerkvene zgodovine in kanonskega prava se je na dunajski univerzi lotil nadvse resno. Mašniško posvečenje je prejel dne 2. avgusta 1838 v Št. Andražu, nato pa se je vrnil na Dunaj dokončat študije. Pri izdelavi inavguralne disertacije *De conversione Constantini Magni ad religionem christianam* je izpričal veliko marljivost pri študiju virov, pa tudi njihovo temeljito presojo in vrednotenje. Na dunajski univerzi je bil dne 29. aprila 1839 promoviran za doktorja teologije.

Ključne besede: Jakob Stepišnik, lavantinska škofija, Avguštimej, celovško bogoslovje

Abstract: **Theological Studies of Jakob Stepišnik**

After finishing his secondary education in 1830, he studied philosophy for two years at the Philosophy and Theology School (Lyzeum) in Celovec (Klagenfurt). He asked to be admitted to the seminary and started his theological studies in the beginning of November 1832. He was especially interested in the subjects connected to the Bible. Since he was too young to be ordained, his superiors sent him to the Augustineum in Vienna where he stayed from 26 September 1836 to 7 May 1839. He dedicated himself to the studies of church history and canon law at the University of Vienna. He was ordained at Št. Andraž (St. Andrä) on 2 August 1838 and then returned to Vienna to complete his studies. In his inaugural dissertation entitled *De conversione Constantini Magni ad religionem christianam* he showed much diligence in studying the sources as well as a thorough assessment and evaluation thereof. On 29 April 1839 he received a doctorate in theology at the University of Vienna.

Key words: Jakob Stepišnik, diocese of Lavant, Augustineum, Celovec (Klagenfurt) seminary

1. Ljudska šola in gimnazija

Najprej posvetimo nekaj besed šolanju lavantinskega knezoškofa dr. Jakoba (Ignacija)¹ Maksimilijana Stepišnika. Ljudsko šolo je obiskoval v Celju v letih

¹ Škof Stepišnik je bil krščen na rojstni dan, 22. julija 1815, v celjski opatijski cerkvi sv. Danijela na ime Jakob Ignacij. V dokumentih se pozneje imenuje le z imenom Jakob. Šele kot škof je dodal ime Maksimilijan kot spomin na slavnega svetnika Maksimilijana Celjskega.

1821–1825. Na celjski gimnaziji je bil v letih 1825–1830 izvrsten dijak – vedno med tremi najboljšimi, ki so prejeli nagrade. Ohranjena spričevala iz gimnazijskih let izpričujejo, da je imel le najboljše ocene. Užival je štipendijo ustanove Zaharija Winterja pl. Wintershofna (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Gimnazijska spričevala).

Stepišnik je po maturi v začetku novembra 1830 odšel na celovški licej. Prvi dve leti je posvetil študiju filozofije. V šolskem letu 1831/1832 je poslušal štiri predmete, iz katerih je imel same izvrstne ocene. Semestrski spričevali 1. letnika razodevata Stepišnikovo študijsko vnemo:

Lehrgegenstand	Fleiß im Besuche der Vorlesungen	Fortgang
Religionswissenschaft	Sehr fleißig	Erste Kl. mit Vorzug
Philosophie	Sehr fleißig	Erste Kl. mit Vorzug
Reine Elementar-Mathematik	Sehr fleißig	Erste Klasse mit Vorzug
Lateinsche Philologie	Sehr fleißig	Erste Klasse mit Vorzug

Poučevali so ga profesorji: Vincenc Tschernigg (verouk), Ferdinand Steinringer (filozofija), Matija Achazel [Ahacel] (matematika) in Konrad Althere (latinščina). Direktor filozofskih študijev je bil Peter von Burlo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Semestral-Zeugniß, št. 40, 9. 3. 1831).

V šolskem letu 1831/1832 je v Gradcu dokončal 2. letnik filozofskih študijev. Imatrikulacijo na graško Karel-Francevo univerzo mu je dne 2. decembra 1831 potrdil rektor univerze Simon de Pretis (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Rektorat, 2. 12. 1831). Imel je naslednje predmete in ocene:

Lehrgegenstand	Fleiß im Besuche der Vorlesungen	Fortgang
Religionswissenschaft	Sehr fleißig	Die Vorzugsklasse
Philosophie	Sehr fleißig	Die Vorzugsklasse
Physik	Sehr fleißig	Die erste Klasse mit Vorzug
Lateinsche Philologie	Sehr fleißig	Die Vorzugsklasse

Poučevali so ga profesorji: Conrad Widerhofer (verouk), J. K. Likawetz (filozofija), Ferdinand Heßler (fizika) in Albert von Muchar (latinščina). Direktor filozofskih študijev je bil R. Appeltauer (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Semestral-Zeugniß, št. 132, 3. 8. 1832).

Kot študent 1. letnika filozofskih študijev je Stepišnik že na prvih javnih semestralnih izpitih dobil izvrstno oceno »mit Vorzug« (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Studien-Zeugniß, št. 40, 5. 8. 1931). Tudi v Gradcu je imel odlične ocene (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Studien-Zeugniß, št. 76, 26. 7. 1832). Filozofske študije je torej opravil z veliko vnemo in izvrstnim uspehom, s tem pa se je odlikoval že kot gimnazijec.

2. Teološki študij v Celovcu

Morda bi se kdo vprašal, zakaj Stepišnik teološkega študija ni nadaljeval v Gradcu, ampak v Celovcu. Potreben je kratek pogled v takratne razmere. Lavantinska

škofija je leta 1786 s pridobitvijo velikovškega okrožja na Koroškem in celjskega okrožja na Spodnjem Štajerskem doživela pomembno širitev, zato so se povečale tudi potrebe bo duhovščini. Z dvornim dekretom ji je bilo dne 27. februarja 1786 za potrebe prihodnje duhovniške hiše – semenišča – prepuščeno samostansko poslopje ukinjenega samostana dominikank pri loretski Materi Božji v Št. Andražu. Seveda so morali v tistem času tudi lavantinski bogoslovci odhajati v graško generalno semenišče, ki pa ni ustrezalo pričakovanjem, zato ga je novi cesar Leopold II. kmalu po prevzemu oblasti ukinil in vrnil nanj prepisano premoženje škofijskih semenišč. Lavantinska škofija je tako morala svoje bogoslovce vzgajati in izobraževati drugod.

V letu 1800 je bilo z odobritvijo cesarja Franca I. v Celovcu ponovno ustanovljeno škofijsko duhovniško semenišče. Pouk se je začel v šolskem letu 1801/1802. V semenišče so prišli tudi nekateri lavantinski bogoslovci; to je bilo zanje dokaj ugodno, še bolj pa za njihovega škofa, ki jih je imel tako laže na očeh.

Naslednja izboljšava pri oblikovanju lavantinskih bogoslovcev se je zgodila leta 1802, ko so nekateri bogoslovci s štipendijami prišli v Gradec in so v letu 1806 postali gojenci tamkajšnjega semenišča, ki je bilo drugače namenjeno bogoslovcem graške in leobenske škofije.

V letu 1811 pa se je uveljavilo skupno semenišče za bogoslovce krške – celovške in lavantinske škofije v Celovcu. Za lavantinsko škofijo je bilo določenih šestdeset mest za bogoslovce, od katerih je bilo deset eksternistov, ki so študirali s štipendijami verskega sklada. Vodstvo semenišča so sestavljali: ravnatelj in podravnatelj iz krške in spiritual iz lavantinske škofije.

Glede ustanovitve lastnega semenišča v Št. Andražu so prenehale vse razprave zaradi pogajanj o nameravani predstavitvi škofijskega sedeža, saj naj bi na novem mestu škofija dobila tudi novo semenišče. Prej omenjeni nekdanji samostan dominikank je zaradi slabega stanja, saj se je podiral, škofija prodala že leta 1812.

Zaradi vsega naštetega se je ustanovitev lastnega semenišča pomaknila v poznejše čase. Že knezoškof Franc Ksaverij Kutnar (1843–1846) je načrtoval, da bi se v Št. Andraž preselil vsaj 4. letnik, ker bi tako prihodnje dušne pastirje škof pobljže spoznal in bi asistiral v stolnici ob slovesnejših praznikih. Glavni škofov namen je bil, da bi dal vzgoji bogoslovcev praktično smer. Žal ga je pri načrtih zalotila smrt (Hribovšek 1894, 775–776). Šele pod njegovim naslednikom, blaženim škofom Antonom Martinom Slomškom (1846–1862), so se Kutnarjevi načrti uresničili. Leta 1850 je bil 4. letnik prestavljen v Št. Andraž (Kovačič 1928, 372).

Zaradi naštetih dejstev se je Stepišnik obrnil za sprejem v celovško bogoslovje na lavantinski ordinariat dne 6. avgusta 1832. Lavantinski konzistorij je bil upravičeno vesel njegove odločitve. Dne 14. avgusta je direktor konzistorija, Friderik Fridrich, »absolviranemu fiziku« v Celje sporočil, da je sprejet za »bogoslovnega gojenca« lavantinske škofije. Pohvalil je njegovo dotedanje moralno neoporečno življenje in končne ocene. Gubernij mu je zagotovil znesek za vzdrževanje v celovškem bogoslovnem semenišču, saj je o njem prejel same pohvalne informacije. Fridrich mu je naročil, naj se do 3. oktobra osebno zgasi pri Direkciji teoloških študijev in v semenišču. Na srce mu je položil, naj ob začetku teološkega študija tudi natančno izpolnjuje semeniška pravila ter naj bo vdan in pokoren semeniškim predstojnikom (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Konzistorij, št. 1082, 14. 8. 1832).

Teološke študije je začel v začetku novembra 1832. Rektor celovškega liceja, Joseph Martin Koben, je 3. decembra 1832 prvoletniku Stepišniku izdal potrdilo o imatriku-

laciji na teoloških študijih – Teološki fakulteti (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Rektorat, 3. 12. 1832). Študij teologije je v tistem času tudi v Celovcu, podobno kakor v Ljubljani, potekal na tamkajšnjem liceju.

Tudi na teologiji je Stepišnik dobival same najboljše ocene, in to brez izjeme! Kot študent 1. letnika je dne 2. marca 1833 pri prof. dr. Franzu Fritzu z izvrstno oceno – »primam eminentem« – opravil prvi izpit iz biblične arheologije (NŠAM, Stepišnik, š. 1, *Lecturis salutem*, št. 28, 2. 4. 1833). Druge izpite je opravljal po dinamiki, ki jo nakazuje objavljeni predmetnik.

Naj omenimo, da je Stepišnik veliko časa posvetil tudi izbirnemu (neobveznemu) študiju orientalskih jezikov (sirščina, kaldejščina in arabščina), ki jih je študiral v prvih treh letnikih. Prav tako ga je zanimal dodatni študij novozavezne eksegeze. Splošno vzgojeslovje je v 2. letniku študiral pri prof. Vincencu Tscherniggu na filozofskih študijih, katerih direktor je bil Peter von Burlo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, *Studien-Zeugniß*, št. 29, 7. 7. 1834). Tam je v 4. letniku študiral tudi kmetijstvo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, *Studien-Zeugniß*, št. 28, 15. 7. 1836), ki je bilo tedaj neke vrste »obvezni izbirni predmet«. Predavanja iz katehetike in pedagogike je poslušal pri prof. Johannu Wizelingu na celovski Normalni glavni šoli (NŠAM, Stepišnik, š. 1, *Zeugniß*, št. 29, 4. 7. 1836).

Iz ohranjenih spričeval je mogoče rekonstruirati študijski predmetnik celovških teoloških študijev, po katerem je Stepišnik študiral, prav tako pa so znana tudi imena njegovih profesorjev.

1. letnik 1832/33:

- cerkvena zgodovina; prof. Ludovik Heber (profesor cerkvene zgodovine in kanoškega prava);
- biblična arheologija; prof. Franz Fritz (profesor starozaveznih študijev);
- hebrejščina; prof. Franz Fritz;
- eksegeza Stare zaveze; prof. Franz Fritz;
- uvod v knjige Stare zaveze; prof. Franz Fritz;
- sirščina in kaldejščina; prof. Franz Fritz.

2. letnik 1833/34:

- cerkveno pravo; prof. Ludovik Heber;
- biblična hermenevtika; prof. Bernard Smolnikar (profesor novozaveznih študijev);
- grščina; prof. Bernard Smolnikar;
- eksegeza Nove zaveze; prof. Bernard Smolnikar;
- uvod v knjige Nove zaveze; prof. Bernard Smolnikar;
- višja eksegeza Nove zaveze; prof. Bernard Smolnikar;
- *arabščina, sirščina in kaldejščina; prof. Franz Fritz;*²
- *splošno vzgojeslovje; prof. Vincenc Tschernigg.*

3. letnik 1834/35:

- dogmatika; prof. Aloys Horn (profesor dogmatične teologije);
- krščanska etika (moralka); prof. Berthold Urschitz (profesor moralne teologije);
- *arabščina, sirščina in kaldejščina; prof. Franz Fritz.*

² V kurzivu so izpisana izbirna predavanja.

4. letnik 1835/36:

- pastoralna teologija; prof. Norbert Heilmann (profesor pastoralne teologije);
- katehetika; prof. Johann Wizeling (učitelj katehetike in pedagogike na filozofskih študijih);
- pedagogika; prof. Johann Wizeling;
- kmetijstvo; prof. Matija Achazel (*začasni profesor kmetijstva*).

Zgradbo predmetnika potrjuje tudi Stepišnikovo končno spričevalo – absolutorij, vendar pa v njem niso vpisani pri 2. letniku splošno vzgojeslovje in orientalski jeziki, pri 3. letniku orientalski jeziki in pri 4. letniku kmetijstvo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Absolutorij, št. 16, 27. 2. 1845). Omenjene predmete je Stepišnik poslušal in iz njih delal izpite, kakor potrjujejo prej omenjena semestrski spričevala.

Anno 1833	Semestri primo	Semestri secundo
– Ex historia ecclesiastica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Arhaeologia biblica	Primam cum eminentia	-----
– Lingua hebraica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Exegesi Vet. Foed.	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Introductione in lib. V. F.	-----	Primam cum eminentia
– Dialect. orientalibus	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
Anno 1834		
– Iure ecclesiastico	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Hermeneutica biblica	Primam cum eminentia	-----
– Lingua graeca	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Exegesi Nov. Foed.	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Introductione in lib. N. F.	-----	Primam cum eminentia
– Exegesi sublim. N. F.	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
Anno 1835		
– Theologia dogmatica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Theologia morali	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
Anno 1836		
– Theologia pastorali	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Catechetica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Pedagogica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia

V tistem času je bil v Celovcu direktor teoloških študijev stari prof. Joseph Martin Koben. Naj omenim, da je bil v Ljubljani predavatelj starozaveznih študijev že ob obnovitvi teoloških študijev dne 1. novembra 1791.³ Tam je bil tudi član študijskega konsesa (NŠAL 32, š. 50, Koneses, 11. 3. 1798). Prof. Koben, ki je v Ljubljani supliral tudi cerkveno pravo, je leta 1798 izstopil iz tamkajšnje Teološke fakultete, čeprav je bil še marca imenovan za predstavnika teološkega profesorskega zbora na liceju (NŠAL 32,

³ Joseph Martin Koben je bil profesor orientalskih jezikov. Zasebna predavanja je imel v latinščini, drugače pa je bilo takrat v veljavi, da se je v skladu s šolskim načrtom pri javnih predavanjih uporabljala nemščina.

š. 50, Deželni urad, št. 1788, 24. 3. 1798). Dne 27. septembra istega leta je bil že imenovan za deželnoknežjega župnika v Štebnju na Koroškem (NŠAL 32, š. 50, Konses, 31. 10. 1798). Pozneje se je kot profesor ponovno »aktiviral« na celovškem liceju.

Naj kot odmev na Stepišnikov celovški teološki študij omenim še nekaj. Bogoslovca Stepišnika so morali izjemno zanimati predmeti v povezavi s Svetim pismom, zlasti orientalski jeziki. Slabo leto zatem, ko je prišel na Dunaj, mu je njegov nekdanji celovški profesor za svetoписemske študije Stare zaveze prof. Franz Fritz z veseljem sporočil, da mu je Študijska dvorna komisija že dne 3. junija 1837 odobrila nabavo nagradnih knjig⁴ z upanjem, da bo še naprej razvijal znanje orientalskih jezikov in jih nekoč uporabljal pri poučevanju (NŠAM, F 27, š. 3/11, Direktorat, št. 67, 16. 12. 1835). Podobno mnenje o njem je lavantinskemu ordinariatu isti profesor kot začasni direktor celovških teoloških študijev (za umrli prof. Kobenom) izrazil že v pismih, datiranih z 21. majem in s 3. avgustom 1837 (NŠAM, F 27, š. 3/12, Direktorat, št. 36, 3. 8. 1837). Lavantinski konzistorij je prof. Fritzju odgovoril, da je Stepišnik prav s tem namenom na Dunaju (NŠAM, F 27, š. 3/12, Konzistorij, št. 595, 27. 5. 1837). Zato so iz študijskega sklada Stepišniku za nakup knjig pri dunajskem knjigarju Schmidu namenili 22 fl C.M.,⁵ ki ga je moral povratno potrditi z računom, poslanim na gubernij (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Fritz Stepišniku, 23. 9. 1837). Iz omenjenega je razvidno, da je Stepišnik za svoje izvrstno končno spričevalo prejel knjižno nagrado, kakor je bilo tedaj običajno za najbolj uspešne študente teologije.

V korak s teološkim študijem pa je šlo tudi Stepišnikovo duhovno oblikovanje v celovškem semenišču. Dne 1. avgusta 1833 je v šentandraški cerkvi loretske Matere Božje prejel tonzuro in štiri nižje kleriške redove (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Bestätigung, 3. 8. 1833). V tistem času je bil spiritual v celovškem bogoslovnem semenišču blaženi Anton Martin Slomšek, to je bilo v letih 1829–1838. Slomšek je z bogoslovci vsako jutro premišljeval, jih učil katehetiko in pedagogiko, obrede, moliti brevir, maševati, cerkveno petje, dela za šolo in vernike ... Prepričan, da je duhovnik uspešen pri dušnopastirskem delu le, če uči v ljudskem jeziku, je ob nedeljah in četrtnih v semenišču zbiral bogoslovce prostovoljce in jih vadil v slovenščini. Poučevanje in navajanje bogoslovcev na pesnikovanje je rodilo *Pesme za pokušino*. Med avtorji je bil tudi Jakob Stepišnik. Kot spiritual je Slomšek napravil – pretežno peš – troje dolgih potovanj, da je ohranjal stike s prijatelji in sodelavci. Med drugim je obiskal tudi Stepišnika.

3. Teološki študij na Dunaju

Ko je končal teološke študije na celovškem liceju, je bil premlad za prejem duhovniškega posvečenja, saj je bil namesto triindvajset star šele enaindvajset let. Predstojniki so se zato odločili, da ga pošljejo na podiplomski študij v dunajski Avguštinej.⁶

⁴ Navadno so jih dobili tisti, ki so bili določeni, da študije nadaljujejo v dunajskem Avguštineju.

⁵ Conventions-Münze.

⁶ C.-kr. zavod za višjo vzgojo svetnih duhovnikov Avguštinej (Augustineum) na Dunaju je dne 18. novembra 1816 ustanovil cesar Franc I. na priporočilo tedanjega dvornega župnika Jakoba Frinta. Po njem so včasih zavod imenovali tudi Frintanej (Frintaneum). Svoje prostore je dobil v nekdanjem samostanu bosonogih avguštincev pri cerkvi sv. Avgušlina poleg cesarske palače. Tu je bil do leta 1915, ko se je preselil nasproti barnabitskemu kolegiju pri cerkvi sv. Mihaela. Zavod je bil po propadu monarhije ukinjen leta 1919. Približno vsak deseti gojenec je pozneje postal škof. V tem zavodu so študirali številni slovenski duhovniki.

V prošnji, datirani s 27. julijem 1836, je lavantinski knezoškof Ignaz Franz Zimmermann cesarju Ferdinandu I. omenil, kako so sošolci pri Stepišniku cenili njegovo moralno nepoporečno življenje in pobožno vedenje. Čeprav se je zavedal kandidatove nezadostne starosti, ga je prav zaradi talentiranosti, marljivosti in moralnosti, ki jo je do tedaj pokazal, cesarju priporočil za sprejem v zavod. Po njegovem mnenju je bilo pri Stepišniku utemeljeno upanje, da bi lahko postal zelo uporaben duhovnik. Zato mu je treba dati možnost, da se v teoloških znanostih še dodatno izobrazi. Tako bi najbolje izkoristil preostali čas do mašniškega posvečenja. K prošnji je priložil tudi prepis ocen vseh dotedanjih Stepišnikovih filozofskih in teoloških študijev, ki jih je z izvrstnim uspehom opravil v Gradcu in v Celovcu. Priložil je tudi krstni list (NŠAM, F 27, š. 3/12, Zimmermann Ferdinandu I., 27. 7. 1836). Isti dan je za sprejem zaprosil tudi direktorja Avguštineja opata dr. Josepha Pletza (NŠAM, F 27, š. 3/12, Zimmermann Pletzu, 27. 7. 1836).

Knezoškof je pri cesarju dosegel, da so Stepišnika, ki je do tedaj prejel le štiri nižje kleriške redove, sprejeli v zavod sv. Avguština za višjo izobrazbo svetnih duhovnikov na Dunaju (Kovačič 1928, 398).

Možnost, da postane gojenec Avguštineja, v katerem so se izobraževali le najbolj nadarjeni duhovniki monarhije, je pomenila prelomnico v njegovem teološkem izobraževanju, pa tudi življenju. Vabilo je dne 9. septembra 1836 na lavantinskega knezoškofa Zimmermanna naslovil višji predstojnik Avguštineja dr. Joseph Pletz in v njem sporočil, da je Stepišnika njegovo veličanstvo cesar Ferdinand I. z najvišjim sklepom dne 2. septembra 1836 blagovolilo sprejeti v omenjeni zavod (NŠAM, F 27, š. 3/11, Pletz Zimmermannu, 9. 9. 1836). Veselo novico je »absolviranemu teologu« Stepišniku v Celje poslal na znanje lavantinski konzistorialni svetnik dr. Simon Ladinig. Zaželel mu je, da bi se tudi v prihodnje izkazal s svojim študijem in vedênjem in tako upravičil pričakovanja zavoda, v katerega bo vstopil prihodnjo jesen. Zaželel mu je še srečo, hkrati pa mu naročil, naj dela čast škofiji (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Konzistorij, št. 1222, 14. 9. 1836). Za kritje prevoznih stroškov so mu namenili 60 fl M.M.⁷ Celjskega dekana je ordinariat zaprosil, da mu sporoči dan Stepišnikovega odhoda.

Stepišnik je iz Celja odšel na Dunaj dne 20. septembra (NŠAM, F 27, š. 3/11, Dekanijski urad Celje Ordinariatu, 22. 9. 1836). Najprej se je zataknilo pri financiranju obljubljenih potnine, saj mu ob vstopu v zavod denar še ni bil nakazan. Vzrok je bil verjetno v tem, da je bil pristojni škofijski ordinariat lavantinskega klerika na Koroškem, Stepišnik pa po rodu iz Celja na Štajerskem, zato so skušali čimprej najti rešitev, kateri od verskih skladov, koroški ali štajerski, naj bi kril stroške njegovega študija. Znano je bilo, da je z odločbo štajerskega gubernija z dne 15. julija 1836, št. 9348, Stepišnik dobil mizni naslov iz štajerskega verskega sklada (NŠAM, F 27, š. 3/12, Ordinariat, št. 1342, 12. 10. 1836). C.-kr. ilirski gubernij v Ljubljani je šele dne 9. decembra 1836 odobril plačilo potnine v znesku 42 fl 19 kr C.M. iz koroškega verskega sklada (NŠAM, F 27, š. 3/12, Gubernij, št. 5907, 18. 3. 1837).

Jakob Stepišnik je bil uradno gojenec Avguštineja od 26. septembra 1836 do 7. maja 1839. Višji predstojnik – direktor zavoda – je bil med njegovim študijem Josef Pletz (1836–1840). Tedaj so bili v Avguštineju študijski direktorji: Franz Brauner (1827–1837) in Michael Häusle (1838–1849) za dogmatiko, moralko in pastoralko; Josef Columbus (1833–1847) za cerkveno zgodovino in kanonsko pravo; Michael Fogarassy (1833–

⁷ Metall-Münze.

1837) in Jernej Vidmar⁸ (1837–1860) za biblični študij; spirituala pa sta bila Alois Schlör (1834–1837) in Karl Beskiba (1837–1839) (*Bericht* 1907, 5–12). Njihove podpise najdemo tudi na različnih Stepišnikovih spričevalih.

Študija na dunajski univerzi se je lotil nadvse resno. Pridno je obiskoval predavanja in sproti opravljal predpisane izpite. Iz biblične eksegeze Stare zaveze je dobil najvišjo – izvrstno oceno »primam eminentem« – že dne 13. aprila 1837. Na spričevalu sta podpisana vicedirektor teoloških študijev opat Sigismundus in prof. dr. Joseph Kaerle (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Zeugniß, št. 4, 13. 4. 1837).

O študijskih uspehih gojencev je vodstvo Avguštineja obveščalo posamezne škofe. Tako je dne 30. junija 1837 direktor dr. Joseph Pletz knezoškofa Zimmermanna obvestil o poteku študija lavantinskih gojencev Valentina Wieryja⁹ in Jakoba Stepišnika. K dopisu je priložil tabelarno informacijo za 1. semester. Za Stepišnika so odgovorni predstojniki zapisali, da je odlično opravil izpit iz eksegeze Stare zaveze, nato pa *rigoroz* iz bibličnih študijev, ki so ga izpraševalci enoglasno potrdili. V omenjenem času se je ukvarjal s študijem cerkvene zgodovine in kanonskega prava. Pohvalili so tudi njegovo marljivost in odlične nravi. Pod informacijo so se podpisali: dr. Joseph Columbus (dvorni kaplan in študijski direktor), dr. Michael Fogarassy (častni kanonik, dvorni kaplan in študijski direktor), dr. Alois Schlör (dvorni kaplan in spiritual) in Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) (NŠAM, F 27, š. 3/12, Avguštinej, 30. 6. 1837). Lavantinski ordinarij se je za poslano sporočilo zahvalil dne 28. julija (NŠAM, F 27, š. 3/12, Ordinariat, št. 833, 28. 7. 1837).

V tabelarni informaciji za 2. semester, datirani z 31. januarjem 1838, je vodstvo Avguštineja zapisalo, da je Stepišnik v tistem obdobju nadaljeval pripravo na *rigoroz* iz cerkvene zgodovine in kanonskega prava, ki naj bi ga kmalu opravil. *Rigoroz* iz bibličnega študija je že naredil, prav tako pa je pohvalno nadaljeval študij orientalskih jezikov. Zopet so pohvalili njegovo delavnost in odlične nravi. Pod informacijo so se podpisali: dr. Michael Fogarassy (častni kanonik, dvorni kaplan in študijski direktor), Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) in dr. Carol [Karl] Beskiba (dvorni kaplan in spiritual) (NŠAM, F 27, š. 3/12, Avguštinej, 31. 1. 1838). Naj povem, da med omenjenimi predstojniki tisto leto ni najti podpisa slavnega avguštinejskega spirituala dr. Aloisa Schlöra, ker je leta 1837 odšel iz zavoda.

Podobno tabelarno informacijo o Stepišnikovem uspehu v 1. semestru 2. letnika je vodstvo Avguštineja poslalo Zimmermannu tudi dne 27. junija 1838, zanjo se mu je knezoškof ponovno zahvalil. Iz nje izvemo, da je Stepišnik *rigoroz* iz cerkvene zgodovine in iz kanonskega prava opravil tako sijajno, da je bil deležen aklamacije ocenjevalcev. V tistem času se je posvečal študiju dogmatike in domačemu ponavljanju bibličnih študijev Stare zaveze. Med drugim je imel v zavodu tudi dve meditaciji. Podpisani predstojniki dr. Joseph Columbus (dvorni kaplan in študijski direktor), dr. Michael Fogarassy (častni kanonik, dvorni kaplan in študijski direktor) in Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) so o njegovi prizadevnosti in nraveh zopet dali odlično oceno (NŠAM, F 27, š. 3/12, Avguštinej, 27. 6. 1838).

⁸ Dr. Jernej Vidmar je postal gojenec Avguštineja leta 1829; tukaj je bil od leta 1837 dalje dvorni kaplan in študijski direktor bibličnih študijev. Usmerjal je vrsto poznejših škofov: dr. Jakoba Maksimilijana Stepišnika, dr. Josipa Juraja Strossmayerja, dr. Alojzija M. Zorna ... Po triindvajsetih letih se je vrnil v Ljubljano kot knezoškof svoje domače škofije.

⁹ Dr. Valentin Wiery je bil v letih 1858–1880 krški – celovski škof.

Gojenci so morali poleg intenzivnega študija opraviti zahtevne izpite. Stepišnik je z izrednim uspehom naredil tudi izpit iz višje eksegeze Stare zaveze. Pozneje je pri težkih izpiti iz vseh teoloških disciplin dosegel takšen uspeh, da je pri *rigorozih*¹⁰ iz bibličnih študijev in iz dogmatike dobil enotno potrditev ocenjevalcev, pri *rigorozih* iz moralne in iz pastoralne teologije pa je bil deležen njihove aklamacije, podobno kakor pri že omenjenem *rigorozu* iz cerkvene zgodovine in iz cerkvenega prava.

Ena od stvari, ki so si jih morali pridobiti perspektivni študentje – gojenci Avgušti- neja, je bilo dovoljenje, da so imeli in brali od Svetega sedeža prepovedane knjige, ki so bile na indeksu. Izvzete so bile tiste knjige, ki so bile »ex professo« proti veri ali povezane s praznoverjem. Stepišnik je za dovoljenje zaprosil dunajskega apostolskega nuncija Ludovica pl. Altierija dne 5. maja 1838 in ga dne 17. maja tudi dobil (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Nuntiatura Apostolica, št. 141, 17. 5. 1838).

Med študijem na Dunaju je Stepišnik dosegel predpisano starost za mašniško posve- čenje oziroma poprej tudi za prejem višjih kleriških redov. Dne 29. julija 1838 je v šentan- draški cerkvi loretske Matere Božje prejel red subdiakonata, dne 31. julija pa red diako- nata. Dne 1. avgusta mu je bil dodeljen mizni naslov verskega sklada (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Bestätigung, 2. 8. 1838). S tem v zvezi so ga dne 2. avgusta 1838 iz Št. Andraža obve- stili, da so mu pri oblasteh uredili mizni naslov – materialno podlago za duhovniško služ- bo. Po tedanjih predpisih je moral imeti kandidat za duhovništvo urejen mizni naslov že pred prejemom višjih redov. Stepišnika je istega dne skupaj z osmimi sošolci in enim be- nediktincem v Št. Andražu knezoškof Zimmermann posvetil v duhovnika na naslov šta- jerskega verskega sklada. Naročeno mu je bilo tudi, naj za dobrotnike semenišča mašuje eno sveto mašo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Ordinariat, št. 1240, 2. 8. 1838).

Kot novomašnik se je Stepišnik jeseni 1838 vrnil na Dunaj dokončat študije. Pri hišnih srečanjih v Avguštineju je imel pet zelo uspešnih predavanj, v katerih je obravnaval iz- reke cerkvenih očetov prvih treh stoletij glede najsvetejšega oltarnega Zakramenta in iz njih izhajajoči katoliški nauk z ozirom na krivoverstvo protestantov, ki so ga izpriče- vali nekateri tedanji »sodobni« vodilni teološki tokovi. Prav tako je imel pri skupnih jutranjih pobožnostih več meditacij, udeleževal pa se je tudi kot pridigar in spovednik. Skupaj s pohvalnimi dosežki je treba omeniti njegovo vselej vzorno kleriško vedenje, notranjo pobožnost, ljubeznivo skromnost in vestno upoštevanje hišnih statutov. Pred- stojniki so v odpustnem spričevalu pohvalili njegove talente in njegovo izjemno vse- stransko uporabnost. Za vse naštetu so mu ob odpustu iz zavoda dali priznanje z zago- tovilom, da jim bo ostal v najlepšem spominu. Pod končno spričevalo so se podpisali: dr. Joseph Pletz (dvorni župnik, višji predstojnik), dr. Ignaz Feigewe (dvorni kaplan in profesor na dunajski univerzi, suplent spirituala), dr. Joseph Columbus (dvorni kaplan in študijski direktor), Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) in dr. Johann Michael Häusle (dvorni kaplan in študijski direktor) (NŠAM, Stepišnik, š. 4, Zeugnis, 7. 5. 1839).

Vsega skupaj je tam študiral dve leti in sedem mesecev in pol. Pri izdelavi inavgu- ralne disertacije *O vzrokih in motivu spreobrnitve cesarja Konstantina Vélikega [De conversione Constantini Magni ad religionem christianam]* je izpričal veliko marljivost pri študiju virov, pa tudi njihovo temeljito presojo in vrednotenje (NŠAM, Stepišnik, š. 4, Zeugnis, 7. 5. 1839). Potem ko je z velikim odobravanjem opravil javno obrambo teze na dunajski univerzi, je bil na dunajski univerzi dne 29. aprila 1839 promoviran

¹⁰ *Rigoroz* so končni izpiti iz posameznih predmetov, ki se opravljajo pred posebno komisijo.

za doktorja teologije. Na doktorski diplomski so podpisani dr. Jakob Ruttenstock (rektor c.-kr. Univerze na Dunaju), dr. Frančišek Rieder (dekan Teološke Fakultete), dr. Jožef Špendov (univerzitetni kancler), dr. Joseph Pletz (upokojeni rektor univerze in dekan Teološke fakultete) in dr. Pavel Hoffmann (upokojeni dekan Teološke fakultete in notar) (NŠAM, Stepišnik, š. 3, Diploma, 29. 4. 1839).

Čemu so koristili Stepišnikovi dunajski študiji? Predvsem so mu omogočili, da je napisal nekaj zajetnih knjig in se intelektualno dobro pripravil za naloge in službe, ki so mu bile pozneje zaupane. Uspešno končani študiji sprva niso pripomogli, da bi prišel v krog celovških teoloških profesorjev. Morda je bila vzrok zasedenost profesorskih mest. Dejansko je šele ob preselitvi 4. letnika lavantinskih bogoslovcev v Št. Andraž leta 1850 postal profesor cerkvenega prava, zgodovine in eksegeze Nove zaveze (Kovačič 1928, 399), knezoškof Slomšek pa ga je dne 1. oktobra istega leta imenoval tudi za začasnega profesorja na katedri za pastoralno teologijo z nastopom službe ob začetku naslednjega študijskega leta 1851/1852 (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Ordinariat, št. 1716, 1. 10. 1850).

Obstaja pa še neki drug razlog, zakaj je debelo desetletje po prihodu z Dunaja preživel kot duhovnik in sodelavec ordinariata. Verjetno je njegovemu takojšnjemu odhodu v kaplansko službo botrovalo izjemno pomanjkanje duhovščine. V tem duhu lahko razumemo, zakaj je knezoškof Zimmermann Stepišnika že dne 8. marca 1839, torej mesec in pol pred obrambo doktorata, dekretiral za drugega kaplana na dekanjsko župnijo Nova Cerkev, saj je očitno pričakoval njegovo skorajšnjo vrnitev (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Ordinariat, št. 614, 8. 3. 1839). Zgodilo pa se je, da je moral Stepišnik zaradi zadnjih študijskih obveznosti še nekaj časa ostati na Dunaju. Knezoškof Zimmermann je zato cesarja Ferdinanda I. dne 20. aprila zaprosil, da bi smel Stepišnik ostati v Avguštinaju vsaj še toliko časa, da dokonča četrti rigoroz in obrani doktorsko tezo. Potem naj bi ga nastavil v dušno pastirstvo (NŠAM, F 27, š. 3/12, Zimmermann Ferdinandu I., št. 537, 20. 4. 1839).

Videli smo, da je Stepišnik zapustil Dunaj dne 7. maja istega leta, ko se je tudi formalno končalo njegovo študijsko obdobje.

Reference

Arhivski viri

NŠAL 32 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Teološki študij: spisi 1791–1799.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Škofje – Stepišnik.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Škofijska pisarna F 27.

Literatura

Bericht über das k. und k. Höhere Weltpriester-Bildungs-Institut zum Heil. Augustin (Frinta-neum) in Wien im Studienjahre 1906–1907. 1907. Wien.

Hribovšek, Karl. 1894. Das Clericalseminar und die theologische Lehranstalt der Diözese Lavant in

Marburg, 775–785. V: Hermann Zschokke, ur. *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich.* Wien und Leipzig.

Kovačič, Franc. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928).* Maribor: Lavantinski knezoškofijski ordinariat.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 35-44
 UDK: 929Slomšek A.M.:929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Vinko Škafar **Slomšek in Stepišnik**

Povzetek: Zanimata nas odnos in primerjava med lavantinskima škofoma Antonom Martinom Slomškom (1800, 1846–1862) in Jakobom Maksimilijanom Stepišnikom (1815, 1862–1889). Slomšek je bil Stepišnikov spiritual in učitelj slovenščine v celovškem bogoslovju (1832–1836). Stepišnik si je leta 1838 kot dunajski študent izbral Slomška za novomašnega pridigarja, čeprav je bil Stepišnikov starejši brat tudi duhovnik. Leto dni je Stepišnik ostal škofijski tajnik tudi pod novim lavantinskim škofom Slomškom, ki je Stepišnika leta 1847, ko je bil star šele 32 let, imenoval za stolnega lavantinskega kanonika. Ob prenosu četrtega letnika teološkega študija iz Celovca v Št. Andraž je Slomšek Stepišnika imenoval za predavatelja in to je Stepišnik ostal do imenovanja za lavantinskega škofa dne 21. 12. 1862. Stepišnik je imel kot stolni dekan v Mariboru pogrebni govor ob Slomškovi smrti. Oba, Slomšek in Stepišnik, sta bila po starših Slovenca, čeprav se je Stepišnikova družina v Celju pomenčila. Zato so bili mariborski Nemci navdušeni nad imenovanjem Stepišnika za lavantinskega škofa, vendar so vedeli, da je večina škofljanov, vernikov in duhovnikov, Slovencev. To dejstvo je Stepišnik tudi upošteval in pogumno nadaljeval Slomškovo postavitev pastoralne dejavnosti. Zelo je bil zavzet za dijaško in bogoslovno semenišče in za teološko učilišče. Omogočil je tudi naselitev frančiškanov v Mariboru, trapistov v Rajhenburgu (Brestanica) in šolskih sester v Mariboru, ki so močno vplivale na vzgojo dekliske mladine v Mariboru, v lavantinski škofiji in drugod.

Gljučne besede: Jakob Maksimilijan Stepišnik, Anton Martin Slomšek, lavantinska škofa, podobnosti in razlike

Abstract: **Bishops Slomšek and Stepišnik**

The paper deals with the relation between and a comparison of the bishops of Lavant, Anton Martin Slomšek (1800, 1846–1862) and Jakob Maksimilijan Stepišnik (1815, 1862–1889). Slomšek was Stepišnik's spiritual director and Slovenian teacher in the Celovec (Klagenfurt) seminary (1832–1836). Stepišnik also chose Slomšek to preach at his first mass in 1838 although his elder brother was a priest as well. When Slomšek became the bishop of Lavant, Stepišnik stayed on as the bishop's secretary and was then, in 1847, at the early age of only 32 years, appointed a cathedral canon of Lavant. When Slomšek moved the fourth year of theological school from Celovec (Klagenfurt) to Št. Andraž (St. Andrä), he appointed Stepišnik a lecturer there, which he remained until he became the bishop of Lavant on 21 December 1862. As the dean of the cathedral church in Maribor, Stepišnik held the funeral speech at Slomšek's death. Both Slomšek and Stepišnik were born of Slovenian parents though Stepišnik's parents in Celje had germanized. Therefore the Germans of Maribor were quite happy about the appointment of Stepišnik as the bishop of Lavant though they knew that the majority of the faithful and of the pri-

ests were Slovenian. Stepišnik took this fact into account and courageously continued Slomšek's pastoral activities. He made every endeavour to support the minor seminary and the priestly seminary as well as the school of theology. He also made it possible for Franciscans to settle in Maribor, Trappists in Rajhenburg (Brestanica) and School Sisters in Maribor. Especially the latter strongly influenced the education of girls in Maribor, in the diocese of Lavant and elsewhere.

Key words: Jakob Maksimilijan Stepišnik, Anton Martin Slomšek, bishops of Lavant, similarities and differences

Primerjava med Antonom Martinom Slomškom (1800, 1846–1862) in Jakobom Maksimilijanom Stepišnikom (1815, 1862–1889) je seveda zanimiva in upravičena, saj je bil Stepišnik Slomškov naslednik na sedežu lavantinskih škofov. Oglejmo si nekatere konkretne podrobnosti odnosov med učiteljem Slomškom in učencem Stepišnikom.

1. Slomšek kot Stepišnikov spiritual, učitelj slovenščine in novomašni pridigar

Slomšek je leta 1829 postal duhovni voditelj v celovškem bogoslovnem semenišču; službo spirituala je opravljal do leta 1838, ko je postal nadžupnik v Vuzenici. Tako je bil ves čas Stepišnikovega teološkega študija v Celovcu (1832–1836) njegov spiritual. V pogrebnem nagovoru je Stepišnik o Slomšku kot spiritualu povedal: »Njih višji pastir, ki so imeli veliko zaupanje do njih, so jih leta 1829 poklicali na velikomožno službo špiritvalovo v zedinjenem kerškem in lavantinskem semenišču v Celovcu, in to službo so celih devet let opravljali v popolnoma zadovoljnost svojih višjih in v stanovitni blagor bogoslovcev pod njih vodstva.« (Stepišnik 1862, 230) Slomšek je kot spiritual v Celovcu ob zavzetem duhovnem oblikovanju bogoslovcev zbiral ob sebi bogoslovce pevce in jih uvajal v ljudsko in predvsem cerkveno pesem, ki naj bi jo kot prihodnji duhovniki gojili med svojimi verniki. Že kot bogoslovec je poučeval svoje kolege bogoslovce slovenščino in kot spiritual je ponovno za slovenske bogoslovce uvedel poučevanje slovenskega jezika in nagovore v slovenščini. Po dvakrat na teden je zbiral okrog sebe svoje prostovoljne učence (Medved 1900, 37). »Vsi slovenski bogoslovci so z velikim veseljem sledili njegovim predavanjem, pa tudi nemški so se začeli pečati s slovenščino.« (38)

Lavantinski škof Ignac Franc Zimmerman je po končanem bogoslovju Stepišnika, ki je bil star komaj 21 let, poslal študirat v Zavod sv. Avguščina (Avgušținej) na Dunaju. Samo ugibamo lahko, ali je tudi Slomšek vplival na to, da ga je škof Zimmerman poslal v Avgušținej, skoraj zanesljivo pa lahko rečemo, da je po odhodu iz Celovca Stepišnik ohranjal stike s svojim celovškim spiritualom Antonom Slomškom. Ko je namreč lavantinski škof Zimmerman komaj 23-letnega Stepišnika dne 2. avgusta 1938 posvetil v Št. Andražu za duhovnika, si je novomašnik Stepišnik kot dunajski študent izbral za novomašnega pridigarja Slomška, svojega nekdanja celovškega spirituala in učitelja slovenščine.

Stepišnikova izbira Slomška za novomašnega pridigarja priča o Stepišnikovem spoštovanju do Slomška, toliko bolj, če vemo, da je bil Stepišnikov starejši brat Jurij posvečen za duhovnika leta 1831 in bi bil lahko pridigal. Stepišnik je imel novo mašo dne 19. avgusta 1838 v celjski podružnični cerkvi sv. Jožefa nad Celjem. Slomšek je to novomašno pridigo objavil v liturgično-pastoralnem priročniku *Mnemosynon slavicum*

leta 1840, ko je bil že nadžupnik v Vuzenici. V tej pridigi Slomšek med drugim pravi: »Dobri Bog ti je dal lepe lastnosti, dobro glavo in žlahtno srce, kar ti je na svetu ponujalo dobre službe. Toda vse prigovarjanje in kačje besede posvetnih ljudi te niso mogle ločiti od svetega stanu, v katerega te je poklical neskončno usmiljeni Gospod. Oh, naj ti ne bo žal; izbral si najboljše in to ti ne bo odvzeto. Samo dve prošnji imam in mislim, da jih ne boš zavrgel, ker sem te vselej ljubil in si me ti tudi imel rad. Prva prošnja: Brez vsega strahu stoj v sveti službi in se nikoli ne boj sovražnikov svete vere. Sveti ljudem s svetimi nauki, kakor sveti luč v temni noči, čeprav so ljudem zveličavne resnice zoprne. Za resnico in pravico imajo bolne oči, zato jih boli svetloba naukov. Oznanjuy resnico in pravico dobrim in slabim, učenim in nevednim, bogatim in ubožcem in ne zmeni se za sovražne ljudi. ... Moja druga prošnja je: zvesto se drži Jezusa in njegove svete katoliške Cerkve. On je tebi vinska trta, ti si njegova žlahtna mladika. Prinesel boš veliko sadu v svojem lepem stanu, če boš živel v Jezusu. Brez njega ničesar ne zmoremo.« (Slomšek 1840, 153; 2000, 62–63)

2. Stepišnik kot Slomškov sodelavec ves čas Slomškovega škofovanja

Stepišnik je po doktoratu na Dunaju (1839) leto dni kaplanoval v Novi Cerkvi pri Vojniku, kjer je dobrih deset let prej, v letih 1827–1829, kaplanoval Slomšek. Nato si ga je leta 1840 lavantinski škof Zimmermann (1824–1843) vzel za škofijskega tajnika. Stepišnik je tajniško službo opravljal sedem let, tri leta pod Zimmermanom, tri leta pod škofom Francem Ksaverjem Kutnarjem (1843–1846) in leto dni pod škofom Antonom Martinom Slomškom, ki ga je leta 1847, ko je bil star komaj 32 let, imenoval za stolnega kanonika lavantinskega kapitlja. Tako je bil Stepišnik najožji Slomškov sodelavec ves čas njegovega škofovanja.

Ob prenosu četrtega letnika teološkega študija iz Celovca v Št. Andraž leta 1850 je Slomšek zaupal poučevanje pastoralne teologije na Škofijskem teološkem inštitutu v Št. Andražu Stepišniku, ki jo je predaval samo leto dni, pozneje je pastoralno teologijo predaval kanonik Henrik Hermann, Stepišnik pa je od leta 1851 dalje predaval cerkveno zgodovino in cerkveno pravo in je to nadaljeval tudi na bogoslovnem učilišču v Mariboru po prenosu škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor, dokler ni postal škof.

Slomšek je leta 1854 zaupal kanoniku Stepišniku celo pregled slovenskega prevoda iz nemškega izvirnika A. Stolza *Oče naš in deset božjih zapovedi*, ki ga je prevedel Anton Oliban (1824–1860), takratni kaplan v Šmartnem pri Slovenj Gradcu.

Po smrti stolnega dekana Gašparja Albrechta leta 1861 je Slomšek Stepišnika imenoval za stolnega dekana (Kramberger 1993, 153); to je ostal do Slomškove smrti oziroma svojega imenovanja za lavantinskega škofa dne 21. 12. 1862.

3. Stepišnikov pogrebni govor ob Slomškovi smrti

Stolni prošt Mihael Pikel je Slomškov pogreb v svojem dnevniku opisal takole: »27. September (1862, op. V. Š.). Danes smo rajnega škofa Antona Martina pokopali. Ob 9. je bilo njih truplo v cerkev prinešeno; tamkaj so bile najpoprej mrtvaške molitve,

potem pogrebni govor po preč. g. stolnem dekanu dr. Stepišniku; mrtvaško mešo so peli sekovski knez in škof Otokar; razun njih so pravne molitve še odpevali domači stolni dekan Stepišnik, graški stolni dekan Büchinger, prošt Pihler iz Celovca in opat Vodušek iz Celja. Ob 12. je bil sprevod, katerega so spremljali razen imenovanih še knez in škof krški dr. Wiery, knez in škof ljubljanski dr. Vidmer, trije korarji iz Gradca in nad 200 mašnikov. Bog daj rajnemu nebesa, nam ubogim sirotam pa tolažbo in skoraj zopet višega pastirja, kateri bo vodstvo škofije v duhu rajnega pogumno in krepko nadaljeval.« (Pikl 1869, 176)

Franc Kosar, najtesnejši Slomškov prijatelj in spiritual v bogoslovnem semenišču, je že leta 1863 objavil Slomškov nemški življenjepis v knjigi (Kosar 1863a) in slovenskega v *Drobtinica* (Kosar 1863), kjer omenja, da so »mrtvaško govorico govorili stolni dekan, naš sedanji milostljivi knez in škof Jakob Maksimilijan« (221).

Med drugim se je Stepišnik s hvaležnostjo spomnil Slomška kot svojega novomašnega pridigarja in dejal: »Ko sim Gospodu Bogu slovesno daroval svojo prvo sv. mašo, so mi imeli visoki ranjki novomašno pridigo; povračujem jim zdaj tukaj z mrtvaškim govorom.« (Stepišnik 1862, 229) V pogrebnem govoru je najprej opisal Slomškovo življenjsko pot otroka, dijaka, študenta, kaplana, nadžupnika, dekana in kanonika in nato poudaril tisto, kar je kot škof bil in naredil. »Z odkritoserčnim veseljem je škofija Lavantinska pozdravila novoizvoljenega kneza škofa; sej je bil izmed njenih sinov; privcetil iz sredi nje; dobro znan z njenimi potrebami, prime še v polni moški čverstosti pastirsko palico, da ji bode ves čisto to, kar je imel biti – in bil je tudi zares! S čim? Bil je s tistimi lastnostmi, ki so ga lepoticile, ki mu jih nihče ne more utajiti – kakršne so: naj zvestejši vdanost do katoliške Cerkve, naj priserčniši pobožnost in bogoljubnost. Cerkev mu je bila vse; njen je bil ves in v vsem, kar je mislil, čutil, delal in imel.« (230) Posebej je poudaril Slomškovo ljubezen do molitve in nadaljeval: »Torej so pospeševali, kjer so mogli, pobožnosti v poživljanje goreče molitve in bogoljubnosti, ravno ker so sami molitev ljubili. Med drugim so ustanovili veliko po več škofijah razširjeno bratovščino ss. Cirila in Metoda, da bi se sprosil poedinjenje razkolniških Slovanov in Grekov z rimsko materjo Cerkvijo.« (230) Kot drugo Slomškovo krepko je Stepišnik omenil njegovo neutrudno delavnost: »Nikoli nihče jih ni brez dela našel. ... Nobena duhovnija jim ni bila preveč v gorah ali pa predaleč na samem.« (230) Nato je Stepišnik spregovoril o Slomškovi darežljivosti na splošno, predvsem pa o njegovem prispevku pri ustanavljanju ljudskih šol in o pisanju: »Kakor pisatelj za mladost in za ljudstvo so si visoki vikši pastir pridobili ime, ki je bilo deleč čez meje njih škofije znano, in jim je za prihodnje čase stanovitno mesto pripravilo med duhovnimi dobrotniki svojega ljudstva in svoje dežele.« (230) In na koncu je podčrtal Slomškovo skrb za prihodnje duhovnike: »Težko, silo težko so visoki pokojni vikši pastir v začetku pogrešali svojega lastnega semeniša, ker so pač naj bolje poznali, da duhovstvo, izrejeno – bi djal – v sredi svojega ljudstva, za katerega mu je enkrat delati, in pred očmi svojega škofa, bode naj zanesljivše svoj poklic spoznalo in spoštovalo. Po nar večem, vmes osebnem prizadevanji in darežljivosti so visoki pokojni vidili svojo dolgoletno željo spolnjeno.« (231) V sklepu nagovora je Stepišnik pogrebcom omenil še Slomškovo selitev škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor.

4. Stepišnik nadaljuje zastavljene načrte svojega predhodnika

Že prej, predvsem pa po Slomškovi smrti je zavel nov veter protiverskega in protislovenskega liberalizma, ki je bil enako ali še bolj nevaren od jožefinizma. V Stepišnikovi dobi so na zakonodajnem področju besneli hudi boji z avstrijskim svobodomiselnostvom (Jeraj 1935, 261). Stepišnikovo imenovanje za Slomškovega naslednika je izposlovala avstrijska vlada, ker je bil Stepišnik naklonjen Nemcem. »V čast mu (Stepišniku, op. v. Š.) je šteti, da je znal in hotel Slomškovo začeto delo nadaljevati in dopolniti. Stepišnikovo škofovanje pada v težko dobo, ko je nemški liberalizem hotel v drugi obliki uveljaviti v cerkvenih rečeh vsemogočni državni absolutizem. Pored narodnostnih bojev slede drug za drugim važni ukrepi, ki posegajo globoko v versko-moralno življenje ljudstva: ločitev šole od Cerkve, odprava konkordata, ženitveni in drugi cerkvenopolitični zakoni.« (Kovačič 1928, 400) Med nemškimi verniki se je razširilo »pročrinsko gibanje«, bilo je čutiti tiho agitiranje, da bi Nemci postali luterani. To se je dogajalo predvsem med prvim vatikanskim cerkvenim zborom, posebno ob razglasitvi papeževega primata. Nemški liberalizem je triumfiral do leta 1890, ko je z novim krščanskosocialnim gibanjem (pri Nemcih Ketteler, Lueger, pri nas Krek) upadel protiverski liberalizem.

Stepišnik je imel ob odlični Slomškovi dediščini (verska prenova ljudstva, premestitev škofijskega sedeža v Maribor, ljudski misijoni, prebujena slovenska narodna zavest) močnega ideološkega, protislovenskega in liberalnega sovražnika, ob katerem se je bilo težko znajti. Mestno mariborsko, celjsko in ptujsko prebivalstvo je bilo večinoma nemško, čeprav je bilo v škofiji nad 90 odstotkov Slovencev. Nemci so želeli, da bi novi škof zavrl ali vsaj oslabil prenovo ljudstva na narodni, na moralni in na intelektualni ravni. Stepišnik kot lavantinski škof, ki je bil resda bolj nemško kakor slovensko usmerjen, ni mogel sprejeti nemškega protiverskega in protislovenskega liberalizma. »Bil je prenežne narave, da bi mogel brutalno nastopati proti Slovincem, katerih težnje so bile takrat zelo skromne. Stepišnika so tudi pretesne vezi vezale s Slomškom, da bi mogel zatrei njegovo tradicijo. Slomšek je bil v bogoslovju njegov špiritual, pridigar pri novi maši, Slomšek ga je napravil za kanonika in stolnega dekana.« (398)

4.1 Praznovanje tisočletnice sv. Cirila in Metoda

Stepišnik je želel biti predvsem pastir vseh svojih škofljanov. Že prvo leto svojega škofovanja je imel priložnost pokazati, da ni sovražnik Slovencev, kakor so želeli in pričakovali nemški liberalni krogi. Leta 1863 so slovanski narodi praznovali tisočletnico prihoda slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda v Panonijo in na Moravsko. Stepišnik je škofijsko praznovanje podprl, saj je v uradnem listu lavantinske škofije dne 4. marca 1863 objavil določilo, naj se v vsej škofiji praznuje tisočletnica v zahvalo Bogu za dar in ohranitev svete vere, ki sta jo pred tisoč leti oznanjala sveta brata. Uvodoma je poudaril, da sta sveta brata Ciril in Metod s svojimi nogami posvetila tudi ozemlje lavantinske škofije. Nato je podrobno določil, kako naj se praznuje tisočletnica po vsej škofiji od 5. do 12. julija 1863 (Kovačič 1928, 399–400).

Dr. Lovro Vogrin, kanonik in profesor pastoralne teologije, je ob tej priložnosti pripravil posebno brošurico *Tisučletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu* (1863, dve izdaji), ki vsebuje poleg življenjepisov sv. Cirila in Metoda tudi molitev za nekatoliške kristjane, pesem na čast sv. Cirilu in Metodu, obenem pa vabi katoliške vernike, da bi

se pridružili bratovščini sv. Cirila in Metoda. Dopisnik *Novic* sporoča dne 6. avgusta 1863 iz Maribora: »Ne bomo trdili preveč, ako rečemo, da tu je slovenski narod praznoval god svojega vzkrstotja.« (Dopisi 1863, 258) Govornik se je na glavni slovesnosti, na kateri je bilo nad šest tisoč ljudi, med drugim vprašal: »Kaj imamo storiti, da smo vredni nasledovalci ss. Blagovestnikov?« Govor je sklenil s tem, da je pokazal na »najsvetlejšega nasledovalca ss. Blagovestnikov, kateri je vse žive dni vès slovenski narod v srcu nosil, in kterege se bode tudi slovenski narod hvaležno spominjal, dokler bode Slovenca kaj – na Slomškega« (258).

Stepišnik, ki je že v Slomškovem pogrebem govoru poudaril molitveno bratovščino sv. Cirila in Metoda, je s svojimi sodelavci prispeval k temu, da je bratovščina ob tisočletnici prihoda slovanskih blagovestnikov dobila nov zagon (Kramberger 1993, 171–174). Do Slomškove smrti je bilo članov molitvene bratovščine sv. Cirila in Metoda okrog petintrideset tisoč, ob proslavi tisočletnice prihoda bratov sv. Cirila in Metoda, leta 1863, pa je število članov bratovščine poraslo na petinsedemdeset tisoč članov. Ko pa so leta 1885 obhajali tisočletnico Metodove smrti, je članstvo že doseglo številko sto petdeset tisoč (Škafar 1991, 26–27; Kosmač 1991, 9; 23).

4.2 Stepišnikov prispevek k dokončni ureditvi dijaškega semenišča

Na Slomškovo pobudo je bilo leta 1851 v Celju ustanovljeno dijaško podporno društvo, ki je želelo materialno podpirati gimnazijce, od katerih bi se nekateri morda odločili za duhovniški poklic. Slomšek se je zavedal, da se dobri duhovniki ne rodijo, marveč jih je treba vzgojiti. V šolskem letu 1855/1856 je dotedanji »deški inštitut« dobil ime »Maksimilijanišče« (*Maximilianum*), čeprav kot dijaško semenišče še ni bilo potrjeno od države. S prenosom škofijskega sedeža v Maribor je nastal nov problem za gimnazijce z območja dotedanje sekovske škofije, saj je tudi Maribor potreboval škofijsko dijaško semenišče. Kakor so celjski zavod imenovali po sv. Maksimilijanu, tako so novoustanovljeni zavod v Mariboru poimenovali po ptujskem mučencu in škofu sv. Viktorinu kot Viktorinišče (*Victorinum*). Zaradi težav z državo je že Slomšek leta 1861 začel ustanavljati pravo malo semenišče z imenom »Maximilianum-Victorinum«, dokončno pa se je to uresničilo šele pod Stepišnikom. Leta 1864 je Stepišnik Viktorinišče preselil v Celje in ga združil z Maksimilijaniščem. Pravno je bilo resda vse urejeno že leta 1865, žal pa so v Celju nastale težave in je zato Stepišnik odločil, da bo zgradil novo dijaško semenišče v Mariboru za vso škofijo. Mariborsko dijaško semenišče je bilo dokončano in odprto leta 1878, čeprav so kmalu začutili, da je pretesno. Zato je sam Stepišnik pred smrtjo postavil prav dijaško semenišče za svojega dediča. Tako so mogli s Stepišnikovo dediščino zavod leta 1893 toliko povečati, da je lahko oskrboval do sto dijakov, in brezhibno je deloval do začetka druge svetovne vojne. Prav Stepišnik ima za to največje zasluge (Kovačič 1928, 373–375; 405–407; Kramberger 1993, 140).

4.3 Slovenski učbenik pastoralne teologije na bogoslovnem učilišču v Mariboru

Že ob Slomškovi smrti je Stepišnik v pogrebem govoru poudaril pomembnost škofijskega teološkega učilišča v vsaki škofiji. Kot lavantinski škof in dotedanji profesor je z vsemi sredstvi podpiral bogoslovno semenišče in teološko učilišče v Mariboru (Kovačič 1928, 386–389). Zaradi bogoslovcev, ki so bili Slovenci, se je zavzemal za poučevanje pastoralne teologije, katehetike in homiletike v slovenskem jeziku.

Kanonika dr. Lovra Vogrina, ki je napisal pastoralno teologijo Pastirno v slovenščini – bila je večkrat litografirana –, je Stepišnik imenoval za prošta lavantinskega kapitlja in s tem pokazal, da spoštuje avtorja pastoralnega priročnika v slovenščini. V Nadškofijskem arhivu v Mariboru je izvod slovenske Vogrinove litografirane Pastirne, ki se je ohranil prav v Stepišnikovi zapuščini, iz tega pa lahko sklepamo, da ga je uporabljal tudi Stepišnik (Škafar 1991a, 167). Prošt Vogrin je nadomeščal Stepišnika, ko je bil ta na zasedanju prvega vatikanskega cerkvenega zbora (Kovačič 1928, 407), to pomeni, da ga je Stepišnik cenil.

4.4 Stepišnik in nove redovne skupnosti v škofiji

Po zgledu Slomška, ki je pripeljal lazariste v Celje, se je tudi Stepišnik zavedal pastoralne in duhovne koristnosti redovnikov v škofiji. Ob Stepišnikovem prevzemu škofije so bili v Celju kapucini in lazaristi, v Nazarjah in pri Sveti Trojici v Slovenskih goricah frančiškani, na Ptujju in v okolici pa minoriti. Stepišnik je nadaljeval Slomškovo zamisel, da bi v škofijo povabil še druge redovnike in redovnice.

Pred smrtjo, dne 15. maja 1862, se je škof Slomšek obrnil na frančiškanski provincialat sv. Leopolda v Kalternu na Tirolskem s prošnjo, da bi frančiškani prevzeli nekdanji kapucinski samostan in upravo slovenske župnije sv. Marije v Mariboru. Dve leti pozneje, 30. aprila 1864, je samostan skupaj s cerkvijo in župnijo Jakob Stepišnik izročil frančiškanski štajersko-tirolski provinci (Vostner 1964, 13–16).

Leta 1880 so bili v Franciji ukinjeni trapistovski samostani, zato so menihi iskali novo začasno prebivališče. Lavantinski škof Stepišnik je podpiral njihovo naselitev v svoji škofiji. Zato je bil vesel, da so že dne 21. aprila 1881 prišli prvi redovniki iz Francije v Rajhenburg, kjer so se naselili v starodavni graščini na hribu ob Savi. Ob desetletnici obstoja, 1. 9. 1891, že pod škofom Napotnikom, je postala rajhenburška trapistovska skupnost samostojna opatija (Kovačič 1928, 403–404).

Leta 1841 so se pod sekovskim škofom Romanom Sebastijanom Zängerlejem naselile v Mariboru sestre usmiljenke, ki so prevzele strežbo v javni bolnici. Te sestre so pod škofom Stepišnikom leta 1875 začele oskrbovati bolnike v celjski, v ptujski in v brežiški bolnišnici (349; 403).

Slomšek si je zelo prizadeval, da bi v Maribor pripeljal redovnice, ki bi vzgajale zupuščeno žensko mladino. Ko je bil v maju 1862 v Rimu, je papežu poročal o ustanovitvi Društva katoliških gospa, ki jim je papež podelil poseben blagoslov. Slomška je smrt prehitela in je zato Društvo katoliških gospa sklenilo leta 1863 povabiti v Maribor šolske sestre iz Algersdorfa pri Gradcu. V tem jih je podprl Franc Kosar, ki jih je zastopal na škofiji. Tako so dne 15. oktobra 1864 prve tri sestre prišle v Maribor. V začetku šolskega leta 1865/1866 so začele poučevati prvi razred ljudske šole. Leta 1875 je šola dobila pravico javnosti. Že leta 1869 so se mariborske sestre ločile od graških, mariborski samostan pa je postal materna hiša mariborskih šolskih sester za nove podružnice. Leta 1878 so mariborske šolske sestre prišle v Celje, kjer se je občina potegovala za zasebno dekliško šolo, ki naj bi jo po mariborskem zgledu vodile šolske sestre. Škof Stepišnik je – čeprav je vedel, da je to slovenska šola – celjski zavod šolskih sester velikodušno tudi finančno podprl. Leta 1886 so si mariborske šolske sestre zgradile samostansko cerkev Brezmadežne, ki jo je dne 8. septembra 1886 posvetil škof Stepišnik. Leta 1888 so šolske sestre v Mariboru ustanovile žensko učiteljišče, ki je delovalo do začetka druge svetovne vojne (Kovačič 1928, 400–402; Kodrič-Palac 1986; Kramberger 1993, 163–168).

Iz tega je razvidno, da je Stepišnik nadaljeval Slomškovo delo in uresničil številne pobude svojega predhodnika.

5. Podobnost in razlike med Slomškom in Stepišnikom

Oba, Slomšek in Stepišnik, sta bila po starših Slovenca. Za Slomška ni o tem nobena dvoma, za Stepišnika pa je prav tako dokazano, da je bil Stepišnikov oče Jurij slovenski tesarski mojster iz Trnovelj pri Vojniku, mama pa Marija, rojena Plešnik, iz Letuša pri Braslovčah. Slomškova družina sploh ni imela pravih možnosti, da bi se ponemčila, drugače pa je bilo s Stepišnikovo predmestno celjsko družino. Oče Jurij je kot tesarski mojster zagotovo delal tudi za celjske Nemce, ki so bili premožnejši, in se jim je tako približal. Jakob Richter, škofijski arhivar v Mariboru, je zato zapisal v *Slovenski biografski leksikon*, da se je družina (tudi otroci, starejša sinova duhovnika Jurij in Jakob in mlajši Maks, poznejši celjski župan in ustanovitelj mestne hranilnice) v mestnem okolju ponemčila. Jakob je obiskoval v Celju (1825–30), v Celovcu (1930–31) in v Gradcu (1931–32) nemško gimnazijo, ki ga je kot zelo nadarjenega učenca usposobila za nemško pisanje. Predavanja na teološki šoli v Celovcu (1832–36) in na Dunaju v Avguštinaju (1836–38) so bila v latinščini in pastoralna teologija v nemščini. Zato se je slovenščino, razen s Slomškom v Celovcu, moral učiti sam in je razumljivo, da so njegove monografije in razprave večinoma napisane v nemščini. Nekaj malega je objavil v *Slovenskem gospodarju* (1888, št. 3), v *koledarju Mohorjeve družbe* (1888) in v *Drobtinica* (1849). Leta 1869 je objavil v *Drobtinica* Kerščanski zakon po nauku katoliške cerkve, tisto namreč, kar je napisal in razposlal duhovnikom v nemščini. V *Drobtinica* pa je omenjeno, da je izšel slovenski prevod s Stepišnikovim dovoljenjem, to pomeni, da besedila ni sam prevedel (Stepišnik 1869, 3–32). Zaradi poštenosti moramo dodati, da je tudi Slomšek napisal številne nagovore v nemščini in so nekatere od njih šele po njegovi smrti prevedli v slovenščino, drugi pa so bili napisani in povedani v slovenščini. Stepišnikov pogrebni govor je izšel v slovenščini v *Zgodnji danici* (Stepišnik 1862, 229–231). Razume se, da Stepišnik, ki se ni dobro izpopolnil v slovenščini, ni mogel, tudi če bi bil želel, v *Drobtinica* objavljati toliko kakor Slomšek.

Slomšek je imel višjo izobrazbo, ki jo je dosegel na teološkem učilišču v Celovcu, Stepišnik pa je imel tudi podiplomsko teološko izobrazbo, ki si jo je pridobil na Dunaju, kjer je leta 1839 promoviral za doktorja teologije. Oba sta bila zelo delavna; Slomšek predvsem praktični dušni pastir, saj je vse, kar je napisal, nastalo iz želje, da bi svoje škofljane, duhovnike in vernike, ogrel za Kristusa in za njegovo Cerkev; Stepišnik pa je imel – najbrž tudi zaradi dunajskega študija – ob pastoralnih besedilih tudi znanstvene ambicije in zanimala so ga znanstvena besedila. Zato se je oglašal v znanstvenih revijah in pisal strogo znanstvene razprave (Richter 1971, 470–480).

Slomšek je že bil škof v času prebujanja narodne zavesti leta 1848, Stepišnik pa je prevzel škofovanje, ko je nasilna germanizacija zajela slovenske dežele, predvsem Štajersko.

Stepišnik ni mogel zatajiti Slomškovih dediščin, saj so ga s Slomškom vezale tesne vezi: Slomšek je bil njegov spiritual in novomašni pridigar, Stepišnik je bil nekaj časa Slomškov tajnik v Št. Andražu in že leta 1847 stolni kanonik, od leta 1850 dalje bogoslovni profesor in od leta 1861 dalje v Mariboru stolni dekan. Ves čas Stepišnikovega škofovanja so na mariborskem učilišču predavali pastoralno teologijo v slovenščini

(najprej po rokopisni Vogrinovi *Pastirni*, od leta 1885 dalje pa po ljubljanski Zupančičevi *Pastoralni teologiji*).

Slomšek je bil soustanovitelj *Mohorjeve družbe in Drobtinic* (Kramberger 1993, 180), v katerih Stepišnik resda ni veliko sodeloval, čeprav je objavil nekaj člankov. Ob petindvajsetletnici Stepišnikovega škofovskega posvečenja leta 1888 je uvodničar v *Slovenskem gospodarju* priznal Stepišnikove zasluge in povedal, da je začel mariborski tednik izhajati med Stepišnikovim škofovanjem: »In prav Oni so tudi bili, ki so l. 1873 probudili ustanovitev kat. Tiskovnega društva in *Slovenskemu Gospodarju*, kot katoliškemu glasilu vernih Štajerskih Slovencev, položili temeljni kamen z darom 400 gld.« (Imenitni 1888, 18) Čeprav vsaka primerjava šepa, kljub temu lahko rečemo: kakor je Slomšek sodeloval pri ustanavljanju Mohorjeve družbe in *Drobtinic*, tako je Stepišnik kot lavantinski škof v Mariboru podprl ustanovitev Katoliškega tiskovnega društva in *Slovenskega gospodarja*. To je bilo v času nasilne germanizacije za škofa Stepišnika v Mariboru pogumno dejanje.

Tudi glede slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda je možna primerjava, ali natančneje: pogled na razvoj bratovščine sv. Cirila in Metoda. Leta 1851 jo je ustanovil Slomšek (Kramberger 1993, 171–174), pod Stepišnikom pa se je zelo okrepila in število članov se je izjemno povečalo.

Slomšek se je trudil, da bi dobil v škofijo redovnice, ki bi pomagale pri vzgoji deklet, kakor mu je svetoval papež Pij IX. Žal je prehitro umrl. Kar zaradi prezgodnje smrti ni uspelo Slomšku, je izpeljal Stepišnik. Enako je Stepišnik uredil dijaško semenišče, ki je bilo tako pri srcu škofu Slomšku (140).

V Stepišnikovem času – leta 1865 – je bil ustanovljen odbor za Slomškov spomenik. Denarja se je nabralo toliko, da so lahko postavili tri spomenike: prvega preprostega (175; 180) s slovenskim napisom na Slomškovi rojstni hiši na Slomu; drugega s slovenskim napisom v župnijski cerkvi na Ponikvi in tretjega dne 24. junija 1878 v mariborski stolnici s slovenskim, latinskim in nemškim napisom (Medved 1900, 187; 189). V stolnici je imel glavni govor kanonik Franc Kosar (Kramberger 1993, 124), slovesno mašo pa je vodil stolni prošt Fr. Zorčič (Medved 1900, 187–190).

Na drugi strani je bil Slomšek edini škof v vsej monarhiji, ki od cesarja ni bil odlikovan, Stepišnik pa je bil na Dunaju dobro zapisan in je bil tudi odlikovan.

Slomšek je zelo cenil in vrednotil papeževu vrhovno avtoriteto v Cerkvi, čeprav ga ni imenoval za škofa papež, temveč salzburški nadškof, ki je po takratni navadi imel to pravico. Iz Slomškovih pastoralnih pisem jasno izhaja, da bi zaradi tega odnosa na prvem vatikanskem koncilu (1870), če bi še živel, zagotovo glasoval za razglasitev dogme o papeški nezmotljivosti. Stepišnik pa je o dogmi o papeški nezmotljivosti razmišljal drugače.

Po značaju sta bila različna: Slomšek kolerik, ki je vztrajal pri tistem, kar je spoznal, da je boljše, in se ni spraševal, kakšne bodo posledice. Ves je živel za Kristusa, za Cerkev in za človeka, posebno mu je bil pri srcu slovenski mali človek, ki ga je hotel izobraziti, saj je v njem odkril velike potenciale. Stepišnik se je že doma v Celju zblizal z meščanstvom, kakor mu je najbrž prijalo, saj je mlajši brat postal celjski župan, in je na dogajanje gledal z meščanskega in celjskega vidika. Na Dunaju se je še seznanil s študenti iz višjih družbenih krogov v monarhiji in mnogi od njih so ne samo pozneje dobili, temveč že takrat pričakovali višje službe v Cerkvi. Zato je bil tudi njegov slog bolj meščanski, Slomšek pa je vedno ostal zdrav in ponosen sin slovenskega kmeta.

6. Sklep

Glede glavnega dejanja, premestitve škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor, je Slomšek zares edinstven in neprimerljiv. Podobno velja glede njegovega svetništva in zavzemanja za slovenski jezik na vseh ravneh narodovega in cerkvenega življenja. Kljub temu pa moramo priznati, da je Stepišnik kot lavantinski pastir spoštoval, varoval in razvijal Slomškovo lavantinsko dediščino in uresničil številne pobude svojega slavnega predhodnika.

Reference

- Dopisi.** 1863. *Novice gospodarske, obertnijske in narodske* 21, list 32 (12. 8.), 259.
- Imenitni praznik Lavantinske škofije.** 1888. *Slovenski gospodar* [Maribor]. 18. 1. 1888.
- Jeraj, Josip.** 1935. *Cerkvena zgodovina. Oris z domorodnega vidika.* Maribor: samozaložba.
- Kodrič, Similijana, in Natalija Palac, 1986.** *Šolske sestre svetega Frančiška Asiškega Kristusa kralja. Zgodovina, poslanstvo, življenje.* Redovništvo na Slovenskem. Ljubljana: Teološka fakulteta v Ljubljani, Inštitut za zgodovino Cerkve.
- Kosar, Franc.** 1863. Anton Martin Slomšek, knez in škof Lavantinski, prisednik apostolskega pristola sv. Očeta, meščan rimski. *Drobtinice* 17:133–235.
- . 1863 a. *Anton Martin Slomšek, Fürst-Bischof von Lavant.* Marburg [Maribor]: E. Janschitz.
- Kosmač, Angel.** 1991. Slomškova Bratovščina sv. Cirila in Metoda v svojem času in prostoru. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 1991*, 9–23. Ljubljana-Maribor.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije: (1228–1928).* Maribor: Lavantinski kn. šk. ordinariat.
- . 1934; 1935. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek.* 2 zv. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Kramberger, Franc.** 1993. *Anton Martin Slomšek.* Maribor: Pokrajinski arhiv.
- Medved, Anton.** 1900. *Knezoškof lavantinski Anton Martin Slomšek.* Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Piki, Mihael.** 1869. Moj dnevnik. *Drobtinice* 20:167.
- Richter, Jakob.** 1971. Jakob Maksimilijan Stepišnik. V: *Slovenski biografski leksikon*, zv. 11:470–480.
- Rozman, Jožef.** 1855. Katehetika ali poduk prvencev v sv. Jezusovi veri. *Drobtinice* 10:211–385.
- Slomšek, Anton Martin.** 1862. Vaje cerkvene zgovornosti. *Drobtinice* 16:3–46. V: Mihael Lendovšek, ur. *Antona Martina Slomškega pridige osnovane.* Maribor: Katol. tiskovno društvo.
- . 1869. Pridiga ob času vojske. *Drobtinice* 22:56–66.
- . 1840. Keršanska beseda per novi maši časti vrednega Stepišnik Jakoba. V: *Mnemosynon slavicum.* Glanforti.
- . 2000. *Krščanska beseda Antona Martina Slomška. Izbrane pridige. Ob 200-letnici rojstva.* Maribor: Slomškova založba.
- Stepišnik, Jakob.** 1849. Sveti Modest. *Drobtinice* 4:V–XIV.
- . 1862. Mertvaški govor, v stolnji cerkvi v Marburgu pred mertvaškim odrom o pokopu mil. škofa Antona Martina Slomškega. *Zgodnja danica* 15, list 29 (10.10.): 229–231.
- . 1869. Keršanski zakon po nauku katoliške cerkve. *Drobtinice* 20:3–32.
- Škafar, Vinko.** 1991. Bratovščina sv. Cirila in Metoda v mariborski škofiji. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 1991.* Ljubljana, Maribor: Slovenski ekumenski svet.
- . 1991a. Lovro Vogrin in njegova *Pastirna.* V: *130 let visokega šolstva v Mariboru*, 147–169. Zbornik simpozija. Maribor-Celje: Mohorjeva družba Celje.
- Vogrin Lovro.** 1863. *Tisučletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu.* Maribor.
- Vostner, Otmar.** 1964. *Ob stoletnici frančiškanov v Mariboru.* Maribor: Frančiškanski samostan.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 1, 45-58
UDK: 272:930:929Stepišnik J.M.
Prejeto: 03/10

Bogdan Kolar

Prispevek škofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika na področju cerkvenega zgodovinopisja

Povzetek: V slovensko kulturno in cerkveno zgodovino se je J. M. Stepišnik zapisal tudi kot avtor zgodovinskih razprav in knjig. Teme s tega področja je obravnaval tako v svojih apologetskih spisih kakor v samostojnih zgodovinskih publikacijah; nekatere razprave so ostale v rokopisu. Vsa dela so bila napisana v nemškem jeziku. Za študente teologije je pripravil obsežen učbenik z naslovom Zgodovina katoliške Cerkve. Sestavil je več življenjepisnih orisov nosilcev protireformacije in katoliške obnove na Slovenskem. V najstarejše obdobje krščanstva na slovenskih tleh je segel z edinim dramskim besedilom o mučencu Maksimilijanu. Da bi člane lavantinske škofije seznanil z bogato zgodovino redovnih ustanov na njenem ozemlju, je pripravil zgodovino kartuzije Žiče. Najbolj obsežno delo pa je namenil obravnavi papeža Pija IX. in njegovega časa, čeprav se vsebina knjige ukvarja s Cerkvijo kot celoto in v njenih svetovnih razsežnostih. Za pripravo spisov je uporabil dostopne arhivske vire in razprave sodobnih avtorjev, s katerimi je polemiziral, če so bile po njegovem mnenju to pristranske in krivične sodbe o zgodovini katoliške Cerkve in o njenem mestu v zgodovini človeštva.

Ključne besede: J. M. Stepišnik (1815–1889), papež Pij IX. (1792–1878), kartuzija Žiče, Jurij Stobej (1532–1618), Tomaž Hren (1560–1630)

Abstract: **The Contributions of the Bishop Jakob Maksimilijan Stepišnik in the Area of Church History**

J. M. Stepišnik is also important for the Slovenian cultural and church history as an author of history treatises and books. He dealt with these issues in his apologetic writings as well as in separate historical publications; some treatises have remained in manuscript. All writings were in German. For theology students he prepared an extensive textbook entitled The History of Catholic Church. He wrote several biographical outlines of the representatives of the Counter-Reformation and the Catholic revival in the Slovenian territory. By his only dramatic text about the martyr Maximilian he reached into the oldest period of christianity in Slovenia. In order to inform the members of the diocese of Lavant of the rich history of religious orders on its territory, he prepared a history of the Carthusian monastery Žiče (Seiz). His most extensive work concerns pope Pius IX and his time though in the book he deals with the Church as a whole and in its universal dimensions. When preparing his writings he used archive sources and the writings of contemporary authors and he argued with them if he considered their statements concerning the history of the Catholic Church and its place in human history biased and unfair.

Key words: J. M. Stepišnik (1815–1889), pope Pius IX (1792–1878), Carthusian monastery Žiče (Seiz), Jurij Stobej (1532–1618), Tomaž Hren (1560–1630)

Dr. Jakob Maksimilijan Stepišnik (1815–1889), drugače znan predvsem kot 55. lavantinski škof, se je v slovensko kulturno in cerkveno zgodovino zapisal tudi kot zgodovinar. Pripravil in objavil je nekatera dela, ki mu zagotavljajo mesto v slovenskem zgodovinopisju. Nekatera med njimi izvirajo iz časa, ko je bil še učitelj v bogoslovni šoli, druga pa iz obdobja njegovega škofovanja. Nekaj jih je ostalo ohranjenih v rokopisu, večji del je izšel v tisku. Tako je mogoče reči, da je bilo zanimanje za zgodovinske teme tisto, kar ga je spremljalo vse življenje (Dolinar 1983). Vsa dela so bila pripravljena v nemškem jeziku, ki mu je bil očitno bliže, ko je uporabljal strokovno govorico za strokovno tematiko. Ob primerjanju Slomška in Stepišnika zgodovinar lavantinske škofije Franc Kovačič ugotavlja, da je bil Stepišnik »nemški pisatelj, on hoče omikane nemške sloje pridobiti za krščanske ideje« in da je bila Stepišniku cerkvena zgodovina najljubši predmet (Kovačič 1928, 412). V veliki meri so zato njegove razprave odgovori na izzive, ki so jih postavljali nemški kulturni krogi v Avstriji, in so v tem smislu odsev zelo določenega zgodovinskega trenutka. Tako je v okviru apologetskih tem spregovoril o tipično zgodovinskih (in za nemške dežele, kjer je prevladoval protestantizem, spornih) temah, kakor na primer o papeštvu in o primatu rimskega škofa, o meniških pojavih, o humanizmu in o verski (ne)toleranci, o inkviziciji (postavil je zelo jasno mejo med njeno cerkveno in politično funkcijo), o vraževerju in razsvetljenstvu, o znanosti in umetnosti, o napredku in o podobnim temam.¹ Z zgodovinskimi spisi, pripravljenimi v nemškem jeziku, pa je vsekakor poznavanje slovenske zgodovine, posebno cerkvene, ponesel v širši srednjeevropski prostor. Posamezna vprašanja z zgodovinskega področja je obravnaval v drugih kontekstih. Na to področje je posegel še v drugih nastopih, denimo v pridigi ob blagoslovitvi novega zvonika župnijske cerkve v Celju; pridiga je izšla v tiskani obliki v slovenskem in v nemškem jeziku. Vsaj nekoliko so njegovi zgodovinski spisi postali del slovenske historiografije in referenčno mesto za zgodovinarje, ki so v času po njem v skladu z novimi dognanji in razpoložljivimi viri obravnavali ista vprašanja.

1. Biografske podobe

Kot kanonik v Št. Andražu v Labotski dolini in kot učitelj v bogoslovni šoli je leta 1856 objavil krajši spis o ljubljanskem škofu Tomažu Hrenu (Stepischnegg 1856). Spis obsega trideset strani in daje temeljne informacije o pomembnem voditelju ljubljanske škofije v času katoliške prenovne in protireformacije. Spis je nastal kot rezultat zanimanja za obdobje reformacije na slovenskih tleh in za obdobje katoliške prenovne, ki je sledila reformaciji; pri tej prenovi so opravili odločilno nalogo voditelji škofij v Ljubljani (Tomaž Hren), v Št. Andražu (Jurij III. Stobej) in v Seckauu (Martin Brenner). Zagotovo je dokaz božjega varstva Cerkve v hudih časih in preizkušnjah, da ji Bog daje posebno vnete in odločne voditelje, zapiše Stepišnik v uvodu te razprave. Predstavi nekaj primerov iz zgodovine Cerkve v visokem srednjem veku (papež Gregor VII., Tomaž iz Canterburyja), v poznem srednjem veku (ustanovitelji mendikantskih redov) in v reformaciji (tu izpostavi kardinala Stanislava Hosiusa iz Ermelanda in kardinala Petra Pazmana, nadškofa iz Zagreba). Notranja Avstrija se lahko pohvali, da je imela v tem

¹ Tem vprašanjem je posvetil večino četrtega dela knjige *Abhandlungen über Religion und Kirche* (Gradec: J. A. Kienreich, 1857). Tu so sorazmerno obširna poglavja namenjena posameznim vprašanjem: papeštvu (pogl. 29), meništvu (pogl. 30), humanosti (pogl. 31), inkviziciji (pogl. 32) in vraževerju, razsvetljenstvu (pogl. 33).

času tri škofe, ki so pogumno branili Cerkev pred nevarnostmi protestantizma in so pri delu pomagali nadvojvodu Ferdinandu II., doda v uvodu. Stepišnikova razprava je razdeljena na pet delov: uvajanje krščanstva na Kranjsko; ustanovitev ljubljanske škofije in nekatere reči iz njene zgodovine do nastopa škofa Tomaža Hrena; uvajanje in razširjanje protestantizma na Kranjskem; Tomaž Hren kot pastir svoje škofije; Tomaž Hren kot borec proti protestantizmu. Pri pripravi dela je uporabljal takrat dostopne vire in zgodovinska dela; bogato je navajal J. V. Valvasorja, vir sta mu bila tudi zgodovinar lavantinske škofije C. Tangel in zgodovinar cesarja Ferdinanda II. in njegovih staršev, F. Hurter, ki je bil po letu 1846 uradni dunajski dvorni historiograf.² Ob številnih odprtih vprašanjih glede naselitve prednikov Slovencev in glede začetkov akcije pokristjanjevanja ne daje dokončnih odgovorov, temveč navaja različne možne razlage in vire, ki jih je uporabil za pripravo besedila, a do njih ni želel zavzeti dokončnih stališč. Ob nekaterih podatkih, ki jih navaja v svojem spisu, nam današnja primerjava pokaže, da je bilo takratno znanje napačno. Leta 1540 naj bi Primož Trubar dobil župnijo Lack (Loka), od koder naj bi ga pregnal freisinški škof, takrat lastnik Loke (Stepischnegg 1856, 10).³ Jurij Dalmatin naj bi bil tudi odpadli katoliški duhovnik in zanj naj bi se uporabljal vzdevek »Jurij Kobila« (11).⁴ Dodani so daljši orisi razširjanja protestantizma med Slovenci in delovanja deželnih knezov in izsiljevanja deželnih stanov, da so ob potrjevanju novih davkov za obrambo pred Turki dobili nekatere pravice na verskem področju. Ko Stepišnik zavrne sodobne kritike protestantskih in katoliških zgodovinarjev Ferdinandovega ravnanja in protireformacije kot grozno obdobje, znano po kršenju pravic in v najbolj temni luči, doda: »Kdor pa stvar globlje pogleda, dobi o tem drugačno, boljše mnenje. Naj takšni zgodovinarji, ki se pritožujejo o netoleranci katoliških vladarjev, ne spregledajo, kako je šlo ubogim katoličanom v Angliji pod deviško kraljico Elizabeto, ali na Irskem, kjer v odnosu do protestantov po številu izginjajo; vse to do našega stoletja; kakšna trda usoda pritiska na katoličane še danes na Švedskem, kjer je prestop v katoliško cerkev še vedno kaznovan z zaplembo premoženja in izgonom iz dežele.« (28) Hkrati doda, da je imel Hren bolj prizanesljiv odnos do protestantskih laikov, ki so lahko ostali na svojih mestih in opravljali svoje delo.

Življenju in delovanju škofa Tomaža Hrena sta namenjeni dve poglavji, pri tem pa pri pregledu Hrenovega življenja in poti do škofovske službe ne namenja pozornosti vprašanjem, ki so spremljala njegovo družino in protestantske korenine in njegovo imenovanje za škofa, ravnanju graškega nuncija Hieronima Porzia in drugim okoliščinam, ki so sestavni del védenja o škofu Hrenu. Orisane so različne dejavnosti, ki jim je dal podporo in jih umestil v svoj pastoralni načrt, od uvajanja novih redovnih skupnosti in raznih cerkvenih združenj do posvečevanja cerkva in oltarjev in skrbi za urejenost svetišč. Po Stepišnikovem razumevanju dogajanja v ljubljanski škofiji na začetku 17.

² Friedrich Hurter (1787–1865) je med letoma 1850 in 1864 v enajstih zvezkih izdal zgodovino cesarja Ferdinanda II. in njegovih staršev; to delo, ki je z leti postalo osrednji vir za preučevanje katoliške prenovne in predvsem protireformacije, je Stepišnik uporabljal pri pripravi besedila o škofu Tomažu Hrenu in o njegovem sodelovanju s cesarskim dvorom (LThK, 2. izd., 5:543).

³ Pri tem je očitno nastala zamenjava s Škofjo Loko (nem. Laack, Lack, Bischoflack), ki je bila pod oblastjo škofov iz Freisinga. Leta 1540 je P. Trubar izgubil službo pridigarja v Ljubljani, obdržal pa je beneficiat sv. Helene v Loki pri Radečah.

⁴ J. Dalmatin (1546–1589) je filozofski in teološki študij opravil na protestantskih šolah in ni bil nikoli ordiniran za katoliškega duhovnika. S Trubarjem je odšel na Nemško leta 1565, v Ljubljano je prišel na povabilo kranjskih deželnih stanov leta 1572. – Vzdevek »Jurij Kobila« je imel protestantski pisatelj in pridigar Jurij Juričič, ki je bil prvotno katoliški duhovnik in se ga je vzdevek oprijel že takrat (SBL, zv. 1:417–418).

stoletja je škof Hren vzel kot osrednje orodje za zatiranje protestantizma jezuitske ustanove, ki jih je zelo podpiral in imel vanje polno zaupanje (obširneje je predstavljeno Hrenovo zavzemanje, da bi bil Ignacij Lojolski čimprej prištet med svete), njihovo ustanovo v Ljubljani je od blizu spremljal in na različne načine podpiral (20). S podobno pozornostjo in podporo je spremljal delo kapucinskih skupnosti v Ljubljani, v Celju in v Mariboru. Hrenovo delo za obnovitev katoliške vere na Kranjskem in v drugih deželah je Stepišnik umestil v širši kontekst dogajanja v notranjeavstrijskih deželah, potem ko je leta 1598 prevzel oblast nadvojvoda Ferdinand II. in protireformacijske ukrepe postavil na prvo mesto svojega vladanja. »Gotovo. Storil je velike reči! Neuničljivo sije njegovo ime v analih cerkvene zgodovine Notranje Avstrije – in zagotovo tudi v knjigi večnega življenja,« sklene svojo razpravo Stepišnik (30). Za navajanje statističnih podatkov o cerkvah in oltarjih, ki jih je škof Hren posvetil, ali o številu birm in o ordinacijah subdiakonov, diakonov in duhovnikov je moral Stepišnik uporabljati Hrenove protokole in drugo arhivsko gradivo. Iz lavantinskega konzistorialnega arhiva je dobil korespondenco, ki jo je imel Hren s tamkajšnjim škofom J. Stobejem.

V istem letu 1856 je v publikaciji cesarske dunajske akademije znanosti *Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen* objavil spis o lavantinskem škofu Juriju Stobeju (Stepischnegg 1856a). Temeljni vir za sestavo biografije so mu bila Stobejeva pisma, izdana leta 1748 v Benetkah,⁵ in dokumenti iz konzistorialnega arhiva lavantinske škofije. Po Kovačičevem mnenju je bil ta Stepišnikov spis izraz védenja o škofu Stobeju sredi 19. stoletja, a to ni več zadoščalo v času, v katerem je Kovačič pripravljaval zgodovino lavantinske škofije, čeprav je hkrati res, da je Stepišnikova dognanja uporabil, ko je orisal stanje škofije v času delovanja škofa Stobeja. Spis je imel pomen predvsem takrat, ko je izšel. Sedem poglavij (str. 71–132) razprave obravnava vsa pomembna področja Stobejevega življenja in delovanja. Najprej je predstavljen Stobej kot lavantinski škof in voditelj krajevne Cerkve, močno odvisen od salzburških metropolitov, a vendarle v pomembnih odločitvah samostojen. Temeljiteje je orisan njegov odnos do salzburških metropolitov in papežev. Ker je bil med letoma 1597 in 1609 deželni namestnik v Gradcu (nasledil je ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja), je temu področju njegovega delovanja namenjeno posebno poglavje, še več pozornosti pa vplivu, ki ga je imel škof Stobej na nadvojvoda Ferdinanda pri izvajanju postopkov protireformacije. To je najboljšežnejši del razprave o Stobeju (15 strani od 62), obširneje oriše Stepišnik tudi Stobejeve predloge nadvojvodu za obnovo katoliške skupnosti v notranjeavstrijskih deželah. Dve poglavji razprave obravnavata odnos, ki ga je imel škof Stobej do nadvojvodinje Marije (Ferdinandove matere, bil je njen svetovalec in spremljevalec na dolgih potovanjih) in do drugih članov nadvojvodske družine. Sklepni del razprave prikaže knezoškofa Stobeja kot osebnost, njegove značajske poteze in odnose, ki jih je oblikoval do ljudi, s katerimi je sodeloval. Predstavljeni so njegovi zadnji dnevi in skrb za škofijo in dodana je promemorija, ki jo je sestavil nekaj mesecev pred smrtjo in v njej utemeljil pomembne odločitve svojega življenja. Zagotovo Stepišnikovemu delu dodaja posebno vrednost dejstvo, da je bilo objavljeno v ugledni avstrijski reviji in da je bil Stepišnik edini duhovnik lavantinske škofije, ki je v njej objavljaval (Kovačič 1928, 412).

Eden od pomembnih Stepišnikovih načrtov je bilo nadaljevanje zgodovine lavantinske škofije in njenih voditeljev. To delo je začel C. Tangel, ki je pripravil orise življe-

⁵ Prim. *Epistolae ad Diversos Georgii Stobaei de Palmaburgo, Episcopi Lavantini* (Venetiis, MDCCXLIX). Pri tej publikaciji je bila pomembna izdaja izbora Stobejeve korespondence. Stepišnik se je v svojem spisu na to izdajo pogostokrat skliceval in jo je uporabljal kot temeljni vir za svojo razpravo.

njepisov škofov do Zimmermanna. Stepišnik je delo nadaljeval tako, da je že pripravil oris Zimmermanna in Kutnarja. Oba orisa, ki sta se ohranila v rokopisu v Stepišnikovi zapuščini, je pri svojem sestavljanju zgodovinske lavantinske škofije uporabil F. Kovačič.

2. Učbenik za študente teologije

V zapuščini škofa Stepišnika je zajeten rokopis z naslovom *Zgodovina krščanstva in Cerkve od začetka do našega časa (Geschichte der christlichen Religion von ihrer Stiftung bis in die unsere Zeite)*, ki je nastajal daljši čas in ga je škof tudi pogostokrat uporabljal, dopolnjeval in popravljaj. Od dveh zajetnih zvezkov obsega prvi 233 strani, drugi pa 268 drobno pisanih strani, ki jim je dodana vrsta listov, dopolnil in popravkov. Njegov življenjepisec J. Richter na tem temelju sklepa, da je škof rokopis po vsej verjetnosti uporabljal kot gradivo za svoja predavanja s področja cerkvene zgodovine, ki jih je imel najprej v celovškem in nato v mariborskem semenišču od leta 1850 do 1862, ko je prenehal predavati. Drugemu zvezku je priložen seznam papežev in krajši dodatek z zgodovinskimi podatki o avstrijskih škofijah. V seznamu je v času vélikega zahodnega razkola v vrstnem redu kot redne papeže naštel Bonifacija IX., Inocenca VII., Gregorja XII., Aleksandra V. (1409–1410, izvoljen v Pisi, danes velja za protipapeža), Janeza XXIII. (1410–1417, izvoljen kot naslednik v Pisi izvoljenega Aleksandra, danes velja za protipapeža) in Martina V. (1417–31). Na seznamu protipapežev pa so tisti, ki so bili izvoljeni v Avignonu, to so Klemen VII., Benedikt XIII. in Klemen VIII. Za vodilo celotnega besedila je zapisal Pascalove besede: Zgodovino Cerkve moramo upravičeno imenovati zgodovino resnice (*Misli*, zv. 2, misel 198; prim. Pascal 1980, 293).

Celotno snov je razdelil na pet časovnih obdobj. Prvi del rokopisa obsega snov od ustanovitve Cerkve do časa misijonarja Bonifacija in je razdeljen v dve obdobji (od ustanovitve Cerkve do milanskega edikta 313, od verske svobode do sv. Bonifacija, z večjim poudarkom na širjenju krščanstva med germanskimi ljudstvi). Drugi del rokopisa se začne z obdobjem sv. Bonifacija, to je v začetku 8. stoletja, in traja do nastopa papeža Gregorja VII., to je do leta 1073. Naslednji mejnik ali četrti časovni okvir, kakor pravi avtor, je od papeža Gregorja VII. do začetka reformacije leta 1517. Zadnji del obsega snov od vključno protestantske reformacije do 19. stoletja. Snov se konča z začetkom vladanja papeža Pija IX. Iz listov, ki so dodani temeljnemu besedilu, bi bilo mogoče sklepati, da so rokopis uporabljali tudi drugi, saj so dopolnila pripravljena v različnih pisavah. Primerjava rokopisov pove, da je temeljno besedilo napisala druga roka kakor dopolnilno besedilo in da je ta pisava, to je pisava dopolnitev in popravkov, bolj podobna Stepišnikovi pisavi kakor pa prvotno besedilo. To je pogostokrat popravljeno, prečrtano, dopolnjeno in na številnih mestih spremenjeno. Besedilo je razdeljeno na 166 poglavij po novem številu oziroma na 155 poglavij v prvotnem rokopisu. Temeljni okvir za predstavitev posameznih obdobj je delovanje papežev, ki so vključeni tudi v naslove poglavij. Vendar so poglavja – poleg posameznikov – namenjena tudi idejnemu tokovom, združenjem, redovom in drugim cerkvenim skupnostim ter cerkvenemu slovstvu. Samostojna poglavja je posvetil posameznim dogodkom, a tudi cerkvenim skupnostim, ki so nastale v obdobjih notranjih napetosti ali razkolov v krščanski skupnosti (npr. protestantske skupnosti v avstrijskih deželah in pravoslavne cerkve). Zato je tudi dosledno v vsem rokopisu beseda o zgodovini krščanske vere in

Cerkve. Da je bil pozoren tudi na druge dejavnike kakor zgolj le na cerkveno dogajanje, je mogoče razbrati iz nekaterih širše obdelanih vprašanj. Sorazmerno veliko pozornosti je zato namenil širšemu dogajanju, na primer ob začetkih protestantske reformacije, kjer je v posebni enoti obravnaval značaj Martina Luthra in njegovo učenje (pogl. 137). Orisal je pregled razširjanja protestantizma v evropskih deželah in nato notranje delitve v isti skupnosti. Da ga niso zanimale le strukture, je razvidno iz podrobnejših tem, ki jih je obravnaval v samostojnih poglavjih, na primer praktično versko življenje, znanost in cerkvena umetnost (pogl. 150), razširjenje krščanstva v misijonih in vloga kongregacije za širjenje vere (pogl. 151, 156), janzenizem (pogl. 157). V 19. stoletju je po predstavitvi papežev več pozornosti namenil pregledu razvoja Cerkve v posameznih državah in začetkom delovanja Pija IX., razvoju redovnih skupnosti, cerkvenega slostva in idejnih tokov. Zadnji podatki segajo v petdeseta leta 19. stoletja.

V zgodovino Cerkve je Stepišnik posegel tudi s svojim edinim dramskim delom, ki ga je napisal v letu 1878 in je bilo izvedeno ob slovesni otvoritvi novozgrajenega dijaškega semenišča v Mariboru dne 1. maja istega leta (Stepischnegg 1878). Delu je dal naslov *Maximilian*, podpisal ga je s kraticama J. M. O gledališkem delu v štirih dejanjih je sam v predgovoru zapisal, da je kot podlago uporabil legendo o življenju in smrti sv. Maksimilijana, Celjana, škofa v rimskem mestu Lavriak (Lauriacum, današnji Lorch v Gornji Avstriji). Posebej je poudaril, da ni imel namena razpravljati o verodostojnosti posameznih zgodovinskih dejstev in da si je pri pripravi besedila vzel nekaj pripovedne svobode. Hkrati je povedal, da se je skušal izogniti očitnim zgodovinskim nasprotjem in netočnostim, kakršno je bilo na primer povezovanje Maksimilijana in njegovih sodobnikov, njihovih srečanj in skupnega dogajanja. To bi lahko postavili v okvir pisateljske svobode, ki si jo je zagotovil z uvodno pripombo. Zgodovinski kontekst je praznovanje tisočletnice obstoja mesta Rima, ki ga je cesar Filip pripravil v letu 248, oziroma širši kontekst v sredini 3. stoletja; takrat je bil Maksimilijan star 13 let (rojen torej leta 235).⁶ Cesar Decij je umrl leta 251. Na Makrianovo spodbujanje je cesar Valerijan začel preganjanje kristjanov v letu 257; v istem letu je nastopil svojo pot Maksimilijan. Kot škofa v Jeruzalemu je Stepišnik sprejel Aleksandra, ki ga navaja Evzebij v svoji cerkveni zgodovini. Aleksandrijski škof je bil Dionizij Véliki, ki je umrl leta 264. Časovni okvir je omogočal, da bi se Maksimilijan srečal z njim. Sv. Ciprijan, škof iz Kartagine, je umrl dne 14. septembra 258. Kmalu po tistem je Maksimilijan odpotoval iz Aleksandrije. Čeprav priznava časovno neskladje, je v zgodbo vpletel še papeža Siksta II. in njegovega diakona Lovrenca, ki sta pretrpela mučeništvo leta 258, to je po Maksimilijanovem odhodu. Po tako postavljenem kronološkem in zgodovinskem kontekstu je Maksimilijan postal s štiriindvajsetimi leti škof v Lavriaku, mučeništvo pa je pretrpel v petdesetem letu starosti.

Prvo dejanje se dogaja v hiši Maksimilijanovega očeta Publiusa, v bližini Celeje, od koder je lep pogled na Savinjo in na mesto samo. Kot vzgojitelj in svetovalec živi z družino duhovnik Oranius, ki Maksimilijana spremlja na njegovi poti v Palestino. Publiusa ubijejo pogani v mestu, ker ni hotel počastiti rimske volkulje, a še pred smrtjo dobi Oraniusovo zagotovilo, da bo skrbel za njegovega edinega sina, če bi ta ostal brez staršev. Drugo dejanje poteka osem let za prvim, to je v začetku leta 257, ko se Maksimilijan po materini smrti odloči, da zapusti Celejo in odide v Sveto deželo (drugo dejanje, drugi prizor), »da bi pokleknil na Odrešenikov grob. Kje bi sicer lahko dobil več moči in poguma za uresničevanje poklica, kateremu se hočem posvetiti?« Ustavi se v Anti-

⁶ Po novejših dognanjih je bil Maksimilijan rojen med letoma 226 in 236 v Celeji (Richter 2000, 91–95).

ohiji, v Jeruzalemu (kjer je posvečen za duhovnika) in v Aleksandriji (tu sreča škofa Dionizija). Tretje dejanje se začne v Rimu, kjer se Maksimilijan ustavi na Kapitolu in razmišlja o usodi svetovne prestolnice. Sreča se z rimskimi kristjani, med drugim s papežem Sikstom II. in z diakonom Lovrencem, ki skrbi za rimske reveže in jim razdeljuje pomoč, ko se zbirajo k molitvenim srečanjem. Takrat se v Rimu prikaže delegacija iz Lavriaka, ki papeža poprosi za novega škofa, kajti njihov prejšnji voditelj je umrl. Sikst izbere Maksimilijana in ga posveti v škofa. Na začetku zadnjega dejanja, ki poteka v letu 284, se Maksimilijan poslavlja od skupnosti v Lavriaku in odhaja v Celejo, da bi tam okrepil kristjane, ki so doživljali sovražnosti državnih uradnikov. Njegov vpliv v mestni skupnosti je bilo kmalu čutiti, zato so mestne oblasti postale pozorne nanj. Ker ni hotel darovati v templju boga Marsa, so tudi njega obsodili na smrt, potem ko sta ga zaslišala mestni sodnik Euladius in cesarski namestnik; dne 12. oktobra je bil obglavljen.⁷

Dramsko besedilo je imelo v prvi vrsti vzgojno-spodbujevalni in izobraževalni namen, prilagojen mladim semeniščnikom, ki so delo postavili na oder. Zgodovinski okvir sta bili Celeja v drugi polovici 3. stoletja in življenjska zgodba sv. Maksimilijana, po katerem se je malo semenišče imenovalo. Zagotovo sta pri tem botrovala tudi dejstvo, da je imel avtor za svojega drugega krstnega zavetnika prav sv. Maksimilijana, in priljubljenost celjskega mučenca v njegovem mestu. Poleg dejstev iz zgodovine, ohranjenih v raznih spisih, sta k poznavanju mučenca Maksimilijana pripomogla življenjepisa, ki ga je leta 1815 objavil J. A. Zupančič, in drugi letnik Slomškovich *Drobtinic* iz leta 1847, posvečenih prav sv. Maksimilijanu. Slomšek je naročil posebno upodobitev mučenca nad celjskim mestom in pesem, ki jo je sestavil Luka Jeran (Richter 2000, 91–95). Stepišnik je zagotovo poznal obe deli.

3. O Piju IX. in o njegovem času

Kot Stepišnikovo »vobče najznamenitejše delo« je F. Kovačič označil njegovo obsežno, skoraj tisoč strani obsegajočo monografijo z naslovom *Papst Pius IX und seine Zeit*, ki je izšla v dveh zvezkih leta 1879 pri dvornem in univerzitetnem založniku Viljemu Braümullerju na Dunaju. Za Stepišnikovega življenjepisca J. Richterja pa je to »Stepišnikovo najznamenitejše delo, obravnavajoč celotno krščansko situacijo tiste dobe« (Richter 1960, 470). Prvi zvezek obsega 478, drugi pa 452 strani, skupaj imata 96 poglavij. Vsebina knjige ne ustreza njenemu naslovu, kajti papežu Piju IX. in njegovemu času je namenil samo del prvega poglavja, to je 36 strani. Ob njem je še na kratko predstavil zgodovino prvega vatikanskega koncila. Delo je izšlo le leto dni po smrti papeža Pija IX., desetletje po tem, ko je bil odprt prvi vatikanski cerkveni zbor, in devet let po razglasitvi dogme o papeževi nezmotljivosti. Vsaj v tem delu je bila razprava sad Stepišnikovich osebnih spoznanj in vtisov, ki si jih je pridobil na koncilu, dogodkov in človeka, »ki je sam doživljal vse peripetije koncila in je bil tudi glede izida glasovanja o papeževi nezmotljivosti osebno prizadet«, kakor ugotavlja J. Rajhman (1979, 331). Po Stepišnikovem osebnem prepričanju, ki ga je izrazil še pred koncilom, je bilo razglašanje takšne dogme za razburkano in idejno napeto drugo polovico 19. stoletja neprimeren čas.

⁷ Glede na rojstni datum in leto obstojita dve letnici tudi za čas njegove smrti: 284 in 305. Temu vprašanju je večjo pozornost namenil J. Richter (2000, 93) v svojem prispevku za knjigo *Leto svetnikov*.

Knjiga je nastala kot sad Stepišnikovega doživljanja časa in razmer, zlasti na socialnem področju, in kot osebno doživljanja Cerkve v novih razmerah. Po svojem delovanju in članih je bila Cerkev del zelo razgibane družbe 19. stoletja, vedno bolj vpeta v dogajanje na svetovni ravni, v katerem je morala tudi sama iskati odgovore na nova vprašanja. Med temi je izstopalo socialno vprašanje in mesto Cerkve pri njegovem reševanju. »Vso ostalo knjigo pa zavzemajo podatki o stanju katoliške cerkve v posameznih državah Evrope, Azije, Afrike, Amerike in Avstralije. V drugem poglavju II. dela podaje tudi pregled o katoliški literaturi in krščanski umetnosti v raznih državah v Evropi in Severni Ameriki. V II. delu drugega zvezka govori o stanju protestantizma in iztočne razkolne cerkve in o poizkusih za združitvev krščanskih veroizpovedi, v dodatku pa o nemškem katolicizmu, o protikrščanski literaturi in o socializmu,« je na kratko povzel vsebino monografije F. Kovačič. Pozoren je bil na Stepišnikovo razumevanja dogajanja v Sovjetski zvezi; o tem je spregovoril v zadnjem poglavju drugega zvezka, kjer je predstavil zgodovinski pregled socializma. »Iz tega je videti, da je Stepišnik s paznim očesom zasledoval razne struje v moderni družbi,« je sklenil F. Kovačič (1928, 413).

Prav nekatera spoznanja, ki jih je zapisal v tem poglavju, kažejo, da je dobro poznal stanje človeškega duha in probleme, s katerimi so se srečevali ljudje njegovega časa. J. Rajhman je v svoji analizi tega Stepišnikovega dela opozoril na povezavo med delovanjem v lavantinski škofiji, kjer je bila leta 1878, to je leto dni pred izidom knjige, pripravljena škofijskega sinoda, ki je veliko pozornosti namenila prav socialnim vprašanjem. Rajhman je našel veliko idejno podobnost med stališči, izraženimi na pastoralni konferenci in zapisanimi v zapisniku konference, in tistimi, ki jih Stepišnik postavil v knjigi. Iz tega je sklepal, da je bil Stepišnik po vsej verjetnosti avtor zapisnika pastoralne konference. Seznanjen je bil s hitrim širjenjem socialdemokratskih idej in z nastajanjem skupin, ki so zagovarjale nekatera stališča, sporna tako za Stepišnika kakor za celotno cerkveno učenje (npr. o zasebni lastnini). Po njegovem prepričanju je bila rešitev socialnega vprašanja zvestoba evangeliju in poglobljena vernost, to bi tudi preprečilo, da bi se uveljavil nekrščanski socializem. Besedilo knjige hkrati pokaže, da je škof Stepišnik dobro poznal razmere v carski Rusiji leta 1879. »O Rusiji se je splošno mislilo, da v njej kot agrarni državi ne more socialna demokracija priti do odločilne moči. Sedaj, ko imamo pred seboj nezaslišane grozote v tej državi najradikalnejše struje socialne demokracije, vidimo, da je zadel pravo Stepišnik, ko je leta 1879 pisal o Rusiji: 'Vielleicht ist kein Reich der Welt vom Sozialismus, ja Nihilismus, so unterminiert wie Russland' (str. 450).« (413)

Po mnenju krškega škofa dr. Josefa Kahna, izrečenem v pogrebem govoru v mari-borski stolnici dne 1. julija 1889, je bilo to obsežno delo izraz Stepišnikovega zanimanja za vprašanja njegovega časa in velik dokaz spoštovanja do vrhovnega pastirja Cerkve, čigar učiteljsko in voditeljsko službo je »obravnaval z jasnostjo in toplino«. Škof Kahn je v svojem nagovoru dvakrat poudaril, da je Stepišnik zavzeto sodeloval na prvem vatikanskem koncilu in pri reševanju različnih nalog, ki jih je koncil imel, tako na področju učenja kakor na področju discipline. Poskrbel je, da so bili v lavantinski škofiji oznanjeni vsi koncilski sklepi, je zatrdil škof J. Kahn. »Kako zelo je pokojni preučeval vprašanja svojega časa, kako skrbno in s kolikšno budno pastirsko skrbjo je vse spremljal, lahko vidimo iz tega, da je leta 1879 napisal in objavil delo v dveh knjigah o papežu Piju IX. in njegovem času,« je dodal škof Kahn (1889, 6). Po prepričanju istega govornika je bilo najbolj obsežno Stepišnikovo delo izraz njegove učiteljske službe in povezanosti z rimskim sedežem.

4. O kartuziji Žiče

Leta 1884 je škof Stepišnik v samozaložbi izdal spis o žički kartuziji *Das kathäuser-Kloster Seiz*. Delo, ki obsega sto strani besedila, vključuje še dve upodobitvi: sliko iz Vischerjeve Topografije Štajerske in predstavo samostanskih poslopij, kakršna so bila ob nastanku knjige. Kakor je zapisal v uvodu, ga je k zbiranju gradiva o najstarejši kartuziji v slovenskih deželah, v nemškem prostoru in na področju njegove škofije nagnilo zanimanje za ta del zgodovine. Zagotovil je, da je zbral vse dosegljive vire, hkrati pa je izrazil pripravljenost, da upošteva vse dopolnitve, ki bi mu jih zagotovili bralci in javnost. Enaindvajset krajših poglavij je vsebinsko razporejenih po samostanskih predstojnikih, ki so odločilno zaznamovali delovanje samostana od njegove ustanovitve do ukinitve. Pri tem so večji poudarki namenjeni posameznim dogodkom in procesom, povezanim z delovanjem kartuzije. Le mimogrede je omenil, da je kartuzijanski red ustanovil sv. Bruno; predpostavljal je namreč, da je bralcu to dejstvo poznano in ne potrebuje dodatnega osvetljevanja. Po par uvodnih vrsticah je prešel k predstavitvi ustanovitve žičke kartuzije in njenega ustanovitelja. V skladu s pripovedjo v *Miraculosa Carthusiae Seizensis Fundatio* je navedel legendarno poročilo o dogodku iz življenja štajerskega mejnega grofa Otokarja, ki ga je predstavil kot VII. ali kot V., čeprav je bil v družini Traungau III. Iz istega vira je razložil tudi ljudsko ime kraja in samostana. Pri svojem delu je uporabil dognanja, ki sta jih o začetku žičke kartuzije sredi 18. stoletja zapisala avstrijska zgodovinarja S. Pusch in E. Froelich in jih je konec 20. stoletja v svojo monografijo sprejel J. Mlinarič (Pusch in Froelich 1756, 100; Mlinarič 1991, 42). Iz ustanovne listine, ki jo je imel za zgodovinsko zanesljivo, je posebej poudaril dvoje pravic, ki jih je mejni grof podelil kartuzijanom v Žičah: pravico do lova in pravico do ribolova (ta je vključevala reki Oplotnico in Dravo). Nekaj več pozornosti je namenil tudi prvemu priorju, ki je po koncu službovanja v Žičah odšel⁸ v rodno Francijo. Predstavljeni so razni privilegiji, ki si jih je kartuzija pridobila v teku stoletij, vključno s tistimi, ki so jih podeljevali papeži; med temi je imel posebno mesto privilegij, da jih je papež Lucij III. leta 1185 sprejel pod varstvo sv. Petra (podobno kakor je leto predtem vzel pod svoje varstvo benediktinski samostan št. Pavel v Labotski dolini) in še isto leto izdal tudi potrditveno listino za vsa samostanska posestva (Zelko 1984, 10). Z tem dokumentom je papež po imenih pozval nekatere fevdalce, da prenehajo pritiskati na samostan. Ker je bila kartuzija Žiče tesno povezana z vsakokratnimi štajerskimi deželnimi voditelji, številne listine zadevajo ohranjanje stikov s knežjo družino, obnavljanje privilegijev in darove, ki jih je samostan prejemal od ustanoviteljeve družine. Malo dlje se je zadržal pri bratu Filipu in pri njegovemu literarnemu spisu *Vita B. Mariae Virginis et Salvatoris metrica*, ki ga je ocenil kot enega najbolj razširjenih Marijinih življenjepisov v srednjem veku. Polemiziral je z apokrifnimi spisi, ki jih je Filip uporabljal pri pripravi besedila, in z razpravami o rojstnem kraju tega znanega kartuzijana. Blizu mu je bila ideja, da je bil Filip doma iz Prusije, ker je pesnitev posvetil nemškemu vitezom v Prusiji in ker je uporabljal nekatere izraze, ki sodijo v spodnjememški jezik (nem. *das Niederdeutsch*). Posebno poglavje je namenil obravnavi priorjev, »ki so bili hkrati vrhovni predstojniki reda«. Veliki zahodni razkol je namreč povzročil razkol tudi znotraj kartuzijanske skupnosti. Samostani, ki niso priznali priorja v Veliki

⁸ Prim. J. Mlinarič (1991, 44), *Kartuziji Žiče in Jurklošter*. V novejšem času je pomenil nov prispevek pri poznavanju začetkov žičke kartuzije spis L. Grilla Forschungsergebnisse hinsichtlich der Entstehung der steierischen Kartause Seitz (*Analecta Cartusiana*, št. 110 (1984): 83–89). Poljudno predstavitev zgodovine kartuzije je ob stoletnici Stepišnikovega spisa pripravil I. Zelko, takrat duhovnik v župniji Špitalič.

kartuziji – ta je stopil na stran avignonskega papeža Klemena VII. in njegovega naslednika Benedikta XIII. –, so si izbrali drugega vrhovnega predstojnika; od leta 1391 je prebival v Žičah in tu opravljal tudi službo priorja. Po izvolitvi Gregorja XII. v letu 1406 so se kartuzijanci ponovno združili; formalno zedinjenje je nastopilo v letu 1410. Nekaj več pozornosti je v besedilu namenjene tudi rodbini Celjskih, ki so bili pomembni dobrotniki kartuzijanskih ustanov na slovenskih tleh.

Pri pregledu 16. stoletja Stepišnik ni mogel mimo reformacije, ki je vstopila tudi v vrste menihov in nun, kakor pravi v uvodu poglavja, v katerem je spregovoril o luteranstvu. Če je to gibanje izšlo iz meniških celic, je ponekod vanje vstopilo. To se je zgodilo tam, kjer je kak nezadovoljen menih ali takšna nuna, sklicujoč se na »evangeljsko« (!) svobodo, zapustil samostan. Pogostokrat so se takšni srečali – na poroki, kakor je dal zgled s poroko s Katarino Bora sam Luter. Kljub temu je Stepišnik ugotovil, da je bilo opustošenje v štajerskih samostanih vendarle manjše, kakor je bilo drugod (Stepischnegg 1884, 64). Med prvimi takšnimi odpadniki je bil žički prior Peter III., ki je že leta 1526 (?), 1527 zapustil svojo skupnost in katoliško Cerkev. V letu po odpadu priorja Petra je prišla tudi v Žiče deželnoknežja komisija, ki je pregledala verske razmere in razširjenost luteranskih idej; komisija je opravila vizitacijo še v župnijah Konjice, Bistrica, Črešnjice in Laporje (65). V istem obdobju je Stepišnik namenil pozornost poročilom o turških vpadih, ki so večkrat prizadeli žičke kartuzijane; v enem od napadov je bil dne 1. marca 1531 ubit in na kose razsekan prior Andrej. Veliko breme za gospodarsko stanje samostana so bile vedno nove dajatve za protiturško obrambo, ki jih je razpisoval deželni knez. Nadloga so bili tudi uskoki, ki jim je deželni knez dovolil, da so se naselili v bližini Žič in prevzeli nekatere obrambne naloge; dobili so vrsto privilegijev, občasno pa so napadali cerkvene ustanove in si prilaščali njihovo premoženje. Vsaj dvakrat, leta 1630 in leta 1635, so samostan napadli in opustošili uporni kmetje (87). Ob zadnjem uporu je nič manj kakor tisoč kmetov zasedlo samostan in ga oblegalo, dokler ni prišla vojska in jih pregnala.

Glavni razlog za začetek propada kartuzije v drugi polovici 16. stoletja je videl Stepišnik v propadanju reda in discipline. Ko navaja letnico 1564 kot leto, v katerem je bila kartuzija Žiče izročena kardinalu Zahariju Delfinu, polemizira s sodobnimi avtorji, ki so predložili drugačno kronološko zaporedje. Kot vire za razumevanje takšne odločitve je navedel daljše povzetke več listin, s katerimi je nadvojvoda Karel utemeljil svojo odločitev. Leta 1580 so kartuzijani ponovno pridobili Žičko kartuzijo, vendar v njihovih rokah ni ostala dolgo. Zaradi gospodarskih težav so jo v letu 1589 vzeli v upravo cistercijani iz opatije Rein, kmalu pa je bila izročena jezuitskemu redu, da bi ti s sredstvi, ki bi jih pridobivali iz več kartuzij, med drugim tudi iz Žič in iz Jurkloštra, vzdrževali gojence semenišča v Gradcu (kartuzija Pleterje je bila izročena jezuitom v Ljubljani). Ob privolitvi deželnega kneza so graški jezuiti Žiče vrnili kartuzijanom leta 1595, to pa je naslednje leto potrdil še papež Klemen VIII. Kot zgovorno pričevanje o stanju v meniških vrstah leta 1594 je Stepišnik povzel poročilo, ki ga je o obisku v Žičah zapisal oglejski patriarh Francesco Barbaro in ga poslal papežu Klemenu VIII. Zapisal je, da je poleg župnij obiskal še samostana kartuzijanov v Žičah in dominikank v Studenicah. Med menihi v Žičah ni našel nobenega reda, niti priorja ali drugega predstojnika. Uživali so meso in imeli v samostanu ljudi vseh vrst. Menihi so se upirali vizitaciji, čeprav jim je potrdil redovno pravilo, vendar je imel vtis, da ga niso imeli namena izpolnjevati. Sklicevali so se na privilegije, ki jih je imel samostan (82–83).

Zadnje poglavje celotnega Stepišnikovega spisa je posvečeno obravnavi ukinitve kartuzijanskih samostanov in posebej Žič. Skupnost je vodil prior Anzelm Pintar (služ-

bo je opravljal od leta 1765 dalje).⁹ Dne 12. januarja 1782 je cesar Jožef II. ukazal zapreti vse kartuzijanske ustanove (»vse redovniške hiše, samostani, hospici ali takšne duhovne skupnosti, od moških redov kartuzijani ... bodo razpuščeni in naj neha skupno življenje tamkaj se nahajajočih oseb«), žički menihi so za ukaz izvedeli dne 22. januarja, ko je v samostan prišel grof Franc Anton Stürkh, podpredsednik deželnega sodišča v Gradcu in cesarski komisar. Takrat je bilo v samostanu šestnajst menihov: trinajst patrov in trije bratje konverzi (Stepischnegg 1884, 97; Zelko 1984, 27). Na temelju virov in sodobne literature je predstavljeno premoženje samostana ob ukinitvi – avtor je zanikal nekatere pretirane vsote – in njegova nadaljnja usoda. Stepišnik je zavrnil govorice, da bi naj bili v samostanu skriti veliki zakladi. Ob pogledu na razpadajočo samostansko cerkev, kakršen je bil pogled nanjo ob koncu 19. stoletja, je škof dodal, kako bi tako lep spomenik gotske arhitekture zaslužil, da se ohrani kot zgodovinski spomenik, po njegovem mnenju pa bi bilo bolj primerno, da bi cerkev uporabili za župnijsko cerkev namesto male podružnične Marijine cerkve v Špitaliču (Stepischnegg 1884, 97–98). Oktobra 1782 je bil imenovan prvi župnik nove župnije Žiče Franc Perko. Premoženje samostana, tudi poslopja, vsa zemljiška posest (vključno z vinogradi, ribniki, gozdovi ...) in pravice so sprva postali del Štajerskega verskega sklada, leta 1827 pa je bilo na javni dražbi v Gradcu vse prodano in je prišlo v last knežje rodbine Windischgrätz.

Kot pomemben vir za preverjanje podatkov o posameznikih, ki so bili s kartuzijo tesneje povezani, je Stepišnik uporabil samostanski *Necrologium*. Vanj so bile namreč vpisane obletnice smrti velikih dobrotnikov samostana, pa tudi dolžnosti, ki jih je ob takšnih trenutkih samostan imel. Istočasno nam vrsta listin pripoveduje o posameznih priorjih in o drugih samostanskih predstojnikih, ki so bili vključeni v širše dogajanje tako na cerkveni kakor na državni ravni (npr. da so bili priče pri pomembnih pravnih dejanjih, razsodniki v sporih med cerkvenimi ustanovami in podobno). To torej ni celovito zgodovinsko delo, temveč le opis posameznih dogodkov in regist v najbolj prelomnih trenutkih zgodovine Žičke kartuzije. Da bi ohranil izvirno pričevalnost dokumentov, je nekatere navedel v daljših odlomkih (med njimi po dolžini izstopata sporazum o poravnavi spora med samostanom Žiče in gospostvom Vojnik iz leta 1641 in bula papeža Klemen XI. iz leta 1704 o združitvi posesti župnije Konjice in Žičke kartuzije, da bi se tako kartuzija lažje vzdrževala), razložil je okrajšave in pod črto dodal nekatera pojasnila. Uporabil je različne izdaje listin in tudi izvirne, ki so bile shranjene v različnih arhivih. Med njimi je kot temeljno obravnaval delo *Diplomatarium Cartusiae Seizensis*.

Dodane so pripombe pod črto, v katerih avtor dodatno dopolnjuje svoje mnenje ali predstavlja drugačne okoliščine kakega dejstva. To so vsebinske in ne zgolj bibliografske opombe. Hkrati je iz načina sestave besedila mogoče skleniti, da avtor ni imel pred očmi bralcev, ki bi bili izključno zgodovinarji. Ni namreč dodal pregleda bibliografskih virov, literature in arhivskih virov, ki jih je uporabljal pri pripravi besedila. Ker je bil glede nekaterih zgodovinskih dejstev negotov ali ni imel na voljo zadosti arhivskega gradiva, je to povedal ali preprosto za kako trditvijo postavil vprašaj.¹⁰

⁹ Stepišnik je kot priorjevo ime zapisal obe možnosti, to je Anthelmus in Anselmus Pintar (Bintar) (str. 97). I. Zelko se je v spisu *Žička kartuzija* odločil za poslovenjeno obliko Antelm (Anzelm) Pintar. Po Zelkovem prepričanju naj bi kartuzijo vodil že od leta 1762 dalje (str. 27).

¹⁰ Na takšno ravnanje se sklicujejo razprave, ki so nastale po izidu Stepišnikovega dela, katerih avtorji so imeli na voljo več gradiva (Mlinarič 1991, 53; 64).

Očitno je bilo delo v tiskarni opravljeno na hitro in je zmanjkalo časa za temeljit pregled prvih odtisov, saj najdemo vrsto napak, tudi bistvenih, in je bilo zato na koncu treba dodati njihov seznam (errata corrige).

5. Sklep

Stepišnika kot zgodovinarja so v prvi vrsti zanimala vprašanja, ki so segala na dve področji: tista, ki so bila povezana z zgodovino lavantinske škofije, in vprašanja Cerkve, kolikor so bila povezana z njenim delovanjem na Slovenskem. V okviru priprave spisov s področja apologetike je obravnaval posamezna vprašanja zgodovinske narave, ki so bila sporna predvsem v nemškem kulturnem prostoru in so bila vedno znova v središču pozornosti zlasti po letu 1855, ko je bil podpisan konkordat med habsburško monarhijo in papežem Pijem IX. (v tem smislu je mogoče razumeti četrti del njegovega dela *Abhandlungen über Religion und Kirche*, ki je izšlo leta 1857). Spisi so bili priložnost, da je z zgodovinskimi dejstvi zavračal stereotipne predsodke in posploševanja, ki so se našli o katoliški Cerkvi in o njenih institucijah v protestantskem okolju. Pri tem je uporabljal tako avtorje iz prejšnjih obdobj kakor sodobnike in polemiziral z njihovimi trditvami. Obravnavanje posameznih vprašanj mu je ponudilo možnost, da je z bogato zgodovino seznanjal člane škofijske skupnosti in hkrati tej zgodovini odprl pot v širši evropski prostor. Cerkev na Slovenskem je bila del vesoljne Cerkve in v tem smislu je delila tudi njeno zgodovino. Dela ga kažejo kot človeka, ki je budno spremljal dogajanje v svojem času in mu iskal zgodovinsko ozadje. Imel je poseben čut za socialna vprašanja in za nastopanje Cerkve na tem področju. Kot odgovor na to je razumel daljšo razpravo o prispevku, ki ga je dala Cerkev na področju odpravljanja suženjstva in skrbi za uboge in revne.¹¹ Videl je veliko problematiko, ki jo je prinašala industrializacija, in rešitve po predlogih skupin, ki so se navdihovale pri socialnodemokratskih načelih. Z njimi se ni strinjal in jim je kot za kristjane edino sprejemljivo predlagal prenovo družbe in družbenih odnosov na evangeljskih načelih. Dobro poznavanje posameznih vprašanj mu je omogočilo, da je izrekel spoznanja, ki so v prihodnosti dobila svojo polno potrditev. Ob zanimanju za zgodovinski okvir delovanja posamezniku škofov nekoliko preseneča dejstvo, da ni pripravil nobenega dela o svojem predhodniku Antonu Martinu Slomšku in da v njegovi zapuščini niti ni bilo najti gradiva, ki bi kazalo, da se je zanj sploh zanimal.

¹¹ Poglavje 31 Stepišnikove knjige *Abhandlungen über Religion und Kirche* (387–405) ima naslov *Humanität*, v celoti pa je posvečeno pregledu prispevka, ki ga je dala katoliška Cerkev pri odpravi suženjstva (orisan je tudi delo N. Olivierija in vključenost slovenskega prostora v njegovo akcijo), in skrbi za revne in bolne.

Reference

Viri

- NŠAM** – Nadškofijski arhiv Maribor, Zapuščina škofa dr. Jakoba Maksimilijana Stepišnika.
- Kahn, Josef.** 1889. *Leichenrede nach dem hochseligen Fürstbischof von Lavant Sr. Excellenz Dr. Jakob Maximilian Stepischnegg*, gehalten in der Marburger Domkirche am 1. Juli 1889. Marburg [Maribor]: Verlag der f.-b. Consistorial-Kanzlei.
- Kos, Franc.** 1920. *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku.* Zv. 4. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- Stepischnegg [Stepišnik], Jakob Maximilian.** 1878. *Maximilian. Schauspiel in vier Aufzügen.* Geschrieben zur Eröffnung des F. B. Knabenseminars Maximilian-Victorinum in Marburg. Marburg [Maribor]: [Pajk].
- . 1884. *Das Karhäuser-Kloster Seiz.* Marburg [Maribor]: samozaložba.
- . 1856. *Thomas Chrön, Fürstbischof von Laidach. Nach seinem Leben und Wirken geschildert von Jakob Stepischnegg.* Salzburg: Endl und Penker.
- . 1856a. *Georg III. Stobäus. V: Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen,* zv. 25:71–132. Dunaj.
- . 1857. *Abhandlungen über Religion und Kirche.* Gradec: J. A. Kienreich.
- . 1879. *Papst Pius IX. und seine Zeit.* Dunaj: W. Braumüller.
- . 1877. *Kerščanska beseda pri blagoslovljeni novega zvonika mestne farne cerkve v Celji, dne 21. oktobra 1877, 22. nedeljo po binškojih, na obletnico cerkvenega žegnovanja.* Maribor: Zaloga škofovske pisarnice.
- . *Geschichte der christlichen Religion und Kirche von ihrer Stiftung bis in der unserer Zeit.* Zapiski v NŠAM.
- Dolinar, France M.** 1983. Jakob Ignaz Maximilian Stepischnegg (1815–1889). V: *Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945,* 738–739. Berlin: Duncker & Humblot.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928). Ob 700 letnici njene ustanovitve.* Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Mlinarič, Jože.** 1991. *Kartuziji Žiče in Jurklošter. Žička kartuzija ok. 1160–1782, jurkloštrska kartuzija ok. 1170–1595.* Maribor: Obzorja.
- Pascal, Blaise.** 1980. *Misli.* Prevedel in opombe oskrbel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Pusch, E., in E. Froelich.** 1756. *Diplomataria sacra ducatus Styriae.* Zv. 2. Viennae, Pragae et Tergesti: I. Th. Trattner.
- Rajhman, Jože.** 1979. *Ob stoletnici knjige Papež Pij IX. in njegov čas škofa Stepišnika.* Znamenje 9:331–340.
- Richter, Jakob.** 1960. Stepischnegg (Stepišnik) Jakob Maksimilijan. V: *Slovenski biografski leksikon,* zv. 3:470–471. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2000. Sv. Maksimilijan. V: *Leto svetnikov,* zv. 4:91–95. Celje: Mohorjeva družba.
- Schatz, Klaus.** 1975. *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum.* Roma: Università Pontificia Gregoriana Editrice.
- Stegenšek, Avguštin.** 1909. *Konjiška dekanija.* Maribor: samozaložba.
- Zelko, Ivan.** 1984. *Žička kartuzija.* Ljubljana: samozaložba.



Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 1, 59-69
 UDK: 27-28-472
 27-284
 Prejeto: 03/10

Janez Vodičar

Stepišnikovi katehetski in teološki spisi

Povzetek: Stepišnikova izobrazba je poleg dobrega poznavanja teoloških vprašanj vključevala tudi željo po oznanjevanju in obrambi katoliške Cerkve in njenega nauka. Pri tem se pozna njegovo pravno ozadje, čeprav kljub natančnim in strogim dogmatičnim načelom obsega tudi poznavanje in uporabo takratnih novih katehetskih pristopov. Vsa njegova teološka zasnova je nekako katehetska, saj Bog prav prek razodetja stopa na pot odrešenja in poučuje človeka. V tem duhu razume tudi svojo škofovsko službo. Kljub manj ljudski drži, kakor jo je imel njegov predhodnik Slomšek, išče pristop, ki bo razumljiv človeku tistega časa. Trdna zasidranost v nauku katoliške Cerkve mu ne brani, da se ne bi soočal s stališči takrat najbolj liberalnih mislecev. Vse pa ga vedno vodi k usmerjanju božjega ljudstva na pravo pot v procesu zgodovine razodevanja Resnice. Zato je Bog prvi katehet, ki človeka spremlja in pri tem ne gleda na narod, jezik ali čas. Tudi iz takšnega teološkega ozadja lažje razumemo nekakšno Stepišnikovo »nacionalnost«.

Ključne besede: Stepišnik, metode oznanjevanja, Bog kot katehet, liberalizem, kateheza, nauk katoliške Cerkve, tradicija, katekizem

Abstract: **Stepišnik's Catechetical and Theological Writings**

In addition to a good knowledge of theological issues, Stepišnik's education also included the desire to preach and to defend the Catholic Church and its teachings. His legal background shows though, in spite of his precise and severe dogmatic principles, he also includes the knowledge and use of the contemporary new catechetical approaches. All his theological basis is catechetical in some respect since it is through revelation that God steps on the salvation path and teaches man. In this spirit he also understands his office of the bishop. Though he is less close to the people than his predecessor Slomšek, he nevertheless looks for an approach that the contemporary man will understand. He is deeply rooted in the teachings of the Catholic Church, which does not prevent him from dealing with the ideas of the most liberal contemporary thinkers. Yet he sees his primary duty in directing the People of God on the right way in the process of revelation of Truth in the history. God is the first catechist, who accompanies man irrespective of his nationality, language or time. Against such background one can better understand Stepišnik's »supranationality«.

Key words: Stepišnik, preaching methods, God as catechist, liberalism, catechesis, teaching of the Catholic Church, tradition, catechism

1. Uvod

V delu *Kerščanski zakon po nauku katoliške cerkve*, ki je prevod nemškega *Die christliche Ehe*, zapiše Stepišnik: »Morda boš oziraje se na ta poduk ložej krive steze zapeljivih naukov današnjega dneva spoznal in se jih ogibal; morda boš ložej po stezi spoznane resnice hodil, in – naj te tudi v kakoršinekoli zmote vabijo – ložej svojo kerščansko vero obranil, svojo katoliško vest pa obvaroval mirno in neomadeževano. To pa je prava svoboda katoliške vesti, da katoličan svojevoljno ne nasprotuje cerkvi svoji ne v mislih ne v dejanjih.« (Stepišnik 1869, 1) Prav te besede lahko zaobsežejo vse Stepišnikovo pisanje, ki se dotika teoloških in katehetskimi tem. Temeljno izkustvo občestva Cerkve in pomembnosti njene učiteljske vloge ni samo stvar službe, ki jo je opravljal, ampak je ta zavest pri njem navzoča že veliko prej. V delu *Abhandlungen über Religion und Kirche*, ki je izšlo leta 1857, torej precej pred nastopom škofovske službe, zapiše v poglavju o vraževerju, ko pri racionalizmu takratnih naprednih mislecev ne more najti nobene ustrezne lestvice, ki bi pomagala ločiti vraževerje od prave vere: »Mi, katoličani, imamo tako lestvico, na katero se lahko čisto mirno opremo, to je naša nezmotljiva učiteljska avtoriteta Cerkve.« (Stepischnegg 1857, 417) Študij zgodovine in cerkvenega prava mu daje temelj in zanesljivost glede pravilnosti tega prepričanja. Vsako vprašanje, ki ga pozneje tako ali drugače poskuša predstaviti, najprej razišče v njenem zgodovinsko-pravnem okviru. Tam vedno znova najde zanesljivost katoliškega prepričanja o zakladu polnosti vere, zato je osebno prepričanje in zaupanje v učiteljsko avtoriteto Cerkve, ki se ne kaže samo v trenutnih predstavnikih, ampak v vsej tradiciji, zanj značilno načelo utemeljevanja vere. Z nastopom škofovske službe to le prevzame še kot osebno dolžnost, ki ga vodi, da piše in deluje kot ohranjevalec in branitelj prave vere.

Ob tem ne smemo izpustiti drobne besede: »svojevoljno«, ki jo v navedenem besedilu postavi pred trditev o zavestnem nasprotovanju Cerkvi. Kljub tej dosledni, lahko bi rekli: trdno avtoritarni držji je v njegovih spisih pogosto najti razumevanje za človeško zmotljivo in ranjeno naravo, to pa ni samo teološka izpeljava razlage posledic izvirnega greha, ampak tudi globoka odprtost v teoloških naukih za pastoralno-katehetski pristop, ki bo to krhkost tako človeka kakor njegovih ustanov upošteval. »Tudi sveto se lahko zlorabi,« je zapisal v delu *Jubiläums Katechismus in kurzen Fragen und Antworten*,¹² ki je izšlo tudi v slovenskem prevodu. Ker je to metoda z urejenimi katekizemskimi vprašanji, je zanimivo, da takoj zatem postavi vprašanje, ali ni prav naloga Cerkve, da pred tem obvaruje svoje vernike in celotno človeštvo. Odgovor je preprost, a vendar jasen: »Da. Kolikor je pač mogoče!« (Stepischnegg 1875, 28) Naloga pastirjev Cerkve je, kakor jo sam razume, varstvo zaupanih jim vernikov, pri tem pa ti verniki ne smejo pozabiti na svojo omejenost in odvisnost. Prav ta občutljivost in človeško razumevanje dajeta širino tudi njegovim razmišljanjem o teološko-apologetskih vprašanjih tistega časa.

2. Čas in mesto teološke misli, kakor se to kaže v Stepišnikovih delih

Prav čas restavracije po dunajskem kongresu, ki je po eni strani kronan z marčno revolucijo, z vedno večjo močjo liberalnih gibanj in z izrivanjem Cerkve s posvetne

¹² K temu doda, da je treba ločevati človeško in božje. Prav zaradi zanemarjanja tega je nastopil Luter in so se zgodile druge podobne zablode v zgodovini Cerkve (Stepischnegg 1875, 27).

oblasti, je hkrati čas izredne misijske dejavnosti, katehetske in pastoralne preнове in prvih premikov v ekumenskem približevanju med krščanskimi Cerkvami. Širina izobrazbe – saj v njegovem temeljnem teološkem delu *Abhandlung über Religion und Kirche* najdemo avtorje, kakor so Wiseman,¹³ Döllinger,¹⁴ Möhler¹⁵ in mnogi drugi, ki so takrat oblikovali teološko misel – daje Stepišniku možnost, da je v trajnem dialogu z najbolj aktualnimi temami, in to ne samo v ozkem cerkvenem pomenu. V delu *Papst Pius IX und seine Zeit* pokaže, da tudi kot škof ni nehal spremljati širšega dogajanja in je o tem imel svoje mnenje, ki se morda prav pri vprašanju o Rusiji ne ozira na takratna splošna prepričanja. Morda se teme liberalizma, panteizma, indferentizma, materializma, scientizma, racionalizma in celo socializma-komunizma niso najbolje pokrivala z vsakdanjo realnostjo nadpastirja neke bolj ali manj provincialne škofije. Če primerjamo njegov jubilejni katekizem in tistega, ki ga je ob isti priložnosti izdal graški škof, potem vidimo, da ne pokaže nobenega zunanjega znamenja, po katerem bi lahko sodili, da ima razumevanje za lokalne navade ali potrebe. Če graški škof najprej s toplo besedo nagovori svoje duhovnike in vernike, jim poskuša približati sveto leto v njihovi lastni potrebi, Stepišnik kar naravnost preide k obravnavi teme jubileja in odputka z vidika teološkega in zgodovinskega razvoja.

Kljub tej metodološki vzvišeni držji in miselni odmaknjenosti je zmožgal nadaljevati ljudsko zastavljeno delo svojega predhodnika Slomška. Še posebno ob najrazličnejših pastoralnih srečevanjih s svojimi verniki je vendarle začutil nemir, ki so ga takratna sodobna vprašanja vnašala med ljudi. Zato je temeljna želja Stepišnika kot duhovnika in škofa, da bi jim vedno in povsod prinašal zdravo duhovno hrano iz zakladov Cerkve, ki bi lahko konkretnim vernikom ponudili odgovore tudi na sodobna vprašanja. Prav v uvodnem navedku kaže na posledice te nejasnosti. K vsaki še tako zapleteni temi s teološkega področja vedno znova pristopa antropomorfno, s stališča človeka in njegove potrebe tukaj in zdaj.

Pri tem je ostal vzvišen nad drobnimi razlikami med ljudmi, naj bo to razumljeno pozitivno ali negativno. Tudi nacionalno vprašanje mu ni veliko pomenilo, še posebno če ga primerjamo s svetovnimi problemi, kakor jih opisuje v svojem delu *Abhandlung*. Ni pomembno, ali si Slovenec ali Nemec, ampak koliko si kristjan, ki zmore tako z življenjem kakor z jasnim razmišljanjem predložiti razloge svojega verovanja. K razumevanju te nekakšne brezbriznosti do nacionalnega vprašanja, ki je še zlasti očitna, če ga primerjamo z njegovim predhodnikom, se bomo laže dokopali, če upoštevamo teološko-politično ozadje, ki so ga izkoriščali liberalni tokovi: »Neredko so v čisto nacionalistično prežeti ideologiji poskušali liberalci princip nadnacionalnosti katoliške Cerkve nadomestiti z nacionalno organiziranimi oblikami cerkva.« (Aubert 1985a, 727)

Kar lahko vernika doleti v soočenju z naštetimi dilemami druge polovice 19. stoletja, je – vsaj po pisanju, ki nam je ohranjeno – pri Stepišniku vzbujalo skrb, da bi ver-

¹³ Wiseman (1802–1865) je bil temeljito izobražen v umetnosti in predvsem v bližnjevzhodnem jezikoslovju. Vodil je angleški kolidž v Rimu in postal prvi westminstrski nadškof po ponovni vzpostavitvi katoliške hierarhije v Angliji. Stepišnik ga veliko navaja v povezavi z mitologijo, kulturo in znanostjo (Fothergill 2003, 796 sl.).

¹⁴ Ignaz v. Döllinger, poznejši pobudnik starokatoliške cerkve, mu pomeni verodostojen vir pri navajanju iz cerkvene zgodovine.

¹⁵ »Brez dvoma je bilo ekleziološko delo J. A. Möhlerja najbolj plodovit prispevek katoliški Nemčiji na začetku 19. stoletja pri prizadevanju za krščansko edinost, čeprav je večina sadov lahko dozorela šele pozneje. Möhler je preko branja cerkvenih očetov ponovno vzpostavil pojem Cerkve, ki ga je teologija že davno izgubila izpred oči.« (Aubert 1985, 139) Ta razumevajoči odnos do drugih krščanskih Cerkva se kaže tudi v Stepišnikovih delih.

niki izgubili orientacijo. Vprašanje resnice je temeljno gibalno, ki ga vodi tako pri razumevanju teologije kakor v katehetski zavzetosti. Človek je v družbi, v kateri liberalni tokovi omogočajo sobivanje najrazličnejših svetovnonazorskih pogledov, vedno bolj izpostavljen negotovosti. Vsak ga lahko zapelje, zato je treba jasnih odgovorov in globokih pričevalcev, ki bodo za tem stali. V dramskem delu, ki ga je že kot škof napisal za svoje semeniščnike in v čast rodnemu mestu Celju, jasno pokaže na ta lik. Čeprav je celjski škof in mučenec Maksimilijan že na začetku prikazan kot navdušen kristjan iz krščanske družine, saj mu očeta ubijejo prav zaradi zavrnitve malikovanja, je moral prehoditi dolgo pot, da se je poučil in utrdil prejeta resnico o odrešenju v Kristusu, hkrati pa je umrl kot pričevalec in zgled vsej zaupani mu čredi: »Kristjanom si zvezda in pot k večnosti,« (Stepischnegg 1878, 46) je sklepno sporočilo.

Odgovorov na vprašanje, ali je Stepišnik sam to bil, ne moremo iskati samo v njegovem literarnem ustvarjanju, ampak tudi v pastoralni dejavnosti, ki temelji na zavzeti skrbi, da ne bi prišlo med preprosto ljudstvo kaj, kar bi jih v njihovi preprosti, vendar predani veri prizadelo in zmedlo. Ko je po avstrijskih deželah začelo krožiti Renanovo delo *Življenje Jezusovo*, se je kljub drugačni naravi svojega uradnega škofijskega glasila, v katerem so bile bolj ali manj formalnopravno odredbe, jasno postavil na stališče, da je treba ljudi opozoriti pred tem delom, ki izkorišča njihovo naivnost in v sovražnem duhu ruši vero (Stepischnegg 1863, 1). Nevarnosti tega dela za krščansko vero in svoje dolžnosti, da na to opozori, ne utemeljuje s pastirsko dolžnostjo, ampak s človeško skrbjo za dobro duš. Ob tem se ne brani niti argumenta, da so celo protestantje prepoznali krivoverskost knjige.

3. Nova misel večne Resnice potrebuje izvorno oznanilo

V času po teologu Georgu Hermesu,¹⁶ ki je poskušal razrešiti prepričanje o nezmožnosti pravega spoznanja temeljnih vprašanj razodetja, kakor je to v svoji filozofski misli razvil I. Kant, in ko je Anton Günther na Dunaju po njegovem odgovoru – po avtorjevi zgodnji smrti je v marsičem zašel v »semiracionalizem« – poskušal soočiti kristjana z nekakšnim Heglovskim panteizmom, je večina imela občutek, da gre vera vedno teže v korak s časom.¹⁷ Getizacija religiozne misli je v veliki meri posledica samega katehetskoga pristopa, ki je izhajal še iz časa humanizma in katoliške preнове. Ob teološko vedno bolj nerazrešenih dilemah so pri šolskem delu še vedno ostajali pri katekizemski metodi, to pa je imelo pozneje za posledico, da je papež Pij X. zapisal, kako je veliko lažje najti dobrega in prepričljivega govornika kakor pa kateheta, ki bi zmozel dobro poučevati. Razlogi za to so tako zgodovinski kakor praktični. Stepišnikov sodobnik in sodelavec v Št. Andražu, Jožef Rozman, zapiše: »Katekizem torej je navod, ktereга kateket ima se deržati, kolikor je največ mogoče, in se ravnati v svojem poduku vseskoz po njem; kajti: 1. U njem so verozakonske in djanske (dogmatičke in moralne) resnice za katekitičko rabo že odbrane in vvestene ... 2. Imajo učenci navod u

¹⁶ »Georg Hermes (1775–1831) uči v Bonnu od leta 1819, ustanovitelj šole, vpliv katere bo ostal viden celo generacijo ... Bil je podoba duhovnika z veliko apostolskega žara; hotel je s premostitvijo navideznega nasprotovanja med moderno filozofijo in učenjem Cerkve doprinesti h katoliški obnovi.« (Aubert 1985, 292)

¹⁷ »Anton Günther je bil tako kot Hermes pobožen in goreč duhovnik, ki se je trudil, da bi vero in razum spravil v sozvočje in katoliški inteligenci tako omogočil, da bi lahko ostali v Cerkvi in hkrati imeli pred očmi velike filozofske tokove svojega časa.« (Aubert 1985b, 453) Zanimivo je, da je Günther učil na Dunaju tudi v času Stepišnikovega šolanja, in vendar ga ta v svojem temeljnem teološkem delu ne omenja. Toda v njegovem pisanju in delu lahko najdemo zelo podobna prizadevanja.

rokah, kterega se njih kateket poslužuje, prej spoznavajo osnovo in zvezo posameznih nauk; torej tudi ložeje razumijo njih razlago, in si jo globeje vtisnejo u glavo. 3. Kateketu se ni bati, da bi neobhodno potrebnega kaj spregledal, izpustil ali pozabil; pa tudi ne, da bi nepotrebnega ali clo nevarnega in spotikljivega kaj vmes zatrosil.« (Rozman 1855, 5) Zdi se, da se je teh načel držal tudi Stepišnik. Ko je zaradi predelave državnih zakonov prišel do dilem tako imenovanega civilnega zakona, je odgovoril s podukom o krščanskem zakonu, ki se je kljub začetni metodi razprave kmalu prelevil v obliko katekizemskih vprašanj in odgovorov. Prav tako je ob svetem letu napisal jubilejni katekizem in se v njem lotil vprašanja odpustkov. Vendar moramo v njegovem pristopu najti odmik od klasičnega sistema vprašanj in odgovorov. Lahko rečemo, da se je zavedal pomanjkljivosti, ki so iz tega izhajale.¹⁸

Če vzamemo zares poznejšo kritiko tega pristopa, potem moramo priznati, da je uvajal takrat že začete novosti. »Razsvetljenski katekizem, še posebno, če je bil pod vplivom janzenističnih idej, je polagoma izgubljal humanistično vedrino, se oddaljeval od Svetega pisma in cerkvenih očetov; v njem pa je več prostora za dokazovanje verskih resnic ... Razsvetljenstvo ter napredovanje naravoslovnega, humanističnega, političnega in polagoma tudi antropološkega ateizma vnaša tudi v oznanjevanje razumarsko razglabljanje na račun verske globine. V nekatere katekizme na mesto krščanske moralke, ki ima Boga za najvišje merilo, prodira moralizirajoča etika.« (Snoj 2003, 55) Po eni strani je ohranjal jasnost katekizemskega pristopa, sistematičnost in argumentiranost prek zgodovine in Svetega pisma, po drugi strani pa je pokazal, da pozna takratna prizadevanja Gruberja¹⁹ in drugih, ki želijo več pripovedovanja pri verskem pouku. Tako bomo v Stepišnikovih vprašanjih z lahkoto odkrili posluš za sogovornika. Čeprav je avtor tako spraševalec kakor tisti, ki odgovarja, se poskuša zživeti v vzkliki (a res; je to čisto gotovo; je to vse; bi lahko to ponazorili s primerom; kaj pa pravijo nasprotniki; imam prav; če sem pravilno razumel in podobno). Tudi pri odgovarjanju na zastavljena vprašanja ne začne z dogmatično argumentacijo, ampak potem ko predstavi zgodovinski pregled, vzame izkustveno izhodišče vsakega človeka, to pa pozneje ponazori s primeri izkušenih mož in žena iz Svetega pisma. Vprašanje jubilejnega leta, na primer, najprej predstavi v luči Stare zaveze in ga umesti v skrb za uboega in revnega človeka, nato povzame izkušnjo suženjstva grehu, uvede teologijo apostola Pavla in nato razloži zgodovino od Bonifacija dalje (Stepischnegg 1875, 4–6). Če pogledamo konkretni primer razlage pojma jubilejnega leta, lahko rečemo, da v polnosti izkorišča prednosti katekizemskega pristopa, kakor jih je v gornjem navedku predstavil Rozman.

Pri zahtevi po jasnosti, urejenosti in argumentiranosti bi lahko hitro spregledali njegov čut za človekovo psiho. Vstopno mesto pri obravnavi posameznih vprašanj nam razkrije, da je imel pred očmi konkretnega človeka. Navadno ga veže na pozitivno po-

¹⁸ Treba je reči, da je že Rozman v svojem katekizmu postavil zahtevo: »Pred vsim drugim si je treba zapomniti, da pri razlaganju kristianskega nauka za odraslene se ne sme, kakor u pridigah, nepretrgano ali neprenehljivo govoriti; temuč naj bolje je, da si kateket svoj predmet ali svoje gradivo u več členkov razdeli, in po teh členkih sam sebe oprauje in tudi sam odgovarja. Toti način je za priprsto ljudstvo kot nalaš – on poduk močno oživlja in izjasnuje, in pazljivost poslušavcov vidno izbuja in podpira.« (Rozman 1855, 157)

¹⁹ Janez Jožef Avguštin Gruber (1763 –1835), ki je postal salzburški nadškof. »Gruber je svojim slušateljem poudarjal, da smoter katehetskega pouka ni znanje, ampak poglobitev vere, upanja in ljubezni in navajanje na lepo življenje. Prepričan je bil, da je prav biblični pouk najbolj primeren za osnovno šolo, za višje razrede pa je predlagal sistematični katekizem.« (Snoj 2003, 55) Ker Stepišnik uporablja veliko svetopisemskih primerov, lahko sklepamo, da je po takratni miselnosti s tem pisal za preproste ljudi (»osnovnošolska« raven).

dobro, ki jo ima človek o sebi, in na notranjo željo vseh, da bi z odpiranjem novih vprašanj to podobo še bolj utrdili; danes bi rekli, da gradi na notranji motivaciji. Tako v prvem poglavju v delu o krščanskem zakonu po nauku katoliške Cerkve zapiše: »Toda za nevernike te verstice pisane niso; tako tudi za one ne, ki terdijo, da se je človek v teku časa iz žival tako rekoč izrastel in prevstvaril. Tem se ve da, ostane imenitnost in svetost zakona vedno nerazumljivi.« (Stepišnik 1869, 4) Motivacija za sprejemanje nauka o zakonu je torej dejstvo, da vsak hoče dati nekaj nase, noče biti le žival. Hkrati je tudi aktualnost tista, ki pritegne, saj je bilo takrat verjetno najmoderneje in hkrati najbolj eksotično govoriti o razvoju vrst, ob tem pa se je redkokdo hotel pohvaliti s svojim brezverstvom. Bralec bo tako notranje pripravljen izvedel, da bi kljub prizadevanju – Stepišnik je pisal prav kot odziv na urejanje državne zakonodaje, ki bi dovolila zgolj civilno poroko – dopustitev tega razvrednotila zakon in da to ni v interesu človeka: »V sredi naj hujših zmot namreč, katerim je bil človeški rod zapadel zlasti v razmerah enega spola do drugega, se je še vedno ohranilo prepričanje, tenko berleči lučici v splošni temi, da je zakon kaj boljšega, kakor kterakoli druga pogodba, morda z edinim razločkom, da tukaj se ne menjajo in sprejemajo reči ampak osebe.« (5) Moč prepričevanja te trditve je v tem, da človek noče biti zgolj žival niti predmet, zato bo sprejel dejstvo, da »zakon blagoslova od zgoraj potrebuje« (5). Da pri njem ni pomembna le preprosta argumentacija, dokazuje tudi njegova sposobnost, da si redno postavlja protiugovore. Tako na vsako trditev postavi ugovor: »so, ki pravijo,« »še drugi pravijo,« sam povzame z, »na to rečemo,« »mi odgovarjamo, vprašamo« in podobno. S tem ni vnesena samo neka estetska podoba, ampak to od bralca zahteva večji razmislek in razumevanje, ki ga bo tako lahko prevzel kot svoje prepričanje.

Podobno vstopno mesto je tudi pri obdelavi vprašanja odpustkov v jubilejnem katekizmu. Ko najprej odgovori, kaj in od kod je to ime, da sploh opredeli predmet dela, spraševalec, v katerem naj bi se bralec prepoznal, ugotovi: »To je bila res očetovska skrb, predvsem za revne in uboge. Je kaj podobnega tudi v krščanskem jubilejnem letu?« (Stepischnegg 1875, 1) Vsak se lahko prepozna v ubogem ali revnem in prav temu je namenjeno sveto leto. Zato je to pobuda za nadaljnje branje in predvsem udeležba pri vsem, kar prinaša to posebno leto. Takoj na začetku Stepišnik tako predstavi namen in ciljno publiko. To so tisti, ki potrebujejo božje milosti, ki so jo pripravljene sprejeti po rokah Cerkve, in da bi se to lahko zgodilo, naj bralec zvesto sledi zapisanemu. Pri tem ni pomembna le za avtorjeva naključna poteza. Tudi v njegovem dramskem delu o Maksimiljanu zasledimo podobno strukturo. Začetni pogovor med Maksimiljanovim očetom Publiusom in njegovim vzgojiteljem Oraniusom o samem Maksimiljanu pokaže prepričanje, da mladi potrebujejo vodstva, ki jih edino lahko usmerja po pravi poti skozi življenje. Maksimiljanov vstop v dogajanje prinese svetopisemsko zgodbo o Tobiju. Vloga vzgojitelja je tako še bolj poudarjena. Oranius ni samo deležen očetove zahvale, ampak dobi vzgojno, oznanjevalno mesto. Je kakor angel Rafael v zgodbi o Tobiju. Brez angelove skrbi Tobija ne bi zmogetl poti do samostojnosti, do svojega ideala in tudi oče ne bi prejel vse tolažbe, ki jo otrok lahko prinese (Stepischnegg 1878, 8). Ko Maksimiljan predstavi svoj življenjski načrt, da bi rad postal duhovnik, in za to dobi očetovo podporo, nastopi prijatelj Euthymius. Ta prijatelj pa ne more razumeti idealov, ki si jih njegov vrstnik postavlja. Prijateljstvo ni dovolj, tudi zunanja podoba ne, saj takoj za tem, ko očeta razjarjena množica ubije, spozna sin, da potrebuje spremljevalca, vzgojitelja, ki ga bo popeljal do virov prave modrosti.

Če smo v Stepišnikovih delih lahko prepoznali poznanje takratnih didaktičnih priporočil, moramo dodati, da njegovo prepričanje o nujnosti katehitičnega spremljanja

in vzgojne naloge Cerkve ni samo naučeno ali kakega metodičnega izvora, ampak nosi v sebi globoko teološko naravnost. Prav ta je tista, ki mu je veliko bližja, vsaj kolikor lahko sodimo iz njegovih del.

4. Teologija božjega razodevanja in iz tega izhajajoča naloga Cerkve

Temeljno teološko izhodišče, ki ga Stepišnik zavzame, je, da je človek po naravi religiozno bitje. Ta naravna religioznost se kaže v vzpostavljanju odnosa z Bogom ali bogovi. Prav različnost tega odnosa je vzrok različnim verstvom. »Da pa o religiji sploh ne bi govorili, bi morali izključiti Boga; to pa je: nikjer!« (Stepischnegg 1857, 1) Vedno in povsod, kjer lahko govorimo o človeku, se pokaže, da je človek odprt tudi za versko razsežnost. Iz tega sledi, da je človek nujno religiozno bitje, ki bi lahko celo samo iz svoje lastne narave doseglo vzpostavitev odnosa z Bogom. Prepričan je, da je mnogoboštvo v nasprotju z razumom in da je čaščenje več bogov samo po sebi izrodek. Zato nujno sledi vprašanje, ali je dovolj samo razum, ki bi nadomestil vsakršno razodetje. Pri tem vprašanju ni toliko pomembna želja po zanikanju racionalističnega pristopa, ampak bolj pobijanje pogostega prepričanja, ki je takrat veljalo, da je dovolj tako imenovano naravno verovanje, deizem, oprt zgolj na razum, s tem pa tudi rešen vseh mitičnih primesi svetopisemskih navzkrižji in zmot. Če vzamemo zares racionalizem, bi bilo razodetje v krščanskem smislu le nekakšna bolj prefinjena mitologija, potrebna preprostim ljudem, ki se ne morejo otresti vraževerja in ne razumejo delovanja narave.²⁰ Da se otrese človek tega očitka, uporabi vsakdanjo izkušnjo, ki nujno potrebuje razumsko predpostavko o posredovani vzvišenosti človeškega duha. Tako človek sam po sebi nikoli ne bi postal človek, če ne bi imel vzgojitelja, ki bi mu razodel skrivnosti duha. Če bi človek ostal brez te zunanje pomoči, bi bilo vse omejeno le na odzivanje na čutne dražljaje in na boj za preživetje; sploh ne bi prišel do samozavesti, do refleksije, do duhovnosti. »Človek se sploh ne bi razvil, sebi prepuščena zavest ne bi nikoli nič vedela o sebi. Iz tega izvira vse človeško izobraževanje in vzgoja.« (12) Enako je na področju vere. Gola govornica narave ne bi človeku nič povedala, bila bi zgolj prostor in stvar preživetja. Da se je lahko v človeku razvilo zavedanje, ki je sposobno v naravi prepoznati znamenja za božansko, ga je moral nekdo do tega privedi, ga poučiti. Kakor je to potrebno za samozavedanje, je nujno tudi na religioznem področju. To pa lahko stori samo duh, ki sam po sebi presega ujetost v naravo. To bitje je lahko samo Bog sam. Šele sedaj lahko razum v polnosti razumeva. Ta nujnost zunanjega »vzgojitelja« na religioznem področju predpostavlja zahtevo po takšnem ali drugačnem razodetju. Če se človek pusti poučiti razodetju, bo torej ravnal najbolj razumno. Zato »ni res, da bi mi, ki verujemo v razodetje, ne bi smeli uporabljati pri veri razuma!« (5). Saj bi morali tudi takrat, ko bi že upoštevali razvitost kulture in zmožnost razumevanja, priznati, da ta goli in naduti razum izključuje odnos, in bi tako verovanje postalo neko splošno prepričanje. To prepričanje pa ne izpolni svoje prvotne religiozne naloge, ki je v povezovanju človeka in Boga. Ker človek verjame božji besedi, ve, da se ne moti, in se hkrati zaveda, zakaj veruje. Zato se eno in drugo ne izključuje. Kdor ravna nerazumno, prihaja v nasprotje sam s seboj in z Bogom, ki se mu razodeva z razumom.

²⁰ »Kdo ne ve, da se katoliški Cerkvi v nekaterih sovražnih knjigah, časopisih in podobno jasno očita, da: v njej se ohranja vraževerje, nasprotuje razsvetljenstvu, pri njej ni nobene odprtosti za napredek, trdo se drži na zastareli nespremenljivosti?« (Stepischnegg 1857, 416)

Kljub tej prvotni vzgojiteljski naravi Boga je človeštvo pogosto zavilo proč od prvotnega razodetja. Stepišnik navede kopico dokazov »neumnih« verovanj in moralnih prepričanj iz najrazličnejših tradicij, ki iz njih izhajajo, da pokaže na nujnost krščanskega razodetja. Razum pride v vsej iskrenosti samo do vprašanja: »Ni torej bolj treba pripisati očetovski ljubezni Boga, da je sam poučil človeka, kaj mora vedeti in delati? Da, tako je!« (11)

Bog v luči razodetja nastopa kot vzgojitelj človeštva, katerega prek stvarjenja in po tragični izkušnji greha vodi skozi staro zavezo, da bi v Kristusu dokončno dosegel polnost razumevanja in odrešenja. Stepišnik je prepričan, da v čisto vsakdanjih rečeh v svojem duhovnem in telesnem razvoju nihče ne nasprotuje odvisnosti posameznika od drugega, naj bodo to starši ali vzgojitelji, učitelji. Pri tako vzvišenih rečeh, kakor je vprašanje odnosa z Bogom, pa naj bi človek zmoget sam, brez vodstva? Prav pri tem še kako potrebujemo vodstvo, ki nas ne bo pustilo v negotovosti in nas ne bo vodilo v zmote. Zato je tudi krščanstvo najbolj popolno verstvo, saj vodi človeka k njemu samemu in ga hkrati odpira za odnos do Boga v najbolj njemu primerni obliki. Učlovečenje je višek božjega vzgojiteljskega načrta. Tudi samo stvarstvo z vsemi zakoni, ki jih lahko odkrijemo, prav v tem dokončnem razodetju dobi pravo mesto in le tako preseže ujetost v posameznikovo zgolj trenutno potrebo (98 sl.).

Da je Bog izbral prav to pot razodetja za vzpostavitev odnosa s človekom, je spet v skladu z razumom. Človeštvo, ki je bilo v raju še neposredno povezano z Bogom in je pri očakih še zmogeto vzpostavljati neposredni stik z njim, se je vedno bolj množilo in v oddaljevanju od zibelke razodetja vedno bolj pozabljalo na temeljni božji pouk. »Naj bi potem Bog človeštvo pustil, da gre svojo pot, da bi se tako vsaka sled o prarazodetju dokončno izgubila? Ali pa naj bi se vsakemu posameznemu narodu Bog razodel glede na njegovo specifičnost in potrebo? Prvo bi pomenilo opustitev večnega božjega sklepa o načrtu odrešenja in vzgoje človeštva, kar bi nasprotovalo samemu božjemu bistvu, še posebej njegovi najvišji modrosti, njegovi usmiljeni ljubezni in njegovi nespremenljivosti. Drugo bi bilo neizvedljivo še posebej, ker bi za vsako ljudstvo, ki bi se jim prilagodil, bil drugi Bog in bi bila možnost pravega razodetja o enem in enkratnem Bogu zakopana.« (40) Bog si izbere srednjo pot, ki prek izvoljenega ljudstva celotno človeštvo privede do polnega razodetja v trenutku zgodovine, ki je za to najprimernejši.

Celotni proces odrešenja, vse razodevanje Boga, je tako ena sama kateheza. Pri tem nastane skupnost verujočih in zato mora pri vzgoji sodelovati tudi Cerkev. Saj je njeno ontološko bistvo prav v prepričanju neskončne božje ljubezni do vseh ljudi, ki se kaže v Kristusu. »Ker, kot pravi Apostol, Bog hoče, da bi vsi ljudje spoznali resnico, ima Cerkev nalogo, da Njegovo kraljestvo vedno bolj širi.« (235) Njena narava sama je prozelitska, slediti pa mora božji ljubezni, zato so vsa sredstva, ki bi nasprotovala temu božjemu bistvu, prepovedana. Prav tako nista s tem odpravljena božje usmiljenje in njegova vzgojiteljska potrpežljivost. Nihče, ki ni po svoji krivdi ostal brez pravega razodetja, ni pogubljen. Čeprav je samo ena prava katoliška Cerkev, nihče ni pogubljen brez svoje krivde in vsakdo ima vedno priložnost, da vzpostavi pravi odnos do Boga.²¹ To ne pomeni, da je sedaj vseeno, kateri veri ali skupnosti pripadaš. Verska toleranca je zlorabljen beseda, ki jo lahko razumemo tako pozitivno kakor negativno. Če jo vza-

²¹ Tu v sklepni molitvi jasno izpostavi božje usmiljenje, ki presega vsako človeško razumevanje in vedno vsakomur daje priložnost, da se spreobrne in veruje. Pri tem ni izključena posameznikova svoboda. Zato je v prošnji tudi vsebovana vernikova privolitev, da hoče zdaj in tukaj božje milosti (Stepischnegg 1875, 31).

memo v smislu usmiljenega Samarijana, potem je dolžnost vsakega kristjana, da izkazuje božjo ljubezen vsem, ne glede na vero. Če pa je to izgovor za versko brezbriznost, indiferentnost, potem mora Cerkev jasno nastopiti, saj bi drugače pustila človeka daleč od možnosti, da vzpostavi odnos z Bogom (387). Enako je s humanostjo. Humanost je prav tako zgrešena, če se oddalji od razodetja. »Obe zmoti, namreč, da je možno pravo spoznanje Boga brez nadnaravnega razodetja in da je prava humanost možna brez krščanske ljubezni, sta notranje povezani.« (388) Vendar Cerkev ne zahteva brez-pogojno vere, ki bi nasprotovala razumu posameznika. Zato je vse versko izobraževanje tako naravnano, da pomaga posamezniku razumeti razodetje in ga vključiti v svoje življenje. In to velja za vse, tudi za tiste, ki ne utegnejo ali bi težko zmogli učenje: »Vsaj ob nedeljah in praznikih se naj dajo poučiti, da ne bodo samo vedeli kaj, ampak tudi zakaj verujejo!« (418)

Pri tem ni pomembno iskanje neke spremenljive resnice, ampak večne, ki se nikoli ne menja.²² Vendar se menja človeštvo in njegova zmožnost razumevanja. Zato je teološko razmišljanje vedno usmerjeno v enega in istega Boga, ki v sebi trajno razkriva resnico. Pri tem pa teologija ne sme ostati, saj je narava religije prav odnos. Bog tudi vstopa v odnos s človekom. Namen teologije je, da to resnico o Bogu posreduje človeku. »Tu je torej možen napredek ... Ta se tiče samo nas ljudi; sploh ni nek objektivni. Pomeni: V spoznanju vedno enakih krščanskih verskih resnic in v izpolnjevanju krščanskih vrlin zmoremo in moramo napredovati, se izpopolnjevati.« (436) Prav ta zgolj vzgojna naloga je bila povod mnogim za herezijo. Stepišnik omenja Saint-Simona, ki iz tega izpeljuje zgolj vzgojno nalogo krščanstva v zgodovini človeštva, kakor je tudi očiten namen racionalistov, ki zagovarjajo nekakšno vero razuma. »Mi pa v istem vidimo za večne čase božjo moč in božjo modrost.« (437)

Katehetskost krščanstva ne odpravi skrivnosti v teologiji. Bog se razodeva in pri tem je treba vzpostavljati odnos, ki zahteva vero. Ta vera ni v nasprotju z razumom, je pa premalo, da bi doumeli vse, kar se v Bogu razodeva. Pri tem je nujno potrebna božja milost, saj »brez nje ne bi dosegli žive vere, sploh ne bi začeli verovati« (237). Podoben odgovor daje Maksimiljan svojemu prijatelju Euthymiusu, saj mu zaželi milosti, s katero bi razumel tako njega kakor sebe, predvsem pa bi lahko veroval v Kristusa. S tem katehetskimi pouk preseže navadno poučevanje. Nenehno srečevanje s sabo, z notranjo potrebo in odločanje za Boga, to je nujno njena bistvena sestavina. Tudi padli človek, ki nosi posledice greha in se to najbolj pozna v šibkosti volje, »je še vedno v sebi nosilec ne čisto izbrisane božje podobe« (246). Zato ga morata vse teološko znanje in katehetskost prizadevanje Cerkve nujno voditi k tej zbledeli, a vendar globoki zaznamovanosti. Pri tem ne smemo pozabiti, da je ta volja ranjena in nepopolna. Prav tu je mesto Cerkve, da nas na to opozarja in nas varno vodi.²³ Podobno kakor se Maksimiljan pusti voditi svojemu spremljevalcu in se uči pri učenih možeh, ki predstavljajo tako modrost (Dionizius Véliki) kakor oblast (Siks II.), pa tudi služenje in življenje po krepostih krščanske ljubezni (Lauretius), mora vsak kristjan prehoditi kurikulum rasti v veri, da bo lahko v polnosti posvetil svoje življenje. Samo tako lahko upamo:

²² »Vsak podučen katoličan ve, da katoliška cerkva ali njeni vidni poglavar, rimski papež, nista od Kristusa pooblastena, nove verske resnice izmišljevati, da si pa tudi take oblasti ne cerkev ne papež nista nikdar prilastovala. Verska resnica se sploh od nikogar ne naredi, tudi od samega Boga ne; temveč ona je resnica, ki je od nekdaj bila, ko je pa Bog s časom naznanil ali razodel.« (Stepišnek 1869, 14)

²³ »Kdor pri pojasnovanju kterega koli svetopisemskega izreka določenemu razlaganju učeče cerkve nasprotuje, on prave katoliške zavesti nema, ali jo vsaj takrat zatajuje, ako vedoma tako ravna – morebiti edino zato, ker si ošabno domišlja, da on to stvar bolj umeva, kot sv. cerkva.« (Stepišnek 1869, 12)

»Tako se človek, kakor je bil o prihodu na svet od sv. cerkve z mirom Gospodovim sprejet, tudi loči iz sveta v miru Gospodovem.« (Stepišnek 1869, 10) V tem je smisel življenja in tukaj mu mora stati ob strani Cerkev. Kakor je Maksimiljan kot škof s svojim življenjem in smrtjo pričeval, ker je odkril pravo resnico, tako ima vsak vernik dovolj znamenj, ki ga usmerjajo, da doseže zveličanje.

5. Človeška modrost kot pot razodetja Boga

Stepišnik je ob pogrebem govoru svojemu predhodniku A. M. Slomšku dejal: »Torej so tudi visoki ranjki med svoje velike dolžnosti šteli, posebno skerbili za dobro in kerščansko odrejo mladosti. Torej so marljivo skerbili, da bi se ljudske šole napravljale in dobro ravnale, in zavoljo tega so jih podperali, kar so mogli.« (Stepišnek 1862, 230) Čeprav on sam ni toliko pisal in se trudil za samo vzgojno-katehetsko delo, kakor je to delal njegov predhodnik, bi težko rekli, da tega namena ni imel. Že teme za pastoralne konference, ki jih je določal vsako leto, so duhovnikom redno nalagale razpravljanje o šolskih vprašanjih. Prav tako je svojo zapuščino namenil dijaškemu semenišču. Ob njegovem grobu je škof Kahn omenil njegovo zavzeto delo, kako je »pri številnih letnih vizitacijah božjo besedo osebno oznanjal; vsako faro v škofiji šestkrat obiskal in vizitiral. In ni pri tem bila radost videti nadpastirja pri malih, kako je bil sam čisto otroški in je razlage in vprašanja otroškemu razumu prilagodil!« (Kahn 1889, 7) Zato bi težko pritrdili Francu Kovačiču (1928, 412), da zgolj »on hoče omikane nemške sloje pridobiti za krščanske ideje«. Zagotovo sta bili njegova teološka izobrazba in njegova drža tisto, kar je usmerjalo njegovo dejavnost v bolj intelektualna in kozmopolitska vprašanja. Če se je moral Slomšek odločiti, kdo so njegovi verniki, za katere je postavljen, in je kot odgovor na to prenesel sedež svoje škofije, je moral njegov naslednik v tej novi postavitvi lokalne Cerkve utrditi krščansko zavest. Z izobrazbo, ki jo je prinesel s sabo, in z odprtostjo vprašanjem tistega časa je le sledil svojim prepričanjem o povezanosti razuma in vere. Razodetje se razkrije v polnosti tam, kjer so ljudje za to pripravljeni. Šele ob pravem zgodovinskem trenutku, kakor se je na splošno razodel za človeštvo v Jezusovem času, se Bog lahko dokončno razodene v neki konkretni skrupnosti (Stepišchnegg 1857, 44). Zato je njegova naloga, da svoje vernike do tega privede. Ni pomemben jezik, pomembna je naloga oznanjevanja. Že sama enakovredna vključitev sv. Cirila in Metoda v seznam najpomembnejših oznanjevalcev krščanstva kaže na anacionalnost pri pastoralnem pristopu, bolje rečeno: na pragmatičnost. Nagrobni govor tako ne more mimo truda, ki ga je vložil Stepišnik v širjenje verskih knjig, še posebno Mohorjevih, v prizadevanje za prihod vzgojnih redovnih družin, v podpiranje ljudskih misijonov in v semenišča (Kahn 1889, 10).

Tako lahko sklenemo, da ga je pri opravljanju pastirske službe – vsaj kolikor lahko sodimo po zapisanem – vodilo temeljno teološko prepričanje o razodetju Boga v blagor človeka. Bog se daje človekovemu spoznanju, da bi človek bolje razumel sebe in predvsem v polnosti živel svoje življenje. Višek razodetja je v Jezusu Kristusu. »O vsem, kar bi človek o sebi, o svojih lastnostih moral vedeti; kar je cilj njegovih želja, njegovega upanja in bojazni, ne samo v tem trenutku njegovega bivanja, ampak za vse prihodnje življenje, je v Gospodu določeno in jasno izrečeno.« (Stepišchnegg 1857, 49) Liberalizem in racionalizem ne zanikata zgolj krščanstva, ampak sta v svojem bistvu naravnana proti samemu človeku. Zato je naloga humanista, da to jasno pokaže in nas

usmeri k edinemu človeka vrednemu stanju, k veri v svojega stvarnika in odrešenika. To mu je bila zaveza tako kot učenjaku kakor kot škofu: »Človeške misli se urno spreminjajo. Mnogo tega, kar se je ljudem svoje dni zdelo dobro, blago in resnično, se je že overglo in boljšemu mnenju umaknilo. To pa nikakor ne velja od verskih resnic sv. cerkve. Kdor bi tedaj tirjal, tudi cerkva naj svoje nauke po spremenljivih mislih tega sveta spreminja, od njega bi morali reči: ta človek cerkve ne pozna in ne ve, da cerkvi nije mogoče, tega storiti.« (Stepišnek 1869, 15) Zvest zavesti nenehnega spreminjanja človeške misli je zavzeto sledil takratnim miselnim tokovom in poskušal ob tem s poznavanjem cerkvene zgodovine in Svetega pisma izluščiti verske resnice, ki jih ni mogoče spreminjati. Šele tako usposobljen je postavljaj vprašanja in dajal odgovore svojim vernikom.

Reference

- Aubert, Roger.** 1985. Die Katholische Kirche und die Restauration. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:105–307. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- . 1985a. Licht und Schatten der katholischen Vitalität. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:507–796. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- . 1985b. Die Fortführung der katholischen Erneuerung in Europa. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:311–504. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Fothergill, Brian.** 2003. Wiseman, Nicholas Patrick. V: *New catholic encyclopedia*, zv. 14:796–797. Washington: Catholic University of America.
- Kahn, Josef.** 1889. *Leichenrede*. Marburg [Maribor]: Verlag der f.-b. Consistorial-Kanzlei.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Rozman, Jožef.** 1855. *Kateketika ali poduk pencev u sveti Jezusovi veri*. Celovec: J. Leon.
- Snoj, Alojzij Slavko.** 2003. *Katehetika*. Ljubljana: Salve.
- Stepischnegg [Stepišnik/Stepišnek], Jakob Maximilian.** 1857. *Abhandlungen über Religion und Kirche*. Gradec: J. A. Kienreich.
- . 1863. *Kirchliches Verordnungs Blatt* 9 [Maribor].
- . 1875. *Jubiläums Katechismus in kurzen Fragen und Antworten*. Marburg [Maribor]: Consistorial-Kanzlei.
- . 1862. Govor ob pogrebu škofa Slomška. V: *Zgodnja danica* [Ljubljana] 29 (10. vinotoka): 230.
- . 1869. *Kerščanski zakon po nauku katoliške cerkve*. Ljubljana: Drobtnice.
- . 1878. *Maximilian*. Schauspiel in vier Aufzügen. Marburg [Maribor]: [Pajk].



Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 70 (2010) 1, 71-81

UDK: 272-732.3"1869-1870":929Stepišnik J.M.

Prejeto: 03/10

Metod Benedik

Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost

Povzetek: K osnutku konstitucije o Cerkv, ki je bil strnjen na opredelitev mesta in vloge rimskega škofa v Cerkv, je Stepišnik napisal precej pripomb. Izhajal je iz misli, ki so jo že dolga stoletja prej poudarjali konciliaristično usmerjeni teologi: Kristus je izročil vodstvo Cerkv vsem apostolom, ne le Petru. Osutek, ki so ga dobili v roke škofje, po Stepišnikovem mnenju v temeljih spreminja ureditev katoliške Cerkv; hoče vzeti škofom tisto, kar je zanje bistveno, da so namreč kot nasledniki apostolov vključeni v vodenje Cerkv in da je njim prav tako zaupano apostolsko učiteljstvo. Posebej se ustavi ob besedah osnutka, da so »dokončne odločitve rimskega škofa nespremenljive po sebi in ne na temelju soglasja Cerkv«. In ugotavlja: tu je pravzaprav jedro vsega. Torej papež pri svojih nezmotnih odločitvah nikakor ne potrebuje koncila in še manj potrditev škofov. On sam! Takó predvidena konstitucija želi škofe degradirati v »uradnike v papeški univerzalni monarhiji«.

Ključne besede: koncil, papež, primat, nezmotnost, škof

Abstract: **Bishop Stepišnik, the First Vatican Council, Papal Infallibility**

Bishop Stepišnik wrote numerous remarks concerning the draft constitution on the Church, which concentrated on defining the situation and the role of the bishop of Rome in the Church. His starting point was the idea that had been emphasized during several previous centuries by conciliarist theologians: Jesus Christ gave the leadership of the Church to all Apostles and not just to Peter. In Stepišnik's opinion, the draft the bishops received changes the fundamental system of the Catholic Church; it wants to take away from the bishops something that is essential for them, namely that they are included in the governance of the Church as the successors of the Apostles and that they are also entrusted with Apostolic magisterium. He especially deals with the wording that »the final decisions of the bishop of Rome are unchangeable by themselves and not on the basis of the consent of the Church«. And he states: this is the core of the issue. Thus the pope in his infallible decisions does not need the council and even less the consent of the bishops. He alone! A constitution designed in such a manner plans to demote the bishops to »officials in the papal universal monarchy«.

Key words: council, pope, primacy, infallibility, bishop

1. Cerkev pred koncilom

Močna centralizacija Cerkve, značilna že za obdobje Gregorja XVI., ki je skušala izbrisati vse težnje po kakršnihkoli posebnih pravicah krajevnih Cerkva, se je še okrepila po letu 1848, ko je revolucija neposredno ogrožala tudi Pija IX. Ta razvoj, ki ni potekal brez (ponekod glasnega) odpora, je osrednje vodstvo Cerkve po letu 1850 z različnimi sredstvi načrtno podpiralo. Pretirano poudarjanje vloge osrednjega vodstva Cerkve in predvsem samega papeža je izzvalo ostre polemike ne samo v Cerkvi, ampak je – predvsem po letu 1870 – vse bolj vznemirjalo vlade posameznih držav. V Nemčiji je to privedlo do ostrih nastopov proti katoliški Cerkvi (Lill 1971). Avstrija je razveljavila konkordat, težave so nastopile v nekaterih latinskoameriških državah. Demokratična gibanja po Evropi so zamerila Cerkvi, da je po letu 1848 podprla razne konservativne stranke, na mnoge negativne odmeve pa je naletel *Syllabus* iz leta 1864: v njem je Pij IX. obsodil glavne modernistične zmote svojega časa: panteizem, naturalizem, racionalizem, indiferentizem, socializem in komunizem, pa tudi napačni nauk o krščanskem zakonu. Ob soočenju z novimi miselnimi tokovi se je Cerkev premalo odzvala še na drugi izziv: vzporedno z naglim industrijskim razvojem se je kazalo vse bolj pereče socialno vprašanje delavstva; posamezniki so na tem področju resda marsikaj postorili, osrednje vodstvo Cerkve pa se tega vprašanja ni resno lotilo. Drugače pa si je Pij IX. veliko prizadeval za poglobljanje verskega življenja. S številnimi okrožnicami je vedno znova opozarjal na krščanska načela in družbo spodbujal h krščanski prenovi (Christophe 1989, 626–638).

Za cerkveno življenje v Avstriji je nedvomno pomemben tudi konkordat iz leta 1855; v celotni monarhiji je zagotavljal katoliški Cerkvi vse pravice, ki ji pripadajo »po božjem pravu in po kanonski uredbah«. Vsa cerkvena vprašanja, ki jih konkordat ni posebej opredelil, naj bi odslej v smislu cerkvenega nauka urejal Sveti sedež, šolska vzgoja katoličanov naj bi potekala v skladu s katoliškim naukom, vse zakonske zadeve pa naj bi bile pod duhovnim sodstvom. Cesar je seveda zadržal pravico, da imenuje škofove, ki mu morajo tudi priseči zvestobo (Košir 1994).

Med tokovi, ki so vtisnili zelo viden pečat življenju in delovanju Cerkve v 19. stoletju, je posebej treba omeniti *ultramontanizem* (Benedik 1993, 118). Pristaši tega gibanja so poudarjali papeževo nezmotnost, njegovo prvenstvo jurisdikcije in stara načela Gregorja VII. in Inocenca III. Osrednja misel ultramontanizma je tako izstopala v obliki vztrajne zahteve po večji centralizaciji, ki se je kazala predvsem na področju cerkvene uprave in cerkvenega učiteljstva. Ultramontanizem si je začel utirati zmagoslavno pot že med petnajstletnim pontifikatom Gregorja XVI. (1831–1846). Takrat je Cerkev začela izgubljati vpliv na civilno družbo, zato se je tem bolj oprla na svoje notranje sile. Že v Napoleonovem obdobju, še bolj pa pozneje v dobi restavracije so mnogi videli najboljšo možnost za nadaljnje delovanje Cerkve v čim tesnejši povezanosti posameznih krajevnih Cerkva z osrednjim vodstvom v Rimu; ta misel se je razživela predvsem v Franciji, delno pa tudi v drugih deželah, ki jih je prizadela nasilna Napoleonova politika.

Čeprav odpor proti posegom rimske kurije v življenje krajevnih Cerkva še ni pojenjal, se je ultramontanizem kljub temu vse bolj krepil. Pot so mu utirali različni elementi (Aubert 1964, 28). Zvestoba monarhiji, ki je bila eden od temeljev galikanizma, je s padcem Burbonov zgubila svoj pomen. Antiklerikalizem, ki ga je sprožila julijska monarhija, je spodbudil tesnejšo povezanost klera z Rimom. Podobno je učinkovala tudi brezbriznost nekaterih škofov v boju za svobodo pouka v šolah. Ultramontanizem so navdušeno podprli številni vidni katoliški laiki. Odločilen dejavnik pri napredovanju ultramontanizma je

bilo tudi dejstvo, da se je nižji kler vse bolj upiral neomejeni moči krajevnih škofov in pred njihovo samovoljo iskal zaščito pri rimskih kongregacijah. Ne nazadnje je treba omeniti delovanje nuncijev, ki so kaj radi podpirali ultramontanistično usmerjeno duhovščino. Nuncij Garibaldi je bil še dokaj umirjen in diplomatsko previden, njegov naslednik Fornari, ki je to službo prevzel leta 1843, pa je povsem odkrito podpiral ultramontanizem.

Počasnejši razvoj je doživljal ultramontanizem v Nemčiji. Mnogi teologi so še vedno zastopali ideje zmernega episkopalizma in večina škofov je v vsakdanji praksi ravnala zelo neodvisno od rimske kurije. Izkušnja jih je učila, da rimske kongregacije kaj malo upoštevajo specifične razmere v konfesionalno mešanih ali celo pretežno protestantskih pokrajinah, zato so tudi zadeve, o katerih naj bi drugače odločal Rim, skušali pridržati zase. Ultramontanizem se je kljub temu krepil; posebno se ga podpirali rimski germanikarji, ki so svoje ideje širili s časopisom *Der Katholik*. V Avstriji je razvoj ultramontanizma potekal še počasneje kakor v Nemčiji. Značilno je, da sta se še leta 1842 dva od štirih vprašanih avstrijskih škofov izrekla proti spremembi jožefinskega odloka iz leta 1781, ki je bogoslovcem iz Avstrije prepovedal študirati v Rimu, eden pa je navedel resne pomisleke. Kljub temu se je tudi v Avstriji kmalu oblikovala dokaj močna skupina katoličanov, ki je vse bolj ogrožala jožefinski sistem. Pravi prelom je leta 1833 prinesla odločitev, da pri pouku prenehajo uporabljati priročnike za kanonsko pravo in cerkveno zgodovino, ki so bili od leta 1820 na indeksu. Dunajsko vlado je veleposlanik v Rimu opozoril, da njen vpliv na Sveti sedež močno upada, ker Dunaj ovira zveze avstrijske Cerkve z Rimom, medtem ko je na primer Francija vse bolj opuščala preživeli sistem, kakor je kurija ob vsaki priložnosti rada poudarjala. Dejansko se je Rim čutil vse močnejšega in je kmalu lahko odkrito podpiral gibanje, ki je duhovščino in vernike vedno bolj vezala na središče katolištva. Tudi v Avstriji so pri tem odigrali vidno vlogo nunciji, ki so skušali čim večjemu številu bogoslovcev omogočiti študij v Rimu, na kraju samem pa so spodbujali dejavnost ultramontanistično usmerjenega klera (Liebmann 1999, 122–141).

Kakšen odnos do Rima in še posebno do papeža je imel Stepišnikov predhodnik na lavantinskem sedežu, škof A. M. Slomšek (1846–1862)? Prav v času njegovega škofovanja je to vrenje močno burilo duhove. V glavnih potezah nam odgovor na to vprašanje daje njegovo celotno dušnopastirsko delovanje, neposredno pa nam Slomšek odgovarja po nekaterih svojih pridigah in predvsem po pastirskih pismih. Ob posebnih priložnostih je na svoje škofljane naslovil pastirska pisma, iz katerih vejeta globoko čutenje s Cerkvijo in spoštovanje do papeža: v njem je videl nesporno avtoriteto Petrovega naslednika. To svoje čutenje je različno izrazil v pastirskih pismih leta 1852 (sveto leto), leta 1855 (po razglasitvi dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju), leta 1858 (jubilej z odpustki), leta 1859 (vojna v Italiji, molitev za papeža), leta 1860 (darovi za papeža) in leta 1862 (po vrnitvi iz Rima).¹ Naj tu navedemo le nekaj značilnih besed iz pastirskega pisma iz leta 1862, ko se je vrnil iz Rima. »Živo sem se prepričal, da je ena prava hiša živega Boga, sveta rimsko-katoliška Cerkev, katero je Kristus trdno na skalo pozidal in ji izročil ključne nebeške. Prepričal sem se s svojimi lastnimi očmi, da so rimski papeži pravi nastopniki sv. Petra, ko jim je Kristus naročil in oblast dal pasti njegova jagnjeta ter potrjevati svoje

¹ Slomškova pastirska pisma je kot peto knjigo *Slomškovih zbranih spisov* leta 1890 pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu objavil Mihael Lendovšek (1844–1920), župnik v Makolah. Že kot ptujski kaplan se je lotil zbiranja Slomškovih spisov. Kot prvo knjigo Zbranih spisov je leta 1876 objavil *Slomškove pesmi*. Dve leti pozneje so kot druga knjiga Zbranih spisov izšle *Basni, prilike in povesti*, leta 1879 kot tretja knjiga *Životopisi*, kot četrta knjiga pa leta 1885 *Različno blago*. Leta 1890 je pri Mohorjevi družbi v Celovcu objavil *Pastirske liste*, zatem pa še *Življenja srečni pot* (1893), *Krščansko devišvo* (1894) in *Pridige osnovane* (1899) (SBL 1:635).

sobrate, škofe, katere je Sveti Duh postavil. Kakor je eden Bog, eden Kristus, edina Cerkev, je tudi eden stol sv. Petra, katerega je postavila beseda Gospodova. Ta sedež je prava korenina in studenec duhovne edinosti. Tukaj sv. Peter v svojih nastopnikih živi in svojo visoko službo opravlja. Rimski papež je pravi naslednik sv. Petra, apostol vojvode, pravi namestnik Kristusov, poglavar celotne krščanske Cerkve, oče in učitelj vseh kristjanov. Ta resnica se je tako očitno pokazala, da nikoli lepše, pa tudi dokazala vsem, ki so pri zdravi pameti, da je pogosto blebetanje sedanjih krivovercev, ki pravijo: saj je vseeno, če to ali ono vero imaš, če rimskega papeža spoštujeteš ali ne, gola, hudičeva laž.« (Janežič 1996, 315) Te besede najbrž dovolj razločno kažejo, kakšnega prepričanja je bil Slomšek v času, ko so se razgrete debate ultramontanistov in njihovih nasprotnikov osredinile predvsem na vprašanje mesta in vloge papeža v vodstvu Cerkve, še posebej pa na vprašanje papeževe nezmotnosti.

2. Razprave na koncilu

Prvi vatikanski koncil je sklical Pij IX. leta 1867 (Benedik 1996, 288). Začel se je dne 8. decembra 1869, udeležilo se ga je 774 škofov.² Iz mnogih predlog, ki so jih koncilu poslali v diskusijo, sta bili v glavnem obdelani le dve in razglašeni kot dogmatični konstituciji. Kot prvi je prišel na vrsto osnutek o katoliški veri. Kakor je bilo spočetka videti, da bodo koncilski očetje predlagano shemo zgolj slogovno popravljali, pa so se razplamtele nekajmesečne debate, od katerih jih je bilo par prav burnih. Ob drugače trdo vodeni diskusiji je bila vendarle zagotovljena dokajšna svoboda. Na slovesni seji dne 24. aprila 1870 je koncil z veliko večino sprejel dogmatično konstitucijo o katoliški veri *Dei Filius*.³

Že na začetku koncila sta se kot nadaljevanje glasnih razmišljanj pred koncilom oziroma kot utelešenje različnih pogledov na mesto in vlogo papeža v Cerkvi izoblikovali dve skupini: *večina* – škofje, ki so zahtevali razglasitev dogme o nezmotnosti in razjasnitev odnosov med Cerkvijo in državo, in *manjšina* – škofje, ki so nasprotovali tej razglasitvi, nekateri le zaradi primernosti, drugi so se bali, da bi koncil s tem še močnejše potrdil *Syllabus*. Tako so že vzporedno z uradnimi diskusijami o katoliški veri zunaj koncilske dvorane potekale živahne debate tudi o tej vroči temi. Voditelji večine Manning (Westminster), Dechamps (Malines) in Senestrey (Regensburg) in še nekateri so sestavili peticijo na papeža – podpisalo jo je blizu 400 škofov –, naj postavi na dnevni red tudi definicijo

² S preučevanjem prvega vatikanskega koncila so se ukvarjali številni zgodovinarji. Mnogi so se posvetili predvsem ali skoraj izključno razpravam v zvezi z razglasitvijo dogme o papeževi nezmotljivosti, nekateri pa ga vendarle zajemajo v celovitosti njegovega poteka. Med najboljše predstavitve tega koncila vsekakor sodi delo C. Butlerja *The Vatican Council. The Story told from inside in Bp. Ullathorne's Letters* (zv. 2. London, 1930). Kot najobširnejša in najcelovitejša študija o koncilu pa velja delo Th. Grandera *Die Geschichte des Vatikanischen Konzils* (3 zv. Freiburg i. Br.: 1903–1906). Pisano je resda v očitno apologetičnem duhu, vendar je zelo dragoceno zaradi številnih neposrednih virov, ki jih zbral in obdelal avtor.

³ Konstitucija *Dei Filius*, sprejeta na koncilu dne 24. aprila 1870, ima štiri poglavja. V prvem govoru o Bogu stvarniku in začetniku vsega; v drugem govoru o božjem razodetju, pri tem poudarja sposobnost človekovega razuma, da s svojimi naravnimi močmi spoznava bivanje Boga, Stvarnika in Gospoda nravnega reda; tretje poglavje govori o veri kot človekovem odgovoru na razodetje; četrto poglavje pa povzema naloge in meje razuma in poudarja, da si vera in razum ne nasprotujeta, ampak se med seboj podpirata, »zato ni Cerkev niti malo sovražna gojitvi človeške kulture in znanosti, ampak jo na mnogotere načine podpira in pospešuje«.

o nezmotnosti. Manjšina, ki so jo vodili Rauscher (Dunaj), Schwarzenberg (Praga), Simor (Gran / Esztergom), Darboy (Pariz), Dupanloup (Orléans), Hefele (Rottenburg), Ketteler (Mainz), Strossmayer (Djakovo) in drugi, se je temu krepko upirala. Nasprotja so odmevala tudi zunaj koncilске dvorane in zunaj Rima. V duhu manjšine je v *Römische Briefe von Quirinus* komentiral razvoj debat na koncilu münchenški teolog Ignaz Döllinger, pozneje eden od ustanoviteljev starokatoliške cerkve (Jedin 1969, 117).

Osnutek o Kristusovi Cerkvi so koncilski očetje dobili v roke dne 21. januarja 1870. Obsegal je petnajst poglavij.⁴ Koncilska večina je z omenjeno peticijo dosegla, da je komisija, ki je pripravljala osnutek, marca 1870 v enajsto poglavje vključila še besedilo o papeževi nezmotnosti. Marca in aprila se je nabralo veliko število predlogov, ki so večinoma govorili v prid nezmotnosti. Zdaj je komisija popolnoma predelala enajsto in dvanajsto poglavje osnutka. Tako je dejansko nastal osnutek nove konstitucije *De Romano Pontifice*, v katerem so tri poglavja govorila o prvenstvu rimskega papeža, četrto pa izrecno o nezmotnosti. Papež Pij IX., ki do takrat ni tako neposredno posegal v delo koncila, je zdaj povzel predloge večine in dne 27. aprila zahteval, naj se začne razprava o papeževem prvenstvu v jurisdikciji in o njegovi nezmotnosti. Koncil je resda prve dni maja razpravljal o dekretu o splošnem katekizmu in ga dne 4. maja z veliko večino sprejel, vendar dekret ni prišel na slovesno sejo; prehitel ga je osnutek o papežu, ki se je koncilski večini zdel pomembnejši.

Dne 13. maja se je začela splošna debata o novi konstituciji in se seveda vrtela skoraj izključno okoli vprašanja nezmotnosti. Do 3. junija se je zvrstilo devetintrideset govornikov v prid razglasitve papeževe nezmotnosti in šestindvajset onih, ki so razglasitvi nasprotovali. Stališča infalibilistov je najrazločnejše povzel belgijski primas Dechamps, ki je poudaril, da nezmotnost ni niti osebna, ker je povezana s službo, ne absolutna, ker je vezana na določene pogoje. Nasprotniki pa so razvrščali eklesiološke in še posebno zgodovinske ugovore. Čeprav je bilo prijavljenih še štirideset govornikov, je vodstvo koncila dne 3. junija sklenilo, da se splošne razprave končajo; nadaljevanje naj ne bi prineslo vsebinsko nič več novega. Odprto je ostalo še vprašanje, kako naj se glase besedila posameznih poglavij. K razpravi se je prijavilo sto dvajset govornikov. Na generalnih kongregacijah od 15. junija do 4. julija je prišlo do besede petintrideset zagovornikov nezmotnosti in dvaindvajset nasprotnikov. Drugače pa je tu treba spet pripomniti, da večina nasprotnikov ni bila naravnost proti nezmotnosti, ampak so jo hoteli vezati na posvetovanje, skladnost in pričevanje celotne Cerkve; torej ne papež sam iz sebe, ampak le v povezanosti s Cerkvijo (Alberigo 1990, 379).

V tem koncilskem kontekstu se srečamo tudi z lavantinskim škofom Jakobom M. Stepišnikom. Mariborski zgodovinar F. Kovačič piše, da »se je Stepišnik z drugimi avstroogrijskimi škofi postavil na stran minoritete, ki je nasprotovala proglašenju dogme o papeževem nezmotljivem učiteljstvu, sicer pa ni aktivno nastopal«. V opombi pa Kovačič (1928, 407) pravi: »V njegovi zapuščini sta dva izdelana govora, ki jih je mislil govoriti na cerkvenem zboru. Prvemu se je sam odrekel, da ne bi, kakor sam pripominja, še pomnožil že itak prevelikega števila govornikov, drugi je odpadel, ker je bila dotična debata prej zaključena.« Teh dveh govorov zdaj v zapuščini ni bilo mogoče najti. Je pa ohranjen osnu-

⁴ Osnutek konstitucije o Cerkvi je vsebinsko obsegal naslednja poglavja: 1. Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo; 2. krščanstvo je moč živeti samo v Cerkvi; 3. Cerkev je živa, popolna, duhovna in nadnaravna družba; 4. Cerkev je vidna skupnost; 5. Cerkev je ena; 6. in 7. zunaj Cerkve ni odrešenja; 8. Cerkev je neminljiva; 9. Cerkev je nezmotljiva; 10. o oblasti Cerkve; 11. o prvenstvu rimskega papeža; 12. o svetni suverenosti Svetega sedeža; 13. o sodelovanju med Cerkvijo in civilno družbo; 14. o pravu in rabi civilne oblasti po nauku Cerkve; 15. o posebnih pravicah Cerkve v odnosu do civilne družbe.

tek konstitucije o Cerkvi, ki je bil natisnjen tako, da je bilo na pol strani širokem robu mogoče napisati tudi dokaj obširne pripombe k besedilu. Stepišnik je napisal kar večje število krajših in daljših pripomb, iz katerih se dovolj jasno vidi, kakšnega mnenja je bil glede vprašanj, ki so takrat burila duhove. Na koncu je pribeleženo, da jih je napisal dne 16. junija 1870, torej takoj ob začetku razprav o posameznih poglavjih.

3. Stepišnikove pripombe

Prvo poglavje: Postavitev apostolskega prvenstva svetega Petra⁵

Kanon I: Kdor trdi, da svetega apostola Petra ni postavil Kristus Gospod za prvaka vseh apostolov in za vidno glavo celotne vojskujoče se Cerkve; ali da je sveti Peter prejel naravnost in neposredno od Kristusa Gospoda le prvenstvo časti, ne pa prvenstvo resnične in prave vodstvene oblasti (iurisdictionis primatum), naj bo izobčen.

Osnutek: Ad unum namque Petrum Christus Filius Dei vivi dixit ... quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. **Stepišnik:** *Das diese letzten Worte nicht ad unum Petrum gesagt wurden, habe ich bereits bemerkt.*

Drugo poglavje: Neprestano trajanje prvenstva svetega Petra v rimskih papežih

Kanon II: Kdor trdi: ne iz postavitve Kristusa Gospoda samega, to je po božjem pravu, ima sveti Peter stalne naslednike v prvenstvu nad vesoljno Cerkvijo, ali: rimski škof ni Petrov naslednik v tem prvenstvu, bodi izobčen.

Stepišnik nima pripomb.

Tretje poglavje: Vsebina in bistvo prvenstva rimskega škofa

Kanon III: Kdor trdi, da ima rimski škof le nalogo nadziranja ali usmerjanja, ne pa polne in najvišje vodstvene oblasti nad celotno Cerkvijo – in sicer ne le v verskih in nravnih zadevah, ampak tudi v tem, kar spada k redu in vladanju Cerkve po vsem svetu – ali kdor trdi, da ima le večji delež, ne pa polnost te oblasti, ali da ta njegova oblast ni redna in neposredna prav tako nad vsemi posameznimi cerkvami kakor nad vsemi posameznimi pastirji in verniki, naj bo izobčen.

Stepišnik, uvodna pripomba: *Das die Päpste, wo sich ihnen Gelegenheit darbot, ihre absolute Machtvollkommenheit behaupteten, ist wahr – aber doch nur mehr von den neueren; die Päpste des Alterthums waren anderer Ansicht – welchen Einfluß darauf die falschen Dekretalen hatten, ist bekannt.*

Osnutek: ... beato Petro a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum continetur.

Stepišnik: *Absolute plenam – gegen die merfachsten in des päpstlichen Absolutismus als ob dies überhaupt möglich – und ...? Dies ist eben die verschiedene und gelegte Stelle. Hier wird sie selbstverständlich nicht im beschrenkenden (?) eingenommen.*

Osnutek: Docemus proinde et declaramus, hanc, quae proprie est episcopalis iurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam, erga quam particularium ecclesiarum pastores, officio hierarchicae subordinationis, veraeque obedientiae obstrin-

⁵ Naslovi poglavij in besedila kanonov, kakor jih je koncil sprejel in potrdil, so navedena po prevodu Antona Strleta *Vera Cerkve* (Celje: Mohorjeva družba, 1977).

guntur. **Stepišnik:** *Also ist doch der Papst eigentlich Bischof – nicht blos Primas im bisher geglaubten Sinne als in der ganzen Katholischen Welt. Diese beiden Worte (ordinarium, immediatam) ... man um keinen Preis fahren lassen zu wollen.*

Osnutek: Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas opponatur ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua particularium ecclesiarum pastores assignatos sibi greges pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur et vindicetur, dicente sancto Gregorio Magno: Meus honor est honor universalis Ecclesiae ... **Stepišnik:** *Was sollen diese Phrasen? Die bischöfliche Gewalt wird von J. Xtus gestätigt, gekräftiget, weil sie von ihm gegeben wurde – eben so gut, wie dem Papste seine Primatengewalt. Das sind dann diese – salva summa reverentia erga H. Gregorium M. Worte, die zum Beweise des oben behaupteten, so viel wie gar nichts beitragen. Am wenigsten sich dieser wahrhaft große Kopfe in den Bischöfen blos eine Art von ...? Er hatte einen beseren Begriff von ihnen. – Zu dem ist dieser Citat mit dem Contexte herausgerissen und geradezu gegen den ursprünglichen Sinn, welchen der H. Gregor M. damit verbinden wollte, hier mißbraucht. Man vergleiche des obigen Worten unmittelbar ...?*

Osnutek: Sedis vero Apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium a nemine forte retractandum ... Quare a recto veritatis tramite aberant, qui affirmant, licere ab iudiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare. **Stepišnik:** *Einer ist dann doch noch grösser – Christi! ... Wird wohl ohnedem unnöthig werden; weil ein allgemeines Concil, so wie man es im Alterthum verstand, künftig rein überflüssig sein wird.*

Četrto poglavje: Nezmotno učiteljstvo rimskega papeža

Kanon IV: Kadar rimski škof govori z najvišjo učiteljsko oblastjo (ex cathedra), to se pravi, kadar pri izvrševanju službe pastirja in učitelja vseh kristjanov s svojo apostolsko oblastjo dokončno določa, da se mora celotna Cerkev držati kakega verskega ali nrvnega nauka, tedaj ima na osnovi božje pomoči, ki mu je obljubljena v svetem Petru, tisto nezmotnost, s katero je božji Odrešenik hotel obdariti svojo Cerkev pri dokončnih odločitvah v verskih in nrvnih naukih. Zato so takšne dokončne odločitve (definitiones) rimskega škofa nespremenljive po sebi in ne na temelju soglasja Cerkev.

Osnutek: In suprema autem Apostolicae iurisdictionis potestate, quam Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobatur, ipsaque oecumenica Concilia tradiderunt. **Stepišnik:** *Omnia? Was wenn, was man nicht leugnen wollen, lag darin schon die Anerkennung der persönlichen Infallibilität des Papstes? War dann Petrus der einzige mit der Lehramte betreute Apostel? Sprach der Herr nicht zu allen Aposteln: Docete omnes gentes? (Mt XXVIII). Wo nur möglich, begegnet man im 19. Schema der Folgerung: der Papst hat die höchste, oberste Gewalt in der Kirche; also eigentlich die einzige, von welcher aber übrige ausströmten. Welche Logik! **Osnutek:** ... in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio. **Stepišnik:** *Wirklich?**

Osnutek: Apostolicam Sedem sequi in omnibus Christi fideles tenentur, ut esse mereamur in una communione cum eadem Sede, in qua est integra et vera Christianae religionis sodalitas. Et cum Lugdunensi Concilio secundo profiteamur ... sicut praeter ceteris tenentur fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint questiones, suo debent iudicio definiri. **Stepišnik:** *Darüber vide, was von mehreren Vätern*

gezeigt würde; woraus erhebt; ob und in wie ... ferne in der angeführten Formel die päpstliche Infallibilität des Schema liege? Mit welchem Rechte oder Unrechte diese professio Fidei das Glaubensbekenntniß des Concils von Lyon II. selbst genant worden, würde gleichffals deutlich genug aus den Akten des Concils dargethan. Definire bedeutet nicht nothwendig eine infallibile irreformelle Entscheidung.

Osnutek: Et cum Florentino Concilio repetimus: ... ipsi (Romano Pontifici) in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. **Stepišnik:** plenam – aber nicht absolutam.

Osnutek: ... tamquam dogma fidei declaramus, Romanum Pontificem ...vi assistentiae divinae ipsi promissae errare non posse, quum supremi omnium Christianorum doctoris munere fungens pro Apostolica sua auctoritate definit, quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tamquam de fide tenendum vel tamquam fidei contrarium reiciendum sit; et eiusmodi decreta sive iudicia per se irreformabilia a quovis Christiano, ut primum ei innotuerint, pleno fidei obsequio excipienda et tenenda esse.

Stepišnik: In diesem texte liegt auch nichts weniger, als die H. J. das Schema nothwendig entfalten. + NB. Wie unbestimmt und weg das unmittelbar folgende Leute fällt leicht auf. Wann fungitur R. P. Doctoris munere? Wer entscheidet darüber? Wieder nur der Papst selbst. NB. per se. Darin liegt Alles. Also der Papst bedarf in keiner Weise als Vorbedingung seiner infallibiler Entscheidung eines conciliums, oder noch weniger eines consensus der Bischöfe. Ipse solus. Ist das nicht Trennung des Hauptes von dem Leibe? – Oder ist es nicht das »l' eglise c' est moi« - in anderer Form?

V osnutku slede sklepni kanoni k prvim trem poglavjem konstitucije. K prvemu kanonu Stepišnik ni pripisal nobene pripombe. K drugemu pa. **Osnutek:** Si quis dixerit ... Romanum Pontificem non esse iure divino Petri in eodem primatu successorem, anathema sit. **Stepišnik:** NB. dies recht; aber nicht hat es Xtus unmittelbar angeordnet, das der Bischof von Rom der Nachfolger Petri im Primat seyn solle. K tretjemu kanonu piše: **Osnutek:** Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis ... aut hanc potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit. **Stepišnik:** M. Wenn dies Schema unverändert angenommen würde, so wäre dies im Interesse der katholischen Kirche selbst sehr zu beklagen. Die Folgen wären gerade für sie die empfindlichsten. Es ist keine unbegründete Bemerkung eines Mitgliedes des Concils: »Dieses Schema wie es vorliegt, ändert die bisher für göttlich gehaltene Grundverfassung der katholischen Kirche weil es die man sage, was man will, die Bischöfe ihres wesentlichen Characters, als Nachfolger der Apostel, daher mitberufen die Kirche Gottes zu regieren, und als Theilhaber an dem allen Apostel vom Herrn selbst ertheilten magisterium apostolicum entkleidete und sie zu – wenn auch den ersten obersten – kirchlichen Beamten in der »päpstlichen Universalmonarchie degradirt«. Noch hoffe ich – ja ich zweifle nicht im mi ... sten daran, wie kann ich dies, da ich ...

Na zadnji strani tega osnutka je še naslednja pripomba: **Stepišnik:** Der Geist Gottes die Kirche Christi regieret? – Das des Syst ... des päpstlichen Absolutismus, wie es sich hier (aus) diesen Schema dessen Verfasser ersannen und zurecht richteten, nicht den Sieg davon tragen werde.. Es widerspricht ja, nach meiner Uiberzeugung, allzusehr dem Geiste des Christenthums; wird zu sehr durch die – ohne Sophistik, nach ihrem sich dem unbefangenen Verstande aufdringenden Literalsinne interpretirten biblischen Stellen zurück gewiesen; zu sehr durch das ganze christliche Alterthum verurtheilt, als

das es irgend eine Aussicht auf Durchdringen geben könnte. – Viel des menschlichen hat das Vatikanische Concil bisher schon aufzuweisen; Manches, was wir ungeschehen, und nie verzeichnet in seiner Geschichte wünschen – hofen wir, das bald die andere Seite verbleibt durch das Walten des H. Geistes, sich der katholischen Welt darstellen werden. – Noch einmal, das Papsthum, wie es hier in diesen Schema vorgeführt wird, ist nicht jener Primat, welchen der Herr einsetzte, und würde deßhalb auch nie die Anerkennung der katholischen Welt ertragen. – Ne quid nimis!

Stepišnik je v dne, ko so razprave šle že proti koncu, napisal še nekaj pripomb, in to k dopolnjenemu predlogu za sklepni kanon tretjega poglavja. V kanon, ki govori o polni in najvišji jurisdikciji rimskega škofa nad vso Cerkvijo, je komisija (*Deputatio de fide*) dodala še opredelitev: »Kdor trdi, da ima le večji delež, ne pa polnosti te najvišje oblasti ...« Škof je ob tej zadnji različici kanona pripravil kar krajše osebno razmišljanje in na koncu pripomnil, da je to zapisal »v Rimu pred glasovanjem dne 9. julija 1870«. Opomba nad naslovom tega predloga pa pravi: »Suffragia darüber abgegeben am 11. Juli 1870.« Je to pomenilo že prvo sondiranje za končno glasovanje? Njegovo razmišljanje:

Wohin dieser Zusatz, den die Deputatio de Fide machte, ziele, ist klar. Es soll damit jeder Gedanke an eine wie immer beschlossene Mitwirkung des Episkopates beim Kirchen-regement über die Gesamtkirche ausgeschlossen seyn. Der Papst, setzt dieser Kanon, ist nicht etwa blos der oberste Machthaber in der Kirche; nein! und wieder nein! Er allein. Und Niemand, gar Niemand Anderer mit ihm ist diesem Machthaber, und zwar ... schreckenlosen Gewaltfülle. Ihm gegenüber, oder auch an neben ihm verschwindet jeder Andere in der Kirche – gleichviel ob Bischof oder Laie.

Iste es möglich, fragt sich der Bibel- und Geschichts-kündige, das eine Fraction in der Kirche es wagen darf, und dem Stellvertreter Christi, gegen wir es offen, den Herrn der Kirche zu menschlichen (?), als welchen ihn die Gläub(igen), aus den Händen diesem Fraktion beim sonstigem Verluste der ewigen Seligkeit hinnehmen sollen!

Hat sie denn vergessen, diese Schule, die nur ihre Phantasien der Welt als geoffenbartes Dogma aufdringen will, das der Heiland selbst, der da gesprochen »Der Schüler ist nicht über seinen Meister noch der Diener über seinen Herrn (Mt X,24), den menschlichen Absolutismus, in welchem die Alttestamentliche Theokratie (nach)geartet war, in so entschiedenen, sogar hart scheinende Ausdrücken verdamte? Und den nämlichen Heiland läßt diese Schule in der Pers(on) des Papstes ein noch viel unerträgliches Joch der Mensch(heit) aufladen.

Hat sie vergessen – oder meint sie die Christen ...

Werde es ja dulden, das man die Worte Christi und der Bibel vertilge, oder durch exegetische Künste um ihren eigentlichen vahren, natürlichen Sinn bringe: »Welt Herrscher die Könige Völker über sie, und die Gewalt haben über sie, werd(en) 'gnädige' genannt. Ihr aber nicht so d.i. unter Euch soll es keine Herrschaft nach Art der irdischen geben, also auch keine Rechtschaft.« (Mt XX; Lk XXII,25–27)

Der H. Ignatius M. nent Rom »die Vorsteher in des Liebeslände« er meint aber die Kirche Desjenigen, der das Gebot der Liebe zum Fundamental Gesetze seines Reiches nicht von dieser Welt erklärte – Hüthe sich jene Schule, oder Partei, von der es ofen redete, wohl, Rom zur Despotei machen zu wollen. Es wäre kein sanftes Joch, woll aber ein unerträglich drückendes, und die Versuche, es abzuwerfen, würden nicht ausbleiben!

Geschrieben in Rom vor der Abstimmung d. i. am 9. Juli 1870.

4. K razglasitvi dogme

Na generalni kongregaciji dne 11. julija je briksenski škof Gasser kar štiri ure poročal, kako je koncilski komisija oblikovala četrto poglavje konstitucije, ki govori o papeževi nezmotnosti; upoštevati je morala sto štiriinštirideset predlogov za popravke. Dva dni pozneje, dne 13. julija, so opravili glasovanje o četrtem poglavju konstitucije (*Nezmotno učiteljstvo rimskega papeža*). Kritičen dan za koncil! Nekaj več kakor petdeset koncilskih očetov se glasovanja ni udeležilo. Rezultat glasovanja: 448 glasov za, 88 proti, 65 placet iuxta modum. Torej kar četrtnina koncilskega zbora je jasno izrazila svoje nestrinjanje. Nekateri škofje so reagirali hitro. Še istega dne, dne 13. julija, so Jirsik (Česke Budejovice), Förster (Wrocław), Wiery (Krka) in Stepišnik vodstvu koncila napisali pismo, da zaradi silne vročine ne morejo še dalj časa zdržati v Rimu, obenem pa so dostavili: če bi ostali na slovesni seji, ne bi mogli glasovati drugače kakor »non placet« (Granderath 1913, 135). Po tem glasovanju so nekateri škofje še poskušali doseči pritrnitev, vendar je večina stvar še bolj zaostрила. Najvplivnejša zastopnika večine Manning (Westminster) in Senestrey (Regensburg) sta dosegla, da so z blagoslovom Pija IX. v kanon o nezmotnosti vključili še dodatne besede: *dokončne odločitve (definitiones) rimskega škofa so nespremenljive po sebi in ne na temelju soglasja Cerkve (ex sese, non autem ex consensu ecclesiae)*. Močna delegacija manjšine je dne 15. julija skušala papeža prepričati, naj se te besede iz kanona umaknejo in namesto njih zapiše, da se mora papež pri svojih nezmotnih odločitvah opirati na pričevanje Cerkve, vendar je Pij IX. to odločno zavrnil. Škofje manjšine so zapustili Rim. Tej manjšini, ki se ni udeležila glasovanja, so pripadali tudi goriški nadškof Andrej Gollmayr in škofje Jernej Vidmar (Ljubljana), Jernej Legat (Trst-Koper) in Jurij Dobrila (Poreč).⁶ Prav tako je bil na strani manjšine in tudi ni glasoval škof Ignacij Mrak, Baragov naslednik v škofiji Sault Ste Marie (odločitev koncila je objavil januarja 1871). Glasovanja dne 18. julija 1870 se je udeležilo 535 škofov (na koncilu jih je bilo v začetku 774): 533 za in 2 proti. Takoj zatem je papež rezultate koncila slovesno razglasil.

Generalna seja dne 18. julija 1870 je bila zadnje dejanje koncila. Naslednji dan je izbruhnila francosko-pruska vojna, dne 20. septembra so čete Piemontezov zasedle Rim, Pij IX. je koncil odložil »sine die«. Razen nekaterih izjem (Hefe, Haynald, Strossmayer) so vsi škofje manjšine še leta 1870 v svojih škofijah razglasili odločitve vatikanskega koncila. Stepišnik je obe konstituciji objavil v svojem uradnem listu *Kirchliches Verordnungsblatt* dne 26. decembra 1870 (Kovačič 1928, 408).

⁶ Med temi je precej odmevno nastopil na 77. splošni seji tržaški škof Legat, ki je daljši govor sklenil s predlogom za besedilo kanona: *Docemus, Ecclesiam Christi omni veritate esse instructam per Spiritum Sanctum, qui continuo cum ea manet; ideoque definimus Romanum Pontificem, qui supremus est doctor in magisterio Apostolico, quum doctrinam fidei morumque suo iudicio confirmat, errare non posse.*

Reference

- Alberigo, Giuseppe**, ur. 1990. *Storia dei concili ecumenici*. Brescia: Queriniana.
- Aubert, Roger**. 1964. *Vatican I*. Pariz: Éditions de L'Orante.
- . 1971. Die Fortschritte des Ultramontanismus und das Wachstum der internationalen Orden. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:415–431. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Benedik, Metod**. 1993. *Obča cerkvena zgodovina*. Ljubljana: Teološka fakulteta [skriptarna].
- . 1996. *Papeži. Od Petra do Janeza Pavla II*. Ljubljana: Mihelač.
- Christophe, Paul**. 1989. *La Chiesa nella storia degli uomini*. Torino: SEI. Izvirnik, *L'Eglise dans l'histoire des hommes*. Pariz: Droguet & Ardent, 1982.
- Granderath, Theodore**. 1913. *Histoire du Concile du Vatican*. Bruselj: Albert Dewit. Izvirnik, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*. Freiburg i. Br.: Kirch, 1903–1906.
- Janežič, Stanko**, ur. 1996. *Škof Anton Martin Slomšek*. Maribor: Slomškova založba.
- Jedin, Hubert**. 1969. *Kleine Konziliengeschichte*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Košir, Borut**. 1994. Cerkevno politične razmere in konkordat. V: *Wolfov simpozij v Rimu*, 35–42. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovačič, Franc**. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Liebmann, Maximilian**. 1999. *Kirche in Gesellschaft und Politik*. Gradec: Austria medien service.
- Lill, Rudolf**. 1971. Die Länder des Deutschen Bundes und die Schweiz 1848–1870. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:533–550. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Martina, Giacomo**. 1970. *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo*. Brescia: Morcelliana.



Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 83-94
 UDK: 272-726.2(497.4Maribor):929Stepišnik J.M.
 272-726.2(497.4Maribor):929Ciril in Metod
 Prejeto: 03/10

Igor Filipič

Stepišnik in sveta brata Ciril in Metod

Povzetek: V čas škofa Stepišnika (1862–1889) sodijo nekateri pomembni dogodki, povezani s češčenjem svetih bratov Cirila in Metoda. Že v prvem letu njegovega škofovanja so obeležili tisočletnico prihoda sv. Cirila in Metoda med Slovane. Stepišnik je v ta namen odredil veliko cerkveno slavje, številni duhovniki in kanoniki pa so sodelovali na proslavah, ki so v tem času že dobivale nacionalni predznak. Ko se je leta 1880 z encikliko Grande Munus češčenje svetih bratov razširilo po vsej Cerkvi, je Stepišnik resda zagovarjal cerkveno češčenje vendar je nasprotoval željam nekaterih duhovnikov, ki so hoteli pospeševati slovansko bogoslužje in povzdigniti praznik sv. Cirila in Metoda na višjo raven. Ko sta se imeni sv. Cirila in Metoda začeli vezati na narodnostno vprašanje, predvsem ob 1000. obletnici Metodove smrti, škof Stepišnik ni več odredil posebnih slovesnosti, temveč je zagovarjal le versko češčenje in pospeševanje bratovščine sv. Cirila in Metoda.

Ključne besede: cerkvena zgodovina, lavantinska škofija, mariborska škofija, škof Maksimilijan Stepišnik, bratovščina sv. Cirila in Metoda, sv. Ciril in Metod

Abstract: **Bishop Stepišnik and the Holy Brothers Cyril and Methodius**

During the time of bishop Stepišnik (1862–1869) some important events connected to the cult of the holy brothers SS. Cyril and Methodius took place. Already in his first year the millennium commemoration of their arrival to the Slavs was celebrated. Bishop Stepišnik ordered a big church celebration, many canons and priests, however, participated in celebrations that were already acquiring a national character. When in 1880 by the encyclical Grande munus the veneration of the holy brothers spread over the whole Church, Stepišnik supported church veneration, yet opposed the wishes of some priests, who wanted to further Slavic liturgy and raise the feast of SS. Cyril and Methodius to a higher level. When the names of SS. Cyril and Methodius started to be linked to the nationality issue, especially at the millennium of Methodius' death, bishop Stepišnik did not order any special celebration, but only supported religious veneration and furthering of SS. Cyril and Methodius' Brotherhood.

Key words: church history, diocese of Lavant, diocese of Maribor, bishop Maksimilijan Stepišnik, SS. Cyril and Methodius' Brotherhood, SS. Cyril and Methodius

Češčenje sv. Cirila in Metoda ima na Slovenskem dolgoletno tradicijo. V začetku so češčenje večinoma povezovali z njunim misijonarskim delom med Slovani in z zaslugami za glagoljaški obred, pozneje je začela prevladovati misel o enotnosti kristjanov, v kateri sta svetnika postavljena v središče iskanja skupne poti z vzhodno pravo-

slavno Cerkvijo, predvsem z ortodoksnimi Slovani. V času večanja nacionalnih naspotij v drugi polovici 19. stoletja pa sta med slovanskimi narodi postala tudi nacionalna simbola (Grivec 1927). Češčenje sv. Cirila in Metoda se je v 19. stoletju tako še močnejše uveljavilo. Na Slovenskem ga je pospeševal škof Slomšek, saj je sveta brata priporočal kot najboljša učitelja slovenskega naroda. Središče Slomškove pozornosti do svetih bratov je bilo usmerjeno v željo za združitev kristjanov, še posebno Slovanov. Kot temeljno pot do tega je videl molitev, zato je ustanovil molitveno bratovščino. O ustanovitvi bratovščine je leta 1852 v *Zgodnji Danici* Slomšek med drugim zapisal: »Misel me je gnala, želja me je presunjevala, da bi se že skoro nad nami izpolnila tista molitev našega ljubeznivega Odrešenika, katero je grede k svojemu Očetu tako prisrčno in goreče molil, nas vse z vezjo Resnice in Ljubezni zediniti, ker le samo iz tega je svetu spoznati, da smo njegovi učenci. Iz tega namena sem lansko leto o naših občnih duhovnih vajah željo razodel, da naj bi se pod obrambo Marije Matere božje in slovenskih apostolov sv. Cirila in Metoda (daleč od vsakega državljanskega ali političnega namena in brez vsake osebne koristi) k zedinjevanju nezedinjenih Grkov sploh in posebno ločenih Slovenov (Slovanov) molitvena družba napravila.« (Grivec 1927, 148–149) Eden prvih članov je bil tudi takratni lavantinski kanonik Maksimilijan Stepišnik. Bratovščina se je hitro razširila po okoliških škofijah, v nekaj letih je dosegla tudi na Češko in Moravsko, Ogrsko, Nemčijo in Avstrijo. Ob Slomškovi smrti je imela bratovščina 34 260 članov (Škafar 1991, 26).

Takšno dediščino je torej prevzel škof Maksimilijan Stepišnik. Že dve leti pozneje se je članstvo v bratovščini več kakor podvojilo, saj je imela bratovščina že 75 352 članov, to pa kaže na izreden razmah češčenja sv. Cirila in Metoda (27). Zato in ker so sveta brata vedno bolj povezovali z narodnostnimi vprašanji, so v tem času na podlagi odnosa do svetih bratov, apostolov Slovanov, mnogokrat ocenjevali tudi odnos do narodnostnega vprašanja. Tako so sodili tudi sodobniki škofa Stepišnika, časniki, zgodovinarji in ne nazadnje tudi takratna cesarsko-kraljeva oblast.

V čas Stepišnikovega škofovanja (1862–1889) sodijo nekateri pomembni dogodki, povezani s češčenjem svetih bratov Cirila in Metoda. Že nekaj mesecev po nastopu škofovanja so slovesno obhajali praznik ob tisočletnici prihoda Cirila in Metoda na Moravsko. Leta 1880 je papež Leon XIII. izdal encikliko *Grande Munus*, ki slavi njuno misijonarsko delo in določa, da se mora njun praznik obhajati po vsej Cerkvi. V Stepišnikov čas sodi tudi praznovanje tisočletnice smrti sv. Metoda leta 1885. Iz zadnjega leta njegovega škofovanja pa je znan poskusa ustanovitve nadbratovščine sv. Cirila in Metoda.

1. Proslava ob tisočletnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Moravsko leta 1863

Pripravo za proslavitev tisočletnice prihoda svetih bratov Cirila in Metoda je začel že škof Slomšek. O tem se je dogovarjal z Davorinom Trstenjakom in predlagal, da bi tisočletnico praznovali v dekanijski cerkvi v Jarenini. V cerkvi v Jarenini je namreč majhna kapela, v kateri naj bi po legendi, ki jo je zagovarjal Davorin Trstenjak, na poti v Rim maševal sv. Metod. Tisočletnico sv. Cirila in Metoda so poleg Slovencev slavili tudi drugi Slovani. Največje slovesnosti so bile v Velehradu na Moravskem, kjer je imela bratovščina sv. Cirila in Metoda precej članov (Grivec 1927, 150).

Slomšek je pred uresničitvijo načrtov umrl, zato je priprave na praznovanje prevzel njegov naslednik na škofijskem sedežu Jakob Maksimilijan Stepišnik. Tako je v škofijskem uradnem listu z dne 4. marca 1863 objavil napoved in navodilo za škofijsko proslavo ob tisočletnici prihoda slovanskih apostolov na Moravsko. V uvodu je poudaril pomen tega dogodka za spreobrnitev slovanskih narodov h krščanstvu: »Z letom 1863 je izpolnjenih 1000 let, kar so Slovanski narodi imeli srečo, da sta jih po božji milosti h krščanstvu spreobrnila sveta apostola Ciril in Metod. Ker ta spomina vredni dogodek zadeva tudi nas, ko je namreč zgodovinsko dokazano, da sta sveta brata oznanjala vero na ozemlju sedanje lavantinske škofije in sta našo zemljo posvetila s svojimi koraki, smo še toliko bolj dolžni, da s posebno slovesnostjo obeležimo ta dogodek. Tako se bomo ponižno zahvalili Bogu za podarjeno in skozi tisoč let ohranjeno katoliško vero in vredno počastili sveta apostola, ki sta nam jo oznanjala.«

V nadaljevanju je podrobneje razglasil potek praznovanja. Pod prvo točko je določil, da se bo praznovanje zaradi primernejšega časa prestavilo z 9. marca na 5. julij, kakor je bilo določeno že na Češkem in na Moravskem. Nadalje je navedel, da se mora praznik slovesno obhajati z osmino od 5. do 12. julija po vseh cerkvah v škofiji.

Zapovedal je tudi slovesno enourno zvonjenje z vsemi zvonovi na predvečer praznika, torej 4. julija, ki naj se konča z latinskimi večericami. Določil je tudi, naj se obe nedelji božja služba opravi kar najbolj slovesno, s primernimi pridigami, uporabi pa naj se obrazec svete maše za sv. Cirila in Metoda, ki se je do tedaj uporabljal na dan 9. marca. Pri maši je bilo treba vernike opomniti, da se morajo zahvaliti Bogu za veliki dar katoliške vere in za njeno ohranitev skozi celo tisočletje. Vernike naj bi pozvali k posnemanju kreposti svetih bratov in k spravi z Bogom.

Tudi med tednom se je morala maša obhajati slovesneje kakor ponavadi. Vsak dan je morala biti maša z blagoslovom. V drugače nemškem besedilu je posebno zanimiva molitev, ki naj bi se molila pred koncem vsake maše, tudi nedeljske, saj je najprej napisana v slovenskem in nato v nemškem jeziku: »O Bog, kateri si nas po svetih bratih Cirilu in Metodu k edinosti vere poklical, zedini zopet odločene brate in sestre naše k svoji katoliški cerkvi, naj bode kakor v nebesih, tako na zemlji le en hlev in eden viši pastir. Za to te prosimo po zasluženju Jezusa Christusa, po prošnji Marije, svetega Cirila in Metuda, in vseh tvojih svetnikov. Amen.« (*Kirchliches Verordnungs-Blatt* 1863, zv. 4/1)

Škof je tudi oznanil, da bo ob tej priložnosti izšla spominska knjižica z upodobitvami svetih bratov in da bo izkupiček od prodaje namenjen bolgarskemu misijonu. Tudi za sklep slovesnosti so bili določeni enourno zvonjenje in večernice.

Posebno vrednost je načrtovani slovesnosti dala tudi škofova napoved, da bodo lahko verniki med celotno osmino prejeli popolni odpustek, kakor bo poprosil Sveti sedež.

Dr. Stepišnik je tako dne 8. marca 1863 svetega očca v pismu prosil za popolni odpustek udeležencem slovesnosti. Prošnja se je glasila takole: »Sveti oče! V tekočem letu gospodovem 1863 je dopolnjenih tisoč let, kar sta sveta brata Ciril in Metod spreobrnila Slovane h krščanstvu. To je spomina vredno dejstvo za slovanski rod, posebno pa še za lav. škofijo izrednega pomena, ker je zgodovinsko ugotovljeno, da sta sv. brata apostola oznanjala sv. vero v pokrajinah, ki so danes v lav. škofiji in sta posvetila to zemljo s svojimi stopinjami. Zato ne morem opustiti, da ne bi proslavila tega zname-

nitega dejstva Bogu v zahvalo za milost sv. vere, pa tudi, da nam je bila tekom tisoč let ohranjena, pa tudi zato, da bi še bolj častila sv. brata Cirila in Metoda. In da tako ustrezem pobožni želji duhovnikov in vernikov, sem določil, da se proslava tisočletnice obhaja tekom osmine in sicer zaradi ugodnejšega časa kakor je to na Moravskem in Češkem, od 5.–12. julija tekočega leta. Posebno želim, da bi verno ljudstvo ob tej proslavi dobilo bogate duhovne sadove, posebno, da bi bilo deležno iz zakladnice sv. Cerkve popolnega odpustka, zato Vašo svetost ponižno prosim, da bi za označeno osmino blagovolila podeliti popolni odpustek za vse, ki prejmejo sv. zakramente spovedi in sv. obhajila in molijo za zedinjene kristjanov in za ohranitev sv. vere in za mir sv. Materi kat. Cerkvi.« (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja) Papežev odgovor je bil naveden v posebni okrožnici z dne 16. 5. 1863. Papež je prošnji ustregel. Popolni odpustek so podelili vsem, ki so v omenjeni osmini vredno prejeli svete zakramente pokore in Rešnjega telesa, se v tem času udeležili vsaj ene svete maše v cerkvi lavantinske škofije in tam po namenu svetega očeta zmolili pet očenašev, zdravamarij in vero. Odpustke so lahko namenili tudi vernim dušam v pomoč (*Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu* 1863, 4).

Glavne poudarke praznovanja lahko razberemo iz govorov semeniškega spirituala Franca Kosarja bogoslovcem. V prvem govoru jim je govoril o bratovščini sv. Cirila in Metoda in poudaril, da je bratovščina pomembna zaradi enotnosti kristjanov, zaradi pomembnosti svetih bratov in zaradi pomena ustanovitelja bratovščine škofa Slomška. V drugem govoru je bogoslovcem predstavil sveta brata Cirila in Metoda in jih opomnil na dolžnosti, ki jih morajo izpolniti med glavno škofijsko slovesnostjo. Omenil je tri poglede, skozi katere morajo počastiti praznik, to so preteklost, sedanost in prihodnost. Preteklost pomeni izkazovanje hvaležnosti, da se je prava vera ohranila tisoč let. Sedanost je poziv ločenim kristjanom k združitvi in k obnovi vere med Slovenci. Prihodnost pa je molitev za ohranjanje vere ne glede na težave, ki bi jih doletele.

Knjižica, ki je ob tej priložnosti izšla, nosi naslov *Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu*. Po vsej verjetnosti je njen avtor dr. Lovro Vogrin, stolni kanonik. V uvodu knjižice je razglas tisočletnice prihoda Cirila in Metoda na slovanska tla, v katerem je povzeta Stepišnikova napoved in objavljen potek praznovanja. Knjižica vsebuje tudi kratko zgodovino svetih bratov in zahvalno molitev, molitev za vero, molitev za svetost življenje in molitev za naše od katoliške vere ločene brate in sestre. Posebno zanimiva je pesem v čast svetnikoma:

*»Bodita nam pozdravljena,
Svet Ciril in svet Metod;
Draga brata preljubljena:
poje ves slovenski rod.*

*Iz ljubezni sta podala
Do Slovenskih se dežel;
Vero nam oznanjevala,
Kako rod je poželel.*

*Po slovensko sta učila,
Med Slovenci pervokrat;
In naš jezik izbudila,
Ved odperla nam zaklad.*

*Kolko truda sta imela,
Ko učila sta pri nas;
Od sovražnikov terpela,
sta pregajmbe večji čas.*

*Vendar zmagala sta srečno,
In nas ni zapustila;
Dala nam življenje večno;
K pravi veri spravila.*

*Vajna slava bo živela,
Svet Ciril in svet Metod;
Vama hvala bo se pela,
Dokler bo slovenski rod.*

*Tam v nebesah zdaj na glavi
Svetle krone nosita,
Tam zdaj v rajski sta blišavi,
Večno plača uživata.*

*O aposteljna preblaga,
Vajna prošnja nam pomagaj!
Da krepost in vere zmaga
Nam ostane vekomaj.«*

(Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu 1863, 15–16)

V knjižici je tudi vabilo za včlanitev v Slomškovo bratovščino sv. Cirila in Metoda s kratkim opisom pravil bratovščine. Prva izdaja knjižice je hitro pošla, zato so po nekaj mesecih priredili drugo izdajo.

Poleg Tisočletnega obhajila so bili ob tej priložnosti objavljeni številni članki v časopisih, izrecno velja omeniti *Zgodnjo Danico*, izšle pa so tudi nekatere knjige. Omembe vredna je knjižica Sveta brata Ciril in Metod, ki jo je napisal Matija Majer Ziljski in je izšla v Pragi. Knjižica je bila tiskana v dveh stolpičih, prvi je slovenski v latinici, drugi je v cirilici.

Obsežnejša je knjiga *Zlati vek*, ki je izšla v Ljubljani in jo je spisalo več avtorjev. Vsebuje zgodovinske in teološke članke in pesmi. Za naš prispevek zanimivejša je knjiga *Zgodovina svetih apostolov Slovanskih Cirila in Metoda*. K tisočletni jubilejni slovesnosti pokristjanjenja naših slovanskih praočetov. Knjiga je delo češkega avtorja dr. Jan. Ev. Bílýja, prevedel pa jo je učitelj na mariborski gimnaziji Janez Majciger in jo posvetil pobožnemu slovenskemu narodu. To delo je bilo v bogoslovni knjižnici dostopno mariborskim bogoslovcem. Izid knjige je materialno podprla mariborska čitalnica.

Čeprav je škof Stepišnik glavno škofijsko slovesnost prestavil s do takrat običajnega godovnega dne na 5. julij, so sveta brata počastili tudi ob njunem godu, saj je bila v mariborskem bogoslovju manjša proslava. V nedeljo, 8. marca 1863, so praznik počastili s kulturno prireditvijo, tako imenovano *Besedo*. Bogoslovci so se zbrali ob podobi sv. Cirila in Metoda, ki jo je daroval Slomšek in so jo v ta namen okrasili s cvetjem in s

slovenskimi zastavami. Pripravili so govore in pesmi v različnih slovanskih jezikih, na primer v srbsčini, češčini, poljščini, bolgarščini, ruščini in v staroslovanščini. Vsebinsko so se osredotočili na opis življenja in dela svetih bratov. Prvi in zadnji govor sta bila slovenska, med drugim so bili izrečeni tudi naslednji verzi:

*»Seme truda vajinega je nam ostalo,
in Slovencem lepi cvet pognalo,
še slovita vajin duh in glas
in možje, ki so ta cvet častili
s krepkim sokom zvesto ga gojili,
so zbudili nam tekoči čas.*

*Enega zmed njih želim navesti,
vsako srce dobro ga pozna.
Bil pastir nam mili in prezvesti,
zdaj krijo ga zemlje tla.
Kak nja srce se je veselilo,
da bi god današnji prav častilo.*

*Tega srca več med nami ni.
Slomšek, tvoje truplo tu pri nas počiva,
Tvoja duša večno radost vživa
in Tvoj duh se z nami veseli.*

*Ti s Cirilom in Metodom se raduješ
tam pri viru večne milosti.
Ti pa tudi rabli vzdihljej čuješ,
ki na zemlji te časti!«*

(NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja)

Med Slovenci so praznik sv. Cirila in Metoda praznovali v Ljubljani, Celovcu, Gorici, Celju, na Ptujju, v Šentjurju pri Celju, Gornjem Gradu, Slovenskih Konjicah, Mozirju, Šmarju pri Jelšah, Šentvidu pri Ponikvi, Gradcu in na Dunaju. Sklepna proslava v Pomurju pa je bila 6. septembra v Ljutomeru, ki so se je udeležili tudi gostje iz Prekmurja in iz Hrvaške.

Skupna proslava za vso Slovenijo je potekala v Mariboru. Ko so prireditelji iskali primeren prostor za prireditev, jim lastniki dvoran niso upali ustreči. Zato so morali premestiti prireditev na desni breg Drave v Brandhof, gostilno z velikim vrtom, kjer je bilo prostora za nekaj tisoč ljudi.

Mariborski okrožni urad je dne 7. julija 1863 škofa Stepišnika obvestil o nameravani prireditvi, ki jo je organizirala čitalnica. V dopisu so navedli, da so napoved prireditve vzeli na znanje, in poudarili, da bi na njej imel otvoritveni govor učitelj Janez Majcinger (Majciger) in da bodo zapeli več slovanskih pesmi. Okrožni urad je sporočil, da se je čutil dolžnega, o tej proslavi obvestiti škofa (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 1, Dopis okrožnega urada ordinariatu, 7. 7. 1863).

Škof Stepišnik je dne 10. julija 1863 odgovoril, da je že odredil cerkveno praznovanje, ki je potekalo prav takrat, in da nameri čitalnice ne nasprotuje (NŠAM, Škofijska

pisarna F 64, š. 1, reskript, 10. 7. 1863). Dne 11. julija 1863 je dovolil službo božjo pri tej proslavi (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja).

Na vrtu gostišča Brandhof so postavili kapelico s sliko sv. Cirila in Metoda, ki jo je posebej za to slovesnost naročil Marko Glaser, župnik pri sv. Petru pri Mariboru. Slika je predstavljala sveta brata, ki stojita na skali, iz katere teče studenec. Slavnost se je začela ob 10. uri s slovesno sveto mašo v cerkvi sv. Alojzija. Bogoslužja so se poleg Mariborčanov udeležili tudi številni gostje iz Ljubljane, Celovca, Zagreba, Varaždina, Karlovca in iz Trsta. Popoldne ob 16. uri se je začela proslava na vrtu pri Brandhofu. »Ljudstva je popoldne toliko privrelo iz vseh strani, da je ves prostor bil prenapolnjen; gotovo ga je bilo 5 do 6 tisoč ...« (Vošnjak 1905, 143) Slavnostni govornik je bil dr. Serbec, predsednik čitalnice, ki je ob sklepu svojega govora pokazal na škofa Slomška kot najboljšega naslednika svetih bratov. Na tej slovesnosti je govoril tudi stolni kanonik dr. Lovro Vogrin. Zdravici cesarju in vsem Slovanom pa sta napila dr. Pavlič in Josip Vošnjak. Zvečer so priredili veličasten ognjemet, na vrhovih po Pohorju pri sv. Urbanu, na Gorci pri Šempetru in drugod so zagoreli kresovi. Mesto Maribor je ostalo v temi, samo na Piramidi je dal grof Brandis prižgati velik kres v počastitev svetih bratov. Drugi dan ob 10. uri je bila v cerkvi sv. Alojzija maša, pri kateri so izvajali znamenito Miklošičevo slovensko mašo in zapeli zahvalno pesem (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja).

2. Enciklika *Grande Munus* iz leta 1880

Včas Stepišnikovega škofovanja sodi tudi pomembna enciklika *Grande Munus* papeža Leona XIII. o svetih bratih Cirilu in Metodu, izdana (objavljena) dne 30. septembra 1880. V okrožnici je poudarjen pomen delovanja sv. Cirila in Metoda pri spreobrnjenju Slovanov, orisano pa je tudi življenje in delovanje svetih bratov. V okrožnici je še posebno pomemben del o praznovanju njenega godu: »Zato ukazujemo, da se dan 5. julija, kakor je določil Pij IX. srečnega spomina, v koledarju rimske in vesoljske cerkve uvrsti in vsako leto praznuje praznik svetnikov Cirila in Metoda z lastnimi dnevnici in lastno mašo po obredu manjšega dvojnika (cum ritus duplicis minoris Officio et Missa propria), kakor je to odobrila kongregacija za svete obrede.

Vam pa, častiti bratje, nalagamo vsem, da daste razglasiti to Naše pisanje, in kar je velevanega v njem, ukažete spolnovati vsem iz duhovskega stanu, ki opravljajo službo božjo po šegi rimsko-katoliške cerkve, in to vsak v svojih cerkvah, okrajinah, mestih, škofijah in redovnih hišah ...«

Enciklika je bila objavljena v uradnem listu lavantinske škofije skoraj takoj po uradni razglasitvi dne 30. oktobra 1880.

V skladu s to encikliko so leta 1881 prvič obhajali god svetih bratov po celotnem katoliškem svetu. Med pripravami na to so duhovniki na škofijski pastoralni konferenci postavili vprašanje, ali se lahko na praznik slovanskih apostolov pri péti maši po latinskem evangeliju zapoje še slovanski. Ordinariat je odgovoril: »Brez izrecnega dovoljenja apostolskega sedeža, ki ima edini pristojnost, da ureja mašno liturgijo in bogočastje, se to ne sme zgoditi.« Duhovniki so izrazili tudi željo, da se na ta praznik zbira nabirka za katoličane, ki živijo med muslimani in shizmatiki. Ordinariat je menil, da posebna zbirka ni najboljša rešitev in da zato pozivajo k nabirki za bratovščino *brez-*

madežnega spočetja Device Marije, ki si prizadeva za pomoč in podporo katoličanom, živelih pod turško oblastjo.

Duhovniki so škofa še zaprosili, naj pri apostolskem sedežu doseže, da bo dan sv. Cirila in Metoda povzdignjen v višji red. Škof je odvrnil, da se to lahko zgodi samo ob sodelovanju z drugimi ordinariati, in opozoril, da je papež praznik slovanskih apostolov že leta 1880 razširil na celotno Cerkev in da se obhaja *sub ritu duplici minori* in je tako na isti ravni kakor god sv. Bonifacija, apostola Nemcev. Škof je še dodal: »... tako ne moremo zanikati, da apostolski sedež tudi v liturgičnih vprašanjih kaže modro držo, ki jo lahko v današnjem času, ki je zaznamovan z nacionalno občutljivostjo in zavistnostjo, kar v največji meri odobravamo.« (*Schlußprotokoll* 1881, 15)

Podoben predlog so duhovniki vložili tudi na škofijski sinodi leta 1883; predlagali so, da se praznik sv. Cirila in Metoda povzdigne v praznik prvega reda. Takrat je škof zadevo ocenil kot upravičeno in obljubil, da bo po svoji moči predlogu ustregel (*Acta et Statuta* 1883, 18–19).

Praznik sv. Cirila in Metoda so leta 1881 slovesno obhajali v Rimu. Na slovesnost so romali tudi katoliški Slovani, med njimi Slovenci. V lavantinski škofiji so god svetih bratov obhajali z mašo in pridigo na temo Cirila in Metoda. Ljutomerski župnik Ivan Skuhala je med pridigo v Rušah dne 10. julija 1881 omenil, da je knezoškof Stepišnik dušnim pastirjem naročil, naj ob prazniku svetih bratov vernike opomnijo na bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki je bila uvedena za združitev kristjanov (Skuhala 1886, 66).

3. Tisočletnica Metodove smrti leta 1885

Leta 1885 so potekala praznovanja ob tisočletnici Metodove smrti (umrl 6. aprila 885). Kakor poroča Franc Grivec, so tega leta potekale velike cerkvene slovesnosti v Ljubljani, drugod po Sloveniji so sveta brata slavili v cerkvenih in drugih govorih. Od tega leta dalje je proslavljanje praznika sv. Cirila in Metoda dobivalo bolj svetno narodno naravo, cerkveno češčenje pa se je premalo pospeševalo (Grivec 1927, 152). Ob tisočletnici Metodove smrti za lavantinsko škofijo niso znane posebne cerkvene slovesnosti. Škof Stepišnik ob tej priložnosti ni izdal posebnega pastirskega pisma, kakor je to storil ljubljanski škof Missia. Med akti škofijske pisarne je najti le prepoved romanja v Velehrad. Prepoved je prišla z državnega namestništva v Gradcu oziroma ministrstva za notranje zadeve. V prvem dopisu so romanje v Velehrad odsvetovali, to pa utemeljili z izbruhi nalezljivih bolezni v nekaterih okrožjih na Ogrskem (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis državnega namestništva v Gradcu; 29. 6. 1885). Škofijski ordinariat je dopis namestništva vzel na znanje in ga v prepisih posredoval vsem dekanijским uradom brez komentarja (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis dekanijским uradom; 4. 7. 1885). Državno namestništvo je z dopisom z dne 4. julija 1885 znova, a v ostrejšem tonu prepoved ponovilo (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis državnega namestništva v Gradcu, 4. 7. 1885). Škofijska pisarna je tudi ta dopis brez komentarja posredovala dekanijским uradom (NŠAM, Fond škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis dekanijским uradom, 8. 7. 1885). Zaradi omenjene obletnice so leta 1885 v Velehrad romali številni verniki. Praznovali so kar štiri osmine: od 14. do 21. februarja v spomin Cirilove smrti, od 6. do 13. aprila v spomin Metodove smrti, od 5. do 12. julija ob godu svetih bratov in od 15. do 22. avgusta ob prazniku Marijinega vnebovzeta. Papež Leon XIII. je romarjem podelil popolne odpustke. Iz slovenskih krajev

so načrtovali romanje na véliki šmaren. Prepoved je torej veljala za to romanje. Župnik Janez Ažman, ki je o teh načrtih leta 1885 poročal, je pri objavi pridige leta 1886 v opombi izrazil dvom o resničnem vzroku za prepoved romanja: »Škoda, da je bilo skupno romanje zavoljo nalezljivih bolezni (kakor se je reklo?) od vlade prepovedano.« (Ažman 1886, 149) Tega leta je bila ustanovljena tudi šolska družba sv. Cirila in Metoda, saj je v ljubljanski škofiji zanimanje za bratovščino sv. Cirila in Metoda zelo usahnilo (Grivec 1927, 152). Bratovščina je uspešno delovala v lavantinski škofiji in na Moravskem in leta 1885 štela 150 000 članov (Škafar 1991, 27).

4. Poskus ustanovitve nadbratovščine sv. Cirila in Metoda

V zadnje mesece Stepišnikovega življenja pa sodi nesrečni pripetljaj s povzdigom bratovščine sv. Cirila in Metoda v nadbratovščino. Mariborski škof je namreč dne 17. marca 1889 prejel dopis Apostolske nunciature na Dunaju z dne 16. 3. 1889, v katerem ta sporoča željo, da bi se bratovščina sv. Cirila in Metoda Biljana (*Sodalitas SS. Cyrilli et Methodii Bilianae*) razglasila za nadbratovščino in da škof o tem sporoči svoje mnenje. Stepišnik je lastnoročno skiciral odgovor in poslal nunciju na Dunaj pastirsko pismo škofa Slomška z dne 18. junija 1852, v katerem obvešča duhovnike in vernike, da je sveti oče Pij IX. bratovščino potrdil. Stepišnik še piše, da je bratovščina zelo razširjena po raznih škofijah, zato se strinja s prošnjo Andreja Žnidaršiča, da se bratovščina razglasi za nadbratovščino. Pismo je bilo oddano dne 18. 3. 1889. Sveta kongregacija za obrede je dne 9. maja 1889 izstavila svoj breve, s katerim se bratovščina sv. Cirila in Metoda s sedežem v Biljani razglasi za nadbratovščino, in še naročila, naj se ta breve izroči predsedniku bratovščine Žnidaršiču.

Zdaj so na škofijskem ordinariatu opazili, da celotni postopek ni bil dovolj pojasnjen, ker bratovščina nima sedeža v Biljanah niti ni Andrej Žnidaršič njen predsednik. Zato je škofijski ordinariat dne 26. 6. 1889 (št. 1423) prosil nadškofijski ordinariat v Gorici za pojasnilo, ker prošnjik ni duhovnik lavantinske škofije, saj mariborski škofijski ordinariat ni nasprotoval njegovi prošnji, ki – žal – ni omenila, da ima bratovščina svoj sedež v lavantinski škofiji. Povsem nepričakovano je bilo namreč določeno, naj se breve izroči predsedniku bratovščine A. Žnidaršiču. Tako je nastal nesmisel, naj lavantinski ordinariat izroči duhovniku goriške nadškofije breve, ko niti ne ve, kje je duhovnik sedaj. Poleg tega pa je imenovani najbrž brez vednosti goriškega ordinariata v Gorici pisal v Rim. Naj torej nihče ne misli, da je škofijski ordinariat v Mariboru kaj kriv, če so bile kake nekorektnosti, in naj s priloženim brevom ravnajo po svoji modrosti.

Iz teh dopisov vidimo, da Stepišnik pri dajanju pritrditve glede razglasitve bratovščine za nadbratovščino ni bil dovolj pozoren: to je bila v resnici prošnja goriškega duhovnika iz župnije Biljana. Razpleta zgodbe Stepišnik, žal, ni več dočakal, temveč je zgodbo razreševala škofijska pisarna.

Preden je nadškofijski ordinariat v Gorici odgovoril, je prejel škofijski ordinariat Maribor pismo Andreja Žnidaršiča z dne 26. 7. 1889, v katerem ta prosi, naj se mu sporoči, ali je bila bratovščina sv. Cirila in Metoda, ki jo je Slomšek leta 1851 ustanovil in sveti oče dne 12. 5. 1852 potrdil, že prej nadbratovščina. Sprašuje tudi, ali ima pravila in kdo je njen predsednik. To potrebuje, da bi mogel zadevo pojasniti »generalni kongregaciji za obrede« (lat. *Sacra Rituum Congregatio*). Na to pismo ni prejel odgovora.

V arhivu ni kopije pisma, ki ga je škofijski ordinariat poslal Andreju Žnidaršiču dne 15. 7. 1889, na katero je Žnidaršič dne 5. 8. odgovoril, da je 18. 7. 1886 prejel dovoljenje za širjenje bratovščine sv. Cirila in Metoda, potrjeno dne 12. 5. 1852, sedež bratovščine pa je pri sv. Jožefu v Celju. To mesto je dne 16. 3. 1887 opozoril, da bratovščina sv. Cirila in Metoda ni nadbratovščina, da jo ta pomanjkljivost pri širjenju zelo ovira, da je vodstvu bratovščine poslal prošnjo, naj pri kongregaciji v Rimu doseže, da se bratovščina povzdigne v nadbratovščino, in da je dobil od škofijskega ordinariata negativen odgovor. To je bilo povod, da je podpisani leta 1888 naslovil na papeža Leona XIII. adresu, naj bi sveti oče bratovščino, ki jo je papež Pij IX. potrdil, povzdignil v nadbratovščino. Rim je tej prošnji ustregel. Zdaj pričakuje, da se mu bo ta breve izročil.

Dne 10. 8. 1889 je prišel odgovor nadškofijskega ordinariata iz Gorice. V njem je celotna zadeva dobro pojasnjena. V odgovoru namreč sporočajo, da je Andrej Žnidaršič dobil leta 1886 dovoljenje za širjenje bratovščine sv. Cirila in Metoda, toda ne za ustanovitev nove, ampak bratovščine, ki jo je ustanovil Slomšek. Župnijski urad Biljana je bil uradno pozvan, naj sporoči, ali je tam ustanovljena kaka bratovščina sv. Cirila in Metoda, in župnijski urad je dne 12. 7. 1889 odgovoril negativno. Zdaj je bilo torej jasno, da bratovščina sv. Cirila in Metoda Biljana sploh ne obstaja, zato seveda tudi ne more biti povišana v nadbratovščino. Nadškofijski ordinariat obžaluje, da so zaradi postopka njegovega duhovnika nastali ti nesporazumi, izreka pa svoje želje: škofijski ordinariat v Mariboru naj bi poskrbel za to, da se omenjena odločba svete kongregacije spremeni, tako da se bratovščina sv. Cirila in Metoda v lavantinski škofiji, kjer jo je Slomšek ustanovil, odlikuje, saj je zelo razširjena, in da postane nadbratovščina. Po prepričanju goriškega ordinariata bo Rim na takšno spremembo zelo rad pristal (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 2, Nadbratovščina).

S prejetim pojasnilom goriškega ordinariata se je zadeva z nadbratovščino pravzaprav končala. Lavantinski ordinariat ni nadaljeval postopka, kakor je predlagala Gorica, temveč je zadevo končal. Razlogi, zakaj se je duhovnik Žnidaršič v tej zadevi obrnil naravnost na Rim, nam, žal, niso poznani, saj v arhivu ni ohranjeno njegovo pismo iz leta 1887, v katerem naj bi prvič izrazil svojo željo po spremembi v nadbratovščino. Ohranjena korespondenca daje glede tega dokaj nejasne odgovore. Zanimivo je njegovo vprašanje, ki ga je v tej zadevi naslovil na lavantinski ordinariat, saj ga je zanimalo, ali ima bratovščina pravila. Glede na to, da je že tri leta predtem (leta 1886) dobil dovoljenje za širjenje bratovščine, je nenavadno, da s pravili ni bil seznanjen. Znana so bila že od Slomškovega časa dalje. Prav tako se je skrbno vodila bratovščinska matica, tako da ne moremo govoriti o slabi organizaciji bratovščine.

Kakšne prednosti bi prinesel povzdig v nadbratovščino, Žnidaršič v ohranjenih pisemih ni navedel. Ker so bili od vsega začetka v bratovščino včlanjeni člani iz številnih škofij – že pred letom 1853 je bilo na primer 170 članov iz škofije Gorica (Držečnik 1951, 26) –, je argument, ki ga navaja Žnidaršič v zagovoru, češ da je to velika pomanjkljivost pri širjenju, dokaj neprepričljiv. Članstvo, ki je doseglo višek leta 1886 s kar 156 997 člani, je resda postopno upadalo. Vendar je razloge za to treba iskati drugje. V ljubljanski nadškofiji so že leta 1885 ustanovili šolsko družbo sv. Cirila in Metoda, ki je izpodrinila bratovščino. V istem času pa je na Moravskem začela nastajati posebna bratovščina pod varstvom Device Marije, imenovana apostolat sv. Cirila in Metoda. Apostolat je imel identične cilje kakor Slomškova bratovščina, edina razlika je bila v zbiranju denarnih prispevkov, ki jih Slomškova bratovščina ni poznala (Kovačič 1908, 282). Apostolat je bil dokončno ustanovljen šele leta 1891. V začetku se je širil zelo

počasi, v Ljubljani so ga ustanovili šele dne 12. 6. 1909, v njem je bil dejaven predvsem Franc Grivec. Vendar pa je Grivec za lavantinsko škofijo še dalje priporočal dotedanjo Slomškovo bratovščino, ki je bila v tej škofiji še zmeraj dejavna (Grivec 1914, 87).

V lavantinski škofiji je bratovščina kljub upadanju članstva obstajala še dalje. Njeno delovanje je skušal oživetiti tudi Stepišnikov naslednik škof Napotnik, ki je v postnem pastirskem listu leta 1906 izrazil željo, da bi bratovščina na novo zaživela (Napotnik 1906, 710). Sedež bratovščine je še dalje ostal v Celju, delovanje pa je začelo počasi pešati. V novejšem času, predvsem po drugem vatikanskem koncilu, je dalo bratovščini nov zagon predvsem ekumensko gibanje (Škafar 1991, 32).

Na podlagi povedanega lahko sklenemo, da je Stepišnik globoko spoštoval delo svetih bratov in da se je čutil dolžnega, izkazovati hvaležnost, kakor lahko razberemo iz pastirskega pisma leta 1863. Cenil in spodbujal je delovanje bratovščine sv. Cirila in Metoda, ki jo je ustanovil Slomšek. To lahko vidimo tudi iz tega, da je bil leta 1889 pripravljen podpreti povišanje bratovščine v nadbratovščino. God svetih bratov je praznoval le v verskem in ne v narodnostnem smislu. Pri svetih bratih Cirilu in Metodu je poudarjal njuno versko delovanje, zavračal pa je dodajanje pretirane nacionalne note njenemu prazniku. O tem priča tudi njegov odgovor na prošnjo duhovnikov iz leta 1881, ki so želeli, da se praznik slovanskih apostolov povzdigne v praznik višjega reda.

Škof Stepišnik je tudi v odnosu do svetih bratov Cirila in Metoda v prvi vrsti opravljal svojo dušnopastirsko in škofovsko nalogo in pri tem ostal nacionalno zmeren.

Reference

- Acta et Statuta Synodi Dioecesanæ Lavantinae.** 1883. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Ažman, Janez.** 1886. Svetišča ss. Cirila in Metoda. Nju posnemanje. V: Anton Žlogar, ur. *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*, 147–152. Ljubljana: samozaložba.
- Držečnik, Maksimilijan.** 1951. Pastirsko pismo ob stoletnici bratovščine sv. Cirila in Metoda. *Sporočila škofijskega ordinariata lavantinski duhovščini*, št. 6:25–28. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Grivec, Fran.** 1914. Bratovščina in Apostolstvo sv. Cirila in Metoda. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 17:85–11.
- — —. 1927. *Slovanska apostola sv. Ciril in Metod*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Lavanter Diözese.** 1863. Zv. 4. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Kovačič, Franc.** 1908. Apostolstvo sv. Cirila in Metoda. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 11:274–286.
- Leon XIII.** *Grande Munus* [okrožnica]. 1886. V: *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*. Ljubljana: samozaložba.
- Napotnik, Mihael.** 1906. Postni pastirski list z dne 9. februarja 1906 o življenju in delovanju sv. Cirila in sv. Metoda. V: *Pastirski listi*, 672–713. Maribor: samozaložba.
- NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor**, Škofijska pisarna F 64.
- NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor**, Zbirka Bratovščina sv. Cirila in Metoda.
- Schlußprotokoll über die im Jahre 1881 in der Lavanter Diözese abgehaltenen Pastoralconferenzen XXXIV.** 1881, Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Skuhala, Ivan.** 1886. O življenju in bratovščini sv. Cirila in Metoda. Pridiga v Rušah dne 10. 7. 1881. V: *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*, 65–69, Ljubljana: samozaložba.
- Škafar, Vinko.** 1991. Bratovščina sv. Cirila in Metoda v mariborski škofiji. V: *V edinosti – Ekumenski zbornik 1991*, 24–33. Maribor: Slovenski ekumenski svet.
- Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu.** 1863. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Vošnjak, Josip.** 1905. *Spomini*. Ljubljana: Slovenska matica.



Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 1, 95-105
 UDK: 272-732.3:929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Lilijana Urlep **Stepišnik in škofijska sinoda**

Povzeteke: Članek obravnava škofijsko sinodo, ki je potekala od 27. do 30. avgusta 1883 v Mariboru v času škofa Stepišnika (1862–1869). Članek temelji predvsem na arhivskih virih in na literaturi, ki je nastala ob ali po sinodi. Predstavljeni so sklic sinode, sam potek ter sprejeti dekreti in statuti. V ospredje sta postavljena predvsem škofovo udejstvovanje na sinodi in njegov odnos do nekaterih perečih družbenopolitičnih vprašanj tistega časa, saj je škof s pripravo štirih sinodalnih vprašanj in z več govori aktivno sodeloval na sinodi. Poudarjena so tudi nekatera jezikovna vprašanja, povezana z uveljavljanjem slovenščine. V članku je zastavljeno tudi vprašanje očne sinode in sprejetih sklepov.

Ključne besede: škofijska sinoda, lavantinska škofijska sinoda leta 1883, škof Stepišnik, lavantinska škofija, cerkvena zgodovina

Abstract: **Bishop Stepišnik and the Diocesan Synod**

The present paper deals with the diocesan synod taking place from 27 to 30 August 1883 in Maribor in the time of Bishop Stepišnik (1862–1869). It is based on archive sources and on the literature that developed in connection with the synod and thereafter. The convention of the synod, its course and the passed decrees and statutes are presented. Special emphasis is given to the bishop's actions at the synod and to his attitude to some acute social-political issues of the time. Namely, by preparing four synodal questions and delivering several speeches bishop Stepišnik actively participated in the synod. Also some language issues connected to the acceptance of the Slovenian language are emphasized. The paper closes with the issue of a possible evaluation of the synod and of the decisions passed.

Key words: diocesan synod, Lavant diocesan synod 1883, bishop Stepišnik, diocese of Lavant, church history

1. Sklic sinode

Po predstavitvi škofijskega sedeža in po preoblikovanju škofijskih mejá leta 1859 sta se tudi v lavantinski škofiji pokazali potreba in želja po sklicu škofijske sinode. Na pastoralni konferenci leta 1862 je bilo zastavljeno vprašanje, o katerih temah naj bi razpravljali na pokrajinski in o katerih na škofijski sinodi. Udeleženci dekanijskih pastoralnih konferenc so za škofijsko sinodo izpostavili naslednje teme: ureditev dijaškega semenišča, skrb za onemogle duhovnike, ureditev razmer med župniki in kaplani – pri tem so poudarili predvsem vprašanje prehrane –, poenotenje službe božje, izdaja primerne katekizma in priprava enotne cerkvene pesmarice (*Schluss-Protokoll* 1863, 10–11). Udeleženci pastoralnih konferenc so željo po sklicu sinode izrekli leta 1864 in ponovno leta 1881, ko je

dr. Jožef Ulaga vložil predlog ordinariatu, naj omogoči zasedanje, in ga utemeljil z naslednjimi besedami: »Glede razmer časa in vprašanj, ki se vsak den zoper cerkev stavijo; glede bojov, ki se zoper njo ali že ljuto bijejo ali po dokaj razumljivih znamenjih naznanjujejo; glede političnega stanja narodov v Avstriji, kateri hočeš ali nočeš vpliva na cerkvene razmere; glede tudi nedostojnih dohodkov mnogih cerkvenih beneficij v naši vladikovini vsak mora spoznati potrebo diecezskih sinod, katere bi kakor nekdanje imele nalogo, duhovščino storiti edino, možato, značajno, podučeno in srečno.« (*Schluss-Protokoll* 1881, 17) Škofijski ordinariat je pozitivno odgovoril na predlog: »Se bo zgodilo; ker se ta predlog strinja tudi s škofovimi osebnimi željami.« (17) Ob tej priložnosti je ordinariat duhovščino opozoril na izključno posvetovalno vlogo, citirajoč mnenje profesorja nemškega prava G. Philippsa: »Škofijska sinoda služi posebej temu, da zagotavlja potrebno učinkovitost uredb, predpisov, opominov, podukov in odločitev posameznega škofa v njegovi škofiji. Ob priznavanju pomena škofijske sinode je namreč treba ohraniti ta poseben odnos do škofa; na tem zborovanju je on edini sodnik in zakonodajalec. Vsi ostali, ki jih je sklical nimajo odločujočega glasu; temveč le dajejo nasvete, na katere pa škof ni vezan; medtem ko veljavnost škofovih uradno objavljenih zakonov ni odvisna od sprejetja na sinodi.« (17)

Ko je škof Jakob Maksimilijan Stepišnik od papeža Leona XIII. pridobil potrebno dovoljenje za sklic škofijske sinode pred pokrajinsko, je dne 25. oktobra 1882 naznanil škofijsko sinodo (Napotnik 1883, 6), ki je bila uradno sklicana z razglasom v škofijskem uradnem listu z dne 30. 5. 1883 (*Kirchliches Verordnungs-Blatt* 1883, II). V razglasu je škof pojasnil pomen in korist sinode, priporočil literaturo o tej tematiki in napovedal začetek sinode za torek, 28. avgusta 1883. Na sinodo, za katero je bila predvidena tudi duhovna priprava, so bili povabljeni stolni kanoniki, prošti in opati, dekani, župniki, redovniki in drugi, ki so [bili] dolžni biti navzoči po cerkvenem pravu ali običaju. Povabljeni so se morali vabilu odzvati ali pa navesti tehten razlog za neudeležbo.

2. Priprava sinode

Za pripravo in vodenje celotne sinode so bili imenovani sinodalni uradniki. Za promotorja sinode je bil izbran Matija Modrinjak, za tajnika Jurij Tutek, za lektorja in notarja dr. Mihael Napotnik, za prokuratorja klera Martin Strajnsak, ceremoniarja pa sta bila Janez Žuža in Karel Hribovšek (*Acta et Statuta* 1883, 46). Promotor sinode je skrbel za nemoten in pravilen potek sinode v skladu z dnevnim redom. Tajnik je naznanjal začetke sej in pripravljajl potrebno gradivo. Lektor/notar je moral glasno brati pripravljene odloke in predloge in sestavljati zapisnike zborovanj. Prokurator klera je zbiral in povzemał pripombe in pritožbe duhovnikov, na njihovo željo pa predlagal in priporočal dopolnitve in spremembe sinodalnih sklepov in govoril v njihovem imenu. Ceremoniarja sta se ukvarjala s pravilnim potekom obredja. Poleg omenjenih je za potek sinode skrbelo še nekaj drugih duhovnikov (Napotnik 1883, 9–11).

Za pripravo sinodalnega gradiva in osnutkov statutov so bile ustanovljene štiri delovne skupine oziroma sekcije, ki so razpravljale o dodeljenih jim temah. Naštete sekcije so bile v bistvu partikularne kongregacije, ki so zasedale tudi med sinodo.

Prva sekcija je razpravljala o svetih misijonih, o duhovnih vajah klerikov, o cerkvenem petju in glasbi, o možnostih za zgodnje upokojevanje ter o upokojenih duhovnikih in deficientih (NŠAM, Sinode, š. 1, *Singulis hisce Sectionibus*). Sekcijo je vodil Ignacij Orožen, referent je bil dr. Ivan Križanič, ki se je poglobil v vprašanje o upokojevanju

duhovnikov, notar pa Ivan Skuhala, ki je obdelal prva tri vprašanja (NŠAM, Sinode, š. 1, Napotnikov rokopis).

Druga sekcija je obravnavala naslednje teme: duhovniška obleka, izhodi duhovnikov v večernem času, oporoke duhovnikov in družba duhovnikov lavantinske škofije (NŠAM, Sinode, š. 1, Singulis hisce Sectionibus). Sekciji je predsedoval Franc Kosar, referent je bil Mihael Napotnik, notar pa dr. Franc Feuš. Prva tri vprašanja je rešil Napotnik, zadnjega pa Franc Kosar (NŠAM, Sinode, š. 1, Napotnikov rokopis).

Tretja sekcija je dodelala vprašanji o čaščenju sv. Rešnjega telesa in o disciplinskih predpisih lavantinske škofije (NŠAM, Sinode, š. 1, Singulis hisce Sectionibus). Člani sekcije so bili Lovro Herg kot predsednik, Jožef Pajek kot referent in Tomaž Rožanc kot tajnik. Temi sta obdelala Herg in Pajek (NŠAM, Sinode, š. 1, Napotnikov rokopis).

Teme o obhajanju obletnice papeževe izvolitve, o pastoralni oskrbi mladine v tovarnah in o izpolnjevanju sinodalnih sklepov je obravnavala četrta sekcija, katere člani so bili Krištof Kanduth kot predsednik, Franc Trafenik kot referent in Ivan Mlakar kot notar (NŠAM, Sinode, š. 1, Singulis hisce Sectionibus).

Pri pripravi je sodeloval tudi škof Stepišnik, ki je sebi pridržal premišljevanje in pripravo osnutkov statotov za štiri vprašanja, ki jih je ocenil kot najpomembnejša: vedenje/ravnanje duhovnikov v političnih zadevah, srečanja dušnih pastirjev, skrb za ohranjanje katoliške vere in odveza od škofu pridržanih grehov (Singulis hisce Sectionibus).

Osnutki sinodalnih vprašanj so po razpravi dobili končno obliko z objavo v knjižici *Acta et Statuta Synodi Diocesanae Lavantinae*.

3. Potek

Sinoda, na kateri laiki niso sodelovali, je potekala v skladu s programom sinode *Ordo in actionibus Synodi Dioecessanae Lavantinae servandus*, ki ga je dal pripraviti škof Stepišnik. Program za tridnevno sinodo je določil splošni dnevni red zasedanj, obrede, molitve in postopke. V programu so bile predvidene partikularne kongregacije, tri generalne kongregacije in tri javne seje (Stepišnik 1883).

V skladu s takratnimi priporočili so generalne kongregacije potekale pred javnimi sejami. Na njih naj bi se praviloma zbrali vsi sinodalci in uradniki in razpravljali o določenih vprašanjih. Razprava o predlaganih sklepih naj bi potekala s pomočjo prokuratorja klera. Po potrebi je lahko škof za razrešitev posebnih zahtev ali vprašanj sklical tudi partikularne kongregacije.

Javne seje so bile slovesni oziroma uradni del zasedanj. Na sejah naj bi se po slovesnem obredju razglasili dekreti in prebrali osnutki sinodalnih vprašanj, temu pa bi prav tako sledila razprava (Stepišnik 1883, 3–4; Feßler 1849).

3.1 Prva generalna kongregacija

Sinoda se je začela v ponedeljek, 27. avgusta 1883, v Alojzijevi cerkvi v Mariboru s prvo generalno kongregacijo. Po uvodnih obredih in himni je sledil škofov govor, v katerem je poudaril nujnost, namen in pomen sklica sinode. Kot glavni namen je izpostavil obnovo cerkvene discipline, izboljšanje duhovniške vneme in gorečnosti in izkoreninjenje nepravilnosti. Navedel je tudi dva najpomembnejša razloga za sklic sinode.

Na prvo mesto je postavil »nesrečen in krivičen čas« ter zmanjšanje in krateenje cerkvenih svoboščin, potrebnih za izpolnjevanje od Boga zadanih nalog. Kot drugi razlog je izpostavil nastanek parlamentarizma med nekaterimi duhovniki, ki so mnenja, naj bi tudi na sinodah odločali z večino glasov, škof pa bi sklepe samo potrdil. Našteto je ostro obsodil in sinodalce pozval k skupnemu delu za uspešen potek sinode (*Acta et Statuta* 1883, 8–9).

Zasedanje kongregacije se je nadaljevalo z branjem dekretov o imenovanju sinodalnih uradnikov in članov sekcij in z volitvami desetih sinodalnih izpraševalcev, ki naj bi vodili oziroma načelovali župnijskim izpitom. Največ glasov, in to petinosemdeset, je dobil kanonik Ignacij Orožen, sledili pa so mu Franc Kosar, Lovro Herg, Krištof Kanduth, Franc Ogradi, Matija Modrinjak, Martin Strajnsak, Jakob Filip Bohinc, Jožef Jeraj in Mihael Napotnik (NŠAM, Sinode, š. 1, Examinatores Synodales).

Sinodalci so zasedanje sklenili z zahvalnimi molitvami in z naznanilom prve javne seje za naslednji dan zjutraj.

3.2 Prva javna seja

Po slovesnem prihodu v Alojzijevo cerkev in po slavnostnemu bogoslužju je prvi povzel besedo škof Stepišnik, ki je ponovno spregovoril o pomenu sinod. V tem duhu je zbrane opozoril na moč nekaterih besed, ki so lahko tudi napačno razumljene in vodijo v nevarnost. Kot takšno je navedel besedo »reformacija«. Posvaril je pred napačno [razumljeno] reformacijo, ki ne izhaja od Boga, se kaže samo na zunaj in temelji zgolj na človeškem mišljenju. Nadaljeval je z mislijo, da je Cerkev »blagodejna dela« reformacije izvajala predvsem na ekumenskih koncilih, med katerimi zavzema posebno mesto tridentinski, za iste cilje pa si prizadevajo tudi pokrajinske in škofijske sinode. Delo reformacije se mora začeti pri duhovnikih samih, zanemariti pa se ne smejo niti verniki. Škof je opozoril še na potrebo po poenotenju službe božje, cerkvene petja in svetih obredov (*Acta et Statuta* 1883, 13–17).

Javna seja se je nadaljevala z branjem dekretov, ki so določali zunanji potek in obliko sinode, torej začetek sinode in izpovedovanje veroizpovedi. Ta dekret je določal, da morajo sinodalci izpovedati sveto vero po obrazcu papeža Pija IV. z dodatkom prvega vatikanskega koncila o papeževi nezmotljivosti. Pred koncem je bil napovedan še sklic druge generalne kongregacije za isto popoldne (17).

3.3 Druga generalna kongregacija

Na drugi generalni kongregaciji, ki v bistvu pomeni začetek vsebinskega dela sinode, so se udeleženci lotili petih sinodalnih vprašanj. Prva štiri je preučil, pripravil in predstavil škof sam, zadnjega pa člani tretje sekcije.

Prvo vprašanje je zadevalo ohranitev in branjenje katoliške vere. Škof je povzel in citiral misel iz dogmatične konstitucije prvega vatikanskega koncila *Dei Filius*, ki je poudarila edinstveni pomen in vlogo vere in Cerkve pri zveličanju človeka: »Ker brez vere ni mogoče ugajati Bogu in priti v skupnost njegovih sinov in hčera, tudi nihče ne more nikoli doseči opravičenja brez vere in ne [doseči] večnega življenja, razen če v veri ne vztraja do konca. Da bi lahko izpolnili svoje dolžnosti do svete vere in v njej trdno vztrajali, je Bog, preko svojega edino rojenega sina, ustanovil Cerkev in ji podelil jasna znamenja, da jo bodo lahko vsi prepoznali kot varuha in učitelja razodete besede.« (52)

Škof je dal tudi navodila, skladna s tedanjim časom, za ohranjanje in varovanje vere in za preprečevanje škode. Katolikom je zapovedal, da se ne smejo udeleževati nekatoških obredov ali se poročati z nekatoliki. Prav tako ne smejo biti botri otrok nekatoškov, velja pa tudi narobe. Naročil je še, naj se katoliki izogibajo druženju z judi in obiskovanju njihovih gostiln, vendar to naročilo ne izključuje sosedске pomoči.

Škof je duhovnike opozoril tudi glede knjig in jim dal nekaj nasvetov. Duhovniki naj se izogibajo neakovostnih oziroma praznovernih knjig in knjig o lažnih čudežih. Pozitivno pa je ovrednotil delovanje Mohorjeve družbe, saj naj bi duhovniki svojim vernikom priporočali, da kupujejo njihove knjige. Duhovnikom je še svetoval, naj revnejšim tudi zastoj ponujajo dobre knjige in naj se trudijo, da bi v župnijah obstajale knjižnice, kjer bi verniki lahko zastoj oziroma poceni prišli do dobrih knjig in dnevnikov (52–56).

Škof je v nadaljevanju predstavil problem, ali naj se duhovniki udeležujejo v političnih zadevah ali ne. V povzetku problema je najprej poudaril, da se na to vprašanje ponujata dva različna odgovora. Po mnenju nekaterih se duhovniki ne smejo ukvarjati s politiko, drugi pa menijo, da se duhovniki ne morejo popolnoma izolirati od političnih vprašanj, ker ta mnogokrat zadevajo tudi njihove vernike. Kot navodilo je navedel pismo papeža Leona XIII. španskim škofom z dne 8. 12. 1882, v katerem je papež poudaril, kako se ne spodobi, da bi se duhovniki preveč vneto vmešavali v politične spore, ker bi se lahko zdelo, da se bolj ukvarjajo s človeškimi kakor z božjimi rečmi. Duhovniki morajo pri političnem udejstvovanju paziti, da ne pozabijo svoje prvotne službe.

Katoliškim časnikarjem je škof svetoval vljudnost in zadržanost ter izogibanje ostrim besedam in napadom. V diskusijah glede pravic Cerkve in katoliške doktrine morajo biti hladni in umirjeni, saj bodo le tako lahko dosegli zmago.

Iz škofovega izvajanja izhaja, da duhovniki ne morejo ali/in ne smejo biti popolnoma indiferentni do političnih reči. Škof duhovnikom resda ni prepovedal političnega udejstvovanja, vendar morajo biti pozorni, da jih to ne bi oviralo pri izpolnjevanju duhovniških dolžnosti. Prepovedal pa jim je, da bi brez posebnega dovoljenja nastopili politično funkcijo (56–58).

Manj podrobno je škof izdelal vprašanje o duhovniških posvetih. Napovedal je, da namerava tudi v prihodnje sklicevati škofijske sinode. Če pa sklica ne bo, se bodo duhovniki srečevali na pastoralnih konferencah. V navadi ostane tudi izdelovanje »bogoslovskih« vprašanj, kakor je bilo določeno že v štiridesetih letih (58–59).

Zadnje vprašanje, ki ga je obdelal Stepišnik, je govorilo o grehih, za katere lahko dá odvezo v lavantinski škofiji samo škof. Glede tega ni bilo posebnih novosti, saj so ostali štirje, kakor so bili dotlej: umor (tudi samomor, splav in kontracepcija), nasilje nad starši, incest in *laesae maiestatis*. Glede fakultet za odvezo je potrdil dotedanje pravice dekanov in konzistorialnih svetnikov in določil še nekatere posebne priložnosti, ob katerih je ta oblast trajno ali začasno podeljena posameznim ali vsem duhovnikom, župnikom ali kuratom, in to v morebitni smrtni nevarnosti, zaradi velike oddaljenosti, ob priliki svetega misijona ... itd. (59 – 61).

Nazadnje so na drugi generalni kongregaciji obravnavali še disciplinska vprašanja in določbe v lavantinski škofiji. Določeno je bilo, naj se duhovniki v tem pogledu ozirajo na zbirko predpisov *Sammlung specieller Disziplinar- und Pastoral- Vorschriften für die Diözese Lavant*.

Z besedami tridentinskega koncila so duhovnikom svetovali moralno in vzorno vedenje, saj se ne spodobi, da bi živeli nečastno življenje.

Med disciplinskimi predpisi je imela posebno mesto prepoved obiskovanja gostiln. Klerikom so zapovedali, naj se gostišč, razen če ni nujno potrebno, raje izogibajo. Prav tako so prepovedali [pretirano] pitje alkohola in odsvetovali pretirano veseljačenje.

Ostrejši ton je sekcija izbrala še v nadaljevanju, saj je strogo prepovedala, da bi župnijska kuharica obedovala skupaj z župnikom in kaplanom, ker bi tako lahko prisluškovala njunim pogovorom. Določili so, da je treba morebitne zlorabe takoj izkoreniniti.

Za duhovnike je bila ponovno potrjena dolžnost rezidiranja v župniji, kakor je določal že tridentinski koncil. Za daljša potovanja morajo dušni pastirji dobiti dovoljenje dekana ali škofijskega ordinariata. Nazadnje so duhovnikom v spomin priklicali duhovniško obljubo spoštovanja in pokorščine svojemu škofu (61–66).

Sledila je svobodna diskusija, nato so sinodalci po prokuratorju predložili naslednje zahteve:

- odpravi naj se zakon z dne 7. maja 1874, ki je določal davke za verski sklad;
- povišanje cerkvene kongrue;
- katehetom naj se poleti in pozimi priskrbi prevoz v oddaljene podružnične šole;
- dovoli naj se blagoslov sv. Blaža, ki ga ni v sekavskem obredniku;
- praznik sv. Cirila in Metoda naj se povzdigne v praznik prvega reda;
- v sili naj se dovoli biniranje,
- priskrbi naj se avtentičen prevod litanij Jezusovega imena, litanije Kristusovega trpljenja pa naj se povzdignejo v liturgične litanije (18–19).

Poleg omenjenih zahtev je nekaj udeležencev sinode s prvopodpisanim Božidarjem Raičem na čelu vložilo tudi štiri pisne predloge, med katerimi so trije zadevali jezikovna vprašanja:

- matične knjige (rojstne, poročne in mrliške) naj se vodijo v slovenskem jeziku (NŠAM, Sinode, š. 1, Propositio de matriculis parochialibus, 28. 8. 1883);
- v bogoslovje naj se kot obvezni predmet v vseh štirih letih uvede stara cerkvena slovanščina (NŠAM, Sinode, š. 1, Propositio de lingua palaeoslovenica, 28. 8. 1883);
- v bogoslovju naj se predmeti, ki so bili dotlej v nemškem jeziku, poučujejo v slovenskem jeziku (NŠAM, Sinode, š. 1, Propositio de disciplinis theologis, 28. 8. 1883).

Te tri predloge je škof Stepišnik dal v obravnavo posameznim sekcijam (*Acta et Statuta* 1883, 19).

3.4 Druga javna seja

Druga javna seja se je začela naslednjega dne, v sredo, 29. 8. 1883. Po predpisanih obredih se je škof ponovno obrnil na duhovnike in jim spregovoril o njihovem poslanstvu in nalogi: »Imejte nas vendar za Kristusove služabnike, za oskrbnike božjih skrivnosti.« (1 Kor 4,1) Obenem jih je posvaril pred neslogo in jih na podlagi besed apostola Pavla poučil, da lahko neslogo premagajo le s sledenjem apostolom in njihovim zakonitim naslednikom, ker ti ne učijo druge doktrine kakor to, ki so jo prejeli od Kristusa, in ne širijo drugih svetih skrivnosti, zakramentov, kakor tistih, ki jih je postavil sam Gospod in jih prepustil Cerkvi, da jih ob pomoči Svetega Duha nedotaknjene varuje. Zbrane sinodalce je posvaril še pred lažno človeško modrostjo in jih spodbudil, naj vztrajno hodijo po poteh apostolov. Vendar se morajo pri tem tudi zavedati, da svet duhovnikov ne poplača z ljubeznijo, temveč s sovraštvom: »Če bi bili od sveta, bi

svet ljubil, kar je njegovo; ker pa niste od sveta, ampak sem vas jaz odbral od sveta, vas svet sovraži.« (Jn 15,19) V tolažbo naj jim bo misel, da jim bo na koncu sodil edinole Gospod (*Acta et Statuta* 1883, 21–24).

V nadaljevanju seje so najprej razmišljali o pomenu in čaščenju zakramenta sv. Rešnjega telesa, in to na podlagi Tomaža Akvinskega. Da bi pospeševali čaščenje tega zakramenta, je bila dne 27. maja 1881 v stolni cerkvi sv. Janeza Krstnika v Mariboru ustanovljena Družba vednega češčenja presvetega Rešnjega telesa za podporo ubožnih cerkva lavantinske škofije. Sinoda je duhovnike pozvala, naj omenjeno bratovščino širijo in spodbujajo ter skrbijo za gorečnost njenih udov (66–68).

Kot drugo vprašanje so bili na vrsti sveti misijoni. Misijoni in duhovne vaje so potrebni in koristni tako laikom kakor klerikom, tako dobrim kakor slabim, saj dobre spodbujajo, da se še poboljšajo, slabe pa, da se povrnejo k Bogu. Večdnevni misijoni spodbujajo ljudi h krepitvi pobožnosti in k vrednemu prejemanju zakramentov. Misijone je treba kot zdravilo organizirati predvsem v velikih župnijah, kjer duhovnik zaradi številčnosti ovčic ne more opraviti vseh dolžnosti, in nadalje v župnijah, kjer se kaže slabo npravstveno stanje ali pa znamenja upadanja pobožnosti. Na koncu je bilo izrečeno tudi povabilo, naj kleriki in premožni laiki ustanavljajo pobožne ustanove za misijone (68–69).

Tudi pri naslednjem vprašanju o duhovnih vajah klerikov so ponovili, da duhovne vaje niso koristne in potrebne samo laikom, temveč tudi klerikom. Duhovne vaje – tako sinoda – so potrebne dobrim duhovnikom, hkrati pa so najučinkovitejšo zdravilo pri spreobrnitvi slabih. Sinoda je duhovnike pozvala k občasnim nekajdnevnim duhovnim vajam v samoti in k udeležbi pri skupinskih škofijskih duhovnih vajah, namenjenih duhovni obnovi (70–71).

Pri vprašanju o cerkvenem petju so na podlagi sklepov tridentinskega koncila poudarili pomen glasbe in petja za krepitev pobožnosti in za slovesnejšo liturgijo. Poročevalci so pohvalili slovenski narod, ki je v preteklosti pogosto kazal vnemo in dar za cerkveno petje in za komponiranje. Vendar so se stvari v času do sinode spremenile in pri cerkveni glasbi je – tako sinoda – opaziti cel kup napak in pomanjkljivosti, ki jih skušajo odpraviti družba sv. Cecilije, pesmarice, ki jih izdaja Mohorjeva družba, in skrb nekaterih duhovnikov. Po naročilu sinode so dušni pastirji dolžni skrbeti za to, da se bodo mladi seznanili s petjem in z besedili cerkvenih pesmi.

Pri cerkveni glasbi je simfonična oziroma instrumentalna glasba dovoljena le zmerno, med mašo pa je treba prepevati po liturgiji predpisane pesmi. Izjemo lahko pomenijo le pesmi v čast Mariji in svetnikom.

Na koncu so pozdravili tudi petje v ljudskem jeziku. Želeno je namreč, da se ob manjših praznikih in pri vsakodnevnih svetih mašah sliši petje v domačem jeziku, ker se duha in vere nič ne dotakne bolj, kakor da se vsi glasovi vernikov enoglasno in z enim srcem dvigajo k božjemu prestolu (71–72).

Nazadnje so obravnavali še pogoje in zadržke za upokojevanje ter upokojene duhovnike in deficiente. Že v samem začetku so s citatom iz Matejevega evangelija nakazali vsebino sinodalnega sklepa: »Kdor pa bo vztrajal do konca, bo rešen« (Mt 24,13), češ da te besede še posebno veljajo za duhovnike. Po mnenju sinode tisti duhovniki, ki hočejo prerano stopiti v pokoj, premalo cenijo Kristusove besede o delavcih v Gospodovem vinogradu: »Rekel jim je: 'Žetev je obilna, delavcev pa malo. Prosite torej Gospoda žetve, naj pošlje delavce na svojo žetev.'« (Lk 10,2) Sinodalcem so navedli zgleds iz Stare in iz Nove zaveze in iz tradicije, ki so dolgo živeli in se odlikovali v slu-

ženju Bogu in v premagovanju težav.

Na sinodi so bile naštete in pograjane tudi nepravde okoliščine oziroma vzroki, zaradi katerih so nekateri duhovniki skušali stopiti v pokoj. Mednje sodijo kopičenje materialnih dobrin in težave s pastoralno ali gospodarsko dejavnostjo. Ne spodobi se namreč, da bi zapravljali prejete talente. Duhovniki morajo biti pozorni, da ob dnevu sodbe ne bi zaslišali Gospodovih besed, zapisanih pri Luku (19,22–23): »Po tvojih ustih te bom sodil, malopridni služabnik. Vedel si, da sem strog človek, ki jemljem, česar nisem vložil, in žanjem, česar nisem vsejal. Zakaj torej nisi vložil mojega denarja v hranilnico in bi ga jaz ob vrnitvi dobil z obrestmi vred?« Na sinodi so pograjali tudi tiste, ki bi hoteli stopiti v pokoj zaradi težav s cerkveno disciplino, zaradi simuliranja bolezni ali mnenja, da niso bili dovolj poplačani za svoje zasluge.

Kot protiatež tem strogim zahtevam so navedli konstitucijo papeža Pija V. iz leta 1568 *Quanta ecclesiae*, po kateri lahko škofje sprejmejo odpoved duhovniški službi zaradi starosti ali bolezni. Sklenili so s pozivom duhovnikom, naj brez legitimnih vzrokov ne odhajajo s svojega mesta in da se upokojeni zaradi pomanjkanja duhovnikov vrnejo na delo (*Acta et Statuta* 1883, 72–75).

Po razpravi o predlaganih osnutkih so z blagoslovom končali drugo javno sejo in za popoldne napovedali tretjo generalno kongregacijo.

3.5 Tretja generalna kongregacija

Na zadnji generalni kongregaciji so po opravljenih obredih in večernicah poslušali poročilo sekcij o vloženi predlogih v zvezi z uporabo slovenskega jezika. Glede matičnih knjig so se člani sekcij sklicevali na sklepe pastoralnih konferenc iz let 1871 in 1882, v katerih je bilo določeno, da se morajo matične knjige voditi v nemščini, ker so hkrati tudi državne knjige, zato pa je treba pri pisanju upoštevati državne določbe (*Schluß-Protokol* 1883, 12). Prav tako so zavrnilo uvedbo stare cerkvene slovanščine v bogoslovje, ker je bil takratni učni red določen na škofijski konferenci na Dunaju leta 1856, ki ga bi bilo mogoče spremeniti le na podlagi dogovora med škofi (12–13). Nasprotno pa so se zavzeli, da bi se poleg pastirne in katehetike tudi eksegeza Stare in Nove zaveze predavala v slovenščini, v slovenščini naj bi bile tudi meditacije (*Acta et Statuta* 1883, 26).

Škof Stepišnik se je izognil direktnemu odgovoru, obljubil pa je, da bo po svoji moči podpiral predloge (26). Ti trije predlogi tako niso bili vključeni med sinodalne statute.

Po tej razlagi so se lotili vprašanj o duhovniški obleki in o oporokah. Glede obleke in noše so v uvodu navedli besede papeža Inocenca III., ki je izjavil, da habit ne naredi meniha. Sinoda je dodala, da obenem tudi velja: duhovnik, ki odvrže duhovniško obleko, odvrže tudi duhovništvo in si obleče zemeljsko in posvetno.

Na sinodi je bilo ponovljeno, naj duhovniki med opravljanjem svojih duhovniških dolžnosti nosijo talar, ob drugih priložnostih, ki niso povezane s cerkveno službo, pa navadno obleko, vendar mora biti resna, dostojna in črna. Prav tako je klerikom prepovedano, da bi imeli modno pričesko ali nosili brado, kakor je navada pri laikih. Duhovnike so tudi opozorili, da so duhovniško nošo v lavantinski škofiji obravnavala že določila iz petdesetih let (75–78).

Glede oporok je sinoda opozorila, da je treba pri premoženju, ki ga imajo v lasti oziroma upravljajo kleriki, razlikovati med »bona patrimonialia«, »bona industrialia« in »bona parsimonialia« in da lahko v oporoki svobodno razpolagajo le s prvima dvema. Pri tem so opozorili na staro načelo, da lahko duhovniki oporočno razpolagajo s

sadovi beneficijev, vendar samo v pobožne namene.

Natančneje so še opredelili, da je treba pri sestavljanju testamentov upoštevati tudi civilne zakone. Duhovnikom so svetovali, naj zapuščajo volila svojim sorodnikom samo zaradi revščine ali mladostnosti in ne zato, da bi ti obogateli. Prepovedali so jim, da bi zapuščali volila svojim gospodinjam, ker bi to lahko povzročilo pohujšanje. Seveda pa lahko zanje in za druge služabnike poskrbijo z rentami.

Razlago te točke so končali s pozivom klerikom, naj z dobrinami in sadovi beneficijev razpolagajo v skladu s cerkvenimi zakoni in naj zapuščajo volila v pobožne namene. Med temi so omenili malo semenišče, društvo za pomoč ostarelim duhovnikom in druge pobožne ustanove (75–80).

Sinodalci so obe temi sprejeli z aklamacijo in tako sklenili zasedanje.

3.6 Tretja javna seja

Sinoda se je končala dne 30. avgusta 1883 s tretjo javno sejo, ki jo je prav tako začel Škof z nagovorom o duhovnikih, o edinosti duhovnikov/duhovništva in Cerkve in o ljubezni, tesno povezani z edinostjo. Edinost duhovništva je poudaril tudi v povezavi s cerkveno hierarhijo, ki jo je postavil sam Kristus. Iz tega sledi, da ne obstaja nobena druga oblast, ki bi bila tako malo diskriminacijska kakor Cerkev, saj jurisdikciji starejšega ustreza služba kanonične pokorščine, vse to pa se dogaja prek ljubezni. Škof je svojo trditev podkrepil s svetopisemskima izrekoma, ki zadevata to razmerje: »Nikar ne nastopajte gospodovalno do tistega, kar vam je zaupano, ampak bodite čredi v zgled!« (1 Pt 5,3) in »Poslušajte svoje voditelje in jih ubogajte. Oni namreč bedijo nad vašimi dušami kot tisti, ki bodo dajali odgovor. Tako bodo mogli to delati z veseljem in ne bodo vzdihovali, saj vam to ne bi nič koristilo.« (Heb 13,17) Škof je duhovnikom položil na srce, naj se trudijo, da bi bili eno, da bi vztrajali v ljubezni in da med njimi ne bi bilo razprtij (*Acta et Statuta* 1883, 27–32).

Po Stepišnikovem govoru so najprej govorili o večernih izhodih. Po njihovem mnenju se ne spodobi, da bi se kleriki zvečer predolgo zadrževali zunaj, ker bi to lahko škodilo njihovem dobremu glasu. Pravilo naj bi veljalo tudi za rekreacijo. Župnijskim duhovnikom so naročili, da morajo obedovati za skupno mizo, in obenem prepovedali, da bi kaplani obedovali posebej (81–82).

Naslednje vprašanje je obravnavalo društvo duhovnikov lavantinske škofije, ki je duhovnikom potrebno tudi zato, ker zaradi slabih materialnih možnosti in zaradi nezadostnih dohodkov in rastočih izdatkov upada njihova vnema za služenje. V ta namen je škof Stepišnik že leta 1864 ustanovil sklad za pomoč ostarelim duhovnikom *Fundus emeritorum*. Podobne potrebe so se pozneje pokazale tudi pri duhovnikih, ki so jih doletele bolezni ali druge nesreče. Da bi odpravili te težave, se je leta 1873 omenjeni sklad preoblikoval v *Društvo duhovnikov lavantinske škofije*. Sinoda je duhovnike pozvala, naj se včlanijo v društvo in da se društva spomnijo tudi v oporoki (82–83).

Na širše pastoralno področje je sinoda posegla s vprašanjem glede skrbi za mlade, ki delajo v tovarnah. Sinodo je skrbela predvsem moralna vzgoja te mladine. Dušne pastirje so pozvali, naj poskrbijo, da zaposlena mladina ne bi trpela duševne ali telesne škode. Zato si morajo kar najbolj prizadevati, da bi dečki in deklice, ki delajo v tovarni, ob nedeljah in praznikih ali po končanem delu [lahko] prihajali v cerkev, poslušali krščanski nauk, bili pri velikonočnem izpraševanju in vredno prejemale zakramente. Po besedah poročevalcev bi bilo želeli, da bi otroci oziroma mladostniki, ki so že prerasli

šolske klopi, zdravi in celoviti prerasli to goreče, a nevarno obdobje, k temu pa naj bi pripomogla tudi pobožna društva, ki jih je treba ustanoviti in skrbno varovati (83–84).

Pred koncem je sinoda še enoglasno odločila, da bodo po vsej škofiji praznovali obletnico papeževe izvolitve bodisi na dan izvolitve ali v nedeljo zatem (84–85).

Sinodalno razpravo je končal sklep o upoštevanju sinodalnih statotov. Pripravljalci so navedli, da se zavedejo, kako človeške napake ne izhajajo iz pomanjkljivosti zakonov, ampak iz neupoštevanja teh zakonov. Zato so ukazali, naj se sinodalni statuti učinkovito izvajajo, treba pa jih je vključiti tudi v pastoralno dejavnost. Vse redovne in župnijske predstojnike, predvsem dekane, so strogo zavezali, naj vztrajajo pri izpolnjevanju odlokov. Praktični del sklepa je bil poziv, da si morajo v tridesetih dneh priskrbeti izvod aktov in statotov (85–86).

Po branju statotov je sledil še sklepni govor škofa, ki je zbrane ponovno pozval k upoštevanju sklepov. Dejal je, da so z božjo pomočjo končali delo, ki so ga začeli. Za naprej jim je položil na srce, da je treba zaupati božji milosti, ki daje rast: »Jaz sem zasadil, Apolo je zalil, Bog pa je dal rast, tako da ni nič tisti, ki sadi, in nič tisti, ki zaliva, ampak tisti, ki daje rast, Bog.« (1 Kor 3,6–7) Razglasil je, da so sklepi in statuti, sprejeti na sinodi, obvezujoči za vse klerike, zato jih morajo vsi brez izjeme izpolnjevati (*Acta et Statuta* 1883, 32–33).

Sinoda je bila razpuščena z dekretom o dokončanju sinode in o sklicu naslednje, napovedane za naslednje leto. Če pa to ne bi bilo mogoče, bo sklic v bližnji prihodnosti. Nadalje so še preverili navzočnost na sinodi in končali s predpisanimi obredi in z zahvalo škofu.

4. Ocena

Stepišnikova sinoda iz leta 1883 odseva duha takratnega časa in katoliške doktrine. V obdobju po prvem vatikanskem koncilu, ki se ga je udeležil tudi škof. Pri pripravi sinodalnih dokumentov in statotov so se škof in člani sekcij sklicevali na različne avtoritete. V prvi vrsti je treba omeniti Sveto pismo, sklepe tridentinskega koncila, navodila papežev Benedikta XIV. in Inocenca III. in sklepe drugih pokrajinskih sinod (Dunaj, Praga). Pogosto so upoštevali in navajali sklepe in zapisnike pastoralnih konferenc lavantinske škofije. Poudarili so tudi sklepe že omenjenega prvega vatikanskega koncila, saj so v statutu povzeli vsebino koncilске dogmatične konstitucije o katoliški veri *Dei Filius*. Prav tako so morali sinodalci slovesno priseči po besedilu tridentinske veroizpovedi z dodatkom o papeževi nezmotljivosti.

Škof Stepišnik si je kot glavni namen sinode zastavil poenotenje cerkvene discipline, običajev in prakse. V tem oziru je sinoda najprej poskrbela za kodifikacijo že uveljavljenih pravil, dodala je le nekaj podrobnosti oziroma praktičnih nasvetov in odpravila nekaj nejasnosti.

S sinodo je škof Stepišnik uveljavil škofovsko avtoriteto do zbora duhovnikov s poudarjanjem škofove zakonodajne oblasti. Ker je škof Stepišnik obravnavo nekaterih vprašanj in pripravo elaboratov pridržal sebi, lahko vidimo, katera področja so se mu zdela najpomembnejša. Tako je pripravil osnutka statotov o skrbi za ohranjanje katoliške vere in o odvezi od škofu pridržanih grehov. Poleg teoloških vprašanj je škof preučil tudi aktualno vprašanje tedanjega časa o tem, kako naj se duhovniki ravnaajo v

političnih zadevah. Vidimo, da je prisojal velik pomen skupnemu delu duhovnikov, saj je pripravil še elaborat o srečanjih dušnih pastirjev. Iz njegovih govorov lahko sklenuemo, da sta mu bila zelo pri srcu tudi duhovniška edinost in izogibanje razprtijam.

Sinoda se je ukvarjala predvsem z duhovniki in z notranjim življenjem Cerkve, manj pa z zunanjimi pastoralnimi vprašanji, ki bi nagovarjala laike. Sinoda je pokazala velik socialni čut, ki je bil usmerjen predvsem k potrebam klerikov, manj laikov. Ne moremo pa zanikati, da niso prepoznali nekaterih kričečih socialnih in moralnih problemov takratnega časa, predvsem mladine. Dokaj pogosto so se sklicevali na moralno noto in na skrb za dober glas.

V razpravi se je pokazal tudi interes nekaterih duhovnikov za uveljavljanje slovenskega jezika. Sinoda je poudarila, da ima škof zaradi širših cerkvenih in državnih predpisov zvezane roke. So pa na sinodi spodbudili slovensko cerkveno petje. Pozitivno so ovrednotili tudi delovanje nekaterih društev, med katerimi velja omeniti Mohorjevo družbo, Družbo sv. Cecilije in Društvo duhovnikov lavantinske škofije, in duhovnike spodbudili k delovanju v njihovo korist.

Začeto sinodalno delo je nadaljeval Stepišnikov naslednik na škofijskem sedežu Mihael Napotnik.

Reference

- Acta et Statuta Synodi Dioecese Lavantinae.** 1883. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Feßler, Joseph.** 1849. *Ueber die Provincial-Concilien und Diöcesan-Synoden.* Innsbruck: Felician Rauch.
- Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Lavanter Diözese.** 1883. Zv. 2. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Napotnik, Michael.** 1883. *Kratko poročilo o prvi Lavantinski diecezni sinodi obhajani v Mariboru dne 27.–30. avgusta 1883.* Maribor: Samozaložba.
- NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Zbirka Sinode:**
- Examinatores Synodales.
 - Napotnikov rokopis Synodus Diocesana.
 - *Propositio de disciplinis theologicis*, 28. 8. 1883.
 - *Propositio de lingua palaeoslovenica*, 28. 8. 1883.
 - *Propositio de matriculis parochialibus*, 28. 8. 1883.
 - *Singulis hisce Sectionibus sequentia Shemata deliberanda et elaboranda assignante et quidem.*
- Schluß-Protokol über die im J. 1882 in der Lavanter Diözese abgehaltenen Pastoral-Conferenzen XXXV.** 1883. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Schluss-Protokoll über die bei den Pastoral-Conferenzen des Jahres 1862 in der Lavanter Diözese besprochenen Gegenstände, und darüber festgesetzten Bestimmungen XV.** 1863. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Schluss-Protokoll über die im J. 1881 in der Lavanter Diözese abgehaltenen Pastoral-Conferenzen XXXIV.** 1881. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Stepišnik, Jakob.** 1883. *Ordo in Actionibus Synodi Dioecese Lavantinae servandus.* Maribor: Škofijski ordinariat.



Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 1, 107-117
UDK: 272-788-726(497.4Maribor) "18"
Prejeto: 03/10

Marija Jasna Kogoj

Redovne skupnosti v lavantinski škofiji v času delovanja škofa Stepišnika

Povzetek: Ob nastopu škofa Stepišnika so v lavantinski škofiji delovali minoriti, frančiškani, kapucini in lazaristi, od ženskih redovnih skupnosti pa le usmiljenke. Med njegovim škofovanjem se je ta podoba spremenila, saj je Stepišnik rad sprejemal v svojo škofijo aktivne in kontemplativne redovne ustanove in močno pospeševal njihov razvoj. K dušnopastirskemu delovanju v Mariboru so znatno prispevali frančiškani, ki so leta 1864 prevzeli župnijo Matere usmiljenja. Istočasno so prišle v Maribor šolske sestre iz Algersdorfa, ki so se posvetile področju vzgoje in izobraževanja. S podporo škofa Stepišnika so se leta 1869 odcepile od matrne hiše in ustanovile novo kongregacijo šolskih sester, ki se je zelo hitro širila. Stepišnik je močno podpiral tudi naselitev francoskih trapistov v Rajhenburgu leta 1881 in posredoval zanje pri deželni vladi v Gradcu. Samostan je bil leta 1891 povišan v samostojno opatijo. Trapisti niso bili znani le po kontemplativnem življenju, ampak so veliko pomagali tudi na karitativnem in na dušnopastirskem področju. Zlasti so zasloveli po vzornem gospodarstvu.

Ključne besede: lavantinska škofija, škof Stepišnik, redovniki, redovnice, frančiškani, mariborske šolske sestre, trapisti

Abstract: **Religious Communities in the Diocese of Lavant During the time of Bishop Stepišnik**

When bishop Stepišnik assumed office, Conventual Franciscans, Franciscans, Capuchins and Vincentians were present in the diocese of Lavant, whereas of the female religious orders only Daughters of Charity were present. During his time this picture changed because bishop Stepišnik welcomed active and contemplative religious congregations in his diocese and furthered their development. Thus, the pastoral activity in Maribor was much enhanced by the Franciscans, who took over the parish of Mother of Mercy in 1864. At the same time School Sisters from Algersdorf came to Maribor, who dedicated themselves to the education of girls. Supported by bishop Stepišnik they split off from their Mother House in 1869 and founded a new congregation of School Sisters that spread very quickly. Bishop Stepišnik also supported the settlement of French Trappists at Rajhenburg in 1881 and intervened for them with the regional government in Gradec (Graz). In 1891 the monastery was raised to an independent abbey. The trappists were not only known by their contemplative life, but also by their charitable and pastoral work. Their excellent economy enjoyed special reputation.

Key words: diocese of Lavant, bishop Stepišnik, male religious orders, female religious orders, Franciscans, Maribor School Sisters, Trappists

1. Uvod

Jožefinske reforme so na področju redovništva pustile za seboj pravo opustošenje. V slovenskem delu Štajerske je ostalo le šest samostanov: trije minoritski, dva frančiškanska in en avguštinski. Razpuščeni so bili kartuzijani v Žičah, pavlinci v Olimju, dominikanci na Ptuj in v Novem Kloštru, dominikanke v Studenicah in Marenbergu (danes Radlje ob Dravi), kapucini v Mariboru, v Ormožu, na Ptuj in v Cmureku (danes avstrijski Mureck), avguštinci na Muti in pri Sveti Trojici in minoriti v Slovenski Bistrici (Dolinar 1992, 159–160).

Ob nastopu škofa Stepišnika so v lavantinski škofiji delovali minoriti, frančiškani, kapucini in lazaristi. Minoriti so imeli le en samostan, in to na Ptuj (od leta 1239 dalje); v njem je bilo enajst redovnikov. Frančiškani so delovali v Nazarjah (od leta 1632 dalje), kjer je bilo šest patrov, štirje bratje in dva novinca, v Brežicah (od leta 1660 dalje), kjer je bilo osem patrov in pet bratov, in pri Sveti Trojici, kjer je bilo pet patrov in trije bratje. Vseh frančiškanov je bilo torej enaintrideset. Kapucini so imeli samostan v Celju (od leta 1611 dalje); v njem so bili trije patri in trije bratje. V Celju so bili tudi lazaristi, ki so prišli tja po Slomškovi zaslugi in leta 1852 odprli misijonsko hišo; v njej je bilo pet duhovnikov in trije bratje. Vseh redovnikov je bilo leta 1863 v lavantinski škofiji šestinpetdeset (*Šematizem* 1860–1864, 69–72).

Ženske redovne skupnosti so v tem času zastopale samo hčere krščanske ljubezni ali usmiljenke (sedem sester), ki so delovale v civilni bolnici v Mariboru že od leta 1843 dalje (*Šematizem* 1860–1864, 73).

Stepišnik je na področju redovništva nadaljeval delo, ki ga je načrtoval in zastavil njegov predhodnik bl. Anton Martin Slomšek. Bil je odprt za različne karizme redovnih ustanov, tudi kontemplativne, in jih je z veseljem sprejel v svojo škofijo (Kovačič 1928, 400–405).

2. Redovne ustanove v času škofa Stepišnika

Že leta 1864 so prišli v Maribor frančiškani in šolske sestre tretjega reda sv. Frančiška, ki so se leta 1869 odcepile od matrne hiše v Algersdorfu in postale samostojna slovenska kongregacija. Leta 1869 so iz istega samostana v Algersdorfu prišle k sv. Petru pri Mariboru štiri šolske sestre učiteljice, ki so v 20. stoletju prevzele ime frančiškanke brezmadežnega spočetja. Ta skupnost je ostala filialka matrne hiše (Kovačič 1928, 400–403).

Če zasledujemo podatke v šematizmih v sedemdesetih letih 19. stoletja, opazimo, da je število moških redovnih skupnosti ostalo enako in tudi število članov se ni kaj dosti spreminjalo, medtem ko se je število ženskih redovnih skupnosti in tudi njihovih članic vztrajno večalo.

Usmiljenke so širile svoje področje dejavnosti. Leta 1875 so štiri sestre prevzele oskrbo v hiralnici na Ptuj, naslednje leto so sprejele delo v javni bolnici v Celju, leta 1879 pa še v Brežicah. Šolske sestre so leta 1871 odprle v Mariboru novo postojanko s tremi sestrami, in to v Magdalenskem predmestju, pri sv. Jožefu, kjer so skrbele za železničarske otroke. Številni poklici so omogočili, da so leta 1878 odprle redovno hišo in šolo tudi v Celju. V Mariboru je bilo takrat že sedemindvajset sester. V naslednjih letih so se začele širiti tudi po drugih škofijah, predvsem v ljubljanski (402–403).

V šematizmu iz leta 1884 so poleg navedenih redovnih ustanov prvič predstavljeni trapisti, ki so se naselili v Rajhenburgu že leta 1881. V skupnosti je bilo enajst menihov ali kornih redovnikov, dva oblata, osem kornih novincev, dvaindvajset bratov laikov in pet novincev laikov, skupaj torej oseminštirideset članov (*Šematizem* 1880–1884, 72).

Šematizem iz leta 1887 prinaša samo eno novost – spokorniški red magdalenk, ki so prišle v Studenice leta 1885. V samostanu je bilo dvanajst kornih sester in osem sester laik (*Šematizem* 1885–1889, 78).

Če pogledamo statistično stanje na področju redovništva ob Stepišnikovi smrti, dobimo naslednjo sliko: minoriti so ohranili edini samostan, v katerem pa se je število redovnikov v tem času nekoliko zmanjšalo (8). Frančiškani so imeli en samostan več, in to v Mariboru; število redovnikov je kljub temu ostalo enako (16 patrov in 15 bratov). Pri kapucinih v Celju je bilo število redovnikov nekoliko večje (4 patri, 5 bratov). Tudi v misijonski hiši lazaristov se je število članov povečalo (6 duhovnikov in 6 bratov). Naraslo je tudi število trapistov v Rajhenburgu, kjer je bilo v tem času trinajst menihov, en oblat, šest kornih novincev, štiriindvajset bratov laikov in enajst bratov novincev, vseh skupaj petinpetdeset (*Šematizem* 1889, 75–79).

Pri ženskih redovnih ustanovah se je najbolj povečalo število usmiljenk in mariborskih šolskih sester. Usmiljenke so imele na štirih postojankah trideset sester, mariborske šolske sestre pa na treh postojankah petinštirideset sester in šest novink. Šolskih sester (današnje frančižkanke brezmadežnega spočetja) pri sv. Petru, kjer je bila filialka Algersdorfa, je bilo šest, medtem ko je bilo v samostanu magdalenk enajst kornih sester, sedem sester laik in ena novinka (*Šematizem* 1889, 79–83).

Redovnikov je bilo leta 1889 skupaj sto petnajst, redovnic pa sto sedem. V času Stepišnikovega škofovanja se je torej število redovnikov podvojilo, za to pa ima seveda zasluge prihod trapistov, kajti število drugih redovnikov je ostalo približno enako. Ženske redovne ustanove so v tem času zaživele in naravnost zacvetele; številčno je bila vsekakor najmočnejša nova kongregacija šolskih sester.

3. Podrobnejša predstavitev treh redovnih skupnosti

3.1 Frančiškanski samostan v Mariboru

Škof Anton Martin Slomšek se je odločil, da pokliče frančižkane v Maribor. To je storil, da bi dvignili predmestno župnijo Matere usmiljenja, ki je poprej prehajala iz rok v roke, in da bi ponudili duhovno pomoč vsemu mestu. Zato se je dne 15. maja 1862 obrnil na frančiškanski provincialat v Kalternu na Tirolskem s prošnjo, da bi frančiškani prevzeli nekdanji kapucinski samostan in upravo slovenske župnije. Provincialni kapitelj je dne 8. avgusta istega leta ponudbo sprejel in določil, da bodo novo redovno skupnost v Mariboru sestavljali štirje patri in dva brata laika. To odločitev je provincialat sporočil škofijskemu ordinariatu dne 10. avgusta 1862 in ga obenem prosil, naj najprej izposluje potrebna dovoljenja pri Svetem sedežu in pri svetni oblasti. Ordinariat se je hitro lotil dela, a Slomšek njihovega prihoda ni dočakal, saj je umrl dne 24. septembra 1862. To je vso zadevo nekoliko zavrlo. Toda njegov naslednik si je prizadeval, da se načrt čimprej uresniči. Septembra 1863 so na letni seji provincialnega komisariata v Gradcu na novo imenovali prihodnje člane redovne skupnosti v Ma-

riboru, in to štiri patre in enega brata. Civilna oblast je izdala dovoljenje že 14. marca istega leta, Sveti sedež pa 5. decembra. Do konca leta 1863 je bilo pravno torej vse urejeno, zato so se začele konkretne priprave za naselitev in dejanski prevzem samostana in župnije. To se je zgodilo na 5. povelikonočno nedeljo, 1. maja 1864 (Škofljanec 2000, 65). Slovesnosti so se udeležili številni Mariborčani vseh stanov in slojev. Stolnik kanonik Jožef Kostanjevec je redovnike uvedel v službo. Pred zbranimi verniki je prebral pismo škofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika, s katerim frančiškanom javno izročila samostan in župnijo.

»Mi, Jakob Maksimilijan, po milosti božji knezoškof lavantinski itd. ... s tem pismom razglašamo in potrjujemo, da je pri župnijski cerkvi sv. Marije v Mariboru z dovoljenjem Cesarsko-kraljevega ministrstva z dne 14. marca 1863, št. 4473, in z mojim pristankom in odobrenjem bil ustanovljen Hospic Reda Manjših bratov štajersko-tirolske province z namenom in pod tem pogojem, da frančiškani upravljajo župnijo in drugim vernikom nudijo duhovno pomoč ter da skrbijo, da bosta cerkev in samostan vedno v dobrem stanju. (Sledi naštevanje sredstev za vzdrževanje in reskript Svetega sedeža z dne 20. oktobra 1863.) Mi torej z isto apostolsko oblastjo kot kanonično ustanovljen in povzdignjen Hospic z župnijo razglašamo in z javno listino izročamo imenovanim redovnikom, da v smislu zgornjega reskripta imenovano cerkev s priključenim samostanom, vrtom, dohodki in povrh še župnijo kot vzvišeni kolektivni naslov (sublatu titulo collativo) sprejmejo in obdržijo ter tam vršijo dušnopastirsko službo in spolnjujejo vse, kar cerkveni predpisi nalagajo za redovno življenje in dušnopastirsko delo.

Zgornje lastnoročno podpišemo in s svojim pečatom potrdimo:

+ Jakob Maksimilijan, lavant. škof, l.r.

Matija Modrinjak, konzist. svetnik, l.r.

Dano v Mariboru, v naši škofijski rezidenci, dne 30. aprila 1864« (Vostner 1964, 13–16)

Apostolat mariborskih frančiškanov je v prvi vrsti obsegal redno dušnopastirsko delo v obsežni domači župniji. Poleg tega so pridigali, spovedovali, poučevali mladino po šolah, vodili versko prosvetno in karitativno delo pri tretjem redu, v Marijini družbi, pri Vincencijevi konferenci in v katoliških izobraževalnih društvih. S tridnevniciami, z ljudskimi misijoni in z drugimi pastoralnimi dejavnostmi so veliko pomagali tudi po drugih župnijah. S tem so izpolnili upanje, ki ga je gojil Slomšek, ko jih je poklical v Maribor, in odgovorili na želje njegovega naslednika škofa Stepišnika (Vostner 1964, 69).

Frančiškani so se svojega rednega dušnopastirskega dela v veliki predmestni župniji lotili z vso gorečnostjo in mladostno navdušenostjo. Načrtovali so tudi gradnjo novega samostana in cerkve. Že v času, ko so bili tam še kapucini, se je namreč pokazalo, da je za vedno večje število vernikov Marijina cerkev premajhna. Ker se je v teh letih število župljanov še povečalo, so začeli razmišljati o gradnji večje cerkve. Toda ti načrti so se uresničili šele v času Stepišnikovega naslednika (Vostner 1964, 17–18; Kovačič 1928, 403).

Frančiškani v Nazarjah so bili deležni obiska škofa Stepišnika ob vizitacijah in ob birmah. Leta 1885 je škof Stepišnik posvetil glavni oltar njihove cerkve, ki ga je izdelal Janez Vurnik. V zvezi s frančiškani v Nazarjah bi omenila še neko zanimivost, ki je zapisana v samostanski kroniki. Ljudsko šolo, ki so jo imeli frančiškani od leta 1786 do druge svetovne vojne, je že kmalu po njeni ustanovitvi obiskovala učenka, ki je bila zaradi marljivosti vpisana v zlato knjigo. Ko je škof Stepišnik nekoč birmoval v Nazar-

jah, so mu pokazali tudi to zlato knjigo. Kronist je zapisal, da mu je kanila solza na ime te učenke; bila je namreč njegova mati (Aofm Nazarje, Kronika 1885).

3.2 Kongregacija šolskih sester sv. Frančiška

Škof Slomšek je želel imeti v svoji škofiji redovno skupnost za vzgojo mladine v duhu Švere in tradicije slovenskega naroda. Leta 1860 je v Mariboru ustanovil katoliško dobrodelno *Društvo gospa*, ki naj bi se zavzelo za ubožno mladino, zlasti za deklince. Že takoj prvo leto je bilo sprejetih šestinosemdeset deklic, ki so jih gospe poučevale v ročnem delu. Ob obisku Rima leta 1862 je papež Pij IX. spraševal Slomška tudi o vzgojnih ustanovah v škofiji in ga spodbudil, naj poskrbi za vzgojni zavod, v katerem bi redovnice vzgajale žensko mladino. Preden je mogel Slomšek ta načrt uresničiti, ga je prehitela smrt. Na smrtni postelji je to svojo srčno zadevo priporočil svojemu tajniku Francu Kosarju, ki je bil duhovni voditelj katoliškega dobrodelnega *Društva gospa*. Članice društva so na seji dne 13. aprila 1863 sklenile, da se obrnejo na šolske sestre, ki so imele od leta 1843 dalje v Algersdorfu pri Gradcu, občina Eggenberg, materno hišo. Zato so dne 15. aprila 1863 naslovile na knezoškofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika prošnjo, naj stopi v stik s predstojništvom tega samostana in pokliče v Maribor šolske sestre tretjega reda sv. Frančiška, od deželne vlade v Gradcu pa naj jim izposluje dovoljenje za naselitev. Prošnjo so podpisali spiritual Kosar, predsednica društva grofica Brandys in članice odbora. Lavantinski ordinariat je dne 11. maja 1863 naznanil deželni vladi v Gradec, da dovoljuje naselitev šolskih sester v Mariboru, in obenem prosil tudi za njeno dovoljenje. Po sklenitvi pogodbe med vodstvom *Društva gospa* iz Maribora in vrhovnim predstojništvom šolskih sester v Algersdorfu je deželna vlada dne 14. aprila 1864 dovolila, da se odpre zavod šolskih sester v Mariboru. V pogodbi je bilo zapisano, da ostanejo šolske sestre v Mariboru odvisne od šolskih sester v Algersdorfu, novi zavod v Mariboru pa bo last katoliškega dobrodelnega *Društva gospa* (NŠAM, D 3, š. 9, št. 951, 11. 5. 1863; št. 6424, 14. 4. 1864; Kovačič 1928, 400–401).

Prve tri redovnice so prišle v Maribor dne 15. oktobra 1864. Za predstojnico nove skupnosti je bila določena s. Margareta Puhar. Čez dva dni je prišel v zavod škof Stepišnik s spiritualom Kosarjem in s še dvema duhovnikoma in v navzočnosti grofice Brandys, sester in gojenk slovesno blagoslovil zavod. Takrat so imeli že osemindeset gojenk, ki so se učile pletenja in šivanja, in osem sirot; deklince so drugače obiskovale mestno dekliško šolo. Iz Algersdorfa so po potrebi prihajale še druge sestre. Nekatere so ostale v Mariboru, druge so se vrnile v materno hišo (*Kronika* 2007, 13; Kodrič-Palac 1986, 28–29).

V šolskem letu 1865/1866 so sestre z dovoljenjem deželne vlade začele poučevati prvi razred ljudske šole, v katerem je bilo sto sedemnajst učenk. Postopoma so odpirale nadaljnje razrede, tako da je šola do leta 1876 postala šestrazredna. Tudi število učenk je hitro naraščalo. Ob koncu vsakega semestra so imele učenke izpite, ki jim je predsedoval sam škof. Pravico javnosti je dobila ljudska šola z odlokom ministrstva za uk in bogočastje leta 1875. Leta 1888 je bilo ustanovljeno žensko učiteljišče, ki je dobilo pravico javnosti leta 1892. Do leta 1896 je bila šola v nemškem jeziku, od takrat dalje pa so organizirali vzporedne slovenske razrede (Kodrič-Palac 1986, 32–33).

Škof Stepišnik je vsa leta z budnim očesom spremljal razvoj zavoda, zanj prav očetovsko skrbel in ga rad obiskoval. Predstojnica s. Margareta Puhar je prav kmalu prišla do spoznanja, da bi mogle za vzgojo ženske mladine storiti več, če bi se podružnica v Mariboru osamosvojila. Domača dekleta bi tako vstopala v domačo družbo, ki bi lažje odgo-

varjala na potrebe kraja in časa. Škof Stepišnik je to idejo takoj podprl in o tem obvestil sekovskega škofa, pod čigar jurisdikcijo je bila materna hiša v Algersdorfu. Škof Zwerger je bil zamisli naklonjen in pripravljen podpreti ugodno rešitev zadeve. Zato mu je škof Stepišnik dne 1. maja 1869 poslal uradno prošnjo za ločitev mariborske podružnice od matrne hiše v Algersdorfu in za njeno osamosvojitve. Po prejemu prošnje je škof Zwerger začel postopek. Sestre so se morale same odločiti, ali gredo v Maribor ali ne. Kljub temu da je bilo v materni hiši precej Slovenk, se jih je za Maribor odločilo samo pet (*Kronika* 2007, 599; Rojs-Zorec 1987, 18). Neodvisnost redovne hiše v Mariboru je sekovski škof priznal dne 5. julija 1869. Istega dne je tudi deželna vlada v Gradcu privolila v ustanovitev nove kongregacije šolskih sester v Mariboru. Lavantinski ordinariat je to sporočil predstojništvu šolskih sester dne 12. 7. 1869 (AMp, št. 1708, 12. 7. 1869). Stepišnikov naslednji korak je bil, da je dne 13. septembra 1869 imenoval s. Margareto Puhar za vrhovno predstojnico nove kongregacije šolskih sester z materno hišo v Mariboru. Ta datum velja za ustanovni dan kongregacije (*Kronika* 2007, 600). V tej prvi fazi samostojnosti so sestre še ohranile statute kongregacije v Algersdorfu, ki so temeljili na Vodilu tretjega reda sv. Frančiška Asiškega. Potrdil jih je tudi škof Stepišnik.

Že 18. novembra istega leta je bilo slovesno preoblečenih prvih sedem kandidatinj. Slovesnost je vodil sam knezoškof, ki je takrat tudi dovolil, da sme biti v hišni kapelici ob nedeljah in praznikih blagoslov z Najsvetejšim. Sestram pa je naročil, naj k službi božji ne hodijo več v mestne cerkve. Ta kapelica je kmalu postala premajhna, zato so uredili večjo, ki jo je škof Stepišnik blagoslovil dne 28. novembra 1871 (602).

Kongregacija je bila od začetka do leta 1922 škofijskega prava, zato je morala za vse pomembnejše odločitve dobiti pristanek svojega ordinarija. Imela je tudi škofijskega komisarja, ki je pomagal reševati zunanje in notranje težave. Od začetka pa do leta 1894 je bil to Franc Kosar, ki je sodeloval že pri ustanovitvi kongregacije, nato pa je z vso vnemo podpiral njen vsestranski razvoj.

Vsakoletne vizitacije samostana je opravljal škof ali pa komisar. Po vizitaciji so sestre dobile poročilo o stanju skupnosti na področju redovnega duha in discipline, izpolnjevanja evangeljskih svetov in apostolata s priporočili in navodili za prihodnost. Redne letne vizitacije po posameznih skupnostih je opravljala tudi vrhovna predstojnica.

Škof Stepišnik je z zanimanjem spremljal in tudi vsestransko podpiral razvoj mlade družbe. V vizitacijskem poročilu z dne 14. decembra 1874 je predstojnici s. Margareti Puhar med drugim napisal: »Včeraj opravljena vizitacija zavoda šolskih sester tukaj v Mariboru, ki je pod Vašim vodstvom, me je prijetno prepričala, da vse članice tega Zavoda razodevajo natančno držanje svojega Redovnega pravila, hvalevredno disciplinsko držo, posebno pa goreče izpolnjevanje dolžnosti, da pojmujejo svoj poklic v duhu sv. katoliške Cerkve in se trudijo tako živeti. Posebno izjavljam svoje nadpastirsko priznanje za prizadevanje sester, ki se posvečajo učni stroki in pouku malih, in prav tako skrbi za versko-nravno vzgojo deklic, ki žive v konviktu. Ne dvomim in želim, da bi ta duh požrtvovalnosti za božjo voljo tudi vnaprej navdihoval sestre, kajti samo v tem primeru bo Gospod dal svoj blagoslov, od katerega je vse odvisno. Kakor je bilo doslej, naj si vse članice Zavoda prizadevajo za evangeljsko krotkost, potrpežljivost in medsebojno obzirnost, kajti samo tako se ohranja veseli pogum posameznih v izpolnjevanju poklicne naloge ter zadovoljstvo; nasprotje bi grenilo življenje in tudi malim ne bi bilo v dober zgled.« (AMp, *Glasovi* 2/98, 24–26)

V nadaljevanju poročila je škof imenoval s. Margareto za predstojnico še za tri leta; mlada ustanova namreč še ni imela dovolj sester z večnimi zaobljubami, da bi se iz-

peljale volitve. Ob tem je pripomnil: »Zaupam, da boste tudi nadalje opravljali svojo službo z vso preudarnostjo, vestnostjo in poklicno zvestobo. Vi ste predstojnica Vaših sosester, katere pa naj v Vas cenijo in spoštujejo svojo skupno mater.« Škof ji je posebno priporočil ljubezen. »Najlepša lastnost matere je ljubezen do otrok in potrpljenje z njimi, tako da ji ti morejo ljubezen poplačati z odkrito vzajemno ljubeznijo. Krščanska ljubezen, pravi apostol, vse olajša in plemeniti – tudi pokorščino. Stori, da se ta izpolnjuje z veseljem in ne z nevoljo.« Nato ji je naročil, naj tudi v Zavodu za varstvo majhnih otrok v Magdalenskem predmestju, kjer so sestre delovale od leta 1871 dalje, a so bile neposredno odvisne od predstojnice v materni hiši, določi eno od sester za predstojnico. Pravi, da je »sicer za Zavod nevarno, da zaide v nered, če bi namreč vsaka sestra delala po svoji lastni volji ... Saj ne gre za kakšno emancipacijo tamkajšnjih sester od Vas kot prednice celotnega zavoda Šolskih sester.« Na koncu je spregovoril še o dolgovich, ki so bremenili Zavod, in dal potrebna navodila glede upravljanja materialnih dobrin (*Kronika* 2007, 603).

V poročilu za Rim (relacija) je leta 1876 škof Stepišnik pisal tudi o šolskih sestrah. Imenoval jih je *sestre nabožnih šol (scholarum piarum)* tretjega reda sv. Frančiška Serafinskega v Mariboru. Najprej je orisal kratko zgodovino nastanka ustanove, nato pa nadaljeval: »Delajo z odličnim uspehom za pouk in vzgojo deklic, posebno ubogih. Omenjene redovnice drže tudi skrbno svoje Konstitucije. Tu si dovoljujem pripomniti, da je pravilo sester nabožnih šol na žalost do sedaj samo začasno; v resnici niso še prejele potrditve Svetega sedeža, kateremu so bile že pred enim letom predložene v potrditev ... Klavzuro držijo točno, v kolikor je možno. Do sedaj ni bilo nobenih zlorab v samostanih omenjenih redovnic – če bi kaj opazil, bi to brez obotavljanja odstranil.« Nato je škof poročal o njihovem rednem in izrednem spovedniku in o materialnih možnostih za življenje (AMP, kopija dokumenta).

V poročilu o vizitaciji z dne 8. marca 1877 izraža Stepišnik zadovoljstvo nad splošnim stanjem v Zavodu. Sestre vestno izpolnjujejo redovna pravila, se držijo redovne discipline in požrtvovalno opravljajo svoje poslanstvo krščanskega pouka in versko-nravne vzgoje ženske mladine. Spodbuja jih, naj tako nadaljujejo, da se bo dober glas, ki gre o njih, tudi v prihodnje potrdil. Sledijo priporočila: »Posebno priporočam vsem sestram duha voljne pokorščine odredbam njihove predstojnice, duha medsebojnega prenašanja in da skrbno goje duha resnične krščanske ljubezni do bližnjega ... Naj se nikdar ne polasti tega zavoda duh upornosti, duh nepokorščine, duh, ki samovoljno obira svoje predstojnike ...« Šolske sestre so imele v tistem času veliko poklicev, zato namenja škof besedo tudi temu: »Veseli me tudi, da se na izbor naraščaja, namreč redovnih kandidatinj, gleda budno in skrbno. Saj od tega je vendar odvisna srečna prihodnost zavoda. Nobena kandidatinja naj prej ne naredi zaobljub, dokler ni dala zadostnih dokazov za svoj pravi poklic za redovno življenje. Tako naj Bog podeli zavodu tudi v prihodnje svojo milost v visoki meri, da bo zdaj in v prihodnje Cerkvi v korist, škofu ordinariju pa v tolažbo ...« (AMP, *Glasovi* 2/98, 26–27)

Število sester in učenk se je iz leta v leto večalo, širilo pa se je tudi področje njihove dejavnosti. Za zasebno deklinško šolo, ki bi jo vodile šolske sestre, so se potegovali tudi Celjani. Škof Stepišnik in mati Margareta sta bila pripravljena, da odgovorita na njihovo željo, toda (nemške) državne šolske oblasti so se temu dolgo upirale. Šele leta 1878 je deželni šolski svet izdal potrebno dovoljenje. Tako so šolske sestre dne 14. septembra 1878 odprle šolo v Celju. Škof Stepišnik je za celjski zavod daroval 20.000 goldinarjev, pravi Kovačič (1928, 402) in pripominja: »... dasiravno je vedel, da gre za

slovensko šolo«. V kroniki šolskih sester pa je zapisano: »Knezoškof J. M. Stepišnik je kot Celjan podpiral celjsko podružnico tako, da ga moramo šteti med ustanovitelje.« (*Kronika* 2007, 604)

Po štirih mandatih vodstva kongregacije je leta 1881 mati Margareta, izmučena od skrbi in dela, prosila knezoškofijski ordinariat, naj poskrbi, da dobi zavod novo vrhovno prednico. »Volitve so se vršile 14. septembra 1881. Predsedoval je prevzvišeni J. M. Stepišnik. Izvoljena je bila pomočnica dosedanje č. matere – s. M. Nepomucena Ziggal.« (604–605) Nova predstojnica je v Kamnici pri Mariboru leta 1882 kupila vinarstvo in posestvo s hišo in gospodarskim poslopjem. Na to pristavo so hodile sestre na oddih, uporabljali pa so jo tudi za okrevališče bolehnih sester.

Spomladi 1885 so začeli zidati samostansko cerkev. Temeljni kamen je dne 26. aprila blagoslovil škof Stepišnik. Jeseni istega leta so ga povabili k blagoslovu novega zvonika in zvonov. Gradnja cerkve je hitro napredovala, tako da jo je naslednje leto, na praznik Marijinega rojstva, že posvetil (*Kronika* 2007, 30–33, 606; Rojs-Zorec 1987, 27).

Dne 8. septembra 1887 je bila na volitvah, ki jim je predsedoval knezoškof Stepišnik, izvoljena za novo vrhovno predstojnico s. Angelina Križanič, dotedanja učiteljica in vzgojiteljica na osnovni šoli v Celju. Vrhovna predstojnica je bila do leta 1896 in pozneje še v letih med 1923 in 1935 (*Kronika* 2007, 606; Kodrič-Palac, 1986, 34–35).

V osemdesetih letih 19. stoletja so sestre vedno bolj čutile potrebo, da bi v materini hiši odprle svoje učiteljske, kjer bi vzgajale svoje kandidatkinje in druge učiteljice. Dovoljenja ni bilo lahko dobiti, a so leta 1888 kljub vsemu začele poučevati prvi letnik. Na ponovno prošnjo predstojništva je ministrstvo leta 1892 izdalo dovoljenje za zasebno učiteljske, ki je dobilo pravico javnosti leta 1896. Na Štajerskem je bilo to edino učiteljske za slovenska dekleta (*Kronika* 2007, 607; Rojs-Zorec 1987, 30–31).

3.3 Trapisti v Rajhenburgu

Trapisti so veja cistercijanskega reda z zelo strogimi pravili. Ime so dobili po glavni opatiji La Trappe v Normandiji na Francoskem, ustanovljeni leta 1140. Po revolucionarnih dogodkih v Franciji leta 1880 so bile trapistovske opatije ukinjene, menihi izgnani, skupno življenje prepovedano, imetje pa zaplenjeno. Pregnani redovniki so iskali zatočišče v drugih državah. Dne 6. novembra 1880 so bili na silo izgnani trapisti iz samostana Notre Dame des Dombes, kjer so se naselili leta 1863 in komaj lepo zaživeli. Med izgnanimi redovniki je bil tudi Jožef Marija Kamil Giraud, z redovnim imenom brat Gabriel, po rodu iz bogate lyonske družine. Svojo dediščino je dal na voljo za nakup novega samostana, v katerem bi lahko nadaljevali svoj način življenja in dela. Opat Benedikt Margerand je po dolgem iskanju izvedel, da je na prodaj stari grad Rajhenburg. Dne 6. marca 1881 si ga je prišel ogledat in takoj videl, da bi bil zelo primeren za trapiste. Vrnil se je v Francijo, da se pogovori z bratom Gabrielom. Brez odlašanja sta pripotovala v Rajhenburg in sklenila kupčijo s tedanjim lastnikom gradu, baronom Kristjanom Filipom pl. Esebeckom. Vse stroške nakupa gradu in posestva je prevzel brat Gabriel, zato se po pravici imenuje ustanovitelj rajhenburškega samostana.

Menihi so prišli iz Francije v treh skupinah. Prvih sedem redovnikov je prišlo v Rajhenburg dne 21. aprila 1881. Pričakala sta jih opat Benedikt in brat Gabriel. Ta skupina je imela nalogo, da preuredi grajske prostore tako, da bodo ustrezali novemu namenu, kakor določajo samostanska pravila trapistov. Dela so hitro napredovala, tako

da sta že sredi maja opat Benedikt in brat Gabriel odšla v Dombes, da pripravita selitev preostalih menihov. Dne 3. junija sta pripeljala v Rajhenburg skupino desetih redovnikov, drugi pa so se jim pridružili na praznik sv. Rešnjega telesa, 16. junija. Redovna skupnost je novi ustanovi dala ime samostan Device Marije Rešiteljice (*Kaj delajo trapisti* 1915, 148–157).

Škof Stepišnik je z veseljem sprejel pregnane francoske trapiste, saj si je zelo želel, da bi bili v škofiji navzoči tudi kontemplativni redovniki. Zato je z vso vnemo podpiral njihovo naselitev. S svojo vplivno besedo je posredoval, da so hitro pridobili potrebna dovoljenja cerkvenih in civilnih oblasti za naselitev. Sam je na dunajsko ministrstvo za pouk in bogočastje poslal potrebne dokumente. Brat Gabriel je k tem listinam priložil pismo, v katerem se je obvezal, da bo svoje posestvo v Rajhenburgu prepustil redovnikom, ki ga bodo lahko uživali v vsej svobodi in brez najemnine (NŠAM, F 44, š. 8, dovoljenje za naselitev, št. 885, 20. 4. 1881; št. 1692, 31. 5. 1881). Menihom, ki so prišli iz Francije in niso poznali birokratskega sistema avstro-ogrske monarhije, je v prvih letih glede dopisov med deželno vlado v Gradcu in samostanom, predvsem glede lastništva posestva, pomagal škofijski ordinariat (NŠAM, F 44, š. 8, pojasnilo glede kupljenega posestva, št. 2571, 20. 10. 1882; odgovor deželne vlade, št. 2802, 17. 11. 1882). Prior Bernard Sirvain je bil škofu Stepišniku za to pomoč izredno hvaležen (NŠAM, F 44, š. 8, zahvala škofu, št. 1232, 12. 3. 1883). Leta 1885 je bil izvoljen za priorja Jean-Baptiste Epalle. Namestnik predstojnika M. Irenej Durieux je poslal škofu Stepišniku zapisnik volitev, ki jim je predsedoval opat iz Dumbisa M. Alojzij Moirant, s podpisami volivcev in s pečatom (NŠAM, F 44, š. 8, zapisnik volitev, št. 2335, 27. 8. 1885).

Deželna vlada je zahtevala natančen popis redovnikov, saj bi jih po avstrijskem zakonu moralo biti le štiriindvajset. Prior Jean-Baptiste Epalle je v svojem dopisu škofijskemu ordinariatu predstavil konstitucije reformiranih cistercijanov, po katerih imajo njihove redovne skupnosti tri vrste članov: menihe, redovnike in oblate. Takrat je skupnost v Rajhenburgu štela triintrideset članov. Prior je prosil škofijski ordinariat, naj uredi to zadevo pri deželni vladi (NŠAM, F 44, š. 8, pojasnilo, št. 2827, 13. 10. 1885; odgovor deželne vlade, št. 2400, 23. 9. 1886).

Trapisti so si prav hitro pridobili spoštovanje in naklonjenost ljudstva. Temeljno poslanstvo njihovega kontemplativnega reda so bili molitve in spokorna opravila. Poleg tega so bili izredno dejavni na karitativnem področju in so po svojih močeh pomagali v dušnem pastirstvu na sosednjih župnijah. Leta 1890 so za vzgojo novih članov odprli svoje semenišče. Ob desetletnici obstoja je bil samostan dne 1. septembra 1891 povišan v samostojno opatijo (*Kaj delajo trapisti* 1915, 185–188).

V bližnji in daljni okolici so trapisti zasloveli predvsem po vzornem gospodarstvu. Ukvarjali so se s poljedelstvom, živinorejo, vinogradništvom, sadjarstvom, čebelarstvom in z vrtnarstvom. Bili so tudi odlični obrtniki. Eden njihovih pomembnih proizvodov je bil sir trapist. Leta 1896 so začeli pravo industrijsko proizvodnjo čokolade in likerjev (197–198). Pri njih je kupoval tudi sam cesar Franc Jožef, ki jim je leta 1912 podelil priznanje za kakovost izdelkov; za zaščitni znak proizvodov sta bila določena lev in naziv Imperial. Trapisti so imeli tudi svojo elektrarno in že leta 1896 tudi svoj telefon. Omislili so si svojo lastno tiskarno, v kateri so tiskali knjige, brošure, razglednice, ovitke za čokolado in nalepke za steklenice z likerjem (Černetič Krošelj 2008).

Škof Stepišnik je rad prihajal v njihov samostan. Veliko stikov je imel z bratom Gabrielom, ki je iz ponižnosti vse življenje ostal oblat. Škof, ki je dobro poznal njegove sposobnosti in izredno krepostno življenje ter ga občudoval in zelo cenil, je menil, da

bi lahko prejel zakrament mašniškega posvečenja. Ko je bil nekoč na obisku v samostanu, je svojo namero, da brata Gabriela posveti v duhovnika, predložil opatu, ki se je tega razveselil. Toda brat Gabriel se je ob novici zelo prestrašil in je v svoji ponižnosti prosil, naj ga pustijo, da ostane oblat (*Kaj delajo trapisti* 1915, 207–208). Stepišniku se je leta 1886 izpolnila velika želja: v spremstvu brata Gabriela je namreč poromal v Lurd. Zadnje škofovo dejanje v opatiji trapistov je bilo to, da je dne 15. junija 1888 blagoslovil njihovo novo pokopališče in zvonik (*Kaj delajo trapisti* 1915, 184; Kovačič 1928, 403–404).

4. Sklep

Leta 1887 je škof Stepišnik praznoval srebrni jubilej škofovske službe, naslednje leto pa zlati jubilej mašniškega posvečenja. Ob tej priliki so mu čestitale tudi vse redovne skupnosti. Ena od šolskih sester, s. Bonaventura, mu je posvetila enajst kitic dolgo pesem. V Stepišnikovem življenjepisu, ki je bil objavljen leta 1890 v *Drobtinica* in ga je napisal župnik Janez Voh, so naštetih darovi nekaterih redovnih skupnosti: »Častiti oo. (očetje) trapisti iz Rajhenburga so prinesli dragoceno škofovsko palico iz pozlačenega srebra ..., častite nune magdalenke iz Studenic so poslale prekrasno štolo, častite šolske sestre mariborske so darovale prav fin roket ...« To so bili le zunanji izrazi velike hvaležnosti, ki so jo gojili do svojega nadpastirja redovniki in redovnice.

Če na kratko povzamemo to obdobje, moremo reči, da je škof Stepišnik na področju redovništva ne samo realiziral Slomškove načrte, temveč šel še dlje; imel je posluš za različne oblike redovnega življenja in je z veseljem in vnemo podpiral razvoj redovnih ustanov. Po njegovi zaslugi in z njegovo pomočjo so se brez zapletov osamosvojile mariborske šolske sestre. Pregnanim trapistom je omogočil naselitev v Rajhenburgu, kjer so pomembno vplivali na duhovni in na gospodarski razvoj okolja. Po Stepišnikovi zaslugi je podoba redovništva v lavantinski škofiji ob koncu 19. stoletja izkazovala izredno močno živost in obetaven razcvet.

Reference

Arhivski viri

AMp – Arhiv Mariborske province šolskih sester.

Aofm – Arhiv frančiškanskega samostana v Naz-

arjah.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

Literatura

Černelič Krošelj, Alenka. 2008. Grad Rajhenburg [kolokvij]. Krško, 21. 4.

Dolinar, France M. 1991. Jožefinizem in janzenizem. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 153–171. Celje: Mohorjeva družba.

Glasovi Mariborske province šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja. 1998. Št. 2. [Ljubljana].

Kaj delajo trapisti: brat Gabriel Giraud in njegova ustanova v Rajhenburgu: 1836–1899. 1915. Rajhenburg: menihi samostana.

Kodrič, Smiljana, in Natalija Palac. 1986. *Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja*. Redovništvo na Slovenskem. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Kovačič, Franc. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.

Kronika matere hiše šolskih sester v Mariboru: 1864–1941. 2007. Ljubljana: Kongregacija šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja, Mariborska provinca.

Rojs, Leonita, in Avgušтина Zorec. 1987. *Šolske sestre sv. Frančiška, Mariborska provinca: zgodovinski pogled na prehojeno pot*. Ljubljana: Mariborska provinca šolskih sester.

Slovenska kronika XIX. stoletja. 2003. Zv. 2, 1861–1883. Ljubljana: Nova revija.

Šematizmi lavantinske škofije. 1863–1889. Maribor: Škofijski ordinariat.

Škofljanec, Jože. 2000. Red manjših bratov (OFM) in provinca sv. Križa. V: *Frančiškani v Ljubljani*, 9–77. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.

Vostner, Otmar. 1964. *Ob stoletnici frančiškanov v Mariboru*. Maribor: Frančiškanski samostan.



Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 119-129
 UDK: 929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Miha Šimac

Knezoškof Stepišnik v očeh sodobnikov

Kratek poskus orisa

Povzetek: Po Slomškovi smrti leta 1862 so za njegovega naslednika imenovali takratnega stolnega dekana dr. Jakoba Stepišnika. Njegovo imenovanje je povzročilo veliko razprav in ugibanj o tem, ali bo novi škof Slovincem naklonjen ali pa bo sledil nemškimi težnjam in skušal slovensko narodnobuditeljsko gibanje čimbolj omejevati. A knezoškof Stepišnik je že v prvem pastirskem pismu zapisal, da se ne želi opredeljevati ne za slovensko ne za nemško stran. Želel je biti v prvi vrsti katoliški škof, predvsem pa je bil srčno vdan cesarju in državi in je zato zvesto sledil cesarski politiki. To pa je med njegovimi sodobniki dajalo vtis, da je škof Stepišnik pronemško usmerjen. Toda mnogo njegovih dejanj, s katerimi je pomagal Slovincem in jih podpiral pri uresničevanju njihovih zamisli, temu nasprotuje. Zato ne preseneča ugotovitev, da so se hkrati z razmerami in zaradi ravnanja škofa Stepišnika v škofiji spreminjale tudi ocene in mišljenja o njem: od začetkov, ko so v glavnem imeli knezoškofa Stepišnika predvsem za Slovincem nasprotnega človeka, do njegove smrti, ob kateri so mu – še do včeraj ostri nasprotniki – pisali najtoplejše nekrologe.

Gljučne besede: knezoškof Stepišnik, lavantinska škofija, pronemštvo, slovensko narodnobuditeljstvo, Štajerska, Slovenski gospodar, časopisi

Abstract: Prince-Bishop Stepišnik in the Eyes of his Contemporaries. A Short Outline

After bishop Slomšek's death in 1862, the then cathedral dean Dr. Jakob Stepišnik was appointed his successor. His appointment gave rise to much discussion and guessing whether the new bishop would be favourably disposed towards the Slovenians or would follow German tendencies and try to limit the Slovenian national revival movement as much as possible. Yet already in his first pastoral letter, prince-bishop Stepišnik wrote that he did not want to declare himself either for the Slovenian or for the German side. Primarily, he wanted to be a Catholic bishop, loyal to the Emperor and the state and therefore he closely followed the Emperor's politics. Thus, among his contemporaries he gave the impression of being pro-German. Yet his numerous actions helping and supporting Slovenians in realizing their ideas give evidence against it. Thus, it is not surprising that in conjunction with the circumstances and his actions in the diocese, also the opinions and judgements concerning bishop Stepišnik were changing: from the beginnings when prince-bishop Stepišnik was generally considered somebody unfavourably disposed towards the Slovenians up to his death when some of his former outspoken opponents wrote the warmest obituaries.

Key words: prince-bishop Stepišnik, diocese of Lavant, pro-German attitude, Slovenian national revival, Štajerska (Styria), Slovenski gospodar, newspapers

1. Uvodna beseda

Čas, ko je Jakob Stepišnik prevzemal odgovorno škofovsko funkcijo in v katerem je opravljal svojo službo, je bil čas velikih sprememb v habsburški monarhiji. Vnovič so se namreč krepile močne aspiracije Madžarov po večji samostojnosti (ki so jo potem leta 1867 izsilili in dosegli dualistično ureditev monarhije), vse močnejše pa so postajale tudi težnje drugih narodov monarhije, v katerih sta se krepila nacionalna zavest in zavedanje, da se je za narodne in jezikovne pravice treba bojevati. Tega mišljenja so vse bolj postajali tudi Slovenci in se zavzemali za jezikovno enakopravnost in spoštovanje slovenskega naroda. Prav v teh spopadih, ki so začeli spreminjati in preoblikovati dotedanji svet, se je znašel knezoškof Stepišnik. Njegovo držo v teh razmerah so ocenjevali njegovi sodobniki in mednje bi smeli uvrstiti tudi takratni tisk. Po dejanjih in besedah so ga sodili in uvrščali k »našim« ali k »njihovim« in obenem skušali vsako njegovo potezo spretno izkoristiti na političnem parketu v boju za dosego svojih ciljev.

2. Ob prevzemu škofovske službe

»Dne 24. septembra izdihnil je škof Slomšek svojo blago dušo, do zadnjega dihaja plamtečo za ljubljeni narod slovenski.« Tako je v svojih spominih zapisal Josip Vošnjak (1982, 115), ko je opisoval žalostne dogodke v letu 1862. S Slomškovo smrtjo so Slovenci na Štajerskem izgubili enega velikih rodoljubov in bojevnikov za narodno stvar. Nič čudnega torej ni, da so si po njegovi smrti Nemci želeli za njegovega naslednika nemško usmerjenega moža, ki bi skušal zavreti ali vsaj oslabiti Slomškovo narodno delo: »Naljubši bi jim seveda bil trd Nemec, vendar v škofiji, ki je imela nad 90 odstotkov Slovencev, to ni bilo mogoče.« (Kovačič 1928, 398) Tako je bil za knezoškofa imenovan takratni stolni dekan dr. Jakob Stepišnik, za katerega se je vedelo, da naj bi bil v mladih letih nemško usmerjen (398). Zato so njegovo imenovanje za novega lavantinskega knezoškofa nemški krogi zmagoslavno slavili, saj so menili, da bo kot škof prelomil z dotedanjo Slomškovo potjo in bo močno omejil slovensko narodnobuditeljsko gibanje, ki ga je podpiral njegov predhodnik. Vendar pa so slovenski časopisi na to imenovanje, vsaj na začetku, gledali precej optimistično. Tako je dne 20. januarja 1863 ob posvečenju dr. Jakoba Stepišnika za novega lavantinskega knezoškofa katoliška *Zgodnja danica* (20. 1. 1863, 17) objavila odo, spisano njemu v čast. V njej med drugim lahko zasledimo tudi veselje nad dejstvom, da je škofija vnovič dobila škofa slovenskega rodu:

*»Ljuba labudska škofija! Boga zahvali!
Sin domorodni da Višji pastir so postali;
lepo v slovenskem jeziku te bodo učili,
k Bogu vodili.«*

Nekateri so najbrž res gojili upanje, da bo kot knezoškof slovenskega rodu skušal nadaljevati delo narodno zavednega škofa Slomška. Optimizem je izražal tudi prispevek v omenjenem časopisu, v katerem je opisana intronizacija knezoškofa Stepišnika v Mariboru na izpraznjeni škofovski sedež lavantinske škofije. V njem so znova izrazili

upanje, da bodo mogli Slovenci pri njem najti zavetje zoper morebitna nemška preganjanja. Pri tem pa so okrcali nemško stran, češ da napačno misli, če v škofu gleda bolj »podpornika nemštva kakor pa katoliškega škofa«. O dr. Stepišniku so še zapisali, da »mož, nad katerim smo od nekdaj med drugimi lepimi lastnostmi zlasti pravičnost občudovali, se ne bodo znižali v slepo orodje stranke, kateri je črni pečat krivice tako razvidno na čelo vtisnjen«. V prispevku je bil zapisan tudi nekakšen prikrit opomin, namenjen škofu, da ne bi morda poskusil delovati v korist nemške stranke: »Apostelj kerščanske ljubezni ne sme in ne more nikdar žaliti ranopravnosti, ako se noče pregrešiti zoper bistvo svojega poslanstva.« Hkrati pa so izrazili optimistično pričakovanje, da se Slovincem ta enakopravnost ne bo kalila, in naj se zato Slovenci ne dajo motti »prenaglemu zmagovavnemu kriku v šotorih nam nasprotnne stranke« (*Zgodnja daniča*, 20. 2. 1863, 45–46).

Vendar nemški »zmagovavni kriki« niso bili čisto brez podlage in v nekaterih slovenskih krogih še zdaleč niso skrivali bojazni, da novi knezoškof le ne bo novi Slomšek, ki bi se tako goreče zavzemal za slovenski narod. Vedeli so namreč, da je precej promemško usmerjen, in so zato resno podvomili, da bo kot novi škof sploh še hodil po Slomškovih poteh in še dalje podpiral slovensko narodno politiko. Štajerskim Slovincem je to povzročalo precejšnje skrbi. Tako je mogoče tudi v časopisju prebrati glasove s Štajerske, ki so te bojazni takole izrazili:

»Morebiti bodo naš milost. knezovladika za slov. bandero prijeli? Bog daj da bi! Vendar dosedaj nam še niso gradiva podali za ogenj našega upanja. Želimo, da bi njih duh nepozabljivega Slomškega, ki še v hišah veje, ki celo škofijo obdaja in oživlja, in bo jo tudi obdajal v večne veke, močno prešinel. Drhal po Mariboru scer govori 'Fürstbischhof Stepischnek ist unser Schooskind.' Bahajo se sanjaje, da so Dr. Stepišnek po njihovi prošnji škof postali, katero so prej solnograškemu nadškofu poslali, in si že zlate gradove stavijo na razvalinah slovenstva. Sladka jim sanja! Če nas v resnici taka nesreča zadene, kakor eno sosednjo škofijo, vendar pogum nam upadel ne bo. Saj jezik in literatura, pa tudi omika naroda v tem obziru ne spada pod škofovsko oblast. Slovenstvo zategadel upešalo ne bo ne v škofiji, tudi v Maribori ne, akoravno bi nas škof vladali, ki bi Mariboržanom (se ve da nemškimi) bilo morebiti po volji. Narodnosti v Mariboru ne tira mogočna škofovska roka naprej, ampak kakor povsod, od Boga izbujena zavest, da smo narod; pospeševati že zamore narodno napredovanje in promoči, da se hitrej razvija, zakaj veljavna roka veliko stori, vendar življenje ali smert Slavina ne odvisi od te mogočne roke. Tedaj je naravnost noro, Slovenščini že liero prepevati, prvič iz gori omenjenega vzroka, drugič pa, ker g. Dr. Stepišnek še ene besede kakor škof zinili niso. Temveč nam je njihova občeslavna značajna duša zvesti porok, da nam vsaj protivni ne bodo, ako naše reči ne bodo pospeševali, Mariboržanom pa se ne bodo nikdar uklanjali. – Bog živi novega kneza in škofa!« (*Slovenski prijatelj*, 15. 1. 1863, 34–35)

Upali so torej: če jih škof že ne bo podpiral v njihovem prizadevanju, jih v skrbi za slovensko stvar vsaj omejeval ne bo. Pri tem pa so jasno dali vedeti: tudi če bi doživeli »to nesrečo« in bi škof nastopil proti njihovim prizadevanjem, se ne nameravajo umakniti, temveč se še bolj bojevati za svoj narod in za slovenski jezik.

Vse oči Štajercev so bile torej uprte prav v novega lavantinskega knezoškofa Stepišnika in so čakale na njegova prva dejanja, s katerimi bi jasno nakazal, kako bo začrtal pot svojega pastirskega poslanstva v zaupani mu škofiji. Deloma je odgovor na to vprašanje prišel že v obliki prvega pastirskega pisma, ki ga je knezoškof Stepišnik naslovil

na njemu zaupane duhovnike in vernike. V pismu se je med drugim dotaknil pričakovanj in želja, ki so jih gojili v zvezi z njim. Že v uvodu je kar naravnost zapisal, da od njega lahko pričakujejo »vse, karkoli je škof katoliške Cerkve Bogu in vernim, ktere je Bog njegovi skerbi izročil, storiti dolžan po opominovanji sv. apostola Pavla (II Tim, c. 4.)« (Zgodnja danica, 20. 2. 1863, 42–43). V nadaljevanju se je obrnil na ljudi s prošnjo in pozivom, naj ostanejo zvesti in stanovitni v ljubezni do vere in Cerkve. Kot dober pastir jih je že v začetku opomnil na izpolnjevanje zapovedi, na pogostost prejemanja svetih zakramentov, pa tudi na skrb in ljubezen do bližnjega. Ob koncu svojega pisma se je vendarle, vsaj posredno, dotaknil tudi vprašanja glede jezika, ki je takrat tako burilo duhove. V uvodu k temu je Stepišnik sprva navedel, da je bil v začetku le en jezik in da tudi v nebesih svetniki in izvoljeni Boga »edinoglasno« hvalijo, tudi če so poprej govorili različne jezike. Ob tem pa je knezoškof (Zgodnja danica, 20. 2. 1863, 43–43) še zapisal: »Pa nikar ne mislite, de Vam hočem braniti, svojo domovino, svoj narod, svoj jezik posebno v časti imeti in ljubiti; le to Vas prosim, ne prezrite poleg tega ljubezni in pravice, ki ste jo sploh vsm skazovati dolžni.« Ob koncu je ljudi še prosil, naj mu ne zapirajo svojih src, in se priporočil v molitev.

Čeprav se je Stepišnik kot knezoškof v pastirskem pismu torej zavzemal, da bi obe strani gojili medsebojno spoštovanje, je bila težava v tem, da nemški krogi na Štajerskem tega nikakor niso želeli upoštevati; sami namreč niso izkazovali prav pretiranega spoštovanja do slovenskega jezika in še manj do zavednih Slovencev. Povrh vsega pa je olja na ogenj prilil še dr. Stepišnik sam, ko je ob svoji umestitvi pridigal samo v nemškem jeziku. To so si namreč nemški krogi razlagali kot potrditev, da bo novi škof deloval pronemško, oziroma povedano drugače: Slovenci so to lahko razumeli tako, da pri svojih slovenskih prizadevanjih ne bodo mogli računati na njegovo podporo.

3. Nekatera mnenja o Stepišniku v času njegovega škofovanja

Razmere za Slovence ob začetku škofovanja knezoškofa Stepišnika še zdaleč niso bile ugodne. Kljub velikemu trudu škofa Slomška je bila namreč narodna zavest v Mariboru še precej zaspana. Šele z ustanovitvijo čitalnic in z zavzetimi agitacijami slovenskih odvetnikov, notarjev in duhovnikov za slovenski jezik se je zavest začela prebujati in utrjevati. Posebno si je za to prizadeval Josip Vošnjak, tako s svojimi govori o vprašanju slovenskega jezika v uradih kakor tudi z zavzemanjem za nižjo slovensko gimnazijo v Mariboru in za slovenski učni jezik na Ptujju in v Celju. Med duhovniki bojovníki za slovenski jezik pa gre prvo mesto prav gotovo Božidarju Raiču.⁷ Trudil se je, da bi slovenski jezik prevladal ne le v državnih uradih, ampak tudi v cerkvenem uradovanju. S svojo gorečnostjo in ob podpori drugih slovenskih rodoljubov je celo dosegel, da je škofijski ordinariat v času Hohenwartove⁸ vlade popustil in ugodil zahtevam, naj se na slovenske vloge odgovarja v slovenskem jeziku. Vendar pa takšno ravnanje ni trajalo dolgo in lavantinski ordinariat je to prenehal delati že v letu 1872. Zato je Raič znova odprl fronto in je bil v svojem boju za slovenski jezik še bolj oster in

⁷ O Božidarju Raiču in njegovem narodnobuditeljskem delu glej med drugim: Vincenc Rajšp (2008, 37–44). Biografijo o Raiču je že leta 1888 napisal tudi dr. Karel Glaser (*Letopis matice Slovenske za l. 1888*, 1–46).

⁸ Grof Karl Sigmund von Hohenwart (12. 2. 1824–26. 4. 1899) je bil v letu 1871 ministrski predsednik Avstro-Ogrske.

vperjen proti škofijskemu ordinariatu. Tako je v *Slovenski narod* in deloma tudi v *Slovenskega gospodarja* pisal svoje prispevke, predvsem z očitki, ki so leteli zoper škofa Stepišnika in zoper ordinariat. Očital jim je, da za slovenščino na Štajerskem še vlada boljše skrbi kakor pa lavantinska škofija. V svoji zagnanosti je napisal celo pripomoček za slovensko uradovanje v škofiji – knjižico *Slovarček na pomoč narodnemu duhovništvu v slovenskem uredu* (Raič 1872), v kateri je navedel vse izraze za nemške besede, ki se uporabljajo v župnijskem poslovanju. Ker je sam vodil cerkvene matice v slovenskem jeziku, je bil za to kaznovan in je moral plačati 100 goldinarjev kazni (Baš 1931, 23–88).⁹ Duhovniki so bili kot skrbniki matičnih knjig v funkciji uradnika in knezoškof Stepišnik se je postavil na vladno stališče, ki ni dopuščalo slovenščine v cerkvenem uradovanju, še manj pa pri vodenju matic. Tega ni storil, ker bi hotel nasprotovati Slovencem po svojem lastnem prepričanju, ampak ker je kot knez predvsem želel ostati zvest vladi in s tem posredno cesarju. Vendar je ta njegova poteza povzročila, da se je pod škofom Stepišnikom mnogo duhovščine odtegnilo narodnemu delu. Takšno indiferentnost je ostro bičal Raič, poleg njega pa je glasnik te kritike postal tudi župnik Davorin Trstenjak (37).

Ravnanja knezoškofa Stepišnika so tudi še nadalje burila strasti v političnem življenju Štajerske. Tako ni sprejel, da bi imeli v mariborskem bogoslovju semenišniki predavanja v slovenskem jeziku, kakor so to uvedli v Ljubljani; zaradi proslovenskih prispevkov pa je bogoslovcem tudi prepovedal, da bi prebirali časopis *Slovenski narod*. *Slovenski narod* je Stepišniku očital, da je pospeševalec germanizacije, in ga krivil, da prav zaradi njega Slovenci leta 1880 v graškem šolskem svetu niso imeli svojega predstavnika: »On kaj takšnega ne trpi in zabrani, kder in dokler more. To se popolnem zlega z vsem njegovim nemškim mišljenjem in htetjem, z vsem njegovim dosedanjim dejanjem in nehanjem.« (Čuček 2008, 31)

Čeprav se torej na prvi pogled – posebno ob Raičevem prizadevanju za slovensko cerkveno uradovanje! – zdi, da je bil torej knezoškof Stepišnik zelo oster nasprotnik slovenstva, pa temu ni mogoče kar enoglasno pritrditi. France Kovačič je v svoji knjigi o zgodovini lavantinske škofije o knezoškofu Stepišniku sodil, da je bil za »brutalno« nasprotovanje slovenski stvari Stepišnik osebno »prenežne nravi« in ne bi storil kaj takšnega. Obenem pa je opozoril, da se je Stepišnik že leta 1863 izkazal za boljšega, kakor so ga dotlej slikali nemški časopisi, ki so v njem hoteli videti velikega nasprotnika slovenstva. Tega leta se je namreč praznovala tisočletnica sv. Cirila in Metoda. V uradnem listu je dal ordinariat posebna navodila za slovesno praznovanje te obletnice. V listu je bilo še zlasti poudarjeno, da sta sveta brata s svojim delovanjem posvetila tudi prostor lavantinske škofije (Kovačič 1928, 398–400). To slavljenje slovenskih svetih bratov in praznovanje častitega jubileja vsekakor nista bili prav v veliko veselje nemški strani. Pa tudi drugače je knezoškof Stepišnik skušal pomagati slovenski strani. Posebej je tu treba poudariti njegov veliki finančni prispevek pri pridobivanju *Slovenskega gospodarja*. Štajerski Nemci so začeli med Slovenci širiti propagando regionalizma in političnega liberalizma, ki naj bi delovala proti slovenskemu narodnemu programu. To so poskušali doseči tako, da so nemškemu časopisu (*Mariborčanka*) dodali v slovenskem jeziku prilogo *Slobodni Slovenec*, ki pa je doživela samo trinajst števil. Slovenci so na to provokacijo seveda takoj želeli odgovoriti s slovenskim kato-

⁹ V omenjenem Bašovem prispevku so podrobneje opisane razmere, ki so vladale na Štajerskem v času škofovanja knezoškofa Stepišnika vse do leta 1878, torej do postavitve spomenika škofu Slomšku. O Raičevem boju za slovensko uradovanje v škofiji glej isti prispevek (Baš 1931, 37; 63–66).

liškim in konservativnim časopisom, ki bi konkuriral *Slobodnemu Slovencu*. Zato si je tudi škofijski ordinariat začel prizadevati, da bi to postal *Slovenski gospodar*, ki bi deloval kot katoliško konservativno glasilo. Zasluga za to, da je bil ta projekt uspešno izpeljan in da je bil *Slovenski gospodar* pridobljen za slovensko stvar, gre v veliki meri prav škofu Stepišniku, ki je za ta »prevzem« prispeval 400 goldinarjev finančnih sredstev (Baš 1931, 52–53). Izdatna finančna sredstva je tudi še pozneje večkrat namenjal za »slovensko stvar«. Tako je daroval precej denarja za slovensko trirazredno dekliško šolo, ki so jo gradili v Celju. Ob njeni otvoritvi je škof sam prišel tudi blagoslovit nove šolske prostore in ob tej priliki je imel, kakor poudarja *Slovenski gospodar* (7. 7. 1881, 212), slovenski govor.

Da ni bil tako nasproten slovenski stvari, se je pokazalo tudi ob postavitvi spomenika škofu Slomšku v mariborski stolnici. Odbor za Slomškov spomenik si je dolgo prizadeval, da bi mu uspelo v Mariboru postaviti spomenik škofu Slomšku. Temu so najbolj nasprotovali mestni očetje z županom Matejem Reiserjem na čelu. Ker niso dobili privoljenja, da bi spomenik postavili na katerem od trgov ali v kakem mariborskem parku, so prosili, da bi smel stati v mariborski stolnici. Knezoškof Stepišnik je za to dal dovoljenje in po dolgih peripetijah je odboru končno uspelo uresničiti predlog. Odkritje tega spomenika je bilo določeno na dan župnijskega zavetnika Janeza Krstnika, 24. junija 1878. Dnevni red je obsegal pridigo kanonika Franca Kosarja, odkritje spomenika, slovesno mašo, obed v čitalnici in občni zbor v čitalnici s slavnostnimi nagovori in deklamacijami. Na to slavnost so bili vabljeni vsi dekani na Slovenskem, predsedniki čitalnic in nasploh slovenski narodnjaki (Baš 1931, 76–78). Ob prijavi prireditve na mestni svet pa se je zapletlo. Mariborski župan Reiser je v tem videl manifestacijo slovenstva. Obenem se je jezil nad tem, da je škofijski ordinariat pri postavljanju spomenika deloval samostojno in mestnih oblasti o tem ni obvestil. Pisno se je na dan prireditve mariborski župan obrnil na stolnega župnika in zahteval, da se vse omeji zgolj na sveto mašo in da vsak nagovor ali pridiga odpade. Poleg tega je izjavil, da se bo o posvetitvi spomenika škofu Slomšku še razpravljalo, saj imajo edino besedo pri tem mestni očetje. Tem zahtevam pa niso ustregli. Kanonik Kosar je tako pridigal v nemškem in v slovenskem jeziku in govoril o škofu Slomšku, o njegovem pastirskem delovanju in o njegovem prizadevanju za to, da se prenese škofijski sedež v Mariboru. »Domišljavega župana,« kakor piše Kovačič (1928, 415–416), pa je konzistorij ostro poučil, da je na dan stolnega zavetnika vedno slovesna sveta maša, konkurenčni mestni odbor pa nima nobene besede pri postavljanju spomenikov, za katere sam ne prispeva nobenih denarnih sredstev.

Pri tem odkritju spomenika knezoškof Stepišnik osebno ni sodeloval, pa čeprav so si nekateri tega želeli. Da ga ni bilo pri tem dejanju, je po malem jezilo tudi mladega bogoslovca Antona Aškercer. V pismu Janu Legu je tako Aškerc (1997, 132) zapisal: »Ko se je tisti kip v stolni cerkvi slovesno razgaljal, takrat sedanjega naslednika Slomškevega ni bilo v Mariboru. Šel je uprav tisti dan raji birmovat – zakaj? – no, to víme dobre! Pst! Sub rosa!«

Najbrž se je knezoškof dobro zavedal, kako zelo bi odmevala njegova navzočnost na takšni slovesnosti, in se je zato skušal izogniti vsakršni zameri na tej ali oni strani. Dr. Stepišnik je hotel ostati politično čimbolj nevtralen in tako biti kolikor mogoče zvest svoji maksimi, ki jo je med vrsticami zapisal v prvem pismu in jo je Vošnjak (1982, 117–118) takole komentiral: »Stepišnik je sicer rad poudarjal, da ni ne nemški, ne slovenski, temveč katoliški škof, pa kot rojenemu Celjanu mu je bila nemščina na prvem

mestu.« Najprej je torej hotel biti knezoškof Stepišnik predvsem katoliški škof in ne nemški ali slovenski. Da je to vedno poudarjal, nam posredno opisuje tudi Anton Aškerc. Kot mlad bogoslovec mariborskega semenišča je Aškerc knezoškofa Stepišnika dobro poznal. O njem tudi drugače ni imel prav slabega mnenja. V svojem pismu Pavlu Turnerju z dne 7. 3. 1908 je tako zapisal, da je lahko med svojim študijem med počitnicami delal kot inštruktor (in tako prišel do prepotrebnih finančnih sredstev!) pri grofu Zabeu predvsem po zaslugi škofa Stepišnika. Stepišnik ga je za to službo priporočil grofu predvsem zato, ker ga je škof »takrat rad imel, ker sem bil precej dober latinec«, je še zapisal Aškerc (1997, 214). Nasploh je imel Aškerc v knezoškofu Stepišniku tihega zaščitnika, ki ga je branil tudi v času njegovih sporov zaradi literarnega udejstvovanja (Boršnik 1981, 39).

O škofu Stepišniku in njegovem motu je Aškerc (1993, 16) spregovoril v podlistku z naslovom *Spominska knjiga v Solčavi*. V njem se je navduševal za Slomškovo narodno gorečnost in grajal pasivnost in zadržanost njegovih naslednikov. Predvsem je v tem – bolj kakor Stepišnika – grajal njegovega naslednika Mihaela Napotnika, s katerim se osebno ni najbolje razumel. O škofu Stepišniku je v tej razpravi zapisal: »Knezoškof Stepischnegg! V katerem jeziku pa ta piše v spominsko knjigo? Tu čitam par brezpomembnih prozaičnih vrst – v angleškem ter italijanskem jeziku. Bravo! To imenujem jaz previdnost in Vi tudi. Zaradi angleščine in italijanščine – mirna Bosna – in Dunaj! Ali ste kdaj slišali, da bi imel rajni Stepišnik kdaj kake 'sitnosti'? Učimo se od njega politične previdnosti; krvavo jo potrebujemo v sedanji kritični dobi. 'Ich bin weder ein Windischer, noch ein Deutcher, sondern ein katolischer Bischof!' tako je govoril rajni Stepišnik ...«

In tako je dr. Stepišnik tudi želel delovati ves čas svojega škofovanja, vendar mu ni vedno najbolj uspelo. Vsako njegovo potezo je namreč ta ali ona stran uporabila v notranjih političnih bojih in v medsebojnih obračunavanjih, zato mu seveda nikakor ni bilo lahko; posebno še zato, ker je ob teh notranjih spopadih na Štajerskem skušal biti zvest vladni politiki. Drži pa, da je svoje sprva res bolj nemško mišljenje sčasoma precej spremenil. Na to spremembo so, kakor ocenjuje Kovačič, imeli precej vpliva slovenski rodoljubi, ki jih ni manjkalo niti v stolnem kapitlju. Predvsem Kovačič (1926, 390) poudarja vpliv kanonika Kosarja, župnika Jurija Matjašiča in Ignacija Orožna, ki so s svojim aktivnim delovanjem zagotovo vplivali na škofovo približevanje slovenstvu. Prav njihovo navzočnost v škofovi bližini tudi navaja kot dokaz, da Stepišnik le ni bil tako nasproten Slovincem, kakor se je to dotlej prikazovalo (415).

O preobratu v razmišljanju škofa Stepišnika piše v svojih spominih tudi Vošnjak (1982, 118), ko pravi, da je proti konca svojega življenja »tudi on spredidel, da je bil na krivem potu, ker so se nemški liberalci pri svojem boju proti cerkvi malo menili za njegovo narodno mišljenje«. Kakor je škof počasi spreminjal svoje mišljenje, se je tudi med ljudmi na Štajerskem spreminjalo mnenje o njem, to pa se je kazalo tudi v dnevnem tisku. Posebno jasno je to mogoče opaziti ob poročanju o škofovem jubileju, ko je leta 1888 praznoval zlato mašo, kakor tudi ob poročanju o njegovi smrti slabo leto pozneje.

4. Zlata maša

Leta 1888 je knezoškof Stepišnik torej praznoval svoj véliki jubilej kot zlatomašnik. Praznovanje tega visokega jubileja knezoškofa Stepišnika so napovedali tudi v *Slovenskem svetu*. Ob robu oznanila pa se tudi tokrat niso mogli vzdržati pikrosti, ki je

letela na mariborski ordinariat – s tem pa posredno tudi na Stepišnika! – glede razpošiljanja vabil za to slavnost. Sklicujoč se na *Slovenski narod*, so tako precej cinično zapisali: »Duhovščina Mariborske vladikovine je brezizjemno slovenska, a uradna vabila Mariborskega kapiteljna, v čegar sredi sede celo trije pisatelji slovenski, kakor pristavlja 'Slov. Narod', so se razposlala jedino v nemškem jeziku. To je moderni pogum viših duhovskih krogov, zlati na Slovenskem! Sicer bi bili pa iz Maribora takih vestij morda še najmanj pričakovali; kajti tu se niso niti v novejšem času toliko zagrešili proti narodnosti svojega pastva, kakor drugod.« (*Slovanski svet*, 25. 7. 1888, 230)

O sami slovesnosti je pozneje časopisje podrobneje poročalo, v Koledarju družbe sv. Mohorja (1888, 60–64) pa sta bili obširneje predstavljeni življenje in delo škofa Stepišnika. Časopis *Slovenec* (3. 8. 1888) je ob opisu slovesnosti navedel, da so bili tam navzoči mnogi duhovniki lavantinske škofije, visoki gospodje in preprosto ljudstvo. Od škofov pa da so se slovesnosti udeležili solnograški, celovški in ljubljanski. Ob tem je *Slovenec* ostro kritiziral mesto Maribor, češ da »mesto mariborsko ali bolje rečeno zastopništvo mesta mariborskega ni zastopilo pomena tega dneva, kajti meščani so se nekako pasivno obnašali pri tej svečanosti, dasiravno priseljenim pevcem, turnarjem in drugim hrupne sprejeme pripravljajo, kar bi pri tej priliki gotovo bilo primernejše« (*Slovenec*, 4. 8. 1888). Mogoče bi bilo sklepati, da se je torej to počasno škofovo približevanje slovenstvu kazalo tudi v pasivni držji nemškega meščanstva in predvsem mestnih oblasti. V naslednjih dneh se je knezoškof v latinskem jeziku sam zahvalil za vse izražene čestitke in dobre želje ob njegovem prazniku. *Slovenec* (10. 8. 1888) je objavil tudi brzozavno čestitko, ki jo je knezoškofu Stepišniku poslal cesar Franc Jožef I. in ki je bila po svoje zanimivo formulirana: »Bog Vas ohrani v neoslabljeni moči še mnogo let – Vaši uspešni delavnosti kot duhovnika, državljana in knezoškofa.«

5. Ob smrti knezoškofa Stepišnika

Vendar pa tem dobrim željam navkljub knezoškofu Stepišniku ni bilo dano več dolgo življenje. Leta 1889 je slovesno obhajal velikonočne praznike in še v maju tega leta je v spremstvu kanonika Kosarja prišel v Ljubljano. Z ljubljanskim knezoškofom sta obiskala Marijanišče, pa tudi šolo šolskih sester v Repnjah (*Slovenec*, 14. 5. 1889). Po vrnitvi v Maribor je škof še opravil vizitacijo v dveh dekanijah, nato pa je v juniju nevarno zbolel. *Slovenec* je dne 24. junija zapisal, da so knezoškofa Stepišnika tega dne prevideli s svetimi zakramenti za umirajoče, saj je bilo le »malo upanja, da zopet okrevva visoki dostojanstvenik«. Podobna poročila o resnosti njegove bolezni so prinašali tudi drugi časopisi (*Laibacher Zeitung*, 27. 6. 1889, 1247).

V petek, 28. junija 1889, je časopis *Slovenec* na prvi strani prinesel povabilo Slovencem, da se udeležijo odkritja spomenika, postavljenega v čast Valentinu Vodniku, to naj bi se zgodilo tiste nedelje. Med telegramske vestmi, ki jih je objavljala časopis, pa so tega dne že sporočili novico o smrti lavantinskega knezoškofa: »Maribor, 28. junija. Ekscelencija knezoškof dr. Jakob Maksimilijan Stepišnik danes ob 11 ¼ pred poludnem umrl.« Potem ko je ta novica zakročila po slovenskih tleh in po habsburškem imperiju, so od vsepovsod začeli v Maribor prihajati izrazi sožalja in sožalne brzozavke.¹⁰

¹⁰ Sožalne brzozavke in telegrami so bili strogo uradni in niso vsebovali posebnih osebnih ocen o škofu Stepišniku (NŠAM, Prezidialni spisi 1888–1889, Izrazi sožalja ob smrti knezoškofa Stepišnika).

O njegovi smrti in o pogrebnih slovesnostih so v naslednjih dneh poročali tako domači kakor osrednji dunajski časopisi. *Slovenski narod* (1. 7. 1889), ki je, kakor smo videli, v času Stepišnikovega škofovanja večkrat ostro nastopil proti škofu in grajal njegove poteze, je ob njegovi smrti o njem zapisal presenetljivo pozitivno oceno: »Pokojni Stepischnegg¹¹ se ne more primerjati s slavnim svojim prednikom, a dičile so tudi njega tako lepe lastnosti, tako da se je zadnji čas sploh rekalo: Knezoškof Stepischnegg je najboljši škof na Slovenskem. Bil je izredno ljudomil in radodaren. Mnogo svojih dohodkov izdal je v dobrodelne namene. Slovenska dekliška šola je v prvi vrsti njegovo delo, 'Dijaška kuhinja' v Celji dobivala je od njega redne mesečne podpore, v svoji oporoki pa je svojim glavnim dedičem imenoval knezoškofijsko deško semenišče.« Ob tem je časopis tudi skušal predstaviti, kakšen je bil v narodnem oziru, in je pri tej priliki opisal pripetljaj, ki naj bi se dogodil pet tednov pred njegovo smrtjo. Takrat naj bi Stepišnik vprašal nekega duhovnika, ali je narodno zaveden, ta pa mu je to potrdil. Knezoškof naj bi tedaj dejal: »Samo ostanite vesten duhovnik in dober pripadnik vašega naroda, potem bo tako že v redu!«

Podobno pozitivne ocene so prinašali tudi drugi slovenski listi. *Domoljub* (4. 7. 1889, 116) je v kratkih vrsticah o Stepišniku takole sodil: »Z besedo, s peresom, z dejanjem se je trudil blagi pokojnik za blagor svojih vernih; gotovo sedaj za vse to uživa pri Bogu plačilo neizmerno.« O pokojnem knezoškofu Stepišniku so morda za odtенок bolj kritično pisali v *Slovanskem svetu* (10. 7. 1889, 221). O njem je časopis zapisal, da je bil škof poznan kot plemenit in milosrčen, da pa kljub vsemu to ni bil Slomšek. Ob tem je časopis ošvrknil izbiranje škofov po Sloveniji, saj naj bi škofove izbirali med duhovniki, ki »ne poznajo ali nočejo poznati časa«, in dodal, da škofove na Slovenskem »nočejo spoznati resnice, da jih tuji vplivi uporabljajo za nazore in namene, ki nikakor ne morejo biti ne slovenskemu narodu, ne katoliški cerkvi koristni«. O Stepišniku pa je še pristavil: »Pokojni knezoškof je bil vsaj plemenit in v obče moder, in on je veljal naposled med Slovenci kot najboljši škof, ki je še zadnje dni pred smrtjo izjavil svoje prepričanje, da dober svečenik in pa rodoljub, ljubitelj svojega naroda, sta pojma, ki ne naporotujeta drug drugemu. Vprašanje je sedaj, kdo bo naslednik na stolici v Mariboru.«

O smrti knezoškofa Stepišnika so poročali tudi v *Neue Freie Presse* (29. 6. 1889, 3). Vendar pa si niso mogli kaj, da ne bi vnovič omenili nemško-slovenskega spora. Tudi ob tej priliki so namreč skušali prikazati škofa kot pronemško usmerjenega in Slovenscem nasprotnega škofa. Med drugim tako v časopisu piše, da je knezoškof Stepišnik zbudil veliko pozornosti že ob nastopu svoje škofovske službe, ko je imel sredi deloma slovenske škofije pridigo v nemškem jeziku in se je zato zameril slovenski agitaciji. Poleg tega so v časopisu še obžalovali, da mu zaradi stroge cerkvene držbe ni uspelo popolnoma zaustaviti nacionalnih fanatikov, katerih pa je – po njihovem mnenju – največ prav med lavantinsko duhovščino. Namesto da bi se škof postavil proti temu »slovenskemu valu«, se je mirno umaknil v strogo cerkvene vode in mu je stal le odklonilno nasproti. Ob koncu svojega zapisa časopis opozarja: Slovenci si bodo zagotovo prizadevali, da bi bil kot Stepišnikov naslednik imenovan njihov človek. V *Vaterlandu* so zapisali, da je bil Stepišnik »zelo pobožen, zelo vnet, tako papežu kot cesarju povsem predan cerkveni dostojanstvenik. Njegovi veliki milini kot tudi vztrajnosti je uspelo, da je škofijo ohranil v miru tudi v zelo težkih časih in razmerah.« (*Das Vaterland*, 29. 6. 1889, 5)

¹¹ V zvezi z zapisovanjem njegovega priimka nam na podlagi matičnih knjig daje razlago župnik Jernej Voh (1890, 89), pisec Stepišnikove biografije, ki so jo prinesle *Drobtinice*.

Marburger Zeitung je posebej pohvalil predvsem škofovo krotkost in bistrost duha, s katero naj bi škof nastopal proti brezplodnemu nacionalizmu v škofiji, ki naj bi ga – po njihovi oceni – podžigali predvsem nekateri duhovniki. Da je bil Stepišnik vzor duhovništva, so menili tudi v glasilu celjskih Nemcev *Deutsche Wacht*, pri tem pa niso pozabili omeniti, da je njegova smrt težak udarec za Nemce na Spodnjem Štajerskem (Reisp 1993, 77).¹²

Na pogrebu je imel govor krški škof Josef Kahn, ki je Stepišnika opisal kot požrtvovalnega duhovnika, gorečega oznanjevalca in učitelja svete vere in modrega škofa (Voh 1890, 98). Ob tem je v svojem govoru posebej izpostavil tudi Stepišnikovo zvestobo državi in dejal, da ga v tej zvestobi ni nihče dosegel. Kot škof se je Stepišnik tudi trudil »da bi v svoji škofiji ohranil in okrepil navezanost na dinastijo in domovino ... Ta prizadevanja so dobila najvišje priznanje.« (Kahn 1889, 13–14) Priznanje se je seveda kazalo predvsem z odlikovanji, ki jih je knezoškofu Stepišniku za njegovo zvestobo podelil cesar.

V oktobru 1889 so svojo oceno o knezoškofu Stepišniku objavili tudi v *Cerkveni prilogi*, ki je izhajala kot priloga *Slovenskega gospodarja*. V oceni so se precej razpisali, obenem pa so očitali nekaterim (predvsem je to letelo na liberalne!) listom, da svojih poročil in ocen, ki so jih pisali ob smrti knezoškofa, niso napisali iz spoštovanja do Cerkve in do njenih dostojanstvenikov, temveč bolj iz preračunljivosti in »ozira na prihodnjega nastopnika Stepišnikovega«. Zato pa so tem raje citirali linški katoliški časnik, ki je o knezoškofu zapisal, da je »bil jako učen, pobožen in dober škof, katerega je vse čislalo«. ¹³ Temu so dodali: »Da je ta sodba pravična, pritrdil nam bo sleherni, ki je pokojnega knezoškofa le količkaj poznal.« Ob koncu svojega prispevka so zapisali še mnenje, kako je Stepišnik poskrbel, da ne bi v »dragocenem vinogradu Gospodovem«, ki ga je iz »dveh najlepših polovic zemlje slovenske« škof Slomšek zlil v celoto, primanjkovalo pridnih delavcev: »Zato se bode v zgodovini škofije lavantske poleg neminljivega imena Slomškovega vedno svetilo ime knezoškofa dra. Jak. Maksimiljana Stepišnika, prav posebno še krušnega očeta dijaškemu semenišču: Viktorino-Maksimiljanišču.« (*Cerkvena priloga*, 3. 10. 1889, 313–314)

6. Sklep

Tempora mutantur et nos mutamur in illis. S to kratko latinsko mislijo bi lahko povzeli dogajanje ob poročanju in ocenjevanju knezoškofa Stepišnika. Spreminjali so se namreč časi in razmere, v katerih je deloval, spreminjala sta se on sam in njegovo mišljenje, spreminjali pa so se tudi ocene in mišljenja o škofu Stepišniku, ki so ga imeli njegovi sodobniki: od začetkov, ko so ga v glavnem razglasili predvsem za popolnoma pronemškega in Slovencem nasprotnega človeka, do njegove smrti, ob kateri so mu – še do včeraj ostri nasprotniki – napisali najtoplejši nekrolog.

¹² Za opozorilo glede prispevka dr. Reispa, ki tudi že obravnava nekatera časopisna poročanja ob smrti knezoškofa Stepišnika, se iskreno zahvaljujem prof. dr. Bogdanu Kolarju.

¹³ V opombah se ta zapisana ocena dobesečno glasi takole: »Der Verblichene war ein sehr gelehrter, frommer und milder Bischof, der grosse Verehrung genoss.« (*Cerkvena priloga*, 3. 10. 1889, 313–314)

Reference

Arhivski viri

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Prezidialni spisi 1888–1889.

Revije in časopisi

Cerkvena priloga.

Das Vaterland.

Domoljub.

Koledar družbe sv. Mohorja za prestopno leto 1888.

Laibacher Zeitung.

Letopis matice Slovenske za leto 1888.

Neue Freie Presse.

Slovanski svet.

Slovenec.

Slovenski gospodar.

Slovenski narod.

Slovenski prijatelj.

Zgodnja danica.

Literatura

Aškerc, Anton. 1993. *Podlistki in potopisi. Kritični in polemični spisi. Dostavki k šesti knjigi. V: Zbrano delo*, ur. Vlado Novak, zv. 7. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev. Ljubljana: DZS.

---. 1997. *Pisma I. V: Zbrano delo*, ur. Vlado Novak, zv. 8. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev. Ljubljana: DZS.

Baš, Franjo. 1931. K zgodovini narodnega življenja na Spodnjem Štajerskem. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 26:23–88.

Boršnik, Marja. 1981. *Anton Aškerc*. Ljubljana: Partizanska knjiga.

Čuček, Filip. 2008. *Uspehi spodnještajerskih Slovencev v Taaffejevi dobi: Gospodarske, socialne, kulturne in politične razmere na Spodnjem Štajerskem v času Taaffejeve vlade (1879–1893)*. Celje: Zgodovinsko društvo Celje.

Jernej Voh. 1890. Dr. Jakob Maksimiljan Stepišnik, knezoškof lavantinski. *Drobtinice* I. Ljubljana: Katoliška družba za Kranjsko.

Kahn, Josef. 1889. *Leichenrede nach dem hochseli-*

gen Fürstbischof von Lavant Sr. Excellenz Dr. Jakob Maximilian Stepischnegg, gehalten in der Marburger Domkirche am 1. Juli 1889. Verlag der f.-b. Consistorial-Kanzlei.

Kovačič, France. 1926. *Slovenska Štajerska in Prekmurje*. Ljubljana: Matica slovenska.

---. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.

Raič, Božidar. 1872. *Slovarček na pomoč narodnemu duhovništvu v slovenskem uredu*. Maribor: samozaložba.

Reisp, Vincenc. 1993. Imenovanje Mihaela Napotnika za Lavantinskega knezoškofa. V: *Napotnikov simpozij v Rimu*, ur. Edo Škulj, 75–83. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu-Mohorjeva družba v Celju.

---. 2008. Duhovnika Jožef Rogač in Božidar Raič v slovenskem narodnopolitičnem gibanju v šestdesetih letih 19. stoletja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 44, št. 1/2:37–44.

Vošnjak, Josip. 1982. *Spomini*. Ljubljana: Slovenska matica.



Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 1, 131-141
UDK: 726:272-726.2(497.4Maribor) "18"
Prejeto: 03/10

Leon Debevec

Sakralna arhitektura v lavantinski škofiji za časa knezoškofa Jakoba Maksimiljana Stepišnika

Povzetek: Raziskava se loteva arhitekturne analize sakralne arhitekture druge polovice 19. stoletja na Štajerskem. Zasnovana je na predstavitvi značilne arhitekturne artikulacije arhetipskih prvin: prostorskih »ovojev«, veznih členov in odnosov med njimi. V obravnavani arhitekturni produkciji se kažejo avtomatizmi, ki so ustvarjali učinkovit vtis nekonfliktne samoumevnosti. Kljub intenzivni gradnji in preurejanju cerkva v lavantinski škofiji knezoškof Stepišnik ni aktivno posegal v splošno uveljavljeno posnemovalsko arhitekturno prakso. V njegovi ustanovitvi Družbe vednega češčenja presvetega Rešnjega telesa se kaže želja po ponovnem prebujenju občutljivosti najširšega kroga vernikov za lepoto bogoslužnega prostora.

Ključne besede: sakralna arhitektura, historizem, Jakob Maksimiljan Stepišnik, arhitekturna analiza

Abstract: **Sacred Architecture in the Diocese of Lavant During the Time of the Prince-Bishop Jakob Maksimiljan Stepišnik**

The paper brings an analysis of the sacred architecture in Štajersko (Styria) in the second half of the 19th century. It is based on the presentation of the architectural articulation of archetypal elements: spatial wrappings, connection sections and relations between them. The treated architectural production shows automatisms that created an effective impression of conflictless naturalness. In spite of the intensive building and redesigning of the churches in the diocese of Lavant, the prince-bishop Stepišnik did not actively intervene in the generally established architectural practice of copying. He founded the Society for Perpetual Eucharistic Adoration, which shows his desire that wide sections of the faithful should again become sensitive to the beauty of the liturgical space.

Key words: sacred architecture, historicism, Jakob Maksimiljan Stepišnik, architectural analysis

1. Uvod

Slehera namera, celovito predstaviti življenje in delo posamezne osebnosti iz preteklosti, je pomembno povezana z odkrivanjem, preučevanjem in interpretacijo stvarnih ostalin, povezanih z njo. Ob dejstvu fizične odsotnosti osebnosti prepoznavamo v materialnih ostalinah, povezanih z delovanjem te osebnosti, okamneli čas, ob spoznavanju katerega se moremo vsaj nekoliko približati objektivnosti njene nekdanje resničnosti. Med pomembnejše »odtise« časa sodi tudi arhitektura, zlasti sakralna. Naša

pozornost bo zato usmerjena predvsem v ugotavljanje in razumevanje značilnosti sakralne arhitekture časa, ki ga je zaznamoval lavantinski knezoškof Jakob Maksimiljan Stepišnik.

2. Metoda dela

Literatura o sakralni arhitekturi 19. stoletja na Slovenskem je skromna. Prevladujejo krajši zapisi o posameznih cerkvah, ki jih najdemo v topografijah, kakršne so na primer *Dekanija Celje* in njej podobne, ali pa jih odkrijemo v sočasni periodiki (*Zgodnja danica*). Po bistrini občutka za prepoznavanje značilnosti arhitekturnega ustvarjanja še vedno izstopata Cevčeva *Slovenska umetnost* in Šumijev *Pregled razvoja slovenske arhitekture*. Dopolnilo k razumevanju umetnostnega dogajanja v 19. stoletju pomenita monografiji *Historizem v kiparstvu 19. stoletja na Slovenskem* Sonje Žitko in *Cerkveno stensko slikarstvo poznega XIX. stoletja na Slovenskem* Andreje Žigon. V okviru terenskega dela je bil izveden pregled večine cerkva (22), ki so bile na novo zgrajene v času knezoškofa Stepišnika. Tako zbrano gradivo se je uporabilo kot snov za arhitekturno analizo.

3. Knezoškof Jakob Maksimiljan Stepišnik in njegov čas

Stepišnikovo vodenje lavantinske škofije (1863–1889) zaznamuje skoraj celotno drugo polovico 19. stoletja. Čas, v katerem je prevzel lavantinsko škofijo, nikakor ni bil čas, ko bi bilo vodenje škofije stvar rutine. Škofijo je podedoval po karizmatični in svetniški osebnosti škofa Slomška. Korenito preoblikovana škofija z novim škofijskim sedežem v Mariboru je dajala možnost povsem novih pastoralnih prijemov za poživitev verskega življenja. V Stepišnikovem delu jih prepoznavamo v odpiranju novih možnosti redovnemu življenju in v skrbi za odraščajočo mladino. Nič manj turbulentno dogajanje se ne kaže v odnosu Cerkev – civilna družba. Cerkev se je soočala z razmahom liberalizma, povezanega s skokovitim razvojem industrializacije. Industrializacija je trgala tako tradicionalno družino kakor tudi ustaljene katoliške vrednote. Iskanje zaposlitve v hitro razvijajočih se industrijskih središčih je za seboj puščalo napol opustele kmetije, ki so naglo tonile v dolgovih. V *Zgodnji danici*, prek katere je Cerkev celotno drugo polovico 19. stoletja obveščala in osveščala vernike, odkrijemo množico zapisov z ostrimi obsodbami liberalizma in prostožidarstva; s tem je Cerkev skušala obvarovati preprosto verno ljudstvo pred pritiskom krščanstvu sovražnih tokov.

4. Arhitekturno ustvarjanje

Dr. Emilijan Cevc opiše umetnost 19. stoletja kot »stoletje, ki je zadoščalo samo sebi – in vendar stoletje brez lastnega sloga, ker si je vse sloge prilaščalo, samo pa nobenega spočelo« (Cevc 1966, 146). Razumljivo je, da ob naštetih problemih, s katerimi se je soočala Cerkev pri svojem pastoralnem delu in ob notranjih nesoglasjih glede odziva Cerkve nanje, področje umetnosti ni moglo biti predmet posebne pozornosti. To pa ne pomeni, da je bilo umetniško ustvarjanje na tem področju obsojeno

na nekakšno brezvetrje. Zato preseneča dejstvo, da ni bilo nobeno drugo stoletje v zgodovini zahodnega sveta priča takšni hipertrofiji gradnje kakor prav 19. stoletje. Svojevrsten paradoks je bil opažen že takrat, če smemo sklepati po zapisu v *Zgodnji danici*, ki komentira živahno dogajanje: »Kolikor hujši so časi, toliko gorečniši so pošteni verniki za dobro reč.« (*Zgodnja danica* 1874, 328) Ko je namreč monarhija po revoluciji ponovno zgladila odnose s Cerkvijo, je postala Cerkev pomemben naročnik za gradbena dela. V tej živahni »produkciji« pa praktično ne najdemo arhitekture, ki bi jo bilo mogoče po kakovosti postaviti ob bok sakralni arhitekturi prejšnjih obdobj. Stelè je opredelil 19. stoletje kot začetek dekadence in dezorientiranosti in tarna, da se skozi celo stoletje »drže po deželi in mestih tradicionalne rezbarske, podobarske in pozlatarske delavnice, ki ustvarijo sicer nebroj del, a značaj, kvaliteta dela konstantno pada« (Stele 1923, 241). In res je v 19. stoletju arhitekt prvič samostojno oziroma skupaj z naročnikom izbral stilni izraz načrtovane bogoslužne stavbe (Flis 1885, 166). Vzrokov za takšno stanje na polju krščanske sakralne arhitekture je več. Prvega je mogoče videti v dejstvu, da krščanska umetnost ni bila več okolje, v katerem bi vznikale nove umetniške pobude. Ko motrimo razvoj krščanske sakralne arhitekture, se zdi, da sta gotska in pozneje baročna arhitektura, zraščena z renesančno, zadnja vrhova mogočnega drevesa, na katerem ni mogel več vzbrsteti nov in po žlahtnosti primerljiv poganjek. Najobsežnejše področje javnih gradenj je pomenilo šolstvo po uveljavitvi III. državnega šolskega zakona o obvezni osemletki, ki mu je sledila postavitve številnih šolskih poslopij. Razmah industrije, zlasti železarske, je odprl do tedaj za arhitekturno ustvarjanje neslutene konstrukcijske možnosti, pa tudi potrebe po vse večjih, najpogosteje industrijskih proizvodnih prostorih. V drugi polovici 19. stoletja so se kar vrstile velike svetovne razstave; v Parizu v letih 1855, 1867, 1878 in 1889. To odkrito zmagoslavje industrializacije in inženirstva je odrinilo Cerkev na sam rob zanimanja arhitekturne stroke. To je tudi drugi vzrok povprečnosti v krščanski sakralni arhitekturi – razkroj okusa oziroma sposobnosti razločevanja med vrednim in ničvrednim. Industrializacija je z uveljavitvijo serijske proizvodnje odprla pot nenasitnemu dobičkarstvu. Kulminacijo obeh za kakovost arhitekturnega ustvarjanja uničujočih procesov je mogoče videti v brezsravnem uveljavljanju privida drugače nezdržljivih vrednot: hitro, kvalitetno in poceni. Pogubnosti takšnega privida so se nekateri predstavniki Cerkve dobro zavedali, vendar so bili v svojih opozorilih povsem osamljeni. Eden takšnih je bil prelat Janez Flis. Opozarjal je, naj se za gradnjo cerkva ne izbira najcenejši ponudnik, ki skuša pozneje nadoknaditi izgubo s površnostjo in vgrajevanjem slabših materialov (164). Njegova opozorila so bila povsem upravičena. Primer župnijske cerkve sv. Janeza Krstnika v Razborju pod Lisco je zgovoren. Potem ko se je na novo temeljito prezidana januarja 1867 zrušila, so župljani konec marca začeli odstranjevati ruševine, v pozni jeseni istega leta pa je bila nova obokana cerkev že pod streho. Dokončano cerkev je knezoškof Stepišnik posvetil dne 20. septembra naslednjega leta. Izdelavo načrtov za novo cerkev so prepustili kar zidarskemu mojstru Sebastijanu Dichsu z Laškega. Inflacije kakovosti umetnosti 19. stoletja torej ne gre pripisati nenačnemu pomanjkanju umetniškega talenta, temveč dejstvu, da je takratna družba postopno zadušila sleherno svežo ustvarjalno pobudo s strupom svojega prevladujočega okusa. Parola tedanjega časa tako ni bila: zidati razmeram in potrebam primerno, ampak v Ljubljani podobno, kakor sta zidala Dunaj in Gradec, v drugih manjših slovenskih mestih pa po ljubljansko. Osrednje gibalno umetniškega ustvarjanja je postalo posnemanje. Tretji vzrok plitvosti ustvarjanja se kaže v izoblikovanju specifičnega odnosa do umetnosti preteklih obdobj. Aktualizacija preteklih arhitekturnih obdobj ni izum

19. stoletja. Občutno je posledica krča, v katerem se je znašla krščanska umetnost ob zatonu baročnega perfekcionizma na eni strani in romantične zagledanosti Cerkve v srednjeveško krščanstvo, zavedajoč se (in to je bistveno) svojega duhovnega deficita, na drugi strani. Samo to obdobje je moglo pobuditi vzneseni vzklik, ki ga je leta 1876 zapisal slikar W. von Kaulbach: »Zgodovino moramo slikati, zgodovina je religija našega časa, samo zgodovina je našemu času najbolj primerna.« (Brix 1978, 272) Srednjeveško umetnost – romaniko in gotiko – je Cerkev priporočala umetnikom kot vzor »krščanskega sloga«. Sčasoma se je posnemanje razširilo tudi na druga stilna obdobja. Tako so v osemdesetih in devetdesetih letih 19. stoletja strokovnjaki za cerkveno umetnost priporočali romanski in gotski slog; prvega, ker naj bi vernika spominjal na pokoro, zatajevanje in križ, drugega pa zaradi domnevnega utelešenja hrepenenja po višjem – po nebesih. Podrobnejše motrenje domala malikovalskega odnosa do preteklosti razkriva njegovo lastno protislovnost. Ta se na eni strani kaže v selektivnem favoriziranju zgolj srednjeveške umetnosti in proti koncu 19. stoletja z zadržanostjo še renesančne umetnosti, na drugi strani pa v pravi obsedenosti s stilno čistostjo, ki je povzročila številne grobe posege v sakralno arhitekturo. Do kako strašljivo samoumevne mere se je uveljavil predstavljeni pogled, priča zapis, poln odobravanja v *Zgodnji danici*: »Pogosto se bere o lepih cerkvenih slovesnostih; tukaj stare cerkve podirajo in nove krasne hiše Božje stavijo, drugod jih zopet tako obnovijo in olepšajo, da se stara cerkev komaj več spozná.« (*Zgodnja danica* 1863, 230)

5. Značilnosti sakralne arhitekture

Glade na kompleksne možnosti arhitekturnega ustvarjanja z najrazličnejšimi dejavniki prostora in časa je logično, da je prav sakralna arhitektura utrpela največji kakovostni deficit. Zidanje in popraviljanje cerkva, pravi pisec v *Zgodnji danici* (1867, 107), »se žalibog pogosto izroča takim, ki pač vedó, kako se naj bolje sozida navadno stanovanje, ne pa, kako hiša Božja. Tako se zgodi, da časih nima nobenega zloga in je skoraj bolj podobna kakemu hramu za senó, ko poslopju Najsvetejšega.« Če pustimo nekoliko ob strani čustveno obarvane sodbe in skušamo podrobneje osvetliti značilnosti sakralne arhitekture obravnavanega obdobja, je zaradi doslednosti treba vsaj na kratko utemeljiti sistematiko arhitekturne analize, na podlagi katere bomo poskušali objektivizirati naše sodbe.

Graditelji krščanske sakralne arhitekture so v svojem dvatisočletnem prizadevanju izoblikovali človeku – verniku – prostor, ki ga bo neprisiljeno prepoznaval kot kraj božje bližine, izoblikovali so kompleksen nabor arhitekturnih prijemov. Njihova brezčasna učinkovitost jim daje status arhetipskega, zato pa tudi relevantnost za analizo tovrstne arhitekturne produkcije. Arhitekturne arhetipe, ki jih v tej razpravi ne bomo utemeljevali (s tem v zvezi glej: Debevec 2008, 229–247), je mogoče urediti v tri konsistentne plasti: plast prostorskih ovojev, plast povezav med njimi (vezni členi) in plast odnosov, ki s prvima dvema vzpostavlja zaokroženo celoto.

5.1 Arhitekturna artikulacija prostorskih ovojev

5.1.1 Mreža

Raziskovanje zakonitosti izbora lokacij za gradnjo krščanskih bogoslužnih stavb in z njim povezanih načrtovanih medsebojnih prostorskih odnosov je še na začetku. Slovenski prostor pa raziskav razvoja in zakonitosti zgoščevanja mreže cerkva še nima. Zato tudi ni mogoče reči nič dokončnega o njenih značilnostih v 19. stoletju. Dejstvo, da je bila večina obravnavanih cerkva zgrajena na lokacijah starejših bogoslužnih stavb, kaže na prevladujoče ohranjanje obstoječe mreže sakralnih lokalitet. V redkih primerih gradnje nove stavbe na novi lokaciji pa sta po vsej verjetnosti prevladali načeli racionalnosti in praktičnosti, načeli, ki zasedata glavno mesto v tedanji umetniški praksi.

5.1.2 Lokacija

Lokacija bogoslužne stavbe je v arhitekturnem pogledu zanimiva vsaj z dveh vidikov. Prvič, z vidika njene kontinuitete, drugič, v njenem razmerju do širšega prostora. Večina preučevanih cerkva (18 od 22), ki imajo status župnijske cerkve, je zgrajena na mestu starejše »prednice«. Tako je kontinuiteta »sakralnosti« lokacije – tehnično gledano – ohranjena. Zaradi korenitosti prezidav pa pričevalni učinek starejših arhitekturnih plasti na lokaciji povsem zgine pod plaščem nove bogoslužne stavbe. Vloga lokacije v širšem prostoru se s prezidavami ni bistveno spremenila. Obravnavane cerkve so postavljene na izpostavljenih, pa tudi dominantnih lokacijah. S svojo lego soustvarjajo podobo naselja, katerega del so. Pri župnijski cerkvi sv. Ožbalta v Črni na Koroškem in pri župnijski cerkvi sv. Miklavža v Sevnici smo priča dodatnemu premisleku glede njunega učinka na ulični prostor. V obeh primerih zvonika cerkva optično zapirata iztek uličnega prostora v razširjeni prostor pred cerkvijo. S svojo vertikalno prostornino pa mu dajeta zanimiv arhitekturni poudarek. Novozgrajene cerkve so v primerjavi s svojimi predhodnicami opazno večje. Povečanje v obravnavanih primerih k sreči ni tolikšno, da bi porušilo občutljivo razmerje med bogoslužno stavbo in naseljem, kakor se je v tem času drugače pogosto dogajalo (na primer cerkev v Brestanici ali pa na Primorskem, cerkev v Drežnici). Mogli bi celo reči, da je zato dominantnost izbranih cerkva celo jasneje čitljiva v širšem prostoru.

5.1.3 »Ograda«

Česa podobnega pa ne moremo reči za arhitekturno ureditev neposrednega prostora ob cerkvi. V sakralnem kompleksu prispeva dragocen odprt in od vsakdanje profanosti zamejen prostor, ki arhitekturno urejeno stopnjuje občutje sakralnosti. Pred opisanimi povečavami bogoslužnih stavb niso klonile le njene starejše, najpogosteje srednjeveške prednice, temveč zaradi obveznega povečanja tudi ureditve (čeprav pogosto skromne) neposrednega prostora okrog cerkve. Pregled kaže, da se njihovim graditeljem ukvarjanje z arhitekturno podobo cerkvene ograde ni zdelo potrebno. Celo v tistih redkih primerih, ko se je takšna ureditev zgodila (na primer župnijska cerkev sv. Ane v Framu), se zdi, da je posledica zagotavljanja dovolj velikega platoja v nagnjenem pobočju za povečano cerkev, ne pa hotenega arhitekturnega stopnjevanja sakralnosti.

5.1.4 Bogoslužni prostor

Po značilnostih oblikovanja bogoslužnega prostora je možno obravnavane bogoslužne stavbe razvrstiti v tri skupine. Za prvo je značilen vzdolžni enoladijski prostor.

Pred slavoločno steno je pogosto v prečni smeri razširjen z dvema stranskima kapelama. Prostor je navzgor sklenjen s križnimi oboki, naslonjenimi na masivne pilastre v bočnem ostenju. Prečna os obočnega polja določa tudi lego okenske odprtine. Druga skupina po prostornini večjih cerkva se po zasnovi oklepa že dostikrat preigrane bazilikalne zasnove. Takšne prostornine so župnijska cerkev Marijinega imena v Dobovi, župnijska cerkev sv. Križa v Rogaški Slatini in župnijska cerkev sv. Nikolaja v Sevnici. Tretjo, manjšo skupino pa povezuje središčna prostorska zasnova. Navzočnost takšnega prostora, ki je bil v razvoju krščanske sakralne arhitekture zahoda prej izjema kakor pravilo, ponovno kaže za historizem značilno neobremenjenost v spogledovanju z rešitvami preteklih obdobij. Razlog za takšno izbiro je lahko učinek slikovitosti, ki ga takšna prostornina kaže navzven v razgibanosti stavbne mase, kakor vidimo pri podružni cerkvi sv. Marije v Štajngrobu pri Gornjem Gradu. Manj izrazit primerek te vrste je župnijska cerkev sv. Jošta na Kozjaku. Učinek središčnosti je posledica relativno široke glavne ladje glede na njeno dolžino in bočnih stranskih kapel. Med različnimi središčno zasnovanimi prostorninami najdemo tudi takšne, katerih sorodnost s pri nas močno tradicijo baročnega klasicizma je več kakor očitna. Tako v župnijski cerkvi sv. Jurija v Zdolah kakor tudi v podružni cerkvi sv. Ožbalta v Pečicah najdemo značilni motiv osrednje kupole, obrezane v kvadratni format tlorisne ploskve, tako da nastanejo štiri močne ločne oproge, pod katerimi se prostor prelije v smeri vhoda v korno partijo, njej nasproti v prezbiterij, v prečni smeri pa v bočni kapeli. Primerjava predstavljenih tipov prostornin z vzori iz preteklosti je komaj možna. Po romaniki zgledujočim se prostorninam manjkata prostorska kristaliničnost in kompozicijska logika. Velikost obočnih polj in racionalno odmerjena dolžina bogoslužne stavbe povzročata neizrazitost za romaniko tako značilnega horizontalnega ritma. V prostorninah, ki se zgledujejo po gotski sakralni arhitekturi, pa pogrešamo značilne vertikalne dinamike v oblikovanju sleherne podrobnosti, pa mistične razsvetljenosti ostenja tik pod obokom.

5.1.5 Prezbiterij

Značilna delitev bogoslužnega prostora na prezbiterij in na prostor za vernike je dosledno spoštovana tudi v 19. stoletju. Prezbiterij ostaja jasno zamejena prostornina. Tloris prezbiterija ima domala povsod obliko triosminsko sklenjene ploskve, prekrite s podobno oblikovanim obokom kakor v prostoru za vernike. Dno prezbiterija zapira čelno postavljena stena, ob katero je prislonjen glavni oltar. V poševno postavljenih stenah sta pogosto urejeni okni. Med obravnavanimi cerkvami sta samo dve (podružna cerkev sv. Ožbalta v Pečicah in podružna cerkev lurške Matere božje v Ogečah pri Rimskih Toplicah), pri katerih je prezbiterij sklenjen apsidalno.

5.1.6 Oltar

Za oltar kot osrednji element sakralnega kompleksa sta pomembna vsaj dva vidika. Pri prvem sta bistvena njegova zasnova in oblikovanje, pri drugem pa njegovo razmerje do prostora. V zasnovi oltarjev izstopajo odmevi baročne tradicije, vidni v poudarjanju oltarnega nastavka in v neizrazitosti oltarne mize. Mikavnost scenskih učinkov, ki so se razživel v baroku, je prišla še kako prav snovalcem historističnih bogoslužnih prostorov v zagati, kako obvladati prostorne in dokaj skromno členjene notranjščine. Praksa poudarjanja oltarnega nastavka je naletela na kritiko, če smemo sklepati po zapisu v *Zgodnji danici* (1877, 18–19), v katerem avtor tarna, da se je »dandanes že skoraj med ljudstvom zgubil pravi umen (zapopadek) o altarju; vsak išče le

visoke stavbe z mogočnim stebrovjem in z obilnimi svetniki«. V cerkvah res ni mogoče spregledati nesorazmerja med bogastvom oltarnega nastavka in prozaičnostjo menze. Avtorju kritičnega zapisa se zdi problem zelo preprosto rešljiv. Kar predlaga, lepo izkazuje miselnost tedanjega časa: »Naj se poskerbi, da se vsaj za véliki altar dobi kolikor mogoče velika verhna altarna plošča, marmornata ali iz bolj priprostega kamna; ta naj sloni v obliki mize na 4, 6 ali več podporah v podobi ličnih romanskih ali gotiških stebričev in vmesni prostor naj se pozida z opekami, naj se spredaj čedno olika in pomala ... Da se pomen altarja lepši ohrani in da se zamore večja skerb ohraniti na altarno mizo, so zeló priporočiti taki altarji, kjer menza sama zase stoji, ločena od druge stavbe in da na altarji družega ni, kot tabernakelj v sredi z altarnim križem, ob straneh 2 moleča keruba, svečniki in kanontablice. Stebrovje s podobami in vsa tista dandanes navadna stavba naj bi bila za kake 4–5´ zadej in ob steni.« (18–19) Takšni predlogi pa v praksi niso bili deležni posebne pozornosti. V obravnavanem obdobju se je rokodelska spretnost na oltarnem nastavku najbolj razživila. Od opisane utečene prakse najbolj odstopa glavni oltar v župnijski cerkvi sv. Križa v Rogaški Slatini. Zasnovan je v romanskem slogu. Odlikuje ga uravnoteženo oblikovanje od oltarne menze do zadržano komponirane predele, sklenjene z nizom kipov. Tudi drugače stilne značilnosti oltarjev praviloma sledijo naravi bogoslužnega prostora, kakor je tudi razumljivo glede na hitrost gradnje cerkva v tem času. V razmerju oltarja do bogoslužnega prostora je oltar nesporna dominantna, čeprav imajo obravnavane cerkve poleg glavnega vsaj še dva, večkrat pa celo po štiri stranske oltarje. Zmanjševanje števila oltarjev, ki se ga je resneje lotil že tridentinski koncil, ostaja aktualno tudi v 19. stoletju. Iz opozorila v *Zgodnji danici* (1877, 3–4), da se je začelo po cerkvah »jako pomnoževati število oltarjev in velikokrat brez potrebe«, bi lahko sklepali, da je bilo postavljanje stranskih oltarjev prej statusni simbol ali dodatek k nevesče zasnovanemu bogoslužnemu prostoru kakor pa liturgična potreba.

5.1.7 Arhitekturna artikulacija veznih členov med prostorskimi ovoji

Stiki med sosednjima prostorskima ovojema so naslednji pomembni gradniki sakralnega kompleksa. Posledica zoženega nabora prostorskih ovojev, značilnega za sakralno arhitekturo 19. stoletja, je tudi reduciranje raznolikosti veznih členov. Tako ni mogoče govoriti o značilnih veznih členih, kakor sta na primer dostop in vhod v cerkveno ogrado, saj tovrstnih ureditev pri pregledanih sakralnih kompleksih preprosto ni.

5.1.8 Arhitekturna lupina

Povedano daje toliko večji pomen arhitekturni lupini. V arhitekturni artikulaciji te lupine izstopa kontrast med preprostostjo njene zunanosti in barvno zasičenostjo notranosti. Volumen bogoslužne stavbe je skromno členjen, razen osmerokotne in piramidalno sklenjene Marijine cerkve v Štajngrobu. Nekoliko življenja vnašajo na zunanost neoromanskih cerkva plitve lizene in polkrožnoločni frizi na poševnih robovih pročelij in ob sklepih bočnih sten. Zunanost neogotskih cerkva pa praviloma členijo oporniki. Arhitekturna lupina – čeprav prepričljiva odslikava strukture notranjega prostora – v svoji skromni razčlenjenosti komaj spominja na srednjeveški vzor. Plastovitost zunanje površine arhitekturne lupine, ki sta jo bližajočemu se obiskovalcu romanska in gotska sakralna arhitektura razkrivali plast za plastjo, je v obravnavanih primerih povsem zanemarjena. Podobno velja za vhod v bogoslužni prostor. Medtem ko je srednjeveški stavbar na tem mestu izoblikoval pravo samostojno prostornino z do skraj-

nosti zgoščeno semantiko, je v obravnavanih stavbah vhod zasnovan kot odprtina, obrobljena s preprosto členjenim portalom; ponekod ga bogati v ometu izveden profil, ki naj bi uravnovesil nesorazmerje med »funkcionalno« dimenzionirano odprtino vhodnih vrat in velikostjo cerkvenega pročelja.

5.1.9 Slavoločna stena

Tudi v oblikovanju slavoločne stene ni historizem 19. stoletja pokazal nobene posebne inventivnosti. Obravnavane cerkve premorejo dva v preteklosti že preizkušena tipa rešitev. Pri prvem govorimo o redukciji slavoločne stene na slavoločni portal. Ta portal nastane zaradi enotnega prečnega profila tako glavne ladje kakor tudi prezbiterja. Prepoznamo ga po nekoliko arhitekturno poudarjenem portalnem okviru na mestu, kjer se tudi tlak v prezbiteriju dvigne. Značilne rešitve te vrste najdemo v župnijski cerkvi sv. Marka (sv. Marko niže Ptuja), v župnijski cerkvi sv. Nikolaja (Sevnica) in v župnijski cerkvi sv. Križa (Rogaška Slatina). Pri drugem tipu rešitve pa imamo »pravo« slavoločno steno, ki nastane zaradi manjše širine in višine prezbiterja v primerjavi z glavno ladjo. Rob odprtine v slavoločni steni po obliki posnema prečni profil prezbiterja. Takšna rešitev omogoča stopnjevanje simbolnega pomena slavoločne stene s tem, da je na njej upodobljena specifična ikonografija (župnijska cerkev sv. Danijela nad Prevaljami ali pa župnijska cerkev sv. Lovrenca v Vuhredu), predvsem pa s postavitvijo dveh stranskih oltarjev levo in desno od slavoločne odprtine (župnijska cerkev sv. Lovrenca v Vuhredu oziroma župnijska cerkev sv. Janeza Krstnika v Razborju pod Lisco). Poseben pomen je dala slavoločni steni obhajilna miza, postavljena v slavoločno odprtino. Poudarjala je svetost prezbiterja, saj je bila to meja, ki je laik praviloma ni smel prestopiti, hkrati pa se je ob obhajilni mizi med bogoslužjem delilo obhajilo.

5.1.10 »Ciborij«

Ciborij, s katerim je v bogoslužnem prostoru poudarjena odličnost glavnega oltarja, je po zgodnjekrščanskem obdobju (in pogojno po predromaniki) prej izjema kakor pravilo. V prezbiteriju vzpostavlja samostojno prostornino. Reducirano obliko ločevanja neposrednega oltarnega prostora od prezbiterja je mogoče videti v zelo pogosti višinski diferenciaciji tlaka, ko k oltarju vodijo tri stopnice. Primer ciborija v neoromanski interpretaciji je v župnijski cerkvi sv. Križa v Rogaški Slatini. Uporaba ciborija izključuje za ta čas značilne zasnove oltarjev z mogočnimi oltarnimi nastavki.

5.2 Arhitekturna artikulacija odnosov v sakralnem kompleksu

Značilna vnema v posnemanju starejših arhitekturnih vzorov, reducirana zaradi skromnih finančnih možnosti in iz obremenjenosti s čim krajšim časom gradnje, je pustila sledove tudi v uveljavljanju značilnih odnosov: orientacije, liturgične osi, hierarhije in selektivnosti dostopnosti. V obravnavanih cerkvah odkrivamo resda dosledno navzočnost vseh naštetih odnosov, vendar v skrajno reducirani obliki. Orientacija cerkve pretežno sledi orientaciji njene predhodnice, z nekaterimi izjemami, kakor je na primer župnijska cerkev sv. Martina v Hajdini, kjer je os nove cerkve postavljena pravokotno na os starejše. Redkeje pa jo prepoznamo tudi v notranjosti – na primer v zgostitvi okenskih odprtih v dnu prezbiterja (župnijska cerkev Marijinega imena v Dobovi oziroma župnijska cerkev sv. Lovrenca v Vuhredu). Liturgična os je zaradi nezoblikovanosti prostorskih »ovojev« reducirana na relacijo med glavnim vhodom in glavnim oltarjem. V redkih primerih je virtualno podaljšana v vzhodni orientaciji. Po-

dobno je s hierarhijo. Preučevanje hierarhije pokaže dragocenost ohranjanja starejših lokacij. Tako prepoznavamo hierarhijo v nizu lokacija (dominantna ali vsaj izpostavljena glede na naselje), bogoslužni prostor (fizično oddeljen od zunanosti), prezbitarij (dvignjen nad raven prostora za vernike in drugače oblikovan), oltar (dvignjen nad raven prezbitarija, bogato arhitekturno strukturiran, bogato skulpturalno okrašen).

Končno je tudi selektivnost dostopnosti glede na rešitve, že preizkušene v preteklih obdobjih, skromno artikulirana. Prepoznavamo jo v dveh stopnjah. Prva je vezana na vhod v bogoslužni prostor, druga pa na slavoločno steno in z njo povezano obhajilno mizo.

6. Stepišnikov odnos do krščanske umetnosti

Krščanska umetnost 19. stoletja se zdi kakor dobro utečen stroj. S kančkom ironije je mogoče reči, da primerjava ni niti tako iz trte izvita zaradi sočasnega zmogoslavnega pohoda industrializacije. Primerjava vzdrži toliko, kolikor lahko obravnava umetnost vidimo kot umetnost, ki si ni postavljala temeljnih vprašanj o svojem smislu, o bistvu slike, skulpture ali arhitekture in o relevantnosti referenc, ob katerih se navdihuje. Na vsa vprašanja je že imela pripravljene odgovore, še več: risarske predloge, arhitekturne modele ikonografske cikle ..., med katerimi je umetnik izbral in »proizvajal« osupljivo količino izdelkov. Knezoškof Stepišnik v zvezi s tem ni skrival veselja, kakor nam kaže odlomek iz njegovega pastirskega pisma, v katerem je zapisal: »Hvala Bogu, iz svoje osemnajstletne škofovske izkušnje vam, predragi škofljani, lahko dam zasluženno spričevalo, da ste doslej s hvalevredno požrtvovalnostjo skrbeli za svoje hiše božje in njih olupšavo, ter za potrebno opravo pri službi božji. Saj sem v teh letih posvetil že več kot dvajset cerkvij (v celem mandatu 28; op. av.); iz mnogih zvonikov odmeva sedaj ubrano zvonjenje – kratko, kamorkoli sem prišel po birmovanju in obiskovanju, povsod sem imel vzrok vzklikniti s psalmistom: 'Gospod – moji škofljani – ljubijo krasoto tvoje hiše in kraj prebivanja tvojega veličastva!'« (*Venite* 1901, 8) Takšno umetnost je tudi s svojimi sredstvi podpiral. Za prenovo stolne cerkve v Mariboru, ki po Cevčevih besedah pomeni »vrh regotizacijske mrzlice«, saj so zaradi nje odstranili iz ladje – razen enega – vse baročne oltarje in jih zamenjali s psevdogotskimi, je daroval škof Stepišnik kot patron prenove skoraj 20.000 goldinarjev. Pri reševanju vprašanj, povezanih z umetnostjo, si je lahko pomagal s takrat delujočim Umetnostnim društvom sekavske škofije v Gradcu. Po zagotovilih *Zgodnje danice* (1877, 18–19) naj bi imela ta družba »izverstne umetniške moči med seboj«. Z obravnavano temo je vsaj posredno povezana tudi Družba vednega češčenja v lavantinski škofiji. Knezoškof Stepišnik je razglasil njeno ustanovitev s posebnim pastirskim pismom dne 27. januarja leta 1881. Namen družbe ni bilo samo negovanje pobožnosti do najsvetejšega Zakramenta, marveč tudi skrb za dostojno cerkveno opravo in podpiranje revnih cerkva, ki si ne morejo same nabaviti dostojne cerkvene obleke. Družba je svoje delo predstavljala javnosti na rednih letnih razstavah (*Venite* 1901, 28). Na odprtih teh razstav je bil knezoškof redni slavnostni govornik in s tem je pokazal, da so mu prizadevanja družbe resnično pri srcu. Stepišnikova ustanovitev Družbe vednega češčenja ni pomembna samo zaradi močnega karitativnega naboja, temveč tudi zato, ker je mogoče v številnem in stanovsko raznolikem članstvu družbe prepoznati novo jedro kulture tenkočutne pozornosti za sveto. V ozaveščanju najširšega kroga vernikov je imel po-

sebno vlogo tudi verski list *Zgodnja danica*. V njem najdemo več daljših zapisov v obliki odprtih pisem, v katerih se avtorji posvečajo podrobni predstavitvi posamezne sestavine krščanske umetnosti, kakor so na primer oltar, oltarni prti, tabernakelj, krstni kamen, zakristija, spovednica, svete podobe, božji grob, različna liturgična oblačila, liturgično posodje – zlasti kelih, ciborij, monštranca in kadilnica, pa tudi verska znamenja. Sistematičnost in vsebinska poglobljenost prispevkov daleč presegata poljudno raven, vse do stopnje, ko v njih prepoznavamo programsko naravo, saj je iz strukture zapisov jasno razvidno, da niso namenjeni zgolj neizobraženim vernikom, temveč tudi duhovnikom.

7. Sklep

Ob pastoralnih problemih na novo ozemeljsko zaokrožene lavantinske škofije, ob brezobzirnem pohodu liberalizma, ob socialnih problemih, ki jih je povzročala industrializacija, in ne nazadnje ob notranjepolitičnih problemih Cerkve same, ki so se zaostriili ob vprašanju papeževe nezmotljivosti, je razumljivo, da knezoškofu Jakobu Maksimiljanu Stepišniku problemi umetnosti niso pomenili glavne prioritete. Takšen vtis pušča študij nekaterih drobcev iz njegovega življenja in dela, povezanih s sočasnim umetniškim ustvarjanjem. Zaradi omejenega časovnega okvira te raziskave ostaja podrobnejši študij še nepreučena gradiva (za obravnavano temo so zlasti zanimive njegove vizitacije), ki bi predstavljene sklepe relativiziral ali pa jih dodatno podkrepil, izziv za prihodnost.

Hkrati pa se ob preučevanju sakralne arhitekture 19. stoletja ne moremo izogniti vtisu nekakšne utečene dorečenosti vsega, kar tvori problemski okvir tovrstnega ustvarjanja v slehernem prostoru in času. Arhitekt je pri snovanju bogoslužne stavbe lahko izbiral med jasno določljivimi stilnimi izrazi. Z izbiro je pretežno že določil tudi karakter vseh drugih sestavin bogoslužnega prostora, ki so bile potrebne za njegovo nemoteno delovanje. V ta proces so bili vključeni obrtniki, bogato opremljeni s katalogi in predlogami, s katerimi so bili kos tudi najbolj zahtevnim nalogam. Ozračje vnaprejšnje jasnosti je na polju umetniške produkcije spodbujalo uveljavljanje avtomatizmov, ki so ustvarjali učinkovit in sleherni instituciji priljubljen vtis nekonfliktne samoumevnosti. Gledano z današnje perspektive, v kateri se sodobne umetniške prakse utaplajo v vse bolj improviziranih poskusih, prepričati gledalca z do dolgočasnosti ponavljajočo se šokantno drugačnostjo, prepoznavamo v obrtni dovršenosti in enovitosti bogoslužnih prostorov 19. stoletja vrednosti, ki se še ne tako daleč nazaj niso zdele pomembne. Ne glede na povedano ostaja umetnost 19. stoletja – če uporabim primero – »pokrajina«, ki ima resda jasno prepoznaven karakter, ki zanjo tudi vemo, kje je, kamor pa se pogosto ne vračamo.

Reference

- Altar v katoliški cerkvi.** 1877. *Zgodnja danica* 30:3–4; 18–19.
- Aubert, Roger.** 2000. *Zgodovina Cerkve. Zv. 5, Od cerkvene države do svetovne Cerkve.* Ljubljana: Družina.
- Brix, Michael, in Monika Steinhauser.** 1978. Geschichte im Dienste der Baukunst: Zur historischen Architektur-Diskussion in Deutschland. V: *Geschichte allein ist zeitgemäß: Historismus in Deutschland.* Lahn-Gießen: Anabas-Verl.
- Cevc, Emilijan.** 1966. *Slovenska umetnost.* Ljubljana: Prešernova družba.
- Debevec, Leon.** 2008. Arhitektura sakralnega. V: Rafko Valenčič, ur. *Liturgia theologia prima.* Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Družina.
- Fister, Peter.** 1979. *Obnova in varstvo arhitekturne dediščine.* Ljubljana: Partizanska knjiga.
- — —. 1986. *Umetnost stavbarstva na Slovenskem.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Flis, Janez.** 1885. *Stavbinski slogi.* Ljubljana: samozaložba.
- Giedion, Sigfried.** 1982. *Space, Time and Architecture.* Harvard: Harvard University Press.
- Iz Ljubljane.** 1881. *Zgodnja danica* 34:52
- Kateri slog naj se izvoli za nove cerkve?** 1896. *Prvo izvestje društva za krščansko umetnost, 17–20.* Ljubljana: Društvo za krščansko umetnost.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928).* Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Menaše, Lev.** 1979. Marijanska ikonografija in položaj slovenskega cerkvenega slikarstva v 19. stoletju. V: *Zbornik za umetnostno zgodovino XIV–XV.* Ljubljana: Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo.
- Nekaj besed zastran bogoslužne obleke.** 1867. *Zgodnja danica* 20:107–108.
- Nove cerkve.** 1874. *Zgodnja danica* 27:328.
- Potoznhnik, Blaž.** 1843. *Zerkve na Krajskim.* Novice.
- Stelè, France.** 1923. Umetnost in Slovenci. V: France Koblar in France Stele, ur. *Dom in svet.* Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.
- — —. 1925. Troje uresničenj mysticizma v umetnosti. V: France Koblar in France Stele, ur. *Dom in svet.* Dom in svet. Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.
- Venite adoremus.** 1901. Maribor: Družba vednega češčenja presvetega Rešnjega telesa.
- Viernik, Janko.** 1874. Nekaj besed zastran ohranjenja umetnijskih ostankov. *Vestnik*, 31–32.
- Zupančič, Anton.** 1871. Marsikaj o cerkveni umetnosti. *Zgodnja danica* 24:249–250.
- Železne cerkve.** 1874. *Zgodnja danica* 27:384.
- Žitko, Sonja.** 1989. *Historizem v kiparstvu 19. stoletja na Slovenskem.* Ljubljana: Slovenska matica.



Poročilo

Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije

Rezultati izvajanja raziskovalnega programa P6-0269 v obdobju 2004–2008

Skupina je začela delovati kot združenje dveh skupin z 1,6 FT – usklajeno in načrtno spo predvidenem programu. Prof. dr. Janez Juhant in prof. dr. Stanko Gerjolj sta uskladila vsebine in metodični pristop, raziskovanje vrednot in vrlin in njihovo uveljavitev na pedagoškem področju. Raziskava je bila interdisciplinarna glede na vede in sestavo skupine teologov, ki so usposobljeni tudi v drugih vedah: Janez Juhant, filozofija, Stanko Gerjolj, pedagogika, Stanislav Slatinek, pravo, Tomaž Erzar in Bojan Žalec, filozofa, ki se posvečata preučevanju vloge etike v družbi oziroma psihološko-analitičnemu delu. Takšna sestava je omogočila uveljavljanje smernic raziskovanja: 50 % teologija, 30 % antropologija in 20 % filozofija.

Upoštevali smo nekaj teoretičnih izhodišč.

Družba je utemeljena na vrednostnih temeljih. Za Slovenijo sta pomembna krščansko izročilo in njegov vrednostni sistem. Obenem nastaja vprašanje, kaj je s tako imenovano laičnostjo in katere sestavine ta laičnost ima.

Člane je zanimalo, kako se te vrednostne postavke, ki tvorijo evropsko identiteto, primerljivo kažejo v slovenskih razmerah. Metodično so imeli vsi člani ves čas možnost izmenjave teh izhodišč z evropskimi, ne le ob ustrezni literaturi, ampak tudi ob vsakoletnih posvetih, v katerih so sodelovali tuji vrhunski strokovnjaki s teh področij. Raziskovanje je imelo, kakor pove naslov programa in kaže sestav sodelavcev, predvsem filozofsko-etično noto (Juhant, Žalec), ki sta jo dopolnjevala pravno-teološki (Slatinek) in psihološko-pedagoški (Erzar, Gerjolj) vidik. Povsod je bilo vodilno vprašanje, na kakšnih vrednotah temeljita človek in družba (antropologija), katere vrline so opazne in katere moramo še razvijati ter kakšno mesto dati vrlinam v etiki, v pravu, v psihologiji in v pedagoških procesih. Pozorni smo bili na to, kako so vrednote in vrline navzoče v slovenski pretekli in sedanji dediščini in kakšno vlogo ima v teh procesih krščanstvo. Skušali smo ugotoviti, ali ima in kakšno vrednostno vlogo ima krščanska vera v družbenih procesih in pri osebnem odločanju današnjega slovenskega človeka. Pri tem je pomembno, metodično izhajati iz družb v soseščini; na to smo nenehno pozorni ob primerljivosti raziskav s tujino.

Prvi dve leti sta bili namenjeni teoretični obdelavi teh izhodišč, čeprav smo člani sprti objavljali rezultate, in delo je bilo vpeto v mednarodni okvir. Juhant je kot podpredsednik Evropskega združenja katoliških teologov (ET) leta 2004 soorganiziral 5. kongres ET »Gespenster der Angst in Europa: Provokation für die Theologie« (Fribourg – Ženeva, Švica), bil je soorganizator mednarodnih simpozijev Združenja za pospeše-

vanje katoliške etike (član predsedstva) v Srednji in v Jugovzhodni Evropi s sedežem na Dunaju (Sozial-ethisches Symposium v Bratislavi, 31. 3.–2. 4. 2005; Internationales Symposium v Opolah, Poljska, 12.–14. 4. 2007). Deluje kot urednik izdaj Theologie Ost-West pri založbi LIT v sodelovanju s prof. dr. Albertom Franzem (Dresden). Na Dunaju je iz rok zveznega kanclerja W. Schüssla prejel Leopold-Kunschak-Preis za teoretično filozofsko-etično raziskovanje in praktično uveljavljanje etike na družbenem področju. Bojan Žalec je leta 2004 soorganiziral simpozij European Identity Antropološkega društva v Ljubljani.

Juhant in Žalec sta organizatorja vsakoletnih simpozijev raziskovalne skupine v Celju. Prvi je bil leta 2005 v okviru Slovenskega filozofskega združenja na temo Oseba in dobro in je obravnaval temelje vrednostnih postavk človeka, ki so antropološko pogojeni in skupni različnim teološkimi, filozofskimi, znanstvenim in psevdoznanstvenim pristopom. Rezultati skupine se v izdanem zborniku organsko prepletajo z ugotovitvami drugih strokovnjakov iz petih evropskih držav, to pa raziskavam skupine daje ustrezno mednarodno primerljivost. Skupina je na tej stopnji raziskav ugotovila, da je mesto vrednot v antropoloških temeljih osebe, pomembno vlogo pa igrajo idejno-religiozne oziroma svetovnonazorske podlage. Te podlage imajo osebne ali družbene oziroma kulturne in idejne, praviloma neizražene (prikrite) postavke. Zato se je skupina usmerila k raziskavi teh ozadij in jih v naslednjem letu spet v mednarodno primerljivi zasedbi vrhunskih strokovnjakov predstavila na posvetu z naslovom Vera in znanost. Pokazalo se je, da idejni in vrednostni sistemi – še posebno v našem prostoru – potrebujejo tankočutne analize, ki jih je mogoče razreševati v procesih in z mehanizmi dialoga. Ti določajo oblikovanje vrednot in vrlin, s tem pa je skupina prodrla v osrčje sodobnih humanističnih in družboslovnih dilem. Vprašanje vere se ne le zaradi vedno večjega vpliva islama v svetu, ampak zaradi vrednostnih postavk zaostrojuje in skupina je v drugem koraku ugotovila, da mora raziskava vrednot odgovoriti na to vprašanje. Pokazalo se je, da je vse (ne le znanstveno) človekovo delovanje odprto tem razsežnostim, zato je nemogoče govoriti o vrednotah in vrlinah, ki naj ohranjajo družbo, ne da bi pokazali na utemeljitev teh vrednot. To pa je vprašanje odnosa vere in znanosti, vprašanje pristopa k resničnosti, ki zadeva vsakega človeka in vse njegovo delovanje. Posebno pomembno je to v znanstvenem preučevanju, še zlasti v humanistiki. Skupina ugotavlja in opozarja, da je v Sloveniji zaradi polpretekle zgodovine veliko nerazrešenih dilem. Tudi znameniti sodobni misleci, med drugim »levičarski« predstavniki frankfurtske šole, opozarjajo na ta problem. Horkheimer v intervjuju za *Spiegel* leta 1970 pove: »Teologija pomeni zavest, da je svet pojav, da ni absolutna resnica, ni tisto zadnje. Teologija je – izražam se zavestno previdno – upanje, da kljub tolikim krivicam, ki prevevajo ta svet, ne ostane pri tem, da ni nepravilnost zadnja beseda ...; je izraz hrepenenja, hrepenenja po tem, da morilec ne bi triumfiral nad nedolžno žrtvijo.«

Takšno stanje stvari nas je dalje vodilo k raziskovanju tega, kako doseči ujemanje glede teh temeljnih svetovnonazorskih, idejnih oziroma vrednostnih postavk v razponu človeške misli med vero (prepričanjem, zaupanjem) in preverljivim vedenjem (»trdo« znanostjo). Kako torej stopiti v dialog ob različnostih in napetostih, kjer so v ozadju prepričanja, vere, ideologije? Za preživetje človeštva je ujemanje na tem presečišču nujno, to pa nas je usmerilo v iskanje poti dialoga. Tudi k temu pristopamo v mednarodnem okviru in prve rezultate smo predstavili v delu *Dialog in krepost. Poti premagovanja trkov civilizacij*. Našo ugotovitev o pomenu vrline za dialog je na medkulturnem dialogu v Ljubljani izrecno omenil evropski komisar Jan Figel. Ugotovili smo,

kako nujen je dialog. V nadaljevanju se bomo posvetili zgodovinskim dilemam in rešitvam, razumevanju različnosti ter smernicam in strategiji dialoga v sporih svetovne skupnosti. Predmet nadaljnjega raziskovanja bodo značilni zgodovinski primeri dialoga, hermenevitične poti dialoga danes in možnosti dialoških strategij med religijskimi, kulturnimi, socialnimi in političnimi napetostmi v svetu.

Janez Juhant je raziskave usmeril v presojo vrednostnih in vilinskih postavk v katoliški Cerkvi danes, ki se kakor preostala družba spoprijema z globalizacijskimi tokovi (post)moderne družbe. Primerjalno je prikazal vlogo vrednot in vrlin v slovenski idejni zgodovini na presečišču totalitarizmov in posledice za slovensko družbo danes. Tako je dopolnil raziskave iz sodelovanja v projektu »Aufbruch« desetih držav in rezultate objavil v knjigi *Im Feuer der europäischen Ideenzüge: Slowenien* (LIT Verlag). Rezultate je predstavil na predavanjih na univerzah v Torontu, v Tübingenu, v Olomucu, v Gradcu in v Innsbrucku, na simpozijih v Djakovu, na Reki, v Splitu, na Cresu, v Leuvnu in na drugih forumih. Kot predsednik kolegija ministra MVZT (član tudi Bojan Žalec) za humanistiko in član Komisije za NRRP je sooblikoval smernice za Resolucijo NRRP 2006–2010. Raziskovalno delo skupine je tako imelo delež pri uveljavljanju ciljev humanistike v NRRP. Kot urednik pri LIT je Janez Juhant izdal v zbirki *Theologie-Ost West* enajst del.

Stanko Gerjolj je izdal obsežno publikacijo (376 str.) *Živeti, delati, ljubiti* (Celje: Mohorjeva družba, 2006). V njej sodobno razlaga zlasti Prvo in Drugo Mojzesovo knjigo in Tobitino knjigo. V njih odkriva močna religijska in moralno-etična sporočila, ki senzibilizirajo dileme človeka in družbe danes. Sodeloval je na mednarodnih simpozijih v Celju, v Radovljici (*Kakšna bo šola prihodnosti? 2004*), v Ljubljani na Institutu »Jožef Stefan« na 8. mednarodni multikonferenci Informacijska družba IS 2005, na 9. mednarodni multikonferenci Informacijska družba IS 2006; v tujini: Debrecen 2006 (*School Community*), Gradec (*Inklusive Pädagogik*), München 2008 (*New Challenges in Religious Education of Young People in Central and Eastern Europe*). Ugotavlja: 1. Desetletja totalitarne vzgoje v nekdanjih komunističnih družbah so imunizirala človeka za osebno odgovornost in religiozno-moralno dimenzijo življenja. 2. Sodobni človek je odprt za vrednote in vrline, treba je iskati primerne pedagoške in didaktične poti. 3. Zlasti mlade generacije izgubljajo občutek za »besedo« in postajajo vse bolj dojemljive za vizualni pristop, to pa zahteva nove pedagoške in didaktične spretnosti. 4. Globalizacija je izziv, ki vpliva tako na oblikovanje osebne kakor kolektivne (narodne, nacionalne in državne) identitete.

Tomaž Erzar je izvedel dve raziskavi o medgeneracijskem prenosu vrednot in navezanosti na slovenskem vzorcu, rezultate je objavil v znanstvenem tisku in na mednarodnih konferencah, na predstavitev in izvedbah delavnic na mednarodnih (Berlin, Montreal, New Orleans, Glasgow) in domačih znanstvenih in strokovnih srečanjih (Rogla, Rogaška, Draga). Poleg tega je članke na temo čustveni in medgeneracijski dialog v družinah in v partnerstvih objavljal v periodičnih publikacijah (*Naša družina*), na predavanjih in na delavnicah.

Bojan Žalec raziskuje moralne temelje sodobne družbe, to pa vključuje vrednote, načela in kreposti. Izsledke je objavljal, preverjal in zagovarjal v mnogih domačih in tujih publikacijah in na številnih simpozijih doma (Ljubljana, Bled, Celje) in v tujini (npr. Cres, Leuven, Szeged), leta 2004 je imel plenarno predavanje na simpoziju evropskega znanstveno-etičnega društva Societas Ethica v Ljubljani (pluralizem in perspektive EZ v sklopu »Kultura«, »Pravo« in »Ekonomija«), v obdobju 2007/2008 pa ciklus pre-

davanj iz etike za podiplomske študente na KBF Univerze v Zagrebu; leta 2007 je ob dnevu filozofije UNESCO govoril o »Filozofiji in globalizaciji«, predaval o etiki na gimnazijah, na srečanjih ravnateljev vrtcev, osnovnih šol in srednjih šol v Portorožu o državljskih krepostih; leta 2006 in leta 2007 je imel tečaj na Zavodu sv. Jožefa v Ljubljani o krepostih vere in razuma. Hkrati je urednik humanistične knjižne zbirke Claritas pri Študentski založbi v Ljubljani, dve leti je vodil Slovensko filozofsko društvo in sodeloval v Društvu antropologov Slovenije in v več uredništvih znanstvenih revij.

Stanislav Slatinek je raziskoval vrednost človekove osebe v kanonskih in civilno-pravnih sistemih in aktivno deloval na metropolitanskem cerkvenem sodišču kot sodnik v ničnostih zakonskih pravnih na I. in II. stopnji. Pri SŠK je pravni svetovalec in deluje za poglobljanje in dvig kvalitete življenja in za kvalitetnejši razvoj civilne družbe. Je član mednarodne komisije EU-Vocatio in urednik zbirke Znanstvena teologija pri Slomškovi založbi. Soustanavlja delavnice ločenih in tako prispeva k reševanju tega pomembnega družbenega vprašanja pri nas. V knjigi *Pereča pravna vprašanja* razčlenjuje probleme vrednot, ki so podlaga za izdelavo območne zakonodaje RKC na Slovenskem. Primerjalno v mednarodnih okvirih obravnava probleme, ki so predmet javnih diskusij v medijih (npr. spolne zlorabe).

Pedagoško so člani delovali na vseh ravneh izobraževanja in na posvetih, pripravili so učbenike in strokovna gradiva za uveljavljanje rezultatov raziskovanja. Poleg pedagoškega je bilo njihovo strokovno delo usmerjeno v javnost, v medije, na področje splošnega izobraževanja, osebnega in skupinskega svetovanja, oznanjevanja Cerkve, v implementacijo raziskovalnih rezultatov v življenje vernih, to pa pomeni uveljavljanje vrednot in vrlin v družbi in krepitev civilne družbe, ki se v slovenski tranzicijski družbi šele utrjuje.

Janez Juhant

Poročilo

Nova zaveza in Psalmi

Predstavitev jeruzalemske izdaje

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 21. aprila 2010

Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

prof. dr. Stanko Gerjolj, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

1. Uvodni nagovor

Spoštovani!

Ko sem kot župnik v primestni župniji spremljal, kako je nastajalo novo naselje, sem opazil, da je bila marsikdaj pred položitvijo temeljnega kamna narejena ograja. Nastale so lepe hiše, umeščene med lične ograje. V tej župniji je bilo tudi nekaj tradicionalnih kmetij, brez ograj. Ko so prihajali otroci k verouku, sem med drugim vedel, od kod prihajajo, po tem, da so domačini – staroselci – prihajali brez ključev okrog vratu. Tako otroci kakor odrasli so se lepo razumeli, saj so vsi vedeli, da drug drugega potrebujejo. Staroselci so prodajali mleko in druge poljske pridelke, otroci domačinov pa so bili veseli kake bolj »mestne« igrače.

Podobni občutki me navdajo, ko primem v roke novi prevod Svetega pisma Nove zaveze in Psalmov. Zlasti bogati komentarji in opombe, ki upoštevajo bogato tradicijo izročila, dajejo občutek domačnosti in zanesljivosti, ki ne potrebuje »ograj«. Hkrati pa prevod vsebuje veliko novejših spoznanj, ki bogatijo tradicijo in jo nadgrajujejo. Če primerjamo tradicijo z uličnimi svetilkami, ki razsvetljujejo prehojeno pot in omogočajo, da naslednjo svetilko postavimo tako, da odpira osvetljeno pot v prihodnost, lahko z veseljem ugotavljam, da je z novim prevodom svetilka postavljena na pravo mesto. Pogled v tradicijo nam pove, od kod prihajamo, pogled v prihodnost pa, kam vodi pot dalje. Zato sem vesel in hvaležen skupini prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, da je pod vodstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca v letošnjem akademskem letu končala prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: *Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi*. Jeruzalemska izdaja, ki sta jo v lepem in kreativnem sodelovanju izdali Teološka fakulteta in Založba Družina, skupaj z dodatki obsega 980 strani. Knjiga je lepo oblikovana, krasijo pa jo tudi že omenjeni bogati komentarji in opombe ter pripomočki oziroma navedki tako ob strani besedila kakor pod njim, ki pomagajo, da se bralec bolje znajde. Prepričan sem, da bo čas s to knjigo v roki dobro uporabljen in bo bralca hranil s kakovostno duhovno globino.

doc. dr. Maksimilijan Matjaž

2. Prevod evangelijev v Jeruzalemski izdaji Svetega pisma

Z veseljem in hvaležnostjo predstavljamo danes slovenski javnosti nov prevod in novo izdajo Svetega pisma Nove zaveze in Psalmov. Veselje ob dejstvu, da nam je to delo uspelo izvesti v relativno kratkem času treh let, saj je bilo treba poleg zahtevnega prevajalskega dela hkrati graditi tudi organizacijsko strukturo in možnosti, ki zagotavljajo tudi nadaljnjo integriteto prevoda, njegovo vzdrževanje in razvoj. Vse to je bilo mogoče doseči le ob požrtvovalnem delu vseh sodelavcev in ob enormnem prizadevanju organizatorja in urednika celotnega projekta akademika prof. Krašovca. Obhajajo pa nas tudi občutki hvaležnosti ob zavedanju, da vstopamo v brazde bogate zgodovine prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture, ki sega ne samo štiristo šestdeset let nazaj v Trubarjev in Dalmatinov čas, ampak vse do prvih prevodov odlomkov svetopisemskih besedil v slovanski jezik, ki sta jih v 9. stoletju opravila naša blagovestnika Ciril in Metod.

Prevod Svetega pisma je živ organizem in zato nikoli dokončano delo. Skoraj vsaka generacija mora vedno znova preverjati njegovo točnost in pomensko ustreznost. Prevod Svetega pisma tako že po svoji definiciji predpostavlja medgeneracijsko sodelovanje. Tako smo tudi pri aktualnem prevodu poleg obveznih tekstnokritičnih izdaj grškega izvirnika in latinske Vulgate upoštevali vse dobre rešitve naših najstarejših prevodov vse od Trubarjevega, Dalmatinovega in Japljevega do Chraskovega iz leta 1914 in do novejših, od v nekaterih ozirih še vedno klasičnega prevoda Nove zaveze, ki so ga v letih 1925–1929 pripravili trije vrhunski strokovnjaki Jere, Pečjak in Snoj in je v tako imenovani mariborski izdaji iz leta 1958 in v še vedno aktualnih liturgičnih knjigah ostal v rabi vse do današnjih dni, do zadnjih dveh prevodov Nove zaveze, do tako imenovane Jubilejne izdaje iz leta 1984 in do Slovenskega standardnega prevoda iz leta 1996.

Pobuda za novi prevod je dozorela ob pripravi svetopisemskih besedil za liturgične knjige v letih od 1997 do 2005. Po sistematičnem pregledu točnosti prevoda v razmerju do izvirnika in do tekstnokritičnih različic najstarejših prevodov Svetega pisma in do primernosti oblik in jezika za zborni, pevski in drugo bogoslužni rabo smo spoznali, da bo končno moral nastati nov prevod. V prevodih, ki so primerni tudi za rabo v bogoslužju, je namreč potrebna še večja občutljivost za dosledno ravnovesje med izvirnikom in prevodno obliko, saj so ta besedila močno zakoreninjena v narodovem spominu in so del izvorne narodove kulture. Še posebno to velja za evangelije, za temeljne in najbolj brane tekste Svetega pisma. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zato zelo nevarno, saj večinoma doseže prav nasprotni učinek od prevajalčevega namena. Sodobne oblike pogosto ne izčrpajo bogastva svetopisemske metaforike in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Bogoslužni jezik mora ohranjati duha sakralnega, h kateremu prispevajo tudi klasične oblike in izrazi. Prevelika vnema za posodabljanje prevoda nujno privede do njegovega osiromašenja. Prav to pa je bilo čutiti v evropskih prevajalskih tokovih v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, katerih sad je bil tako imenovani Enotni prevod Svetega pisma za nemške dežele (nem. *Einheitsübersetzung*). Pod njegovim vplivom je v osemdesetih letih nastal tudi predzadnji slovenski prevod evangelijev. V njem so skušali uveljaviti tako imenovano dinamično prevajanje, ki želi pretirano posodabljati biblični slog in izraze in razložiti teže razumljive oblike. Kljub prizadevanju prevajalcev standardnega prevoda, da bi odpravili te nedoslednosti in stranpoti, je ostalo še veliko neopravljenega dela.

Na podlagi vseh dosedanjih izkušenj smo se pri novem prevodu trudili, da bi dosegli še večjo skladnost prevoda z izvirnim besedilom glede na slog, glede na literarne figure in glede na retoriko izvirnega besedila. Pri tem smo močneje upoštevali dobre in uveljavljene rešitve starejših prevodov, tako patrističnih kakor slovenskih. Velika skrb je veljala natančnemu prevajanju vseh izrazov ter poenotenju besedišča in stalnih besednih zvez, da bi se tako čimbolj približali izvorni misli in slogu. Pri teže razumljivih mestih smo upoštevali pomen sobesedila in tekstnokritične različice.

Če v zvezi z novim prevodom govorimo tudi o katoliškem prevodu oziroma katoliški izdaji, mislimo s tem na katoliškost v izvornem pomenu besede. To je namreč splošni in temeljni prevod, ki prihaja do izvirnega pomena z doslednim upoštevanjem besedišča in sloga, z intertekstualno primerjavo in z upoštevanjem razvoja besedila na podlagi tekstnokritičnih analiz ter z recepcijo besedil v najstarejši tradiciji. Katoliškost prevoda je v tudi temah, predstavljenih v naslovih odlomkov in v opombah. Zlasti tematske opombe upošteva celoto Svetega pisma in izročila. Prav to varuje svetopisemsko besedilo pred subjektivno in ideološko interpretacijo. Potreba po katoliškem prevodu se tudi pri drugih narodih ni izkazala v funkciji delitve in polemike, ampak v funkciji poglobljanja identitete, ki je potrebna za spoštljiv dialog. Novi prevod in nova izdaja Svetega pisma tako ne ukinjata prejšnjega prevoda, ampak ga dopolnjujeta in s tem bogatita duhovno kulturo naroda.

akad. prof. dr. Kajetan Gantar

3. Prevod Apostolskih del v Jeruzalemski izdaji Svetega pisma

Moje sodelovanje pri prevajanju Svetega pisma sega več kakor četrto stoletje nazaj, pred leto 1984, ko sem za jubilejno izdajo Svetega pisma Nove zaveze prispeval prevod Apostolskih del. Svoj prevod sem potem ves čas popravljal in izboljševal, ne samo za standardni prevod (SSP), ki je izšel pred štirinajstimi leti (1996), ampak tudi za nekatere druge priložnosti (npr. ob pripravi bogoslužnih knjig v komisiji, ki jo je vodil p. dr. Miran Špelič OFM) in še zlasti zadnje leto, ko se je pripravljala izdaja Jeruzalemske Biblije.

Osebnostno sem prepričan, da so Apostolska dela – poleg evangelijev – najlepše berljiva, najbolj zanimiva in privlačna knjiga Nove zaveze. Knjiga mi je kot klasičnemu filologu še posebno blizu, saj nikjer v Svetem pismu ni tako izrazitega soočenja, ponekod pa tudi tako strpnega dialoga med antiko in krščanstvom kakor prav v Apostolskih delih. O tem najlepše priča znameniti Pavlov govor pred atensko intelektualno elito na areopagu, ali poglavja, ki opisujejo nemire v Efezu med častilci boginje Afrodite, ali Pavlov zagovor pred rimskim cesarskim namestnikom, dalje opis brodoloma v viharju na morju, zasilni pristanek in bivanje na Malti: to so strani, ki jih lahko označimo kot bisere antičnega zgodovinskega.

Vsak moj zaporedni prevod Apostolskih del prinaša – v primerjavi s prejšnjim – vrsto na prvi pogled mogoče manj opaznih, a vendar pomembnih izboljšav. V zadnji verziji se (ne le v mojem, ampak tudi v drugih prevodih) izboljšave kažejo v večjem upoštevanju naše bogate večstoletne prevajalske tradicije: namesto pretiranih novosti za vsako ceno, ki so bile značilne za standardni prevod, se zdajšnji prevod skuša močneje nasloniti na besedne rešitve, ki jih najdemo že pri Trubarju, Dalmatinu, Japlju ali v Jere-Pečjak-Snojevem prevodu: mislim predvsem na znana svetopisemska rekla,

stavčne sklope, besedne zveze, ki starejšim generacijam še danes domače zvenijo v ušesih.

Posebno bogastvo Jeruzalemske Biblije so izčrpne opombe in uvodne študije, pa tudi dodatki s časovnimi in drugimi preglednicami in zemljevidi. Posebej naj poudarim, da se opombe ne omejujejo le na realije, na razlage krajevnih in osebnih imen, tudi ne samo na navedbe zgodovinskih, zemljepisnih, narodopisnih in drugih podatkov. Nasprotno, te opombe gledajo velikokrat v globinsko interpretacijo, saj ves čas opozarjajo tudi na duhovne razsežnosti in na idejne odmeve posameznih govorov in dogodkov.

Kot posebno odliko knjige naj še omenim, da pri dodanih opombah to ni vedno in povsod samo dobesedni prevod iz francoskega izvornika, ki ga je zvesto in z lepim poslušanjem poslovenil prof. Janez Zupet, ampak je k temu – s pritrditvijo in s polnim razumevanjem založnice, ki razpolaga z avtorskimi pravicami – dodana cela vrsta opomb iz prejšnjih dveh izdaj, ponekod pa tudi kaj novega, kar sem sam dodal ob sprotnem spremljanju novejših zgodovinskih in arheoloških odkritij in ob upoštevanju novejših strokovne literature.

prof. Janez Zupet

4. Priprava uvodov in opomb v Jeruzalemski izdaji Svetega pisma

Naj takoj povem, da po formalni izobrazbi nisem biblicist, ampak navaden teolog in kos jezikoslovca. K prevajanju Svetega pisma oziroma na začetku obsevanjskih besedil me je leta 1979 pritegnil prof. Krašovec, ki me je prosil za sodelovanje pri prevajanju zajetnega *Uvoda v Sveto pismo Stare zaveze* in tri leta zatem še *Uvoda v Novo zavezo*. Za jubilejni prevod Nove zaveze sem prevedel dobršen del uvodov in opomb iz francoske ekumenske izdaje SP (TOB). Za standardni prevod pa sem poslovenil sedem knjig Stare zaveze.

Pri Jeruzalemski izdaji Nove zaveze in Psalmov je bila moja naloga prevod vseh opomb iz francoskega izvornika. Teh je na nekaterih straneh več kakor svetopisemskega besedila. Bolj kakor opombe v običajnem pomenu je to uvajanje v samo besedilo in njegova razlaga ali interpretacija. Prevajanje teh opomb je bilo zahtevno predvsem zaradi njihove izredne zgoščenosti in jedrnatosti, ki je včasih na meji še razumljivega.

Jeruzalemske opombe upravičeno slovijo kot najboljša katoliška razlaga Svetega pisma. Njihova odlika je v tem, da Sveto pismo dosledno razlagajo s Svetim pismom in tako najboljše odgovarjajo na pogost očitek nam katoličanom, da v svetopisemsko razlago vnašamo svoje vnaprejšnje teološke predpostavke. Te opombe le v redkih primerih navajajo podatke zgodovinsko-geografske narave in se zavestno osredotočajo na teološko, ali bolje duhovno, vsebino svetih spisov. Odstrirajo nam bistvene značilnosti svetopisemske duhovnosti, ki nima nič skupnega s kako pogrošno moralo. Pričajo o neverjetno natančnem in celovitem poznavanju vsebinskega bogastva Svetega pisma, saj bralca naravnost zasipajo s podatki o sorodnih in dopolnjujočih se mislih na različnih mestih v knjigi. Tako lahko dajejo izredno poglobljene uvide in presenetljive vidike temeljnega svetopisemskega sporočila, da nad nami vselej in povsod bdi nedoumljiva skrivnost Stvarnikove ljubezni do vsakega od nas.

Ker pa si bralec Svetega pisma želi več informacij tudi o tako imenovanih bibličnih realijah in ker nobena izdaja ni v vseh pogledih popolna, smo se odločili, da jeruzalemske opombe dopolnimo in nadgradimo z izborom opomb zlasti iz jubilejnega prevoda Nove zaveze, iz katerega sem po svoji presoji odbral najtehtnejša dopolnila. Teh je največ v evangelijih, v povprečju pa jih je vsaj 20 odstotkov. Poleg faktografskih podatkov vsebujejo tudi teološka pojasnila. Za Apostolska dela je opombe dopolnil sam prevajalec akad. Kajetan Gantar, pri Psalmih pa sem jeruzalemske opombe kombiniral z opombami akad. Krašovca iz standardnega prevoda.

Izpustil sem le nekaj bolj ali manj verjetnih hipotez (fr. *conjectures*), ki jih navaja Jeruzalemska Biblija. Tako pripravljene opombe so pregledali in s svojega stališča nekoliko dopolnili še prevajalci svetopisemskega besedila. »S svojega stališča« pomeni, da so po potrebi dali v opombo dobesedni pomen kakega izraza ali besedne zveze, navedli še kako drugo možnost prevoda ali pa nakazali, katero besedo so zaradi lažjega razumevanja morali dodati. V prevodnem deležu akad. Alojza Rebula sem za tovrstna dopolnila poskrbel sam.

Naj opozorim še na posebni znak, na katerega boste naleteli v opombah, to je križec (+), ki stoji za tistim svetopisemskim navedkom, pri katerem boste našli tako imenovano ključno opombo. Abecedni seznam teh najpomembnejših opomb je na koncu knjige.

Kar zadeva tehnično plat opomb, smo se zgledovali po sistemu francoske Ostyjeve Biblije, ki smo ga uvedli že v standardnem prevodu, ker se zdi bolj pregleden.

Naj končam: prepričan sem, da so te na kratko predstavljene opombe skupaj z uvodi in referencami na robu zelo dober komentar k svetopisemskemu besedilu in da bodo v veliko pomoč prizadevnemu bralcu, da se bo lažje prebil do osrednjega evangeljskega veselega oznanila, namreč: da je Gospod Jezus Kristus za nas umrl in vstal zato, da bi mi z njim živeli (1 Tes 5,10).

akad. prof. dr. Jože Krašovec

5. Jeruzalemska izdaja Svetega pisma in druge nove publikacije

Novi prevod Svetega pisma po jeruzalemski izdaji je potekal ob upoštevanju treh temeljnih postavk: 1) skladnost z izvirnim besedilom glede na slog, literarne figure in retoriko izvirnika; 2) iskanje ustreznega literarnega sloga v prevodu; 3) upoštevanje dobrega izročila slovenskih prevodov Svetega pisma. Največ naporov je bilo vloženih v redakcijo po enotnem sistemu celote izdaje in v revidirano standardizacijo lastnih imen, besedišča in besednih zvez, ki se v isti obliki najdejo na različnih mestih. V skladu z gibanjem v Evropi v novejšem obdobju je temeljno vodilo standardizacije oblik svetopisemskih imen, da se v načelu ravnamo po izvorni obliki. Izjema je okoli tristo imen (od okoli tri tisoč petsto vseh imen), ki so znana in v naši kulturi udomačena po grško-latinskem izročilu. Iskanje zanesljivih strokovnih osnov za standardizacijo lastnih imen v skladu s najbolj uveljavljenim evropskim izročilom je bila potrebna motivacija za pripravo moje znanstvene monografije o transformaciji svetopisemskih lastnih imen, ki je pred mesecem dni izšla pri založbi T & T Clark International v New Yorku in v Londonu.

Za razumevanje svetopisemskega sporočila je posebno pomembno, da smo prevajalci, razlagalci in bralci pozorni na metaforiko, na svet prispodob in podob in na ponavljanje ključnih besed oziroma besednih zvez, kajti te sestavine so najbolj univerzalne in imajo zelo pogosto ključno vlogo znotraj zgradbe besedila v celovitosti njegove zgradbe. Sveto pismo odseva enotnost v dojemanju temeljnega besedišča in literarnih oblik, kakor so pripovedi, prilike in druge literarne vrste in zvrsti. Vendar temeljno pomensko enotnost vidi le tisti, ki pozna celotno Sveto pismo in izročilo. Razlagalne opombe bralcu odpirajo vpogled v širino in globino pomena ključnih pojmov, besednih zvez in daljših literarnih enot, da začuti vezno tkivo v razmerju med najpomembnejšimi in manj pomembnimi vsebinskimi vidiki besedil. Enotnost novega prevoda presojamo v razmerju do semantike, stilistike in retorike.

Temeljni svetopisemski pristop k sporočanju resnice je literarno-poetična govorica, ki je po svoji naravi hkrati konkretna in abstraktno-presežna, ker je simbolna. Le poetični jezik lahko ustrezno predstavi dinamiko življenjskih razmerij. Svetopisemska poetična govorica posrečeno povezuje vse prvine človekovega spoznavanja in čutenja v razponu med konkretnim in abstraktnim, med časovnim in večnim. V svojem pristopu k Svetemu pismu iščemo celostni pomen na semantični in na slogovni ravni. V smislu teorije o semantičnih poljih se ne zadovoljimo z navadnim pomenom nekaterih besede, ampak iščemo dopolnila v odnosih do sorodnih in do nasprotnih besed v njihovem osnovnem pomenu in v danem kontekstu. Za določitev pomena je odločilno prav vsakokratno besedilo v vsej svoji strukturalni celoti, v povezanosti vseh slovničnih in slogovnih prvin: metafor, retoričnih figur, skladenjskih oblik, ritma in literarnih vrst. Naše prevajanje in branje potekata v znamenju iskanja skladne celote v povezanosti objektivnih podatkov in izkušnje o presežnem pomenu. Tako se vključujemo v celotno ozadje nazorov, verovanja in vrednot, zakonov splošne logike in težnje k sintezi, ki pomirja naš razum in naše srce.

Po srečnem sklopu okoliščin se z izidom jeruzalemske izdaje Svetega pisma ujema izid še dveh pomembnih knjig, ki sta sad raziskovanja ob sodelovanju različnih slovenskih in mednarodnih ustanov. Pred nedavnim je izšel zbornik glavnih predavanj 19. kongresa Mednarodne organizacije za raziskovanje Stare zaveze (IOSOT), ki je julija 2007 potekal v Ljubljani. Izšel je pri založbi Brill v Leidnu in v Bostonu z naslovom *Congress Volume Ljubljana 2007*. Po oceni urednika Andréja Lemaira z univerze Sorbone v Parizu je zbornik »zelo dober vzorec glavnih trendov in napredka sedanjega bibličnega raziskovanja o masoretski tradiciji, hebrejski filologiji, tekstni kritiki, literarni kritiki, antičnega judovstva, oblikovanja zbirk starega Svetega pisma, bibličnih tem (zlasti glede na pravoslavno tradicijo interpretacije). Enaintrideset avtorjev sodi med glavne mednarodne figure sedanje biblične eksegeze; njihovi prispevki so reprezentativni za študij Stare zaveze na začetku tretjega tisočletja.«

Pred nekaj dnevi pa je pri Mladinski knjigi izšla obsežna znanstvena monografija doc. dr. Irene Avsenik Nabergoj, ki kot raziskovalka deluje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, na Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti, kot predavateljica pa tudi na Univerzi v Novi Gorici. Njena knjiga ima naslov *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide*. Knjiga je precej razširjena slovenska izdaja monografije, ki je lansko leto izšla v Angliji pri založbi Cambridge Scholars Publishing (Newcastle upon Tyne). Težišče monografije je na motivih zgodbe o Adamu in Evi, o egiptovskem Jožefu, o Faustu in o Lepi Vidi v folklornih različicah in v umetniških predelavah. Avtorica je med nastajanjem te monografije v sodelovanju

z nekaterimi drugimi slavisti med drugim skrbela za jezikovno podobo novega prevoda Svetega pisma.

Vse te publikacije in končno monografija prof. dr. Antona Štruklja, ki je v poljskem jeziku pravkar izšla v Lublinu, so sad zavzetega osebnega dela v nenehnem preseganju skušnjave po iskanju lahkih poti v začaranem krogu province. Noben posameznik in nobena javna ustanova v izolaciji ne moreta preživeti, ne materialno ne moralno; v odprtosti do drugih pa lahko prispevata trajne sadove. Ti sadovi imajo domet prek vseh prepadov razdeljenosti, ki je najbolj boleča travma naše vsakdanje resničnosti. Sadovi sinergije zgovorno pomenijo znamenje upanja za sedanost in za prihodnost. S to zavestjo bi želel vsem dragim sodelavcem, ki ste navedeni v predgovoru novega prevoda Svetega pisma, in vsem drugim, ki ste z dobro voljo kako drugače sodelovali, izraziti priznanje in iskreno zahvalo. Za uresničitev sanj o slovenski izdaji Jeruzalemske Biblije ste prispevali svoj dragoceni čas, svoje moči, svoj razum in svoje srce. Ob tej priložnosti posebej izrekam zahvalo Javni agenciji za knjigo Republike Slovenije, ki je z naklonjenostjo sofinancirala zahtevno pripravo besedila in je z razumevanjem podaljšala običajni rok izdaje knjige.

Ne nazadnje se iskreno zahvaljujem Akademskemu pevskemu zboru Tone Tomšič, ki nas je kljub obremenjenosti počastil s svojim prihodom, s himno strnil svoje in naše vrste, valove našega veselja in zahvale razgibal do konca in simbolno pokazal, s kakšno intonacijo se je pot do slovenske izdaje Jeruzalemske Biblije začela.



Ocene

Janez Juhant. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba, 2009. 393 str. ISBN: 978-961-242-239-4.

»Etika je temelj človekovega odnosa do sebe, sveta in njegovih zadnjih temeljev.« S temi besedami prof. dr. Janez Juhant pospremi na pot svojo knjigo *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*, ki je izšla pri Študentski založbi v zbirki Claritas konec leta 2009. V njej avtor izčrpno in bogato oriše to, kar napoveduje že v prvem stavku: osnovne teze in vodila etične drže in delovanja, za katero lahko rečemo, da je temelj človeštva.

V knjigi je skozi sedem obsežnejših poglavij predstavljen zgodovinski, epistemološki, kulturni in pojmovni vidik razvoja in oblikovanja različnih etičnih vidikov. Avtor mojstrsko prepleta preteklo (tudi starodavno) pojmovanje etike z »moderno« etiko, v kateri je mogoče zaznati odseve vseh preteklih spoznanj. V tem se razkriva bistvena značilnost etike, to je njena univerzalnost, saj je vezana na človeka ne glede na njegov prostor in čas bivanja. Etika je bistvena lastnost človeka in ni nikoli zastarela. To je še zlasti vidno v sodobnih razmerah, ko se etika velikokrat znajde pred novimi izzivi, kakršnih morda v preteklosti ni bilo (npr. mnoga občutljiva vprašanja bioetike ipd.). Čeprav so dileme nove, lahko etika črpa iz zakladnice etičnih utemeljitev v preteklosti. Pri tem lahko rečemo, da se etika nenehno giblje med stabilnostjo in spremembo: daje jasen in trden okvir delovanja, obenem pa se mora nenehno prilagajati zahtevam konkretnega časa, prostora in oseb.

V prvem poglavju najdemo temelje za znanstveno obravnavo etike. Predstavljen je pojem etike, njeni nameni, cilji, viri, predmet, govorica kot orodje etike in pomen etike v družbi. Izhodišče razprave sta Aristotelovo pojmovanje znanosti in njegova utemeljitev etike, ki raziskuje tisto, kar pripada človeku in najizraziteje izraža

človeškost, tesno povezano s človekovo simbolno sposobnostjo. Glavni namen etike je: dosežati dobro, to pa pomeni: razvijati človeka v njegovi polni človeškosti. Etika ima tako nalogo ohranjanja človeškosti in zato brez etike ni človeškosti oziroma človeka kot takšnega.

V vsej knjigi je močno poudarjen vidik vzajemnosti, ki se kaže kot nujnost dialoškega pristopa pri oblikovanju in izvajanju etičnih načel. Etika je vedno nastajala dialoško, najprej v človekovem življenjskem dialogu. Človek namreč z rojstvom vedno vstopa v dialoško zgradbo sveta, se pravi v odnose, brez katerih ne more preživeti. V odnosih se razvijejo prve etične spretnosti človeškega bitja, ki se pozneje skozi nove izkušnje v odnosih poglobljajo in postajajo vedno bolj kompleksne. Pri tem je pomembno poudariti, da bolj ko je dialog pristen, bolj se utrjuje tudi pristna človeška etična drža. Ali z drugimi besedami: etika temelji na uvidu, da se ljudje lahko razvijamo le skupaj in da smo potrebni drug drugemu. Nikoli nismo popolnoma sami zase, ampak so ob nas vedno tudi drugi ljudje, zato je etika kot vodilo človekovega delovanja vezana na ta dialoški položaj slehernega med nami. Če hočemo, da je družba etična, si moramo nenehno med seboj potrjevati etične drže in krepiti vrline, zato pa potrebujemo trajno izmenjavo z drugimi osebami, v kateri lahko preverjamo svoje drže. Le ob takšnem vzajemnem sodelovanju, ki temelji na zavesti, da smo odvisni drug od drugega, so lahko odnosi med posamezniki etični. In samo tako je mogoče doseči končni cilj etike, ki je dobro človeka: človeku prek dobrega delovanja omogočiti, da bo dosegel osebno izpolnitev, zadovoljnost in srečo.

Drugo poglavje se dotika metodičnih okvirov znanstvene razprave o etiki. Etiko postavlja v odnos z različnimi panogami, z zgodovino in s spominom, tu pa se razkriva, da etika posega na vsa področja človekove dejavnosti in se zato tudi dejavnosti drugih

znanosti dotikajo etike. Etika vpliva na vse znanosti (npr. na psihologijo, pravo, sociologijo, teologijo, politiko, ekonomijo). Predvsem pa je v etiki še posebno spričo sodobnega relativizma in sebičnosti zelo pomembno, da upoštevamo človeka kot celostno bitje (vsak znanstveni pristop ga namreč navadno obravnava le s kakega določenega posameznega vidika) in da poskušamo odkriti ravnovesje med človekovo lastno in zgodovinsko izkušnjo, med osebno potjo in družbenim okvirom, med naravo in kulturo. To je antropološko izhodišče etike, ki predpostavlja, da je treba etično delovanje določati na celostni podobi človeka. Ta podoba nujno vključuje tudi razpetost človeka med njegovo omejenost in presežnost. Vse to pomeni, da je treba etične vrednote in norme skrbno preučiti v medčloveških odnosih, v kulturnem stanju družbe, in to od začetkov človeštva do danes.

Etika kot panoga, ki zadeva srž človeškega, ima svojo zgodovino, ki po vsej verjetnosti sega v začetke človeštva. Tretje in četrto poglavje prikazujeta razvoj in pojmovanje etike v pomembnejših svetovnih izročilih, na primer v izročilih Indije in Kitajske, pa tudi v bližnjih izročilih (stari Egipt, Mezopotamija, judovstvo, pomembnejši grški misleci, krščanstvo in islam). Ta prerez razvoja etične misli ni toliko pomemben zaradi golega zgodovinskega poznavanja razvoja etike, ampak toliko bolj zato, ker se v današnjih sodobnih globalnih razmerah krepostno ravnanje izgublja v brezosebnih odnosih. Dogaja se tako imenovana etična erozija, ki se kaže v zmanjševanju etične ubranosti glede temeljnih človekovih vrednot. Zato iščemo skupni svetovni etos, oblikuje se skupni etični temelj. Ta temelj stoji na različnih izročilih, ki skušajo zagotoviti človekovo življenje in preživetje. Pregled teh različnih etičnih izročil daje vpogled v zagotavljanje in ohranjanje človeškosti v različnih združbah in omogoča dialoško odprtost za narodna oziroma religiozno-etična izročila sveta.

Peto poglavje postavlja glavna vprašanja etike, ki se odpirajo zlasti ob razmišljanju o vprašanju svobode in o njenih različnih vi-

dikih, ob problemih dobrega in zlega in ob vprašanju srečnosti. Pri vsakem od omenjenih vidikov se konkretno in jasno kažejo razsežnosti človeka kot etičnega bitja. Že pri samem razmišljanju o človekovi svobodi lahko vidimo, da je človek resda samostojno bitje in sam določa svoje ravnanje ter sam usmerja svoje življenje. Po drugi strani pa je odvisen tudi od drugih ljudi in stvari. Svoboda je tako nenehno vpeta v polje človekovega odnosa do ljudi in stvari in tako je človek pri uresničevanju svobode odvisen od drugih. Etika v tej medosebni odvisnosti omogoča uresničevanje človekove svobode v največji meri. Prizadeva si, da bi zagotovila človeku takšno delovanje, v katerem bi bil čimmanj vezan na okvire, v katerem bi bil predvsem pristen in bi kot takšen lahko najmočneje živel svojo človeškost. Obenem pa se tudi etičnost ne more uresničevati, če ni svobode in praktičnih svobodnih dejanj. Etika in svoboda sta tako neizogibno povezani in potrebni druga drugi. Človekova svoboda ni le svoboda za dobro, ampak tudi svoboda za zlo. Etika torej ni prisilni mehanizem za dobro delovanje, ampak samo usmerja k njemu. Kljub temu da smo naravnani na dobro, se ljudje pogosto odločamo proti njemu in delamo slabo. A vendarle je težnja po sreči človekova osnovna naravnost. Na splošno srečnost ljudem pomeni doseg smisla življenja, polnost življenja in izpolnitev prizadevanj, torej tudi višek etičnega prizadevanja.

V šestem poglavju se avtor loteva razlikovanja med etiko in moralo. To skuša predstaviti prek prikaza različnih utemeljitev etičnega in moralnega. Pri tem je treba poudariti, da nobena utemeljitev etičnega ali moralnega ni absolutna, saj ima za kriterij človeka kot svobodno in nikoli povsem določeno bitje, se pravi kot presežno bitje, ki se vzpostavlja iz temeljev, katerih ne zagotavlja popolnoma sam. Ta vidik je poglobljeno razčlenjen še v sklepnem poglavju, ki odpira vizijo etike v prihodnje in išče nje globlje temelje in smisel. Za zadnji kriterij je postavljeno človekovo dostojanstvo, ki je najvišje moralno in pravno načelo. Dotika se tudi odnosa med vrednotami

in vrlinami, osnovnih norm, se pravi najglobljih notranjih vzgibov, ki vodijo človeka k etičnemu delovanju. Ugotovimo pa lahko, da dolgoročnost etike zahteva globlje razloge. Vsakdanje človeško življenje nam potrjuje, da se na človeka ni mogoče nikoli povsem zanesti. Le Bog je lahko temelj našega popolnega zaupanja.

Delo *Etika I* nedvomno razkriva avtorjevo širino in globino pojmovanja in razumevanja bistvenih vidikov človekovega življenja, ki jih s pojmom »etika« poveže v smiselno celoto, to pa vodi proč od raztresenosti, ki smo ji v

vsakdanjem življenju velikokrat priča. Ta raztresenost je nemalokrat vir mnogih tragičnih in bolečih izkušenj. Etika, ki ima pred očmi celostnega človeka, vodi proč od tega. Samo z etično držo, ki usmerja k dobremu, si človek vzajemno z drugimi uredi svoj svet in v njem živi ter s tem presega to bolečo razklanost. Zato je vsak naključni bralec toliko bolj spodbujen in povabljen, da ob branju knjige okrepi svojo etično misel in držo in jo še konkretneje zaživi.

Barbara Simonič

Irena Avsenik Nabergoj. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepa Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2010. 726 str. ISBN: 978-961-01-1236-5.

Študija predstavlja avtoričina prva pomembnejša spoznanja o pomenu razmerja med hrepenenjem, šibkostjo in skušnjavo v svetovni in slovenski literaturi. Motivi in simboli hrepenenja, šibkosti in skušnjave v njihovem notranjem kontekstu doslej večinoma še niso bili predmet sistematičnega raziskovanja, čeprav nastopajo v vseh vrstah svetovne in slovenske literature od antike do danes. Avtoričin cilj je bil, raziskati načine umetniške ubeseditve teh simbolov v slovenskem motivu o Lepi Vidi in v okviru nekaterih podobnih literarnih motivov v svetovni literaturi. Tako zastavljena primerjalna študija je vzbudila interes angleške znanstvene založbe, da ji je ponudila objavo v angleščini in je knjigo izdala, takoj ko je bil rokopis dokončan.

Najpomembnejše znanstveno spoznanje monografije je ugotovitev na podlagi primerjalne literarne analize, da nastajajo v vseh obdobjih evropske literature podobne oblike ubeseditve hrepenenja, šibkosti in skušnjave. Avtorici je uspelo prodreti globlje v obravnavani motiv. Predvsem je odkrila ali zaslutila v njem povezavo med hrepenenjem in dejanjem, tisto obstoječo, čeprav teže razložljivo, v pra-

vem pomenu inkomenzurabilno silo, ki je razgibala motiv in ga razvila do konca. Druga pomembna ugotovitev je, da je motiv o Lepi Vidi, razširjen na evrosredozemskem območju, postal v Sloveniji od osrednjih simbolov na osebni in na narodni ravni. To razloži, zakaj je Lepa Vida v zadnjih dvesto letih doživela približno šestdeset literarnih predelav; med drugim pri Francetu Prešernu, pri Josipu Jurčiču, pri Ivanu Cankarju in pri Borisu Pahorju. Specifična kulturna in sociološka potreba je iz dramatične karakterizacije šibkosti človeške narave, ki se kaže na splošno in je utelešena v Lepi Vidi, naredila metaforo notranjega življenja ljudi kot celote.

Pomemben vidik intertekstualnega študija motivov hrepenenja, šibkosti in skušnjave je vprašanje razmerja med mitom in zgodovino. Medsebojna literarna razmerja kažejo, da so pesniki in pisatelji izročila iz preteklosti vključevali v svoja dela bolj ali manj izvorno in so tako transformirali preteklost in sedanjost ter spodbudili dinamiko ustvarjanja novosti ob preoblikovanju motivov, simbolov in literarnih zvrsti. Zavest, da je treba vsako besedilo brati kot del širšega literarnega konteksta, omogoča uporabo najboljših rezultatov različnih literarnokritičnih pristopov intertekstualnosti.

akad. prof. dr. France Bernik

Avtorica je monografijo pripravila v okviru raziskovalnega programa P6-0262 – *Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji*; v okviru projekta J6-7002-0618 – *Stalnice in prelomi v zgodovini slovenskega prostora*; v okviru projekta 3229 – *Izvoiri in transformacije motivov in simbolov v literaturi in jezikih*, ki ga avtorica sama vodi od spomladi 2009 dalje v okviru ZRC SAZU. Njeno načrtno primerjalno raziskovanje literarnih motivov in simbolov v okviru slovenske in svetovne literature in njeni nastopi na znanstvenih posvetih doma in v tujini, predvsem v okviru *American Association of Teachers of Slavic and Eastern European Languages* (AATSEEL), jo je vodilo do odkritja očitnih podobnosti v načinu predstavitve medsebojnega razmerja med človeškim hrepenenjem, šibkostjo in skušnjavo. Motivi te vrste nastajajo v vseh obdobjih svetovne in evropske literature od antike do danes, v okviru slovenske literature pa so posebno značilni za ljudske različice motiva Lepe Vide in njenih številnih umetniških obdelav (okrog šestdeset) v novejši slovenski literaturi od Franceta Prešerna dalje.

Odkritje same teme je prvo pomembno spoznanje monografije; toliko bolj, ker te tematike še nikoli nihče ni sistematično in primerjalno raziskoval ne v Sloveniji ne drugod po svetu. Presenetljivo odkritje, da je tematika hrepenenja, šibkosti in skušnjave temeljna v vseh obdobjih literarne ustvarjalnosti, avtorice ni zapeljalo v poskus iskanja dokazov stopnje morebitne neposredne odvisnosti avtorjev od starejših virov. Ugotovila je, da je sodobna metoda intertekstualnosti posebno primerna, ker je po definiciji odprta za pojave transformacije motivov in simbolov. Avtorica je opozorila predvsem na podobnosti in razlike v literarnih predstavitev skušnjave v zgodbi o Adamu in Evi, o egiptovskem Jožefu, o Samsonu in Dalili, o Faustu, o Lepi Vidi. Posebno pomembno je njeno spoznanje, da je motiv o Lepi Vidi resda razširjen v celotnem evrosredozemskem območju, a je samo v Sloveniji postal osrednji simbol slovenskega človeka, ki je v različnih težkih

okolščinah svojega podložništva prestajal padce in vzpone, razpet med hrepenenjem po visokih idealih in skušnjavo po povzpetništvu. Specifični položaj Slovencev v zgodovini razloži, zakaj je Lepa Vida doživela prek petdeset umetniških obdelav.

Knjiga je na izrecno vabilo angleške založbe Cambridge Scholars Publishing (Newcastle upon Tyne) v manjšem obsegu najprej izšla v angleškem jeziku (2009). To dejstvo samo po sebi dokazuje izredno aktualnost vsebine knjige. Pri tem velja omeniti, da bo slovenska knjiga vsebinsko bogatejša od angleške, ker bodo v njej zajeti tudi prekmurski prostor z osrednjim avtorjem Miškom Kranjcem in folklorno izročilo slovenskega Porabja ter izbrane umetne pesmi o Lepi Vidi (Oton Župančič, Alojz Gradnik idr.). Lansko leto je pri mednarodni založbi Peter Lang v Frankfurtu izšla njena angleška monografija o Ivanu Cankarju kot prva monografija o največjem slovenskem pisatelju sploh, zato si je avtorica pridobila že posebne zasluge v promociji slovenske kulture v svetu. Vzporedna priprava angleške in slovenske verzije je v veliko pomoč pri preciziranju terminologije s področja literarnih ved in z drugih področij humanistike. Znanstveni aparat monografije je zgleden v vsebinskem in v formalnem pogledu. Bibliografija in opombe zajemajo široko domačo in mednarodno sfero znanstvenih prispevkov o besedilih, ki jih avtorica analizira in primerjalno komentira. Gradivo je zbirala tudi v tujini. Jezikovna podoba monografije dokazuje avtoričin naravni čut za zelo dober, osebni in izviren slog, izredno dobro poznavanje slovenskega jezika v njegovem literarnem bogastvu in preglednost v predstavitvi tem v dveh glavnih delih.

akad. prof. dr. Jože Krašovec

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslavne vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijemskem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/ oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijemskem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslavni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica,

stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšane, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.