

2014 5/6

# Vsebina

## UVODNIK

- 3 Aleš Maver: Premislek o neki katastrofi

## VERA IN RAZUM

- 5 Peter Kreeft: Dobro živeti na zemlji in priti v nebesa: Devetnajst tipov sodb

## TEOLOGIJA

- 13 Robert Kralj: Romano Guardini – mislec za naš čas  
17 Romano Guardini: Tri teološka predavanja

## SVETO PISMO

- 27 Thomas W. Mann: Ne le po besedi: Hrana v hebrejski Bibliji

## LEPOSLOVJE

- 37 Rade Krstič: Kastanjete na verižici jutra  
39 Martha Bolton: Vesoljni potop ali Kdo pravi, da so živali brez pameti?

## ZGODOVINA

- 43 Tadeja Melanšek: Judje pod oblastjo rimskih cesarjev  
51 Matic Batič: Ultramontanizem od začetka 19. stoletja do konca I. vatikanskega koncila

## SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 67 Dejan Pacek: Komunistični genocid in Slovenska katoliška akcija

## PSIHOLOGIJA

- 75 Drago Jerebic: Prevara kot oblika regulacije občutja zavrženosti v zakonskem in političnem odnosu

## ALBERT EINSTEIN

- 83 Albert Einstein: Moj pogled na svet

## LIKOVNA UMETNOST

- 91 Mojca Polona Vaupotič: Dalmacija, Jurij Dalmatinec in "njegovi obrazi"

## CERKVENO PRAVO IN PREMOŽENJE

- 103 Rok Mihelič: Premožnjskoppravna razmerja Katoliške cerkve v Sloveniji

## PRESOJE

- 125 Tomaž Ivešič: "Pod železno pestjo komunistične vladavine ni ne zraka ne svetlobe."  
132 Domen Mezeg: Strastno mesarjenje razsvetljenskih dogem

## NAPOVED

- 135 Samo Skralovnik: Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu

Ruševine na obali mesta Ballybunion



## Premislek o neki katastrofi

Ko smo spomladi pripravljali prejšnjo številko revije, si nismo mogli misliti, da bi bilo treba o nekaterih vzhodnih cerkvah, ki smo jim jo posvetili, nekaj mesecev pozneje pisati skoraj v pretekliku. Vsaj, kar zadeva njihovo navzočnost na Bližnjem vzhodu, v njihovi zibelki. Tudi sicer je dogajanje na območju nekdanjega rodovitnega polmeseca skupaj s hrumenjem ruskih tankov (ki jim uradno sicer ne smemo tako reči) po suvereni evropski državi Ukrajini nepričakovano z vso resnostjo sprožilo nekoliko že v predale pospravljeno vprašanje, kako naj se krščanska skupnost pravzaprav odzove na takšno eksplozijo nasilja kot samoumevne izbire. Predvsem ob trpljenju iraških bratov in sester se zdi, da se je v tem smislu nekaj premaknilo tudi med slovenskimi in evropskimi kristjani.

Ironija ali pa opomin zgodovine je sovpadanje nujnosti soočanja s težavnimi premisleki z obletnico izbruha prve svetovne vojne. Slednja si bržkone ni brez vzroka pridobila slovesa edine "vélike vojne" v evropski preteklosti. Tudi v naši deželi lahko spremljamo eksplozijo zanimanja za takratno dogajanje, saj skoraj ni muzeja, ki mu ne bi posvetil priložnostne razstave. V ospredju je seveda skoraj povsod "človeški", "trpeči" obraz vojne, ne več pripoved o herojskih dejanjih. Skoraj bi rekli, da se dogaja tisto, k čemur je med svojim nedavnim obiskom Sredipolja povabil papež Frančišek, in je končno napočil čas, da se kot skupnost zjočemo nad slovenskimi umrlimi v tej vojni, ki je postala sopomenka nesmiselnega klanja.

Kajpak lahko rečemo, da je bila našim tedanjim žrtvam usoda vendarle precej bolj mila kot številnim pobitim trideset let pozneje. Vsaj groba jih namreč nihče ni zavestno in načrtno odrekel. A kot nas danes opozarjajo zgodovinarji, preglasno javno žalovanje za njimi ni bilo preveč zaželeno. Kakor koli namreč obračamo, je velika večina mrtvih Slovencev v prvi svetovni moriji padla v "napačnih" uniformah, v uniformah države, ki so jo še globoko v leto 1918 samoumevno imenovali domovino, že konec istega leta pa je bila z isto samoumevnostjo uradno razglašena za slabo in krivično mačeho. V šolskih nacionalnih zgodovinah pač ni prostora za naključne preobrate, vse mora biti premočrtno in logično. Tako je nova, bolj ali manj naključno nastala južnoslovanska državna tvorba v hipu pridobila previdnostne attribute. Ne gre zanikati, da je njen okvir zlasti Slovincem v velikem delu Štajerske in na majhnem preostalem koščku Koroške, pa morda še kje, omogočil kulturni razvoj, ki ga ob nadaljevanju habsburške zgodbe bržkone ne bi bilo. Toda tisto, kar je bilo razglašeno za narodno osvoboditev, je sovpadlo

z brutalnim razčetverjenjem slovenskega narodnega telesa, kakršno se še nekaj let prej ni zdelo mogoče. Njegovih posledic niti pravičnejša razmejitev po drugi svetovni vojni v veliki meri ni mogla odpraviti.

Kar je bilo nemara najhuje, je bilo dejstvo, da so se med apostoli previdnostnega značaja novih razmer znašli vodilni predstavniki stare elite, kakršni so bili Anton Korošec, Ivan Tavčar ali Anton Bonaventura Jeglič. Le redki so, kot lavantinski škof Napotnik, stali ob strani, zaradi česar so še v najnovejšem času na njihov račun letele pikre opazke.

Kajpak bi bilo pretirano iz takšnega ravnanja tedanje slovenske elite izpeljevati posledice za naše dni. Toda, ali je res predrzno meniti, da je tudi zgroženost nad hitro menjavo plaščev leta 1918 in takoj za njim sooblikovala povsem drugačno okolje prehoda v novi družbeni in državni okvir po letu 1990? V oči namreč pade popolna nepripravljenost večine Slovenk in Slovencev na kakršne koli spremembe. Zato jih od svojih voditeljev do danes niso nikoli zares zahtevali. In tukaj se nemara posledice prve svetovne vojne sarkastično stikajo še z enim pomembnim spoznanjem o slovenski družbi, s katerim nam je postreglo poletje spomina na stoletnico sarajevskega atentata. Zdaj namreč vemo, da so Slovenci samo za to, da bi ostalo vse po starem (kar je nekaj, za kar jih je prva svetovna vojna kljub velikanskim žrtvam kruto ogoljufala), pripravljeni zaupati popolnim neznancem.

PETER KREEFT<sup>1</sup>

# Dobro živeti na zemlji in priti v nebesa: Devetnajst tipov sodb<sup>2</sup>

Obstaja vsaj 19 različnih vrst sodb, ki jih lahko razlikujemo med seboj. Žal mi je, da mi ni uspelo najti dvajsete, saj bi se tako število sodb ujemalo s številom prstov na rokah in nogah. Se pa številka 19 ujema s številom prstov Froda Bisagina, enega izmed mojih junakov. (Gotovo se spominjate Froda Devetoprstega in Goluma Enajstoprstega.) Da je tema, ki mi je bila premišljeno določena – sodba – pomembna, je očitno. En razlog za to je, da je presojanje privilegij, ki ga imamo samo osebe. Drug pa, da je nujno obenem dobro živeti na zemlji in priti v nebesa.

**O**vsaki izmed teh 19 vrst sodb bom nekaj povedal. Najbrž to ne bo najpomembnejša ali najbolj temeljna stvar, ki jo je mogoče reči o njih, toda povedal bom nekaj, za kar sem prepričan, da je dovolj pomembno, da vsaj za dve minuti dragocenega časa pritegne pozornost mojega poslušalstva in vam da misliti.

Prva vrsta sodbe je sodba kot taka, sodba sama na sebi. S tem mislim na logično obliko sodbe: na potrditev ali zanikanje, da predikat pripada subjektu, da je neko stanje stvari resnično ali ne. To je "druga dejavnost uma" v tradicionalni sholastični logiki in edina, ki vsebuje resnico. Prva dejavnost uma, spoznavanje ali dojemanje, ne vsebuje resnice, saj si zgolj predstavlja pojme, ki niso niti resnični niti neresnični, ampak zgolj surov material, oziroma vsebina resničnih ali neresničnih sodb. Niti pojem 'jabolka'

niti pojem 'sadeži' namreč ni resničen ali neresničen, je pa resnična sodba "Jabolka so sadeži." Tretja dejavnost uma, sklepanje, pa prehaja od predpostavljene resnice ene ali več sodb, ki so premise, v resnico naslednje sodbe, v zaključek, ki ga je potrebno dokazati. Pojmi nam povedo, kaj, sodbe nam povedo, ali, in sklepanje nam pove, zakaj. Bistva tako razumemo s pojmi, obstoj s sodbami in vzroke pa s sklepanjem.

Ker pojmi izražajo zgolj bistva, obstoj pa se izraža šele s sodbami, ta temeljna logična struktura mišljenja vključuje tudi razlikovanje med bistvom in obstojem, kar je eno izmed najpomembnejših načel metafizike in temelj za Tomažev najboljši dokaz za obstoj Boga: za dokaz iz priložnosti k nujnosti bitja – to je, iz premise o obstoju bitij, katerih obstoj ni bistvo, k sklepanju o obstoju bitja, katerega obstoj je bistvo, saj je to edini način,

kako odgovoriti na vprašanje, zakaj druga bitja sploh obstajajo. Če namreč njihov obstoj ne izhaja iz njihovega bistva, mora izhajati od zunaj, iz nekega vzroka. Samo Bitje, katerega bistvo je obstoj, torej lahko pojasni obstoj bitij, katerih bistvo ni obstoj, saj je njihov vzrok. Samo Bitje, ki pojasnjuje samo sebe, lahko pojasni bitja, ki ne pojasnjujejo samih sebe.

Razlikovanje med bistvom in obstojem, ter med pojmi in sodbami pa tudi pojasni, zakaj znameniti Anzelmov 'ontološki argument' ne drži: meša namreč bistvo in obstoj in obravnava obstoj kot bistvo, kot 'kaj', kot lastnost. Rad bi poudaril, kako resnično pomembno je, da samo sodbe izražajo ontološki obstoj in logično resničnost. Ko pa bomo raziskovali konkretne, posamezne sodbe, namesto univerzalne, abstraktne logične oblike sodb, bomo videli, da sodbe podajajo bodisi ljudje, angeli ali Bog, in da so to edine tri vrste osebnih bitij, ki jih poznamo ljudje, razen pravnikov in dekonstrukcionistov.

## PRVI DEL: ČLOVEŠKE SODBE

Iz očitnih razlogov bomo najprej pogledali človeške sodbe. Ko gre za človeške sodbe, je najbolj temeljna delitev na teoretične in praktične sodbe, tj. na sodbe o resnici in na sodbe o dobroti. Vse sodbe podaja razum, toda teoretične sodbe urejajo mišljenje, praktične sodbe pa urejajo prakso, življenje, oziroma delovanje.

## TEORETIČNE SODBE

Druga vrsta naših sodb so zato teoretične sodbe. Zelo pomenljivo je, in to je tudi glavni vzrok za zaton priljubljenosti klasičnega izobraževanja, da so v naši kulturi pojmi 'teoretično', 'spekulativno' in 'kontemplativno' vsi izgubili svoj častitljivi prizvok. Namesto da bi se nanašali na resnico, besedi 'teoretično' in 'spekulativno' danes pomenita 'nezanesljivo'. 'Kontemplativno' pa je omejeno na menihe in mistike. To je znamenje globokega kulturnega razkroja, v veliki meri pa izhaja

iz Francisa Bacona, ki je razglasil radikalno novo *Summum bonum* (najvišje dobro) naše kulture: podjarmljenje narave z uporabno znanostjo. Z drugimi besedami, ne gre več za resnico, ampak za moč; ne gre za usklajevanje človeškega uma z resničnostjo, ampak za usklajevanje resničnosti s človeško voljo.

Podobo te kulturne dekadence lahko vidimo tudi v bližini mojega domačega mesta, v Cambridgeu v Massachusettsu. Zelo pomenljivo je namreč, da je *Veritas* (Resnica), ki je uradno geslo paradnega konja ameriškega izobraževalnega sistema, Univerze Harvard, beseda, ki na večini humanističnih smeri na tej univerzi ni nikoli izrečena, ne da bi bila opremljena z ironičnimi narekovaji. V bakonovski civilizaciji pa tudi naša umetnost, še posebej filmi, neprestano govorijo brezmejno laži o življenju, hkrati pa vedno bolj izpopolnjujejo svoje posebne učinke. Z drugimi besedami, tehnologija izigrava resnico.

## PRAKTIČNE SODBE O DOBROTI

Naj bo dovolj o drugi vrsti sodb, o teoretičnih sodbah o resnici. Naslednjih enajst vrst sodb se bo nanašalo na praktične sodbe o dobroti. In ta skupina enajstih sodb se začneja s tretjo vrsto sodbe – s sodbo o praktičnih sodbah – namreč, s sodbo, ki jo zagovarja večina sodobnih filozofov, da je med teoretičnimi sodbami o dejstvih in praktičnimi sodbami o vrednotah absoluten prepad. Ta dogma o absolutni ločitvi med dejstvi in vrednotami je namenjena opravičevanju moralnega relativizma, ideje, da so vrednote odvisne od naših subjektivnih občutkov in izbir, ne pa od objektivne resnice. Moralni relativizem pa je bolezen, za katero je C. S. Lewis, razgledan in vključen oxfordski gojencec, dejal, da bo "gotovo pogubila naše duše in našo vrsto".

Naše duše bo pogubila zato, ker odrešenje zahteva kesanje, kesanje zahteva priznanje grehov, priznanje grehov zahteva resničen, objektivni moralni zakon, proti kateremu grešimo, le-ta pa zahteva objektivne vrednote.

Našo vrsto pa bo pogubila zato, ker pomeni kirurško odstranitev vesti kot v *Krasnem novem svetu*. Ti ljudje niso ljudje, ampak japiji. Njihova telesa so sicer videti človeška, toda njihove duše so videti kot duše mladičev. Če in samo če vrednote in dejstva niso absolutno ločena, če so vrednote posebna vrsta dejstev, potem so lahko moralne vrednote objektivno resnične in potem imamo lahko naravni moralni zakon. (Bodite pozorni, kako veliko bolj nelagodna in zahtevna je beseda 'zakon' v primerjavi z besedo 'vrednote'.) Če pa ni tako, potem tega ni. Če je temeljno načelo moralnosti, "da je treba delati dobro in da se je treba izogibati zlu," potem je to, kar moramo storiti, odvisno od tega, kar je, etika pa je tako odvisna od metafizike in razuma. Če pa je moralnost preprosto zapoved volje, ki postavlja pravila igre, potem je moralni zakon diktat volje, ne pa razuma – in to je filozofija nominalistov, ašaritov, fundamentalistov, Evtifrona, Ockhama, Machiavellija, Hobbsa, Rousseauja, Marxa, Hitlerja in Satana. Bog pravi: "Pridite, pravdajmo se." Satan pa ne. Bog se sklicuje na razum, cesar pa se sklicuje na silo.

Tako pravi, razen če so naši cesarji klasično izobraženi, tradicija Platona in Aristotela. Prav na prvi strani Platonove *Države* najdemo kratek prizor, ki določa usodo zahodne civilizacije. Sokrat z nekaj spremljevalci sreča večjo skupino prijateljev in pride do spopada volj. Večja skupina si namreč želi, da bi Sokrat spremenil načrte in šel z njimi, zato eden izmed njih reče Sokratu: "Vidiš, koliko nas je, zato se zakoplji in ostani tu, ali pa se bojuj z nami." Sokrat pa odgovori: "Gotovo obstaja še tretja možnost: da vas prepričamo, da bi nas morali izpustiti." Razumno moralno prepričevanje – ključ do dobre družbe za Sokrata, Platona, Aristotela in srednjeveško krščanstvo. Kaj pa mi? Smo platonisti ali makiavelisti?

Samo če verjamemo v resničen naraven moralni zakon, postane možna četrta vrsta sodbe: to je sodba o resničnem moralnem dobrem. Beseda 'dobro' pa ima tri osnovne

pomene, kot pravi Aristotel, mojster zdrave pameti: moralno dobro, ugodno dobro in uporabno dobro. Sodbe o ugodnosti in uporabnosti lahko sicer napravimo tudi brez naravnega moralnega zakona, resničnih moralnih sodb pa ne. Tomaž Akvinski trdi, da se te sodbe temeljno nanašajo na smotre. Tako kot Aristotel, tudi on govori teološko. Kant pa trdi, ta se te sodbe v temelju nanašajo na dolžnosti. Toda oba sta prepričana, da razum lahko podaja moralne sodbe, ker razum pozna absolutno moralno normo, ne glede na to, ali gre za dokončen razumski smoter, *eudaimonijo* (blaženost, resnično srečo) ali za dokončno razumsko dolžnost, kategorični imperativ. Moralnih sodb torej ne vodi občutek, želja ali strast, ampak razum – razum v starem, častitljivem, širokem, antičnem smislu in ne v ozkem, sodobnem, računalniškem smislu. Filozofi, ki so učili, da moralne sodbe dela razum slednje vrste, filozofi, kot so Hobbes, Rousseau, Hume, Mill, Marx in Russell, pa nimajo zgolj nepopolne moralne filozofije, sploh nobene moralne filozofije nimajo, tako kot primitivci, ki so si izmislili pravljičje o ozvezdijih, nimajo primitivne, ampak sploh nobene astronomske znanosti.

Peta vrsta sodbe se ukvarja s tem, kako lahko po pravici podamo take moralne sodbe. Kako lahko presojava, kako moralno presojsati? Odgovor na to nam lahko dasta vzornika zdrave pameti, Aristotel in Kristus. Aristotel pravi, da moramo biti dobri, če hočemo podati dobre moralne sodbe; da moramo s ponavljajočimi se pravilnimi izbirami volje oblikovati moralne navade in s tem svoj moralni značaj, če hočemo biti moralno modri in z razumom pravilno zaznavati moralno dobro in zlo. Volja mora torej spoštovati razum, razum pa mora vzgajati moralna volja. Dobra volja pa ukroti razum tako kot ženska moškega. Tako kot klasična misel iz filma *Moja obilna grška poroka*: "Mož je ženina glava, žena pa je vrat, ki glavo obrača." Tudi Kristus se sklicuje na to psihološko načelo, ko govori o religioznem dobrem in odgovarja na vprašanje farizejev,

kako naj razumejo njegov nauk in ali ta nauk prihaja od Boga. Pravi namreč: "Če hoče kdo spolnjevati njegovo voljo, bo spoznal glede nauka, ali je ta od Boga ali pa jaz govorim sam od sebe." To je temeljno načelo svetopi-semške hermenevtike v enem stavku.

Šesta vrsta sodb je preudarna sodba o tem, kako doseči ugodje, veselje ali srečo, tri vedno globlje stopnje ene in iste reči, za katero pa nimamo ene same besede. Gre za tisto, po čemer hrepenimo zaradi tega samega in ne zaradi nekega višjega smotra, ne zato, ker je to moralna dolžnost, ampak zato, ker to zadovolji naše nemirno srce. Nekateri bedaki sodijo, da je ugodje dovolj, in nekateri napak sodijo, katere stvari jim ga bodo prinesle (denar, oblast in droge so očitni primeri tega). Toda ugodje in veselje postaneta dolgočasna; samo sreča nas zares zadovolji. Zato, če smo modri, ne bomo sklepali kompromisov in se ne bomo zadovoljili z ničemer manj kot srečo. Z drugimi besedami, na vprašanje, ki mu ga je postavil Bog, bomo odgovorili tako kot Tomaž Akvinski: "Lepo si pisal o meni, Tomaž; kaj si želiš za nagrado?" Tomažev odgovor pa je: "Samo Tebe, Gospod." Je že kdaj kdo povedal kaj modrejšega?

Sedma vrsta praktičnih sodb je sodba o uporabnosti: s kakšnimi sredstvi bomo najbolje dosegli svoj smoter, pa najsi gre za ugodje ali moralnost. Na vprašanje, kaj storiti, da bi dosegli ugodje, dajejo najboljši odgovor izkušnje. Na drugi strani pa na vprašanje, kaj storiti in česa ne storiti, da bi dosegli moralno dobro, najbolje odgovarjajo zapovedi, tako tiste, ki so bile od zunaj razodete Mojzesu, kot tiste, ki jih v sebi poznamo zaradi vesti. Te zapovedi je sicer zelo lahko poznati in zelo težko upoštevati, toda naši sofisti so modro rešili to težavo in jih napravili takšne, da jih je težje poznati kot upoštevati, ali vsaj težje kršiti kot upoštevati; v bistvu so sofisti otežili njihovo kršenje prav s tem, da so otežili njihovo poznavanje, t.j. s tem, da so jih izpilili do podrobnosti, žonglirali z njimi in plesali okrog njih. Prvi sofist pa je bil že hudič v Raju: "Ali je Bog res to rekel?"

Osma vrsta sodb pa niso sodbe, ki se nanašajo na naravni zakon ali naravno dobro, ampak na pozitiven zakon in pozitivno dobro, kot so zakoni, ki jih je postavil človek, človeški zakoni. To so tiste vrste sodbe, ki jih podajajo poklicni zakonodajalci, poklicni varuhi zakona in poklicni razlagalci zakona, t.j. kongresniki, policisti in sodniki. Ne morem veliko reči o tem, kakšne zakone postaviti ali kako jih bolje uveljaviti, povem pa lahko nekaj o presojanju o tem, kakšni morajo biti motivi za ukrepe in kazni, saj je to odgovor, ki ga večina razumnikov v naši družbi zdaj zanika. Bistven motiv za kazen namreč ne sme biti rehabilitacija ali zastraševanje, ampak pravičnost. Četudi je ljubezen najvišji motiv in je vaš osebni motiv za rehabilitacijo ljubezen do zločinca, ki ga želite rehabilitirati, in četudi je vaš osebni motiv za zastraševanje ljubezen do morebitnih bodočih žrtev, ki jih želite s tem zaščititi, in čeprav osebni motiv za pravičnost, tudi če je ne zamešamo z maščevanjem in sovraštvom, ni osebna ljubezen, je bistvenega pomena, da je pravičnost prvi motiv in absolutni standard. Sicer bomo nalagali nepravilne, nezaslužene kazni samo zato, ker mislimo, da bodo bolje rehabilitirale ali zastraševale. Toda sodbe o tem, kaj bomo rehabilitirali ali zastrašili, so negotove, saj so odvisne od naših nezanesljivih napovedi o prihodnosti in od našega nezanesljivega razumevanja značaja zločinca. Na drugi strani pa sodbe o pravičnosti v okviru pozitivnega prava niso odvisne od teh dveh negotovih reči in so zato lahko veliko jasnejše. In take so tudi sodbe o pravičnosti v okviru naravnega zakona; za vse, razen za sofiste.

Deveto in s prejšnjo zelo povezano vrsto sodb, ki jih danes pogosto podajajo zvezni ali vrhovni sodniki v naši družbi in zadeva razlago zakona, pa pogosto imenujemo 'dinamično', 'ustvarjalno', 'napredno' ali 'prilagodljivo' razlaganje. Te razlage omogočajo 'sodni aktivizem'. To pa je povsem tako kot 'dinamično', 'ustvarjalno', 'napredno' ali 'prilagodljivo' razlaganje Svetega pisma, s pomočjo katerega lahko poskrbite, da Sveto pismo uči skoraj



vse, kar hočete, od tega, da je Zemlja ravna, pa do komunistične revolucije. Enaka sodna filozofija, ki je po Dredu Scottu ugotovila, da so črni sužnji zgolj na pol človeška lastnina in ne osebe, je namreč v 'sivem območju' ustave ugotovila tudi, da obstaja pravica do zasebnosti, ki opravičuje umor otroka v maternici. In jutri lahko v ustavi najde še kaj drugega; pravzaprav karkoli. Filozofsko načelo je tu jasno: ne odkrivamo resnice in ne upoštevamo je, ampak jo s svojimi sodbami ustvarjamo. Ne gre torej za to, da bi se mišljenje podrejalo resničnosti, ampak se podreja naši volji. Z besedami sodnika Anthonyja Kennedyja v primeru Casey proti Planned Parenthood: "V bistvu je svoboda pravica do tega, da si človek sam določi smisel življenja in skrivnost

obstoja." Z drugimi besedami: "Bog, spravi se stran od tod; sediš na mojem mestu."

Še ene vrste pozitivnih sodb – to je naša deseta vrsta – pa ne sklepajo posamezni sodniki, ampak javnost kot celota. Javnost je nekoč pomenila predstavniško demokracijo, v kateri so z ljudskimi glasovi, bodisi neposredno z referendumom bodisi posredno po izvoljenih predstavnikih, o posameznih pomembnih vprašanjih presojale konkretne posamezne osebe. Danes pa o najpomembnejših vprašanjih odločajo neizvoljeni mediji in mnenjsko ozračje, ki ga ustvarjajo. Temu je de Tocqueville preroško rekel 'mehki totalitarizem'. Najvplivnejši filozof, ki je to idejo zagovarjal, pa je Rousseau s svojo idejo nezmotljivosti 'skupne volje'. Prav 'skupna

Polotok Dingle (Dingle Peninsula) na zahodni obali Irske



volja' ali Zeitgeist je namreč tisti, ki vpliva na sodbe našega neizvoljenega sodstva o tako usodnih vprašanjih, kot je definicija zakonske zveze. Vprašanja, o katerih presoja to sodstvo, pa so običajno kulturno, moralno in osebno veliko pomembnejša kot pa v veliki meri ekonomska vprašanja, o katerih odloča kongres ali predsednik.

## SODBE O OSEBAH

Še en način, kako razvrščati sodbe, je po njihovih osebnih objektih. Sodimo lahko Boga, sebe in druge. Naj bodo to enajsta, dvanajsta in trinajsta vrsta sodb.

Ko gre za sodbe o Bogu, sem že omenil en način, kako se to danes dela, z 'ustvarjalno' interpretacijo zakona. Ustvarjalec v nasprotju z razlagalcem nima nobenih podatkov in nobenih omejitev, zato se njegove sodbe nikoli ne motijo. Losi so veliki in martinčki majhni samo zato, ker resnični svet omejuje našo ustvarjalnost, škratje pa so lahko veliki, kot pri Tolkienu, ali pa majhni, kot pri Shakespeareju, kakor hočemo. Kaj pa, ko gre za Boga. Bernard Shaw pravi: "Pravijo, da nas je Bog ustvaril po svoji podobi, mi pa mu že ves čas vračamo kompliment."

Pazljivo, torej. Ker je na tržišču mnogo bogov, moramo presojati med mnogimi kandidati in na ta način soditi Boga. Sicer bomo zgolj samovoljno odločili, kateri bog je Bog. Standarda sta resnica in dobrost, razumnost in moralnost. Vsakega Boga, ki je v logičnem nasprotju sam s sabo, in vsakega zlega Boga moramo imeti za krivega in nevrednega, da bi verovali vanj, saj imamo v svojih dušah ta dva standarda, ki sta absolutna, nedvomna in sama sebi zadosti. Dobesedno ne moremo verovati v karkoli, kar je tako nerazumno, da je v nasprotju s samim seboj in zato dobesečno brez smisla, pa čeprav temu rečemo Bog; in dobesečno ne moremo sprejeti nečesa, kar je v samem sebi nesprejemljivo, ker je logično v nasprotju s samim seboj, ali ljubiti nečesa, kar je dobesečno nemogoče ljubiti. Bog sam je v našo vest vsadil ta dva preroka in če jih

uporabimo pošteno in v podreditvi objektivni resnici in dobroti, ne pa pa naši lastni volji, bomo presojali z Božjo avtoriteto. Nekaj, kar je nesmiselno in v nasprotju s samim seboj, ne bo nenadoma postalo smiselno in vredno verovanja in nekaj, kar je samo v sebi zlo, ne bo nenadoma postalo dobro, če bo nekdo dejal: "Bog lahko to napravi." Bog lahko naredi kaj, kar je fizikalno nemogoče, ne more pa narediti nečesa, kar je logično ali moralno nemogoče. Prav zato je moral Kristus umreti: ker se Bog ni mogel preprosto pretvarjati, da nismo grešili, ali reči: "Pravičnost? Pozabite na to."

Naša dvanajsta vrsta sodb je presojanje samega sebe. Tu gre za kruto trojnost. Če presojamo same sebe, bomo ugotovili, da smo bodisi moralno dobri, moralno pokvarjeni ali nekje vmes. Če presodimo, da smo moralno dobri, s tem postanemo samozadostni farizeji. Če presodimo, da smo moralno pokvarjeni, postanemo črvi, ki žrejo sami sebe, in ne moremo ljubiti svojih bližnjih kot same sebe, ker sebe ne ljubimo. Če pa presodimo, da smo nekje vmes, da smo medli, tako-tako, smo kot mlačni prebivalci Laodiceje, ki so si zaslužili trdo Božjo besedo v Razodetju. Beseda namreč pravi: "Izpljunem te." Dvigni pogled. Rešitev je preprosta: presojati moramo svoje grehe, ne pa nas samih. Če se bomo redno obračali na Boga namesto nase, ne bomo podlegli zgornji trojnosti, saj v luči Njegovega obraza ne moremo sebe presojati kot vrednega, nevrednega ali nekje vmes.

Naša trinajsta vrsta sodb, presojanje drugih, pa je, kot vemo, nevarna in jo je prepovedal tudi sam Kristus, saj je presojanje ljudi in ne njihovih dejanj Božji privilegij. Seveda pa nam to ne prepoveduje, da bi presojali dejanja, saj bi to onemogočilo vso moralno. Danes obstaja samo ena skupina ljudi, ki vedno zanika to razlikovanje med grehom in grešniki, med dejanji in osebami; ki pravi, da je celotna njihova osebna istovetnost v tem, kar delajo, in da, če zavračamo to, kar delajo, zavračamo tudi to, kar so; da s tem, ko sovražimo njihov življenjski slog, sovražimo tudi

njih same v celoti, njihovo osebnost, njihov jaz. To, da nekaj poistovetimo s celotno osebo, pa je religiozna sodba. Ti ljudje, ki podpirajo to novo religijo, danes vladajo medijem, in to tako dobro, da bi me najbrž preganjali zaradi 'sovražnega govora', če bi si drznil imenovati jih, pa čeprav vsi vemo, kdo so. To so edini ljudje na svetu poleg islamskih teroristov, ki se držijo Churchillove formule za zmago v vojni, ne glede na to ali gre za vojaško ali kulturno vojno: "Nikoli, nikoli, nikoli, nikoli, nikoli se ne predaj."

## DRUGI DEL: NE-ČLOVEŠKE SODBE ANGELSKÉ SODBE

Vseh trinajst vrst sodb do sedaj sklepajo ljudje. Obstaja pa štirinajsta vrsta sodb, saj poleg ljudi obstaja še ena znana vrsta ustvarjenih oseb: angeli. Njihove sodbe so po 'Angelskem učitelju' Tomažu Akvinskem bolj sodbe žensk kot pa moških: intuitivne in ne toliko razumske, izhajajo iz 'velike slike' in ne gredo korak za korakom, so sintetične in ne analitične. Zato so tudi dobro orodje Božje previdnosti, saj so bližje umu Avtorja človeške drame kot pa mi. Gojiti moramo prijateljstvo z njimi in moliti za njihov navdih ter jim zaupati, ko pridejo, saj so njihove sodbe po naravi modrejše od naših. (Mimogrede, to velja tudi za ženske, če lahko kot moški spregovorim drugim moškim in se pretvarjam, da me zdaj ženske ne poslušajo in nam ne namenjajo svojega pogleda 'sem ti rekla', ki nam daje občutek, da smo kot ničvredni.)

## BOŽJE SODBE

In končno Bog sodi na vsaj pet načinov: z ustvarjanjem, prepoznavanjem, skrbjo, utelešenjem in dovršitvijo. Daje nam naše vesolje, našo osebno istovetnost, celo življenje skrbi za nas, daje nam odrešenje in poveličanje.

Vesolje je ustvaril svobodno, ne iz nujnosti, torej je presodil, da je dobro ustvarjati, tako pred stvarjenjem kot po njem. To je štirinajsta

vrsta sodb, priprada angelom. "Dobro, dobro, dobro," si je mrmral in presojal po vsakem dnevu stvarjenja. V tej sodbi najdemo tudi odgovor na najmočnejši argument ateistov, na problem zla: da je bolje, če ustvari veliko človeško družino, pa čeprav lahko vnaprej predvidi, da bodo med njimi resno zaostali prestopniki, kot pa da nas ne ustvari ali da sploh ne ustvari ničesar in vse ohrani varno in popolno, tako kot par japijev, ki noče otrok. Hvala Bogu je Bog nekoliko nor. Kot je nekoč dejala moja babica: "Imeti krče je bolj razumno kot imeti otroke." Toda Božje sodbe, da je bolje ustvarjati kot ne ustvarjati, ne moremo opravičiti z razumom, saj ni nobenega višjega standarda, nobene premise, iz katere bi lahko izpeljali tak zaključek. Če bi bilo vesolje nujno, bi bili lahko glede tega gotovi; toda ker je prigodno, smo samo lahko le hvaležni zanj. To je petnajsta sodba in Božja sodba številka ena.

Šestnajsta sodba (Božja sodba številka dve) pa je sodba, da ni bilo samo dobro, ampak "prav dobro", da nas je Bog ustvaril po svoji podobi. Ker je Božje večno bistvo, ki se je razodelo samo enkrat, in sicer Mojzesu v gorečem grmu, Oseba, pa tudi Bitje, Jaz, pa tudi Sem, je svojo podobo, svoj jaz, svojo osebnost, svojo subjektivnost, svojo duhovno samozavedanje delil z nami. In ker je Bog tudi Avtor našega obstoja, nimamo nobene istovetnosti, ki bi bila bolj ločena od njega, kot je Hamletova istovetnost ločena od Shakespearove. Ko je rekel: "Bodi Peter Kreeft," je presodil, da je ta zmedena, prestrašena kepa živalskih vlaken, ki se kotali po klancih težnosti tega sveta in z vsakim obratom razpleta niti svoje istovetnosti, nekaj, kar je dobro, da ustvari. In čeprav je to noro, bi bilo bogoskrunstvo, če se ne bi strinjal z njim, če bi presodil v nasprotju z njegovo sodbo.

Naša sedemnajsta sodba in Božja sodba številka tri je Božja previdnost. Tri predpostavke Božje previdnosti so tri premise o teizmu, o katerih se da najmanj razpravljati; to so, da je Bog vsemogočen, da je popolna modrost in popolna velikodušnost. Soditi, da je to troje

logično resnično, pa pomeni tudi pritrditi presenetljivemu zaključku iz Pisma Rimljanom 8,28, da njim, ki ljubijo Boga, vse, tudi zlo, pripomore k dobremu, če mu le dopustimo, če mu zaupamo, ga ljubimo in če vstopimo v krvni obtok ali življenjski tok njegove volje, ki usmerja vso rast naših duš in teles v skladu s tem, kar presoja, da je na koncu najboljša za nas. Gotovo je v to težko verjeti in mu tako zaupati, kar je Job odkril tudi v svoji izkušnji, toda to je enako potrebno, kot je težko.

Kajti sicer moramo zanikati bodisi njegovo vsemogočnost, njegovo vsevednost, njegovo vseobsegajočo dobroto ali pa zakone logike, kar pa je vse nedopustno. On je naš najboljši učitelj in vsak dogodek, ki ga prinese v naše življenje, je poteza, ki jo napravi na šahovski deski v dvoboju proti hudiču in hudičevim kmetom, ki so svet in meso. Bog pa ne vleče napačnih potez in ne izgublja iger. Njegova sodba je popolna.

Osemnajsta sodba in Božja sodba številka štiri je njegova sodba, da je najbolje, da se njegov Sin učloveči in da da svoje telo in kri – vseh pet litrov – za naše odrešenje. Tudi to je sodba, ki je ne moremo razumeti ali dokazati s kakšnimi predhodnimi premisami, ki bi bile na razpolago človeškemu umu, in zato sodba, ki jo lahko zgolj sprejmemo s hvaležnostjo in čudenjem, tako kot sprejemamo stvarjenje in Božjo previdnost. Gabriel Marcel je napravil znamenito razliko med težavami in skrivnostmi: težave lahko rešimo, saj so zunaj nas; skrivnosti pa ne moremo, ker je tisti, ki jo rešuje, sam težava. Kot pravi Marcel, je torej skrivnost težava, ki se zajeda v svojo lastno vsebino. Bog pa je presodil, da je težava človeškega življenja skrivnost, in jo rešil s tem, da je postal sam ta skrivnost. "Za nas je postal greh, da bi mi lahko v Njem postali Božja pravičnost." C. S. Lewis je dejal, ne bi bilo nobenih vprašanj več, če bi teologi

lahko popolnoma razumeli samo to malo besedico 'v'.

Devetnajsta sodba in Božja sodba številka pet pa je 'poslednja sodba'. Da bi dovršil naše stvarjenje, to, da nas v svoji prevodnosti ohranja, našo istovetnost in odrešenje, nam Bog daje popoln ion, naše posvečenje in poveličanje. Če bi v svoji sedanji situaciji videli popolnega svetnika, kakršen naj bi postali v nebesih, bi najbrž padli na obraz in čistili Boga. Njegovo usmiljenje je tisto, ki nas ohranja v nevednosti glede naše prihodnje slave. Toda Bog nam daje namige. V Visoki pesmi božanski ženin pravi svoji človeški nevesti: "Vsa lepa si, moja draga, in madeža ni na tebi." To je poslednja sodba. Kar namreč običajno imenujemo poslednja sodba, je pred tem: to je ločitev ovc od kozlov, odrešenih od pogubljenih, tistih, ki Bogu pravijo "zgodi se tvoja volja", od tistih, ki jim Bog pravi "zgodi se tvoja volja" (če še enkrat navajam Lewisa). Vsi bomo torej dobili, kar hočemo: pogubljeni pravičnost in odrešeni usmiljenje. Skoraj zadnja sodba je torej pravičnost, toda zadnja sodba je usmiljenje.

Ker pa je ta nagovor namenjen poslušalstvu, sem vseeno našel še dvajseto vrsto sodbe – to je vaša sodba o tem nagovoru, o devetnajstih točkah mojih sodb o sodbah. Rečem pa vam lahko samo to, kar bom rekel Bogu pri poslednji sodbi: Nisem tak bedak, da bi prosil za njegovo pravičnost, ampak samo za njegovo usmiljenje.

Prevedel: Leon Jagodic

- 
1. Peter Kreeft je profesor filozofije na Boston Collegeu in King's Collegeu v New Yorku. Redno sodeluje s številnimi krščanskimi revijami in je avtor več kot 67 knjig.
  2. Prispevek je predelan nagovor, ki ga je avtor imel na letni konferenci inštituta CiRCE 19. julija 2013. URL=<http://www.theimaginativeconservative.org/2013/09/judgment.html> (Pridobljeno: 11. aprila 2014).

ROBERT KRALJ

# Romano Guardini – mislec za naš čas

Za prevod treh teoloških predavanj sem se odločil zato, ker v njih Guardini na zelo konkreten način govori o temeljnih razsežnostih krščanske vere. Gre za predavanja, ki jih je imel na gradu Rothenfels leta 1950 oz. 1951. V njih razgrne dve pomembni témi, ki jih obravnava v več svojih delih: razodetje in krščansko notranjost.

S pomnim se, da sem pred leti v antikvariatu kupil njegovo pomembno knjigo *Svet in oseba* (Welt und Person) v prevodu pred kratkim preminule Milice Kač, a takrat temu delu niti slučajno nisem bil dorasel. Precej časa za tem se mi je v spremni besedi Marka I. Rupnika k Truhlarjevi knjigi *Osnovni pojmi duhovne teologije* vtisnil v spomin ta stavek: "Kaže, da je najizvirnejši in najbolj celostni teolog moderne dobe v katoliški Cerkvi prav Romano Guardini".<sup>1</sup> Takrat sem tudi že prebral kakšen Guardinijev spis, zato sem lahko razumel, kaj je hotel Rupnik reči. Po eni strani je Guardinijeva misel živa, konkretna in organska, in sicer v tem smislu, da od nas terja osebno in izkustveno udeleženo/vpletenost v mišljenem. To, o čemer Guardini razmišlja, ni tam nekje zunaj, ločeno od nas, marveč se sprašuje o veri iz žive resničnosti "vsega v vsem" (prim. 1 Kor 15,28), v kateri "živimo, se gibljemo in smo" (Apd 17,28). In ker je življenjska resničnost v vseh svojih pojavnih

oblikah izhodišče njegovega mišljenja, nas ne bo čudilo, da je tako izviren in pronicljiv.

Guardini je mislec razodetja. Vendar mu ne gre za predstavitev razodetja v pojmovnih opredelitvah – kakor opozarja bralca v uvodni pripombi k svoji knjigi *Razodetje: njegovo bistvo in njegove oblike* – marveč ga skuša razgrniti tako, da bi prišla na dan "živa celota", ki ga tvori.<sup>2</sup> Njegovo izhodiščno vprašanje je, kako se je razodetje zgodilo.

V prvem teološkem predavanju Guardini razmišlja o možnih načinih, kako bi se lahko zgodilo razodetje. Takšno razmišljanje nas bo privedlo do tega, kako se je razodetje dejansko zgodilo. Najprej naš avtor razlikuje med "splošnim razodetjem", kjer ga jaz s svojo interpretacijo delno tudi krojim, in med "izrecno-zavezujočim razodetjem", v katerem govori sam Bog.<sup>3</sup> Guardini izrazi to razliko z naslednjo podobo: ko vstopim v hišo nekoga, ki ga ne poznam, lahko iz njegovega pohištva, knjig, slik in druge hišne opreme že spoznam

nekaj o samem gospodarju. Nekaj čisto drugega pa je, ko se z njim srečam osebno, ko pristopi k meni in me nagovori, itd. Tedaj vem, kdo je.

Zdaj Guardini razmišlja, da bi se lahko Bog skladno s svojo vsemogočnostjo vsakemu človeku razodel neposredno v njegovi notranjosti. Tu se izrecno navezuje na mistike, ki imajo izkušnjo neposredne Božje navzočnosti. Bog sam se jim razodene v njihovem osebnem dnu in dokler ta izkušnja traja, ni prostora za dvom. Ta se lahko pojavi kvečjemu, ko človek še ni navajen na ta način Božjega razodevanja, ali pa, ko mu Bog odtegne svojo neposredno navzočnost. A gotovost o osebnem srečanju z Bogom ostane tudi po tem. Iz te izkušnje lahko človek spozna Božjo veličino, njegovo previdnost, in izkusi, da je Bog prvi, ki ljubi. Vse to je možno. Bog bi se res lahko razodel vsakemu posamezniku neposredno v njegovi notranjosti. A vendar se razodetje ni zgodilo na tak način. Bog je hotel, da se razodetje uresniči po Besedi.

Guardini zopet govori zelo konkretno: neki človek mi lahko pove veliko o sebi že samo z mimiko obraza in svojimi kretnjami. Toda nekaj povsem novega se zgodi, če mi govori z besedo. Kajti temu, kar nosi v svoji notranjosti, z besedo da konkretno obliko in mi to posreduje. Mimika obraza in kretnje ostanejo njegova last in po srečanju poniknejo nazaj v tok življenja, medtem ko se beseda, v kateri pusti samega sebe, odtrga od njega in tako postane del mene. Tega, kar je drugi izrekel, ne more več preklicati. Zato se z besedo po Guardiniju začne zgodovina.

A četudi Bog govori po besedi, bi lahko govoril neposredno v notranjosti človeka. Poznamo namreč notranje besede kakor pri notranjem pogovoru s samim seboj ali pri samogovoru. Morda se nam kdaj zgodi, da se nam beseda kakšnega pesnika z vso jasnostjo utrne v zavesti. A Božje razodetje se vendarle ni zgodilo na tak način, ampak prihaja od zunaj, po drugem človeku. To pa pomeni, da Božja beseda postane, če lahko tako rečemo, "obremenjena" z vsem, kar sodi k drugemu

človeku, se pravi z vsemi njegovimi dobrimi in svetlimi, a tudi z vsemi slabimi in temnimi platmi. Kljub temu, da me lahko pritegne, je v meni tudi nekaj, kar se mu upira. On je zame tuj človek in pogosto zavzamem do njega držo nezaupljivosti. Tu je na preizkušnji naša vera. Če bi Bog govoril neposredno v moji notranjosti, ne bi mogel dvomiti o njegovi besedi. Ker pa prihaja po drugem človeku, je naloga vere v tem, da preseže ta upor, ki se lahko pojavi v meni, in premosti napetost med menoj in prenašalcem razodetja.

Guardini se zdaj vpraša, kdo bi lahko bili ti prenašalci razodetja. V različnih religijah so to ljudje, ki imajo tudi sicer pomembno vlogo v življenju in upravljanju skupnosti. Bog bi lahko govoril po očetu, ki je steber družine in nosilec pravice, duhovnik in iskalec Božje volje. Drugo razsežnost predstavlja mati, ki je s svojo intuitivnostjo bliže življenju in bolj odprta za nezavedno. Tak lik je tudi kralj, ki je poslušen božanstvu in ga zastopa pred ljudmi. Dalje bi se Bog lahko razodel po posebej obdarjenih in izkušenih ljudeh, kot so starci in modreci. Kljub temu, da zgodovina religij navaja tehtne razloge za vse te možnosti, je Božje razodetje vendarle ubralo drugačno pot. Bog se ne razodeva tistim, ki so na vodilnih položajih v življenju skupnosti ali najspretnjši in najbolj izkušeni, marveč posameznikom, ki jih izbere po svojem svobodnem sklepu: očakom in prerokom.

Toda tu pride do izraza nevarnost pohujšanja, ki predstavlja "negativno plat razodetja". Nad razodetjem, ki prihaja po drugem človeku, se lahko pohujšamo. Natančneje rečeno, pohujšamo se nad njegovim prenašalcem. A to ima posledice tudi za samo razodetje. Naši razlogi zoper prenašalca razodetja so lahko zelo različni, a Bog je hotel posredovati svojo besedo po drugem človeku, ki je popolnoma vpet v čas in prostor. Tak je bil tudi ugovor farizejev, ki Jezusa niso sprejeli v shodnici v Kafarnaumu, saj da je vendar Jožefov sin, eden izmed njih (prim. Lk 4,16-30). Zanimiva je tudi vzporednica z odlomkom, ko Peter Jezusu brani, da bi šel v Jeruzalem, kjer bo moral

mного pretrpeti, biti umorjen in tretji dan vstati (prim. Mt 16,21-27). Če natančno beremo te vrstice, bomo videli, da Jezus začne *razodevati* učencem, kaj se bo z njim zgodilo. Hkrati pa njegovo svarilo Petru nakazuje *pohujšanje*, ko mu pravi "v spotiko si mi, ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak kar je človeško" (v. 23). Peter ne razume, da misliti po Božje pomeni pravzaprav sprejeti človeškost v njeni celotni razsežnosti, torej z njo tudi smrt. Božji sin se ne izogiba smrti. Res je, da je ne išče, a ko pride nadenj, jo vzame nase. V zvezi s tem moremo reči, da pohujšanje prihaja iz naše napačne podobe o Bogu ali, bolje rečeno, iz tega, da imamo svojo podobo o Bogu za edino mero-dajno. Če hočemo, da se nam Bog razodene, kakršen v resnici je, potem mu moramo najprej dopustiti, da se nam pokaže na sebi lasten način, ne pa, da nam naša predstava o njem prekrije njegovo samorazodetje.

Danes je Cerkev, v kateri je vidno navzoč Kristus, prevzela nase to pohujšanje. Guardini opozarja, da imamo veliko razlogov za to, da bi se lahko pohujšali nad njo. A vendar moramo imeti pred očmi, da smo mi sami del živega organizma Cerkve. Ne pohujšajmo se prehitro nad njo, kajti morda imamo enostransko podobo o Cerkvi. Morda se sploh ne zavedamo, da je Cerkev mati, ki je rodila našo vero.<sup>4</sup> Zato brez Cerkve tudi ni Kristusa. Naš osebni odnos s Kristusom je mogoč samo v njej in po njej.

Téma, ki jo Guardini osvetli v tretjem teološkem predavanju, je krščanska notranjost. Zanj je apostol Pavel tisti, ki je v svojih pismih pustil pečat te izkušnje: "Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni" (Gal 2,20). Za Pavla je ključno srečanje s Kristusom na poti v Damask. Prej je mislil, da se lahko sreča z Bogom prek izpolnitve postave. Zdaj pa ga

preseneti Kristus tako, da ga postavi v tak odnos do Boga, ki ga sam po sebi nikoli ne bi mogel doseči. Kristus kot duh, Gospod prostora in časa, vstopi vanj in postane središče njegove osebe.<sup>5</sup> Za razumevanje te izkušnje "bivanja-v" je ključno pojmovanje duha. Ko se Pavel sreča s Kristusom, ga obsenči luč z neba. Ta luč kaže na stanje veličastva, v katerem je zdaj Kristus. In prav ta Kristus kot duh ali pneuma vstopi v Pavlovo bivanjsko območje ter ga preobrazi. Guardini poudari, da duha v tem kontekstu ne smemo razumeti kot nekaj, kar je nasprotno telesnemu, temveč kot živo Božjo moč, ki človeka prenovi z njegovega osebnega središča. Tako Pavel šele zdaj postane on sam. Šele Kristus v njem mu omogoči, da se sreča s samim seboj.

Končno Guardini pravi, da je kristjan tisti, ki je osebno izkusil to, kar se je zgodilo Pavlu. Morda se bo komu zdelo, da je omenjeno dostopno le redkim izbrancem. Toda kar nam Pavel govori iz jasnosti lastne izkušnje, na določen način vendarle že posedujemo v zastrtosti vere.<sup>6</sup> To pa pomeni, da je Pavlovo izkušnjo Kristusovega bivanja v osebi mogoče videti tudi tam, kjer še klije in se še ni v polnosti razvila.

- 
1. Rupnik, Marko Ivan: *Spremna beseda*, v: Truhlar, Vladimir: *Osnovni pojmi duhovne teologije*. Mohorjeva družba, Celje, str. 9.
  2. Guardini, Romano: *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*. Werkbund-Verlag, Würzburg, 1940. Poleg *Teoloških predavanj* mi pomemben vir za razmislek o razodetju predstavlja izsek iz omenjene knjige, str. 47-53.
  3. Guardini, Romano: *Die Offenbarung ...*, str. 47.
  4. Prim. Guardini, Romano: *Vom Leben des Glaubens*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1963, str. 133.
  5. Prim. Guardini, Romano: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1988, str. 152-155.
  6. Prim. Guardini, Romano: *Welt und Person ...*, str. 160.

Polotok Dingle (Dingle Peninsula) na zahodni obali Irske





ROMANO GUARDINI:

# Tri teološka predavanja<sup>1</sup>

## PRVO TEOLOŠKO PREDAVANJE (KAJ JE TO "RAZODETJE"?)

**D**ragi prijatelji! Smo pred binkoštni in pomislimo na to, da so binkošti rojstni dan Cerkve. Tako v teh dneh spoznavamo skrivnost Cerkve in se sprašujemo: kaj je to, čemur dajemo svoje zaupanje, kar ljubimo, nad čimer smo se morda že zgražali in česar se vendarle držimo. V treh razmišljanjih se bomo skušali približati tej skrivnosti.

Danes se sprašujemo: Kaj je to razodetje? Poglejte, vsa ljudstva, vsi ljudje vseh časov imajo to, kar imenujemo religija. Religija pomeni to, da ljudje naletijo na resničnost, jo vidijo, slišijo, otipajo in v njej čutijo nekaj, kar je več, kar moremo videti, slišati in otipati s čutili. Gre za izkušnjo, ki jo imajo vsi: za tem, kar je navzoče, tiči skrivnost, na katero vse kaže. Ko prvi človek vidi podobo drevesa, tedaj čuti, da je v tem drevesu več kot to, kar lahko odsekamo, razrežemo in sežgemo; ali ko vstane pred morjem in izkusi, kako se dviga in spušča bučanje valov, izkusi, da je tam spodaj več kakor voda; ali ko doživi neurje, ko bliska in grmi, in ko strašno postane vidno, ga prevzame strašnost preplavljajočih količin vode. Tako je tudi z razumevanjem lastnega

življenja. Nekega dne sem bil tukaj. Ali naj razumem, da "sem" tedaj "začel"? Tu mora biti nekaj zadaj. Tako se človek sprašuje: Od kod neki prihajam? Kam neki grem po smrti? Ali - nekdo je storil zločin, ubil je človeka; predpostavimo, da za to ni imel razloga – tedaj v njegovem srcu pride do izraza strah; za to bo moral odgovarjati. Tako je z vsem; to, kar se komu dogaja po drugem človeku, in to, kar se komu dogaja v spletu dogodkov, prihaja iz skrivnosti in se vrača nazaj v skrivnost; kaže na nekaj, kar je več kakor s čutili zaznavno. In to, kar gre onkraj, se človeka dotakne na skrivnosten način, tako da reče: to je resnično. Če sem s tem v dobrem odnosu, sem deležen sreče. Če sem uspešen s svojim orožjem, se ne bojim sovražnika. Če sem uspešen s svojim zaslužkom, ne zapadem v stisko; če se dobro razumem s človekom, sem deležen njegove naklonjenosti, če pa sem v dobrem odnosu z resničnim, sem deležen sreče. Potem človek izrazi, kar tu čuti; uresniči se skrivnosten proces ustvarjanja in nastanejo podobe bogov. Gre za različne podobe, na začetku krute in divje, nato postajajo vedno bolj človeške, lepe, potem spet pride prvotno stanje. Religije imajo vedno značaj konkretnega ljudstva; zamenjajo se z dobo, v kateri se razvijajo, in

izginejo. Tu obstaja recimo čudovita podoba, v kateri se izraža umetelno, vedoče, urejajoče. Obstajajo tudi strašljive podobe kakor indijska boginja, ki izraža strašnost krvi. Imamo jasne in zapletene religije. In če pogledamo nazaj na religiozni razvoj v 10.000 letih, če vzamemo za pomoč podobe pekla, kaj se izraža v teh religijah? Lahko rečemo, da se izraža celotno življenje človeka, rešitev in vklenjenost, povzdignjenje in padec. In v temelju ostaneta turobnost in huda brezplodnost. Ali moremo to turobnost in brezplodnost izraziti z besedami? Da, to je zaprtost sveta. Toda Sveto pismo govori o razodetju. Zakaj? Ker sveta, ki je zaprt in sam sebi zadošča, ni. Je tema in propad.

Bog bi bil mogel zdaj – to si upamo izgovoriti – reči, naj gre tako naprej. Kajti kdo bo navedel en razlog, da temu ne bi moglo biti tako? In to bi bila neskončna veriga neuspeha.

In zdaj bi vas rad prosil, da tega, kar bo zdaj rečeno, nikar ne vzamete za samoumevno. Zdaj nas doseže oznanilo – in s tem se je zgodilo nekaj onstran sveta. Je nekdo, ki se imenuje Bog v drugačnem smislu, kakor se imenujejo "bog" Apolon ali Zevs ali Izida. In On govori v zaprt svet. In človek, ki to novico sprejme, ve, da se s tem zaprtost odpre. In ko človek posluša in je poslušen, se položaj spremeni. To je razodetje.

Kako neki se je zgodilo to razodetje? Da ne bi ostalo pri golem pojmu, želimo vprašati: Kako bi se *moglo* zgoditi? Kaj bi bil odgovor, če bi si ga *mi* morali izmisliti?

Da, zdaj lahko rečem samo to, kaj naj bi si jaz mislil. Moj odgovor bi se glasil: Če Bog je, potem more govoriti vsakemu od nas, tudi meni. Tedaj posvétí v moje srce in mi da tisto notranjo gotovost [*Vergewissung*], da je On ta Bog; in spríčo tega mi postane jasno, kdo sem jaz in kdo je Bog.

So ljudje – mistiki, ki so izkusili, da obstaja ta najgloblja gotovost. Obstaja to, da vem – *Bog je* in stojim pred Njim. Ta gotovost je trdna in jasna, in zato tudi ne morem dvomiti v trenutku, ko se zgodi. Po tem seveda lahko vprašam: ali se nisi zmotil? Toda v trenutku gotovosti ni možen nikakršen dvom. Tedaj

se zgodi izkustveno spoznanje Boga. Tega spoznanja seveda ne bi mogli izreči; to pravijo vsi mistiki. A če bi imel vsak človek to izkušnjo, bi mu lahko rekli: ti vendar poznaš to izkušnjo! To bi bilo čudovito. Se je razodetje zgodilo na tak način? Ne.

Razodetje se je zgodilo po Besedi. Ali pomeni Beseda več gotovosti kakor to najgloblje zavedanje? Kaj se zgodi tedaj, ko drugemu človeku dam, kar imam v srcu? Lahko mu dam roko ali s kretjno malodušnosti vse končam. Človek, ki udejanji kretnjo, jo za tem spet sprejme, in ta se izgubi v toku življenja. Če pa sem v besedi rekel: to je tako, tedaj sem v to besedo dal notranji smisel, in drugi ga *ima*. Tedaj se je zgodilo nepreklicno. To je začetek zgodovine. Zdaj je Bog hotel, da oznanilo razodetja pride do nas po Besedi, in tako oznanilo biva v zgodovini.

Če pomislite, kako mislim, boste videli, da mislim v besedah. Mišljenje brez besed ne obstaja, razen v glasbi. Tako bi moglo torej obstajati tudi razodetje kot notranja beseda in to bi imelo prednost: bilo bi *njegova beseda* in *moja beseda*. Tu bi bila oznanilo in istost [*Selbigkeit*] hkrati. A tudi tako se razodetje ni zgodilo.

Razodetje je moralo priti po besedi drugega človeka. Beseda se mi bliža po drugem. Ta beseda je napolnjena z njegovo izkušnjo, s tem, kar je v njem dobrega, a tudi s tem, kar je v njem slabega. In pokaže se temeljna naloga poslušanja razodetja: iz besede drugega človeka moram izposlušati [*heraushören*] Božje razodetje.

Kaj pomeni izgovoriti? Ko nekaj izgovorim, tedaj preoblikujem notranji smisel tega, kar mislim, v zvočno obliko. Ta zvočna oblika, oblikovana z govorilnimi organi, je to, kar akustično ustreza skrivnostnemu dogajanju. Tu se poraja duhovno telo. Nekaj, kar mislim, se preoblikuje v telesno. In zdaj se zgodi, da se Božji smisel preoblikuje v človeško besedo. Ko ta pravi "Nebesa pripovedujejo o Božjem veličastvu" (Ps 19,2), tedaj po teh besedah izkusim o Bogu nekaj, česar drugače še nisem vedel. Božja beseda vstopi v človeško

besedo. Nekaj nenavadnega se zgodi tedaj, ko Božja beseda vstopi v človeško govorico. Nad tem se lahko zgodi upor in ta se imenuje "pohujšanje"; prebudi se tedaj, ko čez to, kar Božja resnica preoblikuje v moj lasten način govora, potegnem zastor in rečem: to vendar ne gre. Tu nastane torej prostor odločitve. Lahko rečem "da" ali "ne" – "ne" je pohujšanje, "da" je odločitev vere. Če bi Bog govoril zgolj notranje, se ne bi mogel pohujšati. O notranji gotovosti ne morem dvomiti. Toda če se mi Božja beseda bliža v človeški besedi, imam možnost reči: tega ne sprejemam.

Kdo zdaj govori besedo razodetja? Tu bi lahko pomislili: to besedo govorijo tisti, ki so tudi v običajnem življenju že nekaj govorili. Lahko bi si mislili, da bi Bog na primer očetu rekel: govôri svojemu sinu, ali da naj mama, ki more govoriti z bližino življenja, govori svojim otrokom: otrok, pomisli, da Bog tako govori; ali da bi kralj mogel tako govoriti ali najstarejši, ki imajo modrost izkustva. Se je zgodilo tako? Ne.

Koga izbere Bog? Kogar On hoče. Kako izbira Bog? Tako, da se človek zave, Bog me je poklical. Seveda je bil v besedah, ki so mu bile izrečene, razpoznaven bistven vzgib Boga, in človek je vedel, s kom je imel opraviti. In ko je naletel na Boga, ni mogel biti več tak kot prej. Stal je pod Božjim pogledom. A če se izrazimo zunanje, se to ni zgodilo. Rečeno je: stopi iz tega ljudstva; ti boš imel velikega sina. Razodetje se začne tako, da se začne zgodovina. Nekdo je poklican, naj hodi z Bogom. In zdaj dalje: mož je poslušen in dogaja se mu to in ono in vedno bolj opaža, kdo je Bog, in se uči, kaj pomeni verovati; in tega se uči vse do junaške oblike, da žrtvuje svojega sina; in zaradi tega ga Pavel imenuje očeta verujočih. To dogajanje se končno izrazi v zavezi med Bogom in ljudmi.

Tu je torej en "jaz" in en "Ti". In nanju se navezuje vse, kar imenujemo zgodovina odrešenja. Do izraza prihajata podoba Boga in podoba človeka, ki ne temeljita na nauku, temveč na delovanju. Bog deluje in zgodovina se razvija, odvisno od tega, kako se

ljudje do njega opredelijo. Verovati pomeni hoditi skupaj z Bogom, hoditi skupaj z njim v skrivnost. In v tej skupni hoji se vsakokrat razgrinja resnica. Celotna zgodovina postaja razodetje. In tisti, ki v njem živi, se vrašča v odnos do Boga, ki je za vsem. To je svoboden Bog, ki ne potrebuje sveta in ni zaprt vanj; Bog, o bistvu katerega moremo reči: Če ne bi ustvaril sveta, kaj bi tedaj manjkalo? Zgolj mi. To, kar je resnično, Bog, bi bil tu. Kaj pa bi bilo tu, če bi svet izginil za Zevsa? Tedaj Zevsa ne bi bilo več tu.

Živi Bog odpre propadel svet; in popolnoma nov odnos do Boga je postal mogoč. To je skrivnost vere.

## DRUGO TEOLOŠKO PREDAVANJE

**D**ragi prijatelji! Včeraj smo začeli govoriti o zelo težkem problemu, namreč: Kaj je razodetje?

Skušal sem vam pokazati zaprtost sveta: kako je bilo vse v sebi propadlo. Stanje sveta, o katerem govori Janez na začetku svojega evangelija. In potem smo govorili o tem, kako se dogaja razodetje. Razodetje sámo je dalo čutiti, kaj razodetje je; pokazalo je, kako sta nastala razprtje in način. In potem je bil govor o tem, kako Bog prihaja v svet, tako da nismo več zaprti vanj. Korak za korakom smo šli naprej in vprašali: kako bi recimo moglo biti, če bi nekaj življenjsko izkušenih ljudi sedlo skupaj in se vprašalo, kako se more zgoditi, da se Bog razodene. In videli smo, da ni tako, da Bog govori resnico vsakemu človeku v srce, temveč se mu bliža po besedi od zunaj. Pa tudi tako ne, da je ta v vsakem ljudstvu izrečena najpametnejšim ljudem, temveč nekemu, ki ga Bog kliče. In tako se je razodetje ločilo od tistega, kar se našemu razumu kaže kot dano. In vedno bolj je postajala očitna svoboda Boga. Bog govori iz Svoje svobode v svet, po komer On hoče in kadar On hoče, in velja potem za vse.

V Stari zavezi je Bog izbral ljudstvo, ki bi moralo biti njegovo ljudstvo po veri. Ne bi smelo biti ljudstvo kakor ljudstvo Grkov in

Rimljanov, temveč bi moralo biti to ljudstvo Njegovo iz vere. Nato naj bi imelo svojo državo in naj bi izkusilo svojo usodo iz vere. Življenje tega ljudstva bi moralo biti delovanje vere in po tem razodetje Božjega gospostva. Ali se je tako dogajalo? Ne. Ljudstvo ni hotelo. Vedno znova se je zoperstavljal. Hotelo je postati veliko samo od sebe in še pobožno povrhu. In tako torej vidimo, kako korak za korakom sledi ena katastrofa drugi in na koncu ostane hlapčevstvo.

Prav tako bi se morala sreča posameznega človeka uresničiti povsem drugače kot pri nas. Pogosto se razburjamo nad besedo: Pravičnemu se dobro godi. Pravimo, da je to nižje pojmovanje npravnosti. Vendar je tako: človekova sreča bi morala biti sad vere, zato da bi postal očitien Gospod previdnosti. Tudi to se ni zgodilo. Celotno ljudstvo je zdrsnilo v splošno človeško bivanje. In prišel je trenutek, ko se je pokazalo nedoumljivo dejstvo – če želite sprejeti ta stavek – da je bil Bog neuspešen.

On seveda noče človeka tako, kakor hoče potek sonca. Človeške stvari ne potekajo po naravnih zakonih, temveč po svobodi.

Seveda rečemo, da Božjih sklepov ne moremo preprečiti. Seveda jih lahko preprečimo. Človeku je dano, da lahko prepreči Božje sklepe. Tako velik je človek.

In ker se je tako zgodilo, je razodetje Boga od znotraj naredilo tisto zadnje. On sam je prišel. Zdaj bi vas rad prosil, da pozabite, da ste že slišali vse te besede: *Bog je prišel*. Ali v nas tedaj še čutimo začudenje nad tem?

V nas je dejansko upor zoper nezaslišanost, ki je v tem, da Bog prihaja. On je vendar povsod. Kaj pomeni tu "priti"? Tu zadaj je skrivnost, ki jo lahko samo čutite: Da je bil Bog, ki vse prežema, nekoč tu v Betlehemu, tu in ne tam, v Betlehemu, in ne v Jeruzalemu in ne v Atenah in ne v Rimu.

To Božje delovanje je zdaj doseglo stopnjo take vrste, da človeku preostane samo izbira, da reče: to je nesmisel, ali pa: Gospod, ti si vendar popolnoma drugačen, kakor sem mislil sam od sebe. To je razodetje. Zgodi

se, da je Bog tu in ne drugje, zdaj in ne kdaj drugič, tako in ne drugače. To je mesto, kjer v izpovedi vere poklekne. Ali pa oddidemo in nočemo vedeti ničesar o tem, da je Bog postal človek, človek, ta posameznik, take vrste, iz tega ljudstva. Pustite, da vam to seže do živega, da bi se znebili raztresenosti.

Krščanstvo je odločitev za "da" in "ne", za življenje in smrt. In ko pridemo do tega, občutimo, da gre do konca.

Kaj sledi iz tega, da je ta Jezus iz Nazareta – ki je bil pravi človek, ki je bil lačen, ki je bil utrujen, bil v nevarnostih, in tako kakor so se ljudje potem obrnili proti njemu – tudi umrl, da je ta Jezus Bog? Ne le pobožen, od Boga navdihnjen človek – On je Bog. In kar On dela, dela Bog, in kar zadene Njega, zadene Boga, in usoda, ki je je deležen On, je usoda Boga. Čutimo, kako človeku zastanejo besede v ustih. In vendar so prave; ne jih izgovoriti bi bilo bolj napačno.

Zdaj se je Bog razkril. Kot bo kasneje rekel Pavel: v Njegovem obličju zremo Božje veličastvo. Ali Janez: Zrli smo njegovo veličastvo kot veličastvo Edinorojenega od Očeta (prim. Jn 1,14). Kako se glasi torej krščanski odgovor na vprašanje: Kakšen je Bog? On je tak, kakor se nam kaže v Jezusu Kristusu.

Kako odgovori filozof? Bog je absolutno bitje, Neskončni, tisti, ki je vse, in take stvari. Ali to drži? Gotovo drži. A to ni tisto, zavoljo česar se je zgodilo razodetje.

Bog je tak, kakor se kaže v Kristusu. Bog je tak, kakor Kristus govori o Njem. Kakšen je torej Bog? Ko se vprašamo, kakšen je Bog, tedaj pomislimo najprej na popolno bitje. In potem rečemo: popolnoma čist, popolnoma svet, popolnoma pravičen. Kako se glasi krščanski odgovor? Bog je tak, kakor ga Kristus razodeva v Svojem življenju. To je tisto nezaslišano: Bog, ki je vendar skrivnost, ki je "neznan", živi Bog, je zasvetil v Jezusu, v njem se je On preobrazil v človeško.

Poglejte, želimo se vrniti na skrivnostno dejstvo svojega lastnega življenja: Kaj je "jeza"? Jeza je določena napetost duše, nekakšen ogenj, stanje napetosti, ki se bliža

Polotok Dingle (Dingle Peninsula) na zahodni obali Irske



izbruhu. Te jeze ne moremo dojeti, videti, a se more preoblikovati v telesno. Kako je tedaj videti? Kakor se obnaša jezen človek. Tu se je duševno preoblikovalo v telesno, notranjost se je preoblikovala v vidno.

Tako je v tem človeku Jezusu, v Jezusovem obličju, v njegovih besedah in delih in v načinu, kako se obnaša do bogatih in ubogih in bolnih, kako je vzel nase svojo usodo, tu preobrazba Boga; tako, kakor prevedemo tujo govorico v lastno. Zdaj moremo v Jezusu videti Boga.

Toda ali je to tako preprosto? Včeraj smo govorili o pohujšanju in smo rekli, da je pohujšanje negativna plat razodetja. Razodetje je mogoče primerjati z ognjenim stebrom Stare zaveze; bil je svetel ponoči in temen podnevi. Tako je tisto, kar daje razodetje, hkrati povod za to, da rečemo: to ni mogoče.

Zdaj vam želim prebrati besedilo iz Lukovega evangelija. Tu je Jezus iz Nazareta: "Jezus se je v mōči Duha vrnil v Galilejo in glas o njem se je razširil po vsej okolici. Učil je po njihovih shodnicah in vsi so ga slavili." (Lk 4,14-15.) Ljudje so že čutili mogočno, ki je bilo tu v njem. Delal je čudeže in ozdravljaj. Ljudje so imeli občutek, da je mesijanski trenutek blizu. In zdaj pride v Nazaret in gre v shodnico in vstane, da bi bral. Vsak je lahko to naredil. "In podali so mu zvitek preroka Izaija. Odvil je zvitek in našel mesto, kjer je bilo zapisano: Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznamim jetnikom prostost." (Lk 4,17-18.) Nato zviže zvitek in oni sedejo. In "oči vseh v shodnici so bile uprte vanj. In začel jim je govoriti: "Danes se je to Pismo izpolnilo, kakor ste slišali." (Lk 4,21.) In na nekem drugem mestu piše: občutili so moč in prikupnost njegovih besed. Tega torej ne bere poljuben človek, to je bral On in Njegov glas je tako govoril; za tem je bilo njegovo obličje, njegovo bistvo. "Vsi so zanj pričevali, čudili so se besedam milosti, ki so prihajale iz njegovih ust" (Lk 4,22). Ta prikupnost je Božja prikupnost. Je nekaj, kar osvoji srce. Čas se je torej dopolnil. Kaj se bo zdaj zgodilo? Eni bodo

rekli: Gospod, dobrodošel. Povej, kaj moramo storiti. Drugi pa bodo rekli: daj, da slišimo. Da bi sprejeli resnico, bi se morali odpreti.

In kaj sledi? "Ali ni to Jožefov sin?" (Lk 4,22b). Kaj neki hoče? In Jezus odgovori z besedo preroka, ki je ne sprejmejo. Nato ga vržejo ven iz mesta.

Kar se tu zgodi, je pohujšanje. Razodetje je tu, besede zvenijo, obličje je takšno, da se tisti, ki so odprti, vnamejo, polni notranje prevzetosti si rečejo: Bog je v njem. Drugi pa pravijo: to je vendar eden od naših. Ali je torej to mogoče? Je lahko nekaj od Boga, če prihaja izmed ljudi? Tu se kaže prostor, v katerem se odloča, ali je človek čistega srca. Če je čistega srca, potem reče: da, verujem. Nekateri poznavalci pravijo: krščanstvo je rezultat obdobja, helenistična kultura in religija se zlijeta skupaj, tako nastane krščanstvo. To je enako. Kajti kaj je za izjavo: Ta je vendar Jožefov sin, ali: krščanstvo je rezultat omenjenih tokov? Za tem je misel: to ne more biti razodetje. Kajti Bog, ki je vsebivajoč, vsepoznavaoč, se ne more zavezujoče izreči za eno dobo, v eni deželi. To ne gre. Zakaj ne gre? Ker ne ustreza Božji podobi, ki jo imam.

Zdaj gre za to, ali imam svojo podobo o Bogu za merodajno. Tedaj začnem razlagati: to ni resnično, tisto je mit. In tako izgine del za delom.

Ali pa rečem: Bog je tak. Če je razodetje zares Božje razprtje v prostoru mojega življenja, potem mora biti prvi korak ta, da mi On prevrne mojo navidezno predstavo o Bogu, in tedaj se pokaže, kdo Bog zares je. Bog je tisti, ki je tak, da sta Kristus in njegovo razodetje mogoča. Bog je *tak* in vse drugo je samo predstava; a tedaj zadošča tudi Platon.

Za Boga vemo iz Njegovega razodetja. S tem ni prečrtano, kar more povedati jasna filozofija. Toda samo to ne zadostuje. Njegovo razodetje prejemamo iz Jezusa; in Bog nam pravi, On je tak, da je to mogoče, a Bog nam tudi pravi, človek je tak, da more biti Bog tak. Bog nam pravi: človek je tisto bitje, v katerega se more Bog preobraziti. To je predstava o človeku! Bog nagovarja človeka, vsakega

človeka, in pravi: védi, da je iz tvojega rodu Božji sin postal človek. Kakšno razodetje naenkrat v neskončno!

Obstajajo trenutki, ko odpadejo vsa predhodna gledišča, ostane le tisto zadnje. To zadnje je: v človeku je Bog mogel postati človek, tako da vemo, da je naš brat Jezus Bog. V našem bratu Jezusu se je zgodilo, da je Božji Sin postal človek in da se je človek zedinil z Božjim Sinom in da od tega trenutka dalje obstaja Bog, ki je postal človek.

Kaj to za pomeni nas? Čutite, kaj pomeni "odrešenje"? Naj propade, kar hoče, to obstane in nihče nima moči, da ga naredi neučinkovito.

Po tem teološkem predavanju se je gospa Helene Helming spomnila 40. obletnice posvetitve, ki jo je v teh dneh praznoval Romano Guardini. Spomnila je na besedo s teološkega predavanja prejšnjega večera, da se resnica vedno prestaja in izpričuje osebno, in je zato našla resen razlog za zahvalo Bogu, ki je odredil, da so tega moža z delom njegovih najboljših let določili za delovanje na Rothenfelsu.

Romano Guardini je odgovoril: "Lahko samo pogledam na trideset let, v katerih sem tu tako pogosto govoril. In tedaj se lahko samo zahvalim, da mi je bilo to dovoljeno. Obstaja vodenje. Nihče ni zgolj "vržen ven", nihče "se" ne "kotali" zgolj skozi življenje; vsak je voden. Samo skušati moramo držati se roke, ki vodi. Vodenje obstaja. To prihaja odtod, da se je Bog zavzel, da mu je mar za našo usodo kakor za usodo Svojega posinovljenega Sina". Za tem je nastala kratka tišina.

### **TRETJE TEOLOŠKO PREDAVANJE** **BINKOŠTNI PONEDELJEK 1951** **(NEPOPRAVLJEN ZAPIS)**

Vprašati moramo, kakšna je Cerkev v zgodovini. Ne kot institucija, marveč kot živo bitje, živ lik. In kaj je središče tega lika? Kristus! Kdor posluša Cerkev, posluša Njega. Če bi bilo drugače, Cerkev z vsemi svojimi zahtevami do ljudi ne bi prinašala koristi.

Pavel je ustvaril nauk o krščanski notranjosti. Kristus je bil po svoji smrti poveličan. On je postal Jezus v Duhu. Medtem ko se je za svojega življenja mudil v podobi uboštva na zemlji, je zdaj postal Gospod veličastva. V tem veličastvu ga prostor in čas ali katera koli meja ne vežeta več. To se pokaže po njegovem vstajenju. V zadnjih poglavjih pripovedi o Jezusu se zdi, da govorico prežema popolnoma nov način. Tu beremo: Gospod se prikaže, gre spet stran in je nato spet pri svojih. Imamo občutek, da je tu govor o popolnoma novem, drugačnem načinu bivanja, ki ga moremo izraziti samo z začudenjem: Ta v Duhu živi Gospod more vstopiti v notranjost v duhu živega človeka. In sicer ne le njegov duh ali beseda, temveč On sam.

Kako je kaj takega mogoče? Kdo neki more vstopiti vame? Nihče. To bi vendar pomenilo, da nisem doma sam pri sebi. Samo nekdo more tako vstopiti vame in biti v meni, da tega ne občutim kot motnjo mojega jaza. Ta skrivnost navdaja predvsem Pismo Galačanom: "Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni" (Gal 2,20). Gospod je prišel Pavlu naproti, uničil je vse v njem in Pavel je postal služabnik Jezusa Kristusa. Beseda "služabnik" ima tu značaj intimnosti, ne več značaj zaničljivosti. "Služabnik Jezusa Kristusa" je beseda ljubezni, v tem služabništvu je apostol šele postal on sam. Kajti ko je takrat govoril v Jeruzalemu in se razburjal in gorel iz čiste razvnetosti, je bil daleč proč od sebe. In ko je gledal Štefanovo obličje, žarenje tega obličja, tega ni mogel prenesti. To luč je hotel ugasniti, a mu ni uspelo. Takrat Pavel ni bil on sam. Toda v trenutku, ko mu je Kristus uničil njegovo nasilnost, je Pavel spoznal: šele zdaj sem jaz jaz sam. To je izkušnja iz Damaska. Ta izkušnja, in ne kakšna teorija, govori iz vseh Pavlovih pisem. Iz njih se učimo, kdo je kristjan. Kristjan je tisti, v čigar življenju se ponovi Pavlova izkušnja iz Damaska. Odtod nastane krščanska notranjost.

So filozofi, ki menijo, da je krščanska notranjost nekaj, kar se je razvilo v teku zgodovine. Že v mitskem obdobju se je človek obrnil

navznoter in šele v dotekanju germanskega bistva – nato krščanskega oznanila o Božjem otroštvu – se je notranjost poglobila, in tako je iz tega postopoma nastala novoveška notranjost. To je napačno. Krščanska notranjost je prostor, ki je tu le, ko je tu Kristus, in ki izgine, ko ni vere. Kdor ne veruje v Kristusa, nima tega, kar Pavel misli z "bivanjem-v" [In-sein]. Pač pa je mogoče, da je kaj od tega še naknadno opazno, kot na primer v notranjosti nemške klasike.

Toda ta notranjost ni samo v posamezniku, temveč tudi v Cerkvi. Iz te notranjosti Cerkve navzven deluje Gospod v zgodovino. Odtod se bliža tudi posameznemu človeku in če ta poslušaja in je poslušen, ga On sprejme v svoje občestvo. Prepričan sem, da ste včeraj in danes tu in tam občutili nekaj te notranjosti, to notranjo globino, ki se odpira v besedi in spevih Cerkve. In kaj šele pri himni med berilom in evangelijem, ko ta notranjost diha, ko vse odzvanja.

Kaj torej išče človek, ki pride v Cerkev? Marsikdo, ki ne zdrži več v celoti problemov, morda išče oporo v dogmi. To je upravičeno; in nesmiselno je zahtevati, da mora brezpogojno vztrajati v dvomu zgolj zato, da bi ostal samostojen. A tisto, kar v resnici vodi človeka v Cerkev, je želja imeti delež pri njenem življenju, pri krščanski notranjosti. Včeraj smo slišali lepe besede, ki jih Peter izreče Gospodu v trenutku, ko se zdi, da vsi zgubijo zaupanje vanj: Gospod, h komu naj gremo? Mi pripadamo Tebi, temu globokemu notranjemu življenju, ki je Kristus. Če je to tako, tedaj je s tem povedano nekaj čudovitega. To je nezaslišana odločitev. Odločitev za razodetje. Da bi dojeli to odločitev, moramo sočasno misliti naslednje. Najprej, kaj je to "razodetje"? O Bogu je rečeno, da biva v nedostopni luči (prim. 1 Tim 6,16). On je nezaslišan, nevezan – da ne bi rekli neznan – živi Bog. Razodetje pomeni, da se pojavi in se razkrije, da moremo spoznati, kdo je On in kaj smo mi. Kajti s tem, ko spoznamo, kdo je Bog, postane jasno, kaj je človek. Zadnja odločitev o tem, kaj je človek, pade v tem, kako ta misli o Bogu. Seveda more

človek tudi sam od sebe že marsikaj spoznati o Bogu. Vidimo, kako različne religije govorijo o Njem. A nikoli ne prodre pri njih misel o Bogu v popolni jasnosti, tisto lastno ne pride na dan. Če naj Boga dejansko spoznamo, tedaj mora On sam nekaj narediti. Človek ne more narediti nič drugega kakor prositi Njega: Gospod, če hočeš, da te spoznam, se pokaži.

V Kristusu pride Sin Boga v svet, ki je bil ustvarjen iz Njega. On je živo razodetje Boga. Edini odgovor na vsa vprašanja po Bogu je: Bog je tak, kakor zasveti v Kristusu, v njegovi človeškosti. V Kristusovem učlovečenju je neznani Bog postal viden, v njem se je preobrazil v človeško. Tako kakor se nevidnost duše preoblikuje v vidnost telesa. Na sebi ne moremo videti ljubezni in sovrašstva in vseh vzgibov duše, a ta duša se more pojaviti v človeškem obrazu. To je skrivnost človeškega obličja, da nevidna duša v njem postane vidna. Bog ni ustvaril samo duše, temveč človeka s telesom in dušo. Tudi v obnašanju in v telesnih kretnjah duh postane viden. Ko dam komu roko, tedaj mu dam svojo dušo, svojo zvestobo. Tako se notranje preoblikuje v zunanje.

Prenesimo zdaj to na Jezusa. On ni samo bival v človeku, temveč je človek postal. Takoj na začetku so to skrivnost poskusili uničiti. Manihejci so rekli: Bog samo biva v Jezusu. V resnici Bog ni le bival v enem človeku, temveč tisti, ki je tam stal, je bil Bog in človek, Bog v človeku. In moglo se je uresničiti, kar je bilo začudenje apostola Janeza: Logos je postal meso in mi smo videli njegovo veličastvo, veličastvo Edinorojenega od Očeta (prim. Jn 1,14). Na začetku svojega evangelija vedno znova ponavlja: kar smo slišali od Logosa, to vam oznanjamo. V Kristusu nevidni Bog postane viden, odmaknjeni [der Entrückte] postane navzoč. V Kristusu se Bog preobrazi v človeško – trditi to je drznost krščanstva. In to je tako drzno, da človek ne ve, kako naj temu sploh verjame. Bog, ki je bil prej neznan, je zdaj znan. Nevera je – zdaj še vedno govoriti o neznanem Bogu. Srečati tega Kristusa, sprejeti to, kar On govori, in se mu predati, to je vera.



Toda ali ne vzbuja to dogajanje, da se je Bog preobrazil v človeško, strašnega ugovora? Ali se tedaj ni izgubilo tisto lastno? Ali strahospoštovanje pred Božjo skrivnostjo ne prepoveduje govoriti o taki preobrazbi? Ali ne bomo v imenu Boga ugovarjali zoper to?

Pomislimo na prizor v shodnici v Kafarnaumu, o katerem poroča Luka (4,16 isl.), ali na Gospodov odgovor na vprašanje Janeza Krstnika: "Blagor tistemu, ki se ne spotakne nad menoj" (Lk 7,23).

Dogajanje razodetja ustvari svojevrsten položaj, v katerem igrata drug proti drugemu "da" in "ne". Nastane dvoumnost, skozi katero pride človek samo, če ima pošten namen z Bogom in s svojo dušo, če reče kakor Peter: ti imaš besede večnega življenja (prim. Jn 6,68). Tebi, Gospod, hočemo pripadati.

Kaj pomeni to, imeti pošten namen z Bogom? To pomeni SPREJETI razodetje TAKŠNO, KAKRŠNO JE; ne predpisovati Bogu, kakšen naj bo. To so delali že Jezusovi sodobniki; predpisovali so mu: biti moraš tak in tak in ne drzni si trditi, da si nekdo drug. In tako je tudi še danes. Če se zgodi drugače, kakor smo si predstavljali, tedaj rečemo: to ne more biti Bog. In nikar ne mislimo, da bi ne mogli priti v skušnjava, da Bogu nekaj predpišemo. To moremo narediti morda iz lenobnosti srca ali ker je kdo drug za, smo mi proti. Veliko načinov je, na katere hočemo predpisati Bogu, kakšen mora biti.

Začetek odrešenja je, da Bogu odpremo vrata in rečemo: Gospod, vstopi, kakršen si. Kierkegaard je skoval lep izraz: "Srce se mora predati Bogu". Človek mora "priti v soglasje z Bogom razodetja". Ko pridemo v soglasje z Njim, ko rečemo, Gospod, hočem isto kakor ti, tedaj vstanejo podobe in tedaj govori Bog.

Večkrat sem si rekel, kako bi bilo videti Jezusa, slišati ton Njegovega glasu, biti v Njegovi bližini. Kako globoka bi tedaj postala

moja vera! A bržkone se moramo vprašati, ali sem prepričan, da bom prestal pohujšanje tistih, ki živijo sočasno z njim. Za tiste, ki živijo kasneje, bo lažje. Jezusov lik so vedno znova interpretirali, ker je pač vedno lažje verovati kakor takrat, ko je pohujšanje obstajalo v vsej svoji zgoščenosti.

Pohujšanje sočasnosti razodetja obstaja seveda tudi še danes. Cerkev je tista, ki ga je vzela nase. Kajti Cerkev je Kristusova preobrazba v trenutek, v besedo poučevanja in v zakrament, tako da moremo iz nje vedno prejeti Kritusovega Duha. Prav iz tega nastane ugovor: ali more biti to res Kristusova Cerkev in hkrati ta aparat predpisov? Pomislimo na vse tiste primere, ko je vladala zahteva namesto usmiljenja, na vsa tista pretiravanja, da ne govorimo o neredu in nepravilnostih.

Če se v nas pojavi ta ugovor, moramo povsem živo vedeti: vsak od nas nosi Cerkev drugemu naproti in vsi slabi dogodki spadajo v to celoto. Toliko ugovorov je proti Cerkvi, da lahko tudi ona reče: Blagor tistemu, ki se ne spotakne nad menoj. A če danes Cerkev izgine, v tridesetih letih nihče več ne bo vedel za Kristusa, kajti samo Cerkev Ga nosi skozi zgodovino. Peterson je rekel: "Cerkev je podaljšek učlovečenja". Ona, ki Ga nosi, pa je hkrati tudi nosilka pohujšanja nad Njim. Priti skozi to pohujšanje je neizogibna naloga za vsakega od nas. In to lahko rečem iz izkušnje – žal že dolgega življenja: Cerkev ima še kako prav. Človeka vedno znova pretrese, kako v Cerkvi resnično govori Kristus.

Prosimo za milost Svetega Duha.

Prevedel: Robert Kralj

---

1. Prevedeno iz: *Ansprachen, Vorträge und Artikel von und über Romano Guardini*. Zusammengestellt und herausgegeben von Bischof Dr. Ernst Tewes. München, 1997, str. 32-56.

Pogled z najbolj zahodne točke polotoka Dingle (in celotne Irske).  
Viden otok Great Blasket island.



THOMAS W. MANN

# Ne le po besedi: Hrana v hebrejski Bibliji

Kdo nam zagotavlja hrano? Kaj to zahteva od nas? Kaj naj jemo (in česa ne) in kako naj to pripravimo? Kdo lahko to je? V tem prispevku ne želim zgolj preprosto raziskati teh vprašanj znotraj omejitev hebrejske Biblije, ampak se tudi vprašati, kako lahko le-ta izzovejo našo lastno proizvodnjo in porabo hrane.

## STVARNIK IN VZDRŽEVALEC

**H**imna stvarjenja v Psalmu 104 prinaša kozmični pogled, ki zaobjema celotno "človeštvo" (v. 14–15, 23) in se osredotoča na Božje zagotavljanje preživetja tako za rastlinstvo kot živalstvo. Bog zagotavlja rast trave za živino in rastline za človeka", da pridobiva kruh iz zemlje. Vino razveseljuje srce človeku, olje za sijoč obraz in kruh za vzdrževanje človeškega srca." (v. 13-14; Ps 147,8) "Sredozemska trojica" kruha, vina in olja (žitarice, grozdje in olive; v. 15) tipično predstavlja hrano na splošno, tako kot jo včasih beseda kruh (lehem) (v.14). Tako se vsa bitja "ozirajo k Bogu, da jim priskrbi hrano ob pravem času." (cf. Ps 145,15) Od Boga so odvisna za hrano, kot tudi za zrak, samo Božjo sapo (v 27-18). Kot zemlja so vsa bitja "zadovoljna" (cf. 13,28), tj. "potešena" –najedo se do sitega (šāba). Po drugi strani niti ljudje niti nekatere živali (npr.

mesojedci) niso zgolj pasivni prejemniki. Ljudje morajo delati (v 14, 23) in levi prežati (v 21; cf. 147,9). Čas zaznamujejo letni časi, priložnosti za Božje darove hrane (v. 19,27). Na kratko, celotno stvarstvo izraža pazljivo pozornost stvarnika za vsako rastlino in bitje in hrana je prvotna manifestacija Božje milosti, ki navdihuje psalmista, da se "raduje v Jahveju" (v. 34).

Podobno daje Bog v duhovniškem poročilu o stvarjenju ljudem "za hrano" (1Mz 1,28–29) semena in sadno drevje. Obilje hrane, takokot obilje družine, je bistvo Božjega blagoslova, prehrambena komponenta plodnosti ("rodovitna", v. 28; cf. 5 Mz 7,13). Bog ponovno zagotavlja hrano vsem živalim – "vse zelene rastline" (v. 30). V drugi zgodbi o stvarjenju Bog posadi sadovnjak in ga postavi v oskrbo "zemljaku". Sadovnjak vključuje "vsakovrstno drevje", ki je "dobro za jed" (2,8–9). V obeh poročilih Bog postavi omejitve, kaj se sme jesti. V prvem so ljudje in živali vegetarijanci;

v drugem se ne sme jesti "iz drevesa spoznanja dobrega in hudega" (2,17).

Jahvistova zgodba v svojem kanoničnem kontekstu postavi blagoslov pod vprašaj in Jahvejevo prekletstvo nad zemljo napodi Adama iz rajskega sadovnjaka, kjer je bilo sadje pri roki za obiranje z minimalno skrbjo, k "mučnemu" delu kmeta, ki se mora zadovoljiti s plevelom in zaslužiti svojo hrano v potu svojega obraza (3,17-19). Tematika hrane in prehranjevanja preveva drugo in tretje poglavje in predstavlja razpotje, na katerem se odnos človeštva obrne od intimnosti k oddaljivosti. Kljub vsemu po pripovedi o poplavi Jahve prekliče prekletstvo in zagotovi naravni ritem, ki bo zavaroval proizvodnjo hrane ("setev in žetev", 8,21-22). Za Jahvista vrt, poln plevela, predstavlja resnični svet tipičnega palestinskega kmeta. Podobno v duhovniškem poročilu Bog obnovi blagoslov in prehrano ljudi razširi, da vključuje tudi meso (9,1-3). Ko pridemo do Abrahama in njegove družine, so le-ti nomadski živinorejci kot Izak, bogat kmetovalec, ki je imel "črede drobnice in goveda" (26,12-14) – ker ga je "GOSPOD blagoslovil" (cf. vv. 28-31).

K zgodbi o raju se bomo vrnili, da bi videli, kako je hrana osrednji vidik "padca" in duhovniškega preobrata k mesojedstvu, zdaj pa le preprosto priznavamo, da je hrana najbolj bistvena komponenta Božjega blagoslova, dar Boga kot stvarnika vsem bitjem. "Blagoslov je osnovna moč življenja samega."<sup>1</sup> Blagoslov je materialen, preden je "duhoven", in hrani telo, preden hrani dušo. Znamenje takega blagoslova so bogastvo in dobrine (1 Mz 13,2-6). Ko Izak izreče svoj blagoslov nad Jakobom, prikliče Božji blagoslov "polja", "rodovitno [dobesedno "oljnato"] zemljo in obilico žita in vina!" (1 Mz 27,27-28).

Kot materialni izraz Božjega blagoslova, vsa hrana prevzame dimenzijo zakramenta. Navajeni smo, da kot zakramentalne dojemamo obredne obede – pasho, Gospodovo večerjo. Toda vsak obed je blagoslov, ki kaže "zakramentalnost vse hrane in pijače, ki jo zaužijemo skozi dan."<sup>2</sup> Vsa hrana je udeležena

v "svetosti", zato prehranjevanje zahteva duhovniške predpise. Navada, da pri obedu "izrečemo blagoslov" (Božji blagoslov hrane), spregleda dejstvo, da je hrana sama že Božji blagoslov. Uživljanje običajne hrane – njen okus, vonj in otip, poleg njene hranljivosti – je najbolj primitivna oblika hvaležnosti in čaščenja. Kot pravi Pridigar, je "hrana ... za zabavo, vino dela življenje veselo" (šâma 10,19, prevod avtorja), kar je natankopsalmističen izraz veselja (104,34, šâma). Nadalje, če je vseprehranjevanje zakramentalno, je lahko *evharistično* – to je hvaležno. Dejansko je prvotna odgovornost Izraela slavnostna hvaležnost. Zatorej devteronomist *zapove* veselje: "Vesêli se", ko daruješ prve pridelke (16,11); "Vesêli se", ko gledaš jesensko žetev (16,14-15); "Vesêli se", celo ko plačuješ davke na hrano (14,26)! Eden izmed primerov je že slovnično poudarjen: "Bodi zares vesel" (16,15, JPS [šâma]). Zakramentalna dimenzija postane še bolj živa, če sledimo Altmannu, ki zagovarja, da zahteva tu ne pomeni zgolj "občutiti veselje" ali kaj podobnega, ampak "materialni ali fizični odgovor, tj. samo dejanje uživanja hrane in pijače".<sup>3</sup>

## HRANA, VERA IN FEVD

Z Izraelovo posebno zavezno interpretacijo hrane fevdalizem lahko doprinese interpretativne metafore, fevdalno posest in zvestobo.<sup>4</sup> Ta analogija deluje tudi zacetno človeštvo in Zemljo. Bog podari človeštvu "gospodovanje" nad Zemljo, ampak v obliki služenja in ne lastništva. Kot vladar si Jahve lasti vsa živa bitja (Ps 50,10-11). Ta univerzalna perspektiva se pojavi v Pasmu 24: "GOSPODOVA je zemlja in kar jo napolnjuje, zemeljski krog in njegovi prebivalci." V 5 Mz 32,8-9 Bog (El Elyon) podari vsakemu narodu posest skupaj z "zavetnikom". Tu je Jahve Bog zavetnik Izraela (Jakoba).<sup>5</sup> Poleg tega so svetopisemski avtorji prevzeli jezik zemljiškega podeljevanja posesti, da bi orisali Jahvejevo dodelitev Kanaana Izraelu – uporabljen je fevdalni jezik: Jahve je "gospod",

Izrael "vazal". Izraelova odgovornost vključuje plačevanje "pripadnosti in služenja" Jahveju, kar vključuje "osebne obrede poklona". Izrael nima "lastniških pravic", ampak zgolj pravico uporabe zemlje in jo "v primeru nezvestobe" lahko izgubi. V primeru starega Izraela je bil zemljiški poklon "dedna lastnina", in torej obljubljen prejemnikovim potomcem (1 Mz 12,7; 13,15; 15, 18). Po drugi strani pa je druga diplomatska oblika - pogodba o nadoblasti<sup>6</sup> - poudarila potencialno izgubo zemlje kot rezultat neposlušnosti. V tem primeru bi Božje prekletstvo nadomestilo Božji blagoslov, opustošenost bi nadomestila rodovitnost in suša ter lakota bi nadomestili deževje in pridelke. Peta Mojzesova knjiga 11,13-17 to jasno pove: Bog nadzira proizvodnjo hrane z nadzorom sezonskega deževja. Če bo poslušen, bo Izrael žel žetev žita, vina in olja, kot tudi mnogo živine: "jedel boš in se nasitil." (v 15); če boneposlušen, pa bo "zaprl nebo, da ne bi bilo dežja, in zemlja ne bi dajala pridelka." (v. 17; cf. 3 Mz 25,18-19). Obe tradiciji zaveze (poklon zemlje in suverenost) očitno lahko stojita v napetosti. Medtem ko psalm 104 vidi hrano kot vgrajeno v zanesljiv kozmični red stvarjenja, je pri devteronomistu zagotavljanje hrane pogojno. Poslušnost ali neposlušnost določata blagoslov ali prekletstvo, pojedino ali pomanjkanje.

V 3 Mz 25,23 se Izraelovo fevdalno stanje pokaže najostreje, ko Bog pravi "zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni". Tako kot človeštvo ne poseduje Zemlje, si Izrael ne lasti palestinske dežele. Izrael je pravzaprav "zakupnik zemlje, ki najemnico plačuje s pridelki". Kot lastnik posestva Bog omejuje, kaj se lahko jé, zahteva delež pridelka in zahteva, da obdelovalec z *drugimi* deli sad zemlje. V zameno za privilegij uporabe zemlje, so Izraelove primarne odgovornosti zvestoba, plačevanje gospodarjevega deleža (davki), uživanje zgolj dovoljene hrane in deljenje s tistimi, ki hrano potrebujejo (socialna blaginja). Te odgovornosti uravnavajo številne ureditve. Hrana, vera in fevdalna posest so neločljivi.

## VERA IN FOIEGRAS

**W**endell Berry včasih nagovori občinstvo s preprostim imperativom "Jejte odgovorno."<sup>7</sup> Kako naj jemo odgovorno? Najprej, kaj naj jemo in kako naj to pripravimo? Trgovina z zdravo hrano opiše svojo kavo z besedami "organska, del "rainforestalliance",<sup>8</sup> rastoča v senci, del pravične trgovine, varna za ptice, za pogozdovanje, povezana s pridelovalci, na vetrni pogon". Čeprav lahko opis hitro ovržemo kot "politično korekten", opis predstavlja sodoben (četudi sekularen) izraz "svetosti" hrane. "Svetost" pomeni ločenost, razlikovanje in diferenciacijo. Sveto je "ločeno" od običajnega ali splošnega. Tisti, ki hrano kupijo, so drugačni od tistih, ki jim ni mar (ali ne vedo), kako se kava goji ali kako je povrnjeno delavcem, ki jo gojijo.

Znotraj fevda starega Izraela Jahve omeji, katera hrana se lahko uživa, in definira socialne omejitve ter razlikuje Izrael kot "svetega" za Jahveja (3 Mz 11,44; 5 Mz 14,2.21). Biti Izraelec pomeni *ne uživati* določene hrane. Uživanje prepovedane hrane je enako krivolovu in človeka napravi za "nečistega", tj. umazanega in končno "odrezanega" od Jahvejeve zaveze skupnosti (npr. 3 Mz 17,4.10.14). Osredotočil se bom na pravila glede morske hrane in mesa.

Na splošno je morska hrana omejena na ribe, morske živali, ki imajo "plavuti in luske", pri čemer je primarni kriterij gibanje (3 Mz 11,9; 5 Mz 14,9-10). Čeprav niso omenjeni posebej, rakci nimajo plavuti, ampak veliko majhnih nožic (ostrige so še bolj nenavadne: sploh se ne premikajo!). Rakci tako izgledajo kot anomalija znotraj reda stvarstva, nekako "nenaravni". Niso "slabi", saj so del Božjega stvarstva (1 Mz 1,21-22,31); vendar prav tako niso dobri kot morska hrana za Izraelce. Na koncu natančni kriteriji za razlikovanje niso pomembni; pomembnejše je načelo, ki stoji za razlikovanjem. Jesti rakce pomeni premakniti se izven meja, ki jih je določil Bog, biti v disharmoniji z ustvarjenim redom in zatorej z Bogom, Stvarnikom. Prehrambena določila

določajo "povabilo Izraelu, da se pridruži Božjemu delu stvarstva z življenjem, ki časti način, kako je Bog naredil svet, in zaveze, ki jih je sklenil s svojim ljudstvom."<sup>9</sup> Lekcija za večino modernih bralcev ne pomeni specifičnih omejitev pri hrani, ampak to, da smo zavezani ustvarjenemu svetu kot Božji domeni in živimo – ter jemo – na tak način, da ne podremo harmonije te vladavine ali ogrozimo katerekoli od njenih vrst. Prehrambena določila odpirajo temeljna vprašanja o hrani: kako se to, kar jemo, vklaplja v našo duhovno in religiozno identiteto? Kaj pomeni jesti v "svetosti"? Če je rakcev v obilju in jih odgovorno lovimo in porazdelimo, ni razloga, da jih ne bi uživali (onstran vegetarijanstva ali judovske pravovernosti); če pa so rakce vzgojili delavci, ki so včasih skoraj zaslužnjeni, na gojiščih, ki so uničila mokrišča mangrov, in jih nato razposlali po svetu in prodali v cenenih trgovinah, je bolje, če se jim odrečemo.<sup>10</sup> Sodobna eko-pravična etika lahko ponovno vzpostavi kriterije za "čisto" in "nečisto" hrano.<sup>11</sup>

Ostale določbe glede hrane vključujejo meso, relativno podrejen del povprečne prehrane, ki ga pogosteje uživa elita.<sup>12</sup> Kot smo omenili zgoraj, so bili prvotni ljudje vegetarijanci in šele kasneje, po poplavi, jim je Bog dovolil zakol in uživanje živali (1 Mz 9,3-4). Vendar je Bog prepovedal vsako uživanje živalske krvi, ki je "njeno življenje" (nefeš). Vzdržnost od krvi kaže spoštovanje do življenja, ki ga je ustvaril Bog, in priznava, da je žival kot hrana dar vladarja kraljestva, ki mu pripadajo vse živali (Ps 50,10-11). Vendar za Izrael Bog prav tako omeji, kakšne vrste živali lahko jedo – enako kot obstajajo omejitve za morská bitja – od katerih je najbolj znana svinja (3 Mz 11,1-8). Kriteriji za razločevanje so vprašljivi, čeprav je gibanje zopet gotovo eden izmed njih (npr. kopita, plavuti, krila). Pravzaprav je taksonomija morda sledila sociologiji – torej je odpor do tistih, ki so jedli določeno hrano, vodil do iznajdbe fiziološke etiologije, pri čemer je svinjina poudarjen primer: *Filistejci* so jedli svinjino in nihče se

ni želel šteti med njih! Prehrambene določbe zato označujejo socialne omejitve, kdo je "znotraj" in kdo je "zunaj" (tj. s kom lahko kdo je ali ne je (2 Mz 34,15; cf. 12,43; 1 Mz 43,32)). Ne glede na zgodovinski izvor je vzdržnost od svinjine, skupaj z drugimi kriteriji judovske identitete, postala izrednega pomena v posteksilskem obdobju (npr. 1 Mkb 1,62-63; 2 Mkb 6,18-24).

Nadalje je Bog mesudodal posebno vlogo za Izraelce – dovoljenje, da zakoljejo živali ne le za hrano, ampak tudi kot žrtvovanje, "kajti življenje mesa je v krvi in dal sem vam jo za oltar, da opravite spravo za svoje življenje (nefeš), kajti kri opravi spravo za življenje (nefeš)." (3 Mz 17,11). Kot pravi Milgrom: "Tako živali kot ljudje imajo *nefeš*, dušo."<sup>13</sup> V Duhovniških pravilih se vsak zakol živali za meso začne z žrtvenim obredom, tako zaradi spoštovanja do živali kot hvaležnosti do Jahveja (3 Mz 17,1-5). V devteronomičnih reformah, ki so strnile vse žrtveno slavljenje v enem svetišču, je bilo ljudem dovoljeno, da ubijejo živali lokalno, brez žrtvovanja, kar so nekateri interpretirali kot nekakšno vrsto sekularizacije zakola. Vendar je glavna skrb v 5 Mz omejiti lokacijo čaščenja, da bi jo nadzorovali. Meso je še vedno milostljiva manifestacija Božjega blagoslova ("kakor te blagoslovi GOSPOD, tvoj Bog" (12,15) in ponovljena je prepoved uživanja krvi (12,16)). Kot vztraja Levenson, sta zakol in uživanje mesa "še vedno dojeta religiozno" in zakoreninjena v "Božji sankciji".<sup>14</sup>

Sodobni ljudje se pogosto zgražajo nad idejo žrtvovanja živali, vendar, tako kot pri morski hrani, biblične tradicije lahko izzovejonašo lastno proizvodnjo in porabo hrane. Spoštovanje do življenja živali je vodilo k izdelavi "košer" sistema, vključno z najbolj humanimi načini zakola (cf. muslimanski *halal*). Danes je zgolj peščica ljudi ubila žival, ki jo jedo, tako kot jih je malo vzgojilo žito za svoj kruh; in način, kako v naši kulturi vzrejamo in ubijamo živali, je daleč od človeškega ali spoštljivega.<sup>15</sup> Nezaslišán primer je delikatesa *foiegras*, ki jo proizvajajo

tako, da raci v grlo potisnejo cev in jo prisilno hranijo tedne, preden jo ubijejo in ji odstrani-jo jetra. Je vera kompatibilna s *foiegras*? Bi se morali vzdržati svinjine, ki jo proizvedejo na masivnih prašičjih farmah s svojimi odpadnimi "lagunami", kot rakcev, ki jih gojijo na Tajskem?<sup>16</sup> Vegani bi pravilno vprašali: "Kaj pa vse meso?" Ali jemo kot *Filistejci*?

Morali bi vsaj priznati, da mora celo pri rastlinah, nekaj umreti, da ostali živijo. Kot pravi oseba v romanu:

Ubili smo dve postrvi .... ker to je svet, kjer ne glede nato, kaj ješ, ali če izbereš razumevanje in hvaležnost ali ne, je to žrtev – sladka krvaveča žrtev – ki te vzdržuje.<sup>17</sup>

## HRANA IN ZVESTOBA

**N**ajbolj osnovna *liturgična* oblika odgovornega uživanja hrane se pojavi v romarskih praznikih, "trikrat letno" (2 Mz 23,14,17; 34,23; 5 Mz 16, 16); prvotno nekvašen kruh in prvo sadje spomladi (npr. žito, ječmen, "praznik žetve") in žetev v jeseni (dateljni, grozdje in olive; "šotorski praznik" – 2 Mz 23,14-19 in 34;18-23). Bog zahteva tudi moške prvorojence živine (34,19). Zatorej tako polje kot paša predstavljata poklon in hvaležnost svojemu gospodarju-skrbniku, "vladarju Jahveju [hāādonyhwh], Bogu Izraela" (2 Mz 34,23). Peta Mojzesova knjiga, kot bomo videli, razlaga ta slavja na različne načine, vendar je presenetljivo, da ni skoraj nobenega letnega vabila, ki *ne bi* vključeval hrane.<sup>18</sup>Tudi čas za dva od treh ni določen s koledarskim, ampak s kmetovalnim časom. Zorenje in žetev pridelkov je priložnost za Izraelove "obrede poklona in zvestobe". Poleg tega tako nekvašen kruh kot pasha po vsej verjetnosti nista bila izvorno povezana z zgodbo o eksodusu, ampak sta slavila novo zrnje pomladi in prvorojence ovac in koz, zato ta dva obreda odsevata tudi združeno ekonomijo kmetijstva in paše. Celo ime meseca eksodusa ("Abib") pomeni "novo zrnje" (3 Mz 2,14). Podobno žrtvovanja prvencev živali ni določal koledar, ampak cikl brestosti ovac.

Seveda je praznik nekvašenega kruha nespremenljivo povezan z zgodovinskim obdobjem eksodusa (2 Mz 23,15; 34,18), v devteronomični in kasnejših verzijah pa je združen s pasho (5 Mz 16,1-8; 2 Mz 12-13). Tu je zakramentalna dimenzija hrane najbolj očitno povezana z *zgodovinskim* časom. Tako nekvašen kruh in "običaj" pashalnega obeda obujata spomin na naglico, v kateri so Izraelovi sužnji morali zapustiti Egipt (5 Mz 16,3; 2Mz 12,11), pashalno jagnje pa obuja spomin na smrt egiptovskih prvorojencev (2Mz 12,12). Pashalni seder, ki se je razvil v tisočletjih, je razvil simbolizem hrane, na katerega so namigovali že s "kruhomstiske" (5 Mz 16,3). Najgloblja zakramentalna funkcija prinaša izkušnjo osvoboditve, tako da ne gre toliko za pretekli dogodek kot za sedanjo in prihodnjo realnost. Obhajajočitako vstopijo v prisotnost Boga kot Odrešenika.<sup>19</sup>

Izrael je v svojo "zgodovino odrešenja" nedvomno vpel kmetijske in pastoralne obrede. Glavni primer se pojavi v razširjenem obredu prvih sadov v 5 Mz 26,1-11. Božji dar "sadov zemlje" [ādāmâ] je povezan z Božjim darom kanaanske zemlje [eres], kot je povedano v "zgodovinskem кредu" v 5-9. Čeprav se lahko obe hebrejski besedi uporabljata izmenjaje, se prva nanaša bolj na "zemljo" ali "prst", tj. "plodno zemljo", medtem ko se druga bolj nanaša na *ozemlje* Palestine, tj. politično ozemlje. Ponovno so prvi sadovi zakrament, ki predstavlja Božjo zgodovinsko vpetost z Izraelom od časa prednikov v Genezi, do časa, ko jih je Bog "pripeljal v ta kraj in nam dal to deželo" (26,9). Zatorej Izraelcivsaako leto podoživljajo, kaj pomeni biti "novopečen" imigrant (kot so bili) *brez* ozemlja, tako kot v pashi podoživljajo, kaj pomeni biti v suženjstvu. Vendar težava nastane, če poudarimo "zgodovinenje" kmetijskega praznika, zanemarimo pa njegove korenine – prav dobesedno! Potem je kmetovalčeva zahvala za hrano, ki je zrasla iz zemlje, podrejena, če ne celo spregledana. *Evharistija* je za nekaj, kar se zgodi v zgodbi in v zgodovini, in ne za nekaj, kar se zgodi vsako pomlad na polju (ali v hlevu). Božja

prisotnost v zgodovini zamenja Božjo "blagoslavljaljočo prisotnost" v ustvarjanju, ki smo jo obravnavali na začetku.<sup>20</sup> Bog kot odrešenik zaduši Boga kot stvarnika. Nevarnost leži v "teološkem podcenjevanju vsakodnevne hrane za telo".<sup>21</sup> Brezčasni teološki pomen hrane kot hrane se premakne na to asociacijo z dogodkom v času, ki je hrani tuj. Zakrament se bolj navezuje napripovedno zgodbo kot pana zemljišče.

Pravzaprav večina interpretacij slavij spregleda naravni vidik in zaobjame zgodovinskega z argumenti, da njihov pravi teološki pomen presega fizično hrano – zgolj kruh in meso. Podobno dve osamljeni referenci na eksodus znotraj spomladanskega in jesenskega slavja (5 Mz 16,12; 3 Mz 23,43) pogosto zasenčita sicer ekskluzivno kmetijski fokus, čeprav se lahko vprašamo o namenu aluzije v slednjem.<sup>22</sup> Zdi se, kot da hrana brez zgodovinske reference ni vredna religiozne misli.

Večina pristranskosti pri razlagi žetvenih slavij izvira iz namere, da bi religijo Izraela postavili nasproti kanaanski religiji, še posebej v obliki "religije rodovitnosti". Bogovi Kanaana so bili naravni "bogovi" in so odsevali naivnost, ki jo je Izrael pustil za sabo. "Pogansko" razumevanje časa je bilo "ciklično", povezano z letnimi časi, medtem ko je bilo izraelsko linearno, določeno z zgodovinskimi dogodki. V svetopisemskem besedilu gotovo obstajajo temelji za tako razumevanje (cf. 2 Mz 12,2). Bistvo tu ne leži v ideji, da je Božja prisotnost v zgodovini (kakorkoli razumljena) nepomembna, ampak v tem, da moramo popraviti interpretativno neravnovesje. Bog ni zgolj odrešenik, "ki jih je izpeljal iz egiptovske dežele", ampak tudi stvarnik, "ki prinaša kruh iz zemlje" (Ps 104,14; prevod avtorja). Izraelov Bog je dejansko "bog plodnosti". Zato je Bog izvir, "od koder vejejo vsi blagoslovi", identiteta, ki zmore iti do fizičnega "blagoslova prsi in trebuha" (1 Mz 49,25). Zatorej slavja lahko predstavljajo "teologijo časa, kjer se Izrael zaveže z vpetim kozmičnim redom, ki ga je ustvaril Bog".<sup>23</sup> Poleg svetega časa zgodovinskih dogodkov (Heilsgechichte) gre

za "dolgočasen" sveti čas stvarjenja (Heilszeit), ki je sezonski in ciklični – ko pride dež in pridelki uspevajo ter se opravi žetev, ali ko je "pitano tele" pečeno. Je čas hrane.<sup>24</sup>

Glavno vprašanje ni, ali sta božanskost in rodovitnosti povezana, ampak, katero božanstvo si zasluži priznanje. Kdo prinaša hrano? Morda je Izraelov najgloblji greh to, da Jahveju niso želeli priznati zagotavljanja hrane. Več besedil o izkušnji divjine poudarja Izraelovo neodgovornost. Povezava hrane in spomina je ključ do vsega tega. Zgodba o mani (2 Mz 16) je polna ironij. Ljudje ne zaupajo, da bo Bog zagotovil hrano, zato ne želijo slediti pravilom (Božja "ekonimoja") in si poskušajo hrano priskrbeti sami. Čeprav jim je prepovedano, da jo shranijo čez noč, to storijo in hrana zgnije. Čeprav je ne smejo zbirati na soboto, to storijo in je ne najdejo. Četudi jim je rečeno, da je naberejo zgolj toliko, kolikor je potrebujejo, je nekateri naberejo, kolikor želijo, a na koncu vsem ostane toliko, kolikor potrebujejo – tudi tistim, ki je niso nabrali dovolj! Kot njihova arhetipska starša, Adam in Eva, ne želijo živeti znotraj meja in zato plačujejo poklon Tistemu, ki jih vzdržuje. Ne morejo se zanesti na milost, ampak zaupati lastnemu trudu. Mojzes nabere nekaj mane in jo shrani v vrču kot spomin (16,32–34), ampak v kanoničnem kontekstu mnemotehnična funkcija očitno ne uspe. Ljudstvo je zapustilo Sinaj, ko so se naveličali mane, ki je bila čudovita hrana v času lakote – zdaj želijo jesti meso (4 Mz 11).<sup>25</sup> Težava ni meso samo na sebi, ampak "požrešno hrepenenje" (11,4 JPS), ki jim izkrivlja spomin na suženjstvo v Egiptu v iluzorno nostalgijo po zadostni hrani, za katero se očitno spominjajo, da so jo jedli tam (v. 5). "Zakaj smo zapustili Egipt?" (v.20) Božji odgovor je, da bodo dobili toliko mesa, da se bo pokvarilo in jim na koncu že "lezlo iz nosnic" (v 19) – nostalgija postane slabost.

Najbolj zgovoren pogovor v zgodbi o mani se gotovo pojavi v homiletični mojstrovini 5 Mz 8 z znanim rekom o "človeštvu", ki ne živi samo od kruha. Ponovno je ključ v spominu in njegovem nasprotju – pozabi. Mojzsova



pridiga poudari kontrast med divjino in Kanaanom, lakoto in sitostjo, odvisnostjo in samozadostnostjo. Ko jih Bog pripelje v deželo z vsemi njenimidarovi, bodo pozabili na svojo odvisnost od mane in prišli do enega od dveh sklepov: prvič, vse so dosegli sami – "moja moč in sila moje roke mi je pridobila to bogastvo" (v. 17), ali drugič, za to so poskrbeli neki "drugi bogovi" (v. 19). Prvo je aroganten izraz megalomanije, iluzije človeškega nadzora nad naravo (cf. 1 Mz 3,4), drugo odseva osrednje vprašanje zavezništva, ki prevladuje v Peti Mojzesovi knjigi (posebej 6,4–15). Kontekst 7. stoletja devteronomiji doda politično dimenzijo: Jahve je Izraelov kraljevi skrbnik, ki zahteva njihov poklon, ne pa človeški vladarji – ali Izraelovi ali tuji (Asirci) – ki so bili znani po prirejanju velikih gostij (npr. 2 Sam 6,13–18; 1 Kr 4,22–23; 8,63).<sup>26</sup> Bogastvo prihaja iz Božjega blagoslova in vključuje preobilje hrane. Tu ni nikakršnega omalovaževanja materialnih stvari. Sitost je Božja želja za Izrael (6,11; 8,12), kot tudi za vsa bitja (Ps 104,28). Težava je v tem, da ne priznajo Tistega, ki resnično zagotavlja bogastvo in namesto tega plačujejo poklon lažnim upravičencem, ki so skupno poimenovani kot "Baali" (Oz 2,13). Postavljanje naproti tem lažnim bogovom je bil primarni fokus preroka Ozeja.

Ljudje, ki gredo lahko kadarkoli med letom v trgovino in kupijo, karkoli si poželijo, ne morejo razumeti, zakaj so stari Izraelci morda častili Baala. Takšni ljudje (in obstaja milijone ljudi, ki niso takšni) si ponavadi ne delajo skrbi glede rodovitnosti pridelka in črede, ali o vremenu, razen če načrtujejo aktivnosti na prostem, ki jih lahko pokvari dež. Vendar pa je bil dež (ali namakanje) v stari Palestini (in na bližnjem Vzhodu na splošno) absolutno pomemben za zagotavljanje hrane (kot je pravzaprav povsod). V visokogorju Palestine je bilo kmetijstvo odvisno od dveh letnih deževnih obdobij (cf. 5 Mz 11,13–17). Suša je lahko vodila do lakote in smrti. Sušna obdobja so se verjetno pojavljala vsako leto in so bila "potencialno katastrofalni pojavi".<sup>27</sup> V taki negotovosti je bilo čaščenje božanstva, povezanega z zagotavljanjem dežja, pametno,

čaščenje dveh pa še toliko bolj. Tako Baal kot Jahve sta zagotavljala dež (nevihtni božanstvi), od katerih je bil Baal verjetno specialist. Za preroka, kot je bil Ozej, pa je bila množičnost dvoličnost (cf. 1 Kr 17–18, uokvirjena z 17,1 in 18,45–46). Pravzaprav Ozej govori tako, kot da bi Izraelci častili *samo* Baala, čeprav je Jahve tisti, ki zagotavlja "žito, vino in olje", Izrael plačuje poklon Baalu, ki jih je (kot verjamejo sami) zasul tudi z lanom in volno, srebrom in zlatom (2,5.8), od katerega je bilo slednje uporabljeno za malike. Še huje, Ozej opiše Izraelovo apostazijo kot prostitucijo ponujanja spolnih uslug za hrano (2,5.12).

Jasno je, da Baal in druga božanstva v preroški kritiki poosebljajo "druge bogove", katerim Izrael pripisuje zagotavljanje hrane v 5 Mz 8 (cf. Jer 44,17–18). Tako malikovanje nam morda deluje nepomembno, če ga omejimo na teizem, ampak implicitno zlitje "drugih bogov" (heteronomija) in samozaupanja (avtonomija) predstavljata veliko bolj realistično grožnjo. Za ljudi, ki nimajo povezave s kmetovanjem (ali živinorejo), je trgovina Veliki Ponudnik, in kako hrana zaide v plastično, stekleno ali ostalo embalažo, ostaja skrivnost. Malo ljudi najbrž pomisli na Boga, ko strmijo v zamrzovalnik in iščejo hitro pripravljeno večerjo za mikrovvalovko. Če vprašate ljudi, od kod prihaja njihova hrana, jih zna večina odgovoriti z imeni velikih korporacij, kot so: Del monte, GreegGiant, BirdsEye, Monsanto.<sup>28</sup> Pravzaprav danes veliko hrane prihaja iz "agropodjetij", masivnih tovarniških centrov, pogosto z globalnim dosegom. Kot pravi Norman Wirzba, nas bo "teologija hrane" posvarila "zoper malikovanje ... trud, da bi povečali in promovirali človeško moč", ki ga predstavlja "moderna malik nadzora, učinkovitosti in priročnosti."<sup>29</sup> "Moč in sila moje roke."

Izraelova teologija zaveze je napravila zagotavljanje hrane pogojno glede na poslušnost, z možnostjo, da bo Jahvezadržal dež za kmetovanje in živali in ljudi napravil neplodne. Nasprotja so izrazito očitna v 5 Mz 28,4 in 18: "Blagoslovljen/Preklet bo sad tvojega telesa, sad tvoje zemlje, sad tvoje živine, prireja tvojega goveda in prirastek tvoje drobnice." Tudi

preroki opisujejo tak preobrat. Bog odvzame žito in vino (Oz 2,9), povzroči "pomanjkanje kruha" (Am 4,6-7) in odtegne podporo kruha in vode (Iz 3,1). Nasprotno, če se Izrael pokori, bo Bog povrnil hrano, ki jim jo je odvzel – jedli bodo "veliko in se sitili" (Jl 2,18-26; cf. Am 9,14-15; Ps 126,4-6).

## KDO JÉ?

**M**edtem ko bo Jahvejevo prekletstvo kaznovalo nezvestobo zaveze ali iluzijo avtonomije, bo tudi kaznovalo socialno nepravilnost, vključno z nespoštovanjem osnovnega pravila fevdalnega posestva, ki ureja razdelitev hrane: tako kot morajo zakupniki plačati delež, ki pripada fevdalnemugospodarju, morajo prav tako deliti delež pridelka drug z drugim. Sitost je dobra, ampak samo, če nihče ne ostane lačen. MacDonald je pokazal, kako "neskladje bogastva izgleda skoraj neizogibno" zaradi nepredvidljivosti naravnih virov in kako so slavnostne gostije funkcionirale za akumulacijo politične moči, ki je vodila od plemen do monarhij.<sup>30</sup> Rezultat je bila "redistribucija hrane",<sup>31</sup> ki so jo Izraelovi preroki ostro obsodili. Amos očita sumljivo uživanje jagnjetine in teletine ter "vina iz vrčev", ki se ne zmeni za potrebe drugih (6,4-6). Zasmehu je bogate gospe visoke družbe, katerih edina skrb je njihova naslednja pijača (4,1). Razgali tiste, ki ne morejo počakati do konca sobote, da bi lahko nadaljevali s svojim nepoštenim trgovanjem s slabšo hrano in goljufali reveže (8,4-6). Okara tiste, ki prinašajo žrtve ali daritve kruha, ampak izkoriščajo revne z "davkom na žito" (4,5; 5,11).

Pravila socialnega blagostanja želijo porazdeliti hrano od tistih, ki imajo, tistim, ki nimajo. Presenetljivo je, da se edina očitna referencana hrana in reveže v odlokih pred-Devteronomijepojavi v pravilu o sobotnem letu, ki od pridelovalcev zahteva, da pustijo svoja polja neobdelana, "da bi lahko revni izmed ljudstva jedli (2 Mz 23,10-11). Kako naj bi to delovalo, ni jasno in na vsak način je šest let dolga doba lakote!<sup>32</sup> Peta Mojzesova knjiga

se spopada s to težavo v odlokih, ki govorijo o desetini, žetvenih slavjih, paberkovanjih in dolgovich. Desetina je seveda delež pridelka in črede, ki pripada lastniku graščine. Že v 2 Mz 34,19 Jahve zahteva prvence živali; in ne pove, kdo jih poje. Devteronomij pauvede glagol "pobirati desetino"; vključi trojico zrnja, vina in olja; in določi, kdo zaužije desetino, namreč tisti, ki jo daruje (14,22-27; prvenci 14,23; 15,19-20). Kot premetenopove Altmann, ljudje lahko pojedjo svoje davke!<sup>33</sup> Nadalje morajo skrbeti za svoje levite brez zemlje, vsako tretje leto ne pojedjo desetine, ampak jo shranijo kot nekakšno zalogo hrane za "tujca, siroto in vdovo" – za tiste, ki se ne morejo preživljati sami (14,28-29). Tisti, ki nimajo pridelkov, imajo delež pri pridelkih drugih in "se najedo in nasitijo" (14,29). Podobno so ob spomladanskih in jesenskih žetvenih praznikih isti manj srečni lahko udeleženi pri "veselju" vseh ob slavnostnem obedu (16,11.14).<sup>34</sup> Pristna radodarnost je utemeljena v hvaležnosti. Vsako darovanje je zahvala, tj. "glede na blagoslov", ki ga je dal Bog (16,17).

Dostopnost hrane je bila še vedno omejena na dva velika obeda letno in karkoli ostane od vsake desetine tretjega leta, vendar pa so to praznino pomagala zapolniti druga določila. V nekakšni "socialni skrbi" je bilo pridelovalcem in lastnikom sadovnjakov prepovedano požeti vse pridelke – nekaj jih morajo pustiti, da jih naberejo reveži (5 Mz 24,19-21; 3 Mz 19,9-10; Rut 2 ).<sup>35</sup> Poleg tega sta sobotno leto opustitve dolgov kot tudi pravilo služnosti predstavljala zaščito za obubožane (5 Mz 15,1-18). Tu je intenzivno humanitarno spoštovanje devteronomista najbolj očitno, saj zahteva *odnos* ("velikodušno" v. 10) kot tudi dobrohotno *delovanje*: zahteva, da se odpuščenemu služabnikuzagotovi meso, kruh in steklenico vina (15,14, prevod avtorja)! Ponovno je hrana Božji blagoslov, ki se deli (15,14). Dejansko gre za neverjetno skladnost med liturgičnim in etičnim: kot se človek pred Bogom ne sme pojaviti "praznih rok", noben odpuščen služabnik ne sme oditi "praznih rok" (5 Mz 16,16; 15,13).

## ZAKLJUČEK

**G**lobina devteronomističnega pregovora, da človek ne živi samo od kruha (8,3), ne pomeni, da lahko živimo zgolj od besede. Enako globoka je potrditev hebrejske Biblije, da je običajna hrana Božji blagoslov, milost v vidni obliki, ki zadovolji čute in vzdržuje telo. Etos uživanja nas vabi, da razmislimo, kako proizvodnja in poraba naše hrane vpliva na lepoto in harmonijo Božjega stvarstva in kako so tisti, ki delajo na polju ali v tovarni, pravično poplačani. Skrb zavezne skupnosti za lačne preko družbenepomoči priklicuje naše usmiljenje in radodarnost. Že v Devteronomiju je ta vizija skupnosti obedavsebovala "seme mesijanske gostije"<sup>36</sup> na dan, "ko bo deljenje z vsemi pomenilo pomanjkanje za nikogar".<sup>37</sup> Tudi mi živimo na Božji njivi, kjer sta vera in hrana neločljivo povezani.

1. Sigmund Mowinckel, *Religion und Kultus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 64–66); citirano v Claus Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (Philadelphia: Fortress, 1978), 20. Mowinckelova knjiga je bila izdana v angleščini kot *English as Religion and Cult: The Old Testament and the Phenomenology of Religion* (ed. K. C. Hanson; trans. John F. X. Sheehan, SJ; Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012).
2. Rolf P. Knerim, *The Task of Old Testament Theology* (Grand Rapids, Eerdmans, 1995), 228; cf. Wendell Berry, *The Art of the Commonplace: The Agrarian Essays of Wendell Berry* (ed. Norman Wirzba; Washington: Counterpoint, 2002), 132–33, 304, 327.
3. Peter Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context* (BZAW 424; Boston: Walter de Gruyter, 2011). Cf. Berry, *The Art of the Commonplace*, 321–27 (the essay is "The Pleasures of Eating," a concentrated summary of Berry's approach).
4. Nekaj terminov in spodnjih citatov prihaja iz "Fee (feudal tenure)," pridobljeno s strani: <http://en.wikipedia.org>. Accessed February 7, 2013.
5. Seveda je monoteizem vključil lik El Elyonav Jahveja.
6. Angl. "sovereignty treaty". Gre za pogodbo med dvema gospodarjema, od katerih ima eden višjo oblast (op. prev.).
7. Berry, *Art of the Commonplace*, 321.
8. Rainforest Alliance je mednarodna neprofitna organizacija, ki želi ohranjati biodiverzitetno in zagotoviti trajnostno preživetje (op. prev.).
9. Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: University Press, 1999), 137.
10. O socialnem izkoriščanju v zvezi s tajskimi rakci so poročali na PBS Newshour, 20 sept. 2012 <http://video.pbs.org/video/2282012718>, poročali so tudi o trgovini z otroki, starimi 12 let.
11. Zato bi teologija ekologije lahko zahtevala ponovno preučitev Jezusovega izreka (Mark 7:19).
12. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?* Diet in Biblical Times (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 61–72.
13. Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics* (Minneapolis: Fortress, 2004), 190–91.
14. Bernard M. Levenson, *Deuteronomy and the Hermeneutic of Legal Innovation* (New York: Oxford University Press, 1998), 49–50.
15. Glej Jeremy Rifkin, *Beyond Beef* (New York: Dutton, 1992). Poglavlje 1: "Sacrifice to Slaughter."
16. Glej opombo 8 zgoraj.
17. David Duncan, *The River Why* (San Francisco: Sierra Club, 1983), 69. Edini ljudje, ki rutinsko uporabljajo besedo "žrtvovanje" za pobijanje živali, so tisti, ki na njih izvajajo medicinske raziskave.
18. Izjeme vključujejo Jom Kipur, 3 Mz 16.
19. Glej Thomas W. Mann, "Passover: The Time of Our Lives," *Interpretation* 23 (1996): 222–50.
20. Fraza je Knerimova. Glej *Task of Old Testament Theology*, 197.
21. Prav tam, 228.
22. Motivacijska analogija je suženjstvo, ne eksodus.
23. Dennis T. Olson, *Numbers* (Louisville: John Knox, 1996), 172; glej tudi Theodore Hiebert, *The Yahwist's Landscape* (New York: Oxford, 1996), 118 and 137; preceded by Westermann, *Blessing*, ch. 1, cf. Berry, *Art of the Commonplace*, 285: v "Worship" we are "bound at the root to the idea of a cycle."
24. Glej Knerim, *Task of Old Testament Theology*, 192–98: "Creation as Cyclic Cosmic Time."
25. Prepelicel v 2 Mz 16 so najbrž uredniški dodatek.
26. Glej Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel*, 130: izobilje mesa v poglavju 12 odseva "anti-imperialno in antikraljevdržo" (cf. 32–35, 135).
27. MacDonald, *What Did Ancient Israelite's Eat*, 55.
28. O Monsantu glej Larry Rasmussen, "New Wineskins," *Interpretation* 65 (2011): 371.
29. Norman Wirzba, *Food and Faith: A Theology of Eating* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 11.
30. Nathan MacDonald, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament* (Oxford: Oxford University, 2008), 149.
31. Prav tam 157.
32. 3 Mz 15:20–22 odgovori na vprašanje: dodaten blagoslov za leto neobdelovanja.
33. Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel*, 226. Nasprotje 4 Mz 8:18–32; morda 2 Mz 23:19a.
34. *Ibid.*, 205.
35. Večina Rutine knjige govori o hrani kot Božjem blagoslovu, ki se deli tistim, ki nimajo (rêqâm, 1:21; 3:17).
36. Patrick D. Miller, *Deuteronomy* (Louisville: John Knox, 1990), 132. Seelsa 25:6–10; 55:1–3; Amos 9:11–15.
37. *Book of Worship* (New York: United Church of Christ, 1986), 45.

Zgodnja krščanska cerkev Gallarus Oratory (polotok Dingle)



# Kastanjete na verižici jutra

## Zrak na zadnjem liku sfumata

Na gosto se prerazporedi.  
Dihajo ga lahko osamo izbranci.  
Čista mesečina se ga oprime.  
Sonce ga odrine na rob veselja.

Včasih je rožnat,  
drugič spet zlat ali srebrn.  
Pihalci stekla ga uporabljajo.  
Kovači ga imajo globoko v peči.

Rdeča Kapica ga je dala volku.  
Ostržek ga je imel na konici nosu.  
Janko in Metka sta ga pojedla.  
Pika Nogavička mu je sešila srajčico.

Skozi eter gre.  
Vanj piha veter.  
Zemljina atmosfera ga je polna.

## Marseillska himna zibajočih se luči

Noč je.  
Temno je.

Edini vir svetlobe  
so zibajoče se luči,  
ki pa so predaleč stran.

Sliši se Marseljeza.  
Himna himen.

Kje je razgreto kolo?  
Kje je modificiran teren?  
Kje so kosilnice?

Šakali mrcvarijo trupla.  
Iz glave skačejo strahovi.  
Na policijski postaji izprašujejo osumljenca.

# Ciprese julija in avgusta

Ravno ta čas je pravi zanje.  
Kot da bi rasle poševno  
in ne vertikalno.

V zelenem so.  
Ta barva jim pritiče.  
So pa tudi zelo visoke.

Julija in avgusta  
se razbohotijo  
kot cesarska vprega.

Zelo lepo se skladajo in ujemajo z grobovi.  
So pač okras vsakega pokopališča.  
Ljudje jih občudujejo.

Kot stražarji so.  
Stražijo žive in mrtve.

# Kastanjete na verižici jutra

Cela vrsta jih je:  
Lesenih, plastičnih, kovinskih ...  
Njihov tlesk je vsemogočen.

Obstopimo jih.  
Ker so preudarne.  
Ker so zlata vredne.

Pojavijo se in izginejo.  
To je njihova skrivnost.  
To je njihovo življenje.

Kastanjete!  
Na verižici jutra.  
Na samotnih poteh.

Zelo lepo jih je poslušati.  
Zelo lepo jih je držati na ali v dlaneh.

MARTHA BOLTON

# Vesoljni potop ali Kdo pravi, da so živali brez pameti?

Smejati se Svetemu pismu zna biti nevarno početje. Smejati se s Svetim pismom pa zna biti zabavna reč. Poiskati smeh v Svetem pismu pa je že stvar vere. In dobre volje. Oziroma "blage volje", če zapišemo po svetopisemsko. S temi besedami Gregor Čušin v predgovoru pospremi in pozdravi zbirko skečev z (izvirnim) naslovom *A Funny Thing Happened to Me on My Way Through the Bible*.

V nadaljevanju je predstavljen zadnji skeč iz omenjene knjige (besedilo skeča je prevedel in uredil Gregor Čušin). Skeč je najprej umeščen v kontekst s kratkim biblično-zgodovinskim uvodom oz. pojasnilom (sestavil Samo Skralovnik), nato sledi sam skeč.

## BIBLIČNO-ZGODOVINSKI "INTRO"

**K**olektivni spomin na veliko povodenj, ki jo opisuje svetopisemska pripoved o Noetovi ladji, je gotovo ena tistih značilnosti, ki prazgodovino izraelskega ljudstva pripenja na širše in starejše izročilo antičnega medrečja. Pripoved o vesoljnem potopu namreč ni unikum izvoljenega ljudstva, temveč gre za precej znan motiv – najbolj znan primerek je Ep o Gilgamešu. Svetopisemska različica se nahaja v sedmem poglavju Prve Mojzesove knjige. Pripoved je umeščena v širšo enoto, ki obsega poglavja 4–11 in opisuje (pra) zgodovino človeštva od stvarjenja do očakov. V Svetem pismu ne beremo "copy-paste" različice, saj biblična verzija odseva veliko pomembnih svojskosti – daleč najpomembnejša

je pač tista o obstoju enega samega Boga. Za razliko od ostalih bogov je Noetov Bog tisti, ki nastali kaos vodovja, kakor pravodovja pri stvarjenju, obvlada in mu odkaže svoje mesto. V tem kontekstu je Noe, ki je edini "našel milost v Gospodovih očeh" (1 Mz 6,8), nekakšen popotopni Adam, oče novega življenja; kajti potop je hoteno predstavljen kot nasprotje pripovedi o stvarjenju: gre za novo stvarjenje, nov začetek. Gre za "formatiranje" sveta, ki je bil ustvarjen kot dober, a se je kasneje popolnoma spridil (v tem oziru ni nenavadno, da so cerkveni očetje v pripovedi videli simboliko krsta).

Pripoved te vrste je v prvi vrsti teološko razmišljanje navdihnjenega pisca o usodi človeka v luči dogodkov na Sinaju. S tega vidika bi povodenj le težka opremili s

kakšnimi oprijemljivi zgodovinskimi podatki. Dejstvo, da je pripoved o potopu med ljudstvi antične Mezopotamije dobro poznana, priča o resničnem zgodovinskem dogodku (najverjetneje lokalne narave), ki je imel za takratno dojemanje in poznavanje sveta domala apokaliptične razsežnosti. Svetopisemsko različico lahko zato mirne vesti označimo kot zgodovinsko, saj poroča o katastrofi, ki je imela v viharju zgodovinskih dogodkov svoje mesto. Vse ostalo, kar bralčev pogled spretno usmerja k Bogu Izraela, če se smemo tako izraziti, kaže na kasnejše redakcije pod vplivom skrbno izdelanih teoloških premis.

## SKEČ

**B**oltonova vesoljni potop uprizori in predstavi na prav poseben način – z dialogom dveh živali. Natančneje Živali in Živalce ...

ŽIVAL: No, v lepo godljo si me zvlekla!

ŽIVALCA: Jaz, da sem te zvlekla?! A sem te prosila, da greš za mano?!

ŽIVAL: Če sem pa mislil, da veš, kam greš!

ŽIVALCA: Nikoli ne vem, kam grem.

ŽIVAL: Zdaj poveš!

ŽIVALCA: Toliko, da veš... Jaz sem samo sledila dvema slonoma, ki sta šla pred nama.

ŽIVAL: A misliš tema dvema slonoma tam?

ŽIVALCA: Jasno, da tema dvema slonoma! A mogoče vidiš še kake druge slone?

ŽIVAL: Ne, samo ta dva sta tu. Preostali iz črede niso bili tako neumni, da bi se spravili na to ... na to ... Kaj pa je to za ena reč pravzaprav?

ŽIVALCA: Mislim, da je stari rekel, da je ladja.

ŽIVAL: Ladja, kaj?! Si ni mogel izmisliti kakega drugega hobija. Vzdrževati tako reč zna biti precej drago!

ŽIVALCA: Slona sta rekla, da mu je Bog naročil, naj jo zgradi.

ŽIVAL: In zakaj bi Bog komurkoli naročil, naj zgradi ladjo sredi puščave?!

ŽIVALCA: Slona sta rekla, da bo dež.

ŽIVAL: In si stari ni mogel kupiti dežnika kot vsi drugi?

ŽIVALCA: Slona sta rekla, da bo menda hud dež.

ŽIVAL: Pa naj bi si kupil še škornje!

ŽIVALCA: Slona sta rekla, da stari pričakuje potop.

ŽIVAL: Poslušaj, punca, če mene vprašaš, je stari KU-KU in prej ko se spraviva s tele plavajoče farme, boljše bo!

ŽIVALCA: Ampak slona sta rekla ...

ŽIVAL: Ne moreš verjeti čisto vsemu, kar sloni rečejo. Dobro, priznam, da zlepa česa ne pozabijo, ampak so pa precej lahkoverni!

ŽIVALCA: Prav. Ampak kaj pa vse preostale živali? Po dve vsake vrste sta na krovu! Očitno kar verjamejo, da se stari spozna na vreme.

ŽIVAL: Pridi sem. Daj, pridi, poglej. Je tole dež? Niti najmanjšega oblakca ni na nebu!

ŽIVALCA: Ampak saj sem poslušala napoved: Trontelj je rekel, da bo jasno. In če Trontelj reče, da bo jasno, potem zmeraj dežuje!

ŽIVAL: Ne rečem, to drži. Imaš prav. Ampak da bi ladja splavala, bi moralo deževati najmanj 40 dni in 40 noči!

ŽIVALCA: Kaj pa veš, mogoče pa bo!

ŽIVAL: Bodi resna, no. Nebo je popolnoma brez obla... Dobro, OK, tamle je en majhen, mini oblakec, meglica pravzaprav, ampak je še daleč.

ŽIVALCA: No, jaz sem ti samo povedala, kar sem slišala od slonov.

ŽIVAL: Mogoče pa nisi dobro slišala. Ne nazadnje sloni tako strašno nosljajo.

ŽIVALCA: Res ne verjameš, da bi lahko deževalo?

ŽIVAL: Kako neki? Na nebu je le ... štiri, pet srednje velikih oblakov. Ne zadostuje niti za naliv.

ŽIVALCA: No, ja ... Kakorkoli. Zdaj sva tu. Sprosti se in uživaj.

ŽIVAL: Tičim na ladji sredi puščave, ona pa hoče, naj se sprostim in uživam. Ja, uživam – kot na Titaniku!

ŽIVALCA: Že rosi!



ŽIVAL: Prava reč! Če hočem na drugo stran lužice, še ne potrebujem ladje.

ŽIVALCA: O, poglej te oblake!

ŽIVAL: Pa kaj! Takle naliv ne bo niti odplaknil žaganj s krova.

ŽIVALCA: O, pa bo. Kar pošteno lije!

ŽIVAL: No, dobro, priznam, kar dobro ga nese. Ampak še zmeraj ne zadosti, da bi zapluli.

ŽIVALCA: Če si tak dvomljivec, ne vem, zakaj se potem ne pridružiš ostalim tam zunaj, ki se norčujejo iz starega in se mu posmehujejo. Nihče te ne sili, da ostaneš na krovu. Kar pojdi, no. Skoči dol! Saj bom zdržala plovbo brez tebe.

ŽIVAL: Prav nobene potrebe ni, da si tako zajedljiva. Poleg tega se mi krzno grozljivo skrči, če se zmoči.

ŽIVALCA: Kar lepo priznaj, da si vesel, da je stari poslušal Boga in zgradil ladjo.

ŽIVAL: Priznam, vsaj na suhem sva.

ŽIVALCA: Če mene vprašaš, je stari potreboval precej korajže, da je zgradil tole ladjo. In ogromno vere.

ŽIVAL: Korajžen pa je, to pa.

ŽIVALCA: In kako so se mu ljudje posmehovali!

ŽIVAL: Mogoče je pa gluhih in jih sploh ni slišal.

ŽIVALCA: O, jih je slišal. Ampak ga to ni oviralo, da ne bi izpolnil božje volje. Hej, zgleda, da se premikamo.

ŽIVAL: Prav imaš. *(Mu je malo slabo – morska bolezen, pač.)* Pa še kako imaš prav!

ŽIVALCA: No, vidiš. Stari je dobro vedel, kaj počne!

ŽIVAL: Niti za trenutek nisem podvomil.

ŽIVALCA: Kaj??!!

ŽIVAL: Zdaj ti gotovo ni žal, da si šla za mano.

ŽIVALCA: Jaz za tabo? Mar ni bilo ravno obratno!?

ŽIVAL: OK. Šla si za mano. Je tako boljše?

ŽIVALCA: Ja ... vsaj mislim, da ... Pa saj ni važno. Glavno je, da sva oba na varnem. To je najpomembnejše.

ŽIVAL: Ampak nečesa pa ne razumem.

ŽIVALCA: Česa?

ŽIVAL: Razen starega in njegove družine smo vsi preostali potniki na ladji – živali!

ŽIVALCA: Ja – in?!

ŽIVAL: No, če naj bi bili ljudje tako pametni, kot pravijo, da so, zakaj jih ni več na krovu?

ŽIVALCA: A veš, da imaš prav!

ŽIVAL: In potem še upajo reči, da me živali nimamo pameti!

ŽIVALCA: Ja. Me vsaj vemo, kdaj stopiti z dežja!

Prevedel Gregor Čušin

Grad Cashel v pokrajini Tipperary



# Judje pod oblastjo rimskih cesarjev

Skozi vso zgodovino, od nastanka judovskih skupnosti pa do danes, so se Judje srečevali z nestrpnostjo in nerazumevanjem. Morda malce presenetljivo, glede na ostalo zgodovino, je Judom pod oblastjo Rimljanov, vsaj, kar se tiče poganskega obdobja, šlo relativno dobro. Res je, da so bili pod rimsko oblastjo trikrat izgnani iz Rima (prvič leta 139 pr. Kr.<sup>1</sup>, nato leta 19 in najverjetneje leta 49)<sup>2</sup>, da je prišlo do dveh judovskih uporov in do upora v diaspori, ki je potekal med obema, kljub temu pa so bili Judje načeloma tolerirana skupnost znotraj imperija.<sup>3</sup> Ne le to, bili so tudi edina skupnost, ki je lahko častila le svojega boga in bila oproščena sodelovanja pri cesarskem kultu.<sup>4</sup> Že to, da je patriarhat (Davidove krvi) preživel vse do leta 425, pove veliko o odnosu Rimljanov.<sup>5</sup> Čeprav so bili Judje sprejeti, to ne pomeni, da so bili Rimljani nad njimi navdušeni; možno je, da so jih kljub veliki svobodi, ki so jim jo dopuščali, prezirali.<sup>6</sup>

## RAZLIKE MED RIMLJANI IN JUDI

**P**o videzu nisi mogel določiti, kdo je Jud in kdo ne, prav tako nisi mogel vedeti, kdo ima rimsko državljanstvo in kdo ga nima. Zapleteno dejstvo je, da si lahko bil oboje. Po Pompejevih osvajanjih je v Rim prišlo ogromno ujetnikov, med drugim tudi Judov, ki so nato tam postali sužnji. Zanimivo je, da so rimsko državljanstvo lahko dobili tudi osvobodenci, če niso bili kriminalci (na tak način ga je dobilo tudi mnogo Judov). Rimljani načeloma niso radi podeljevali državljanstva, še posebej ne v času republike in zgodnjem obdobju cesarstva. To se je spremenilo leta 212, ko ga je Karakala podelil

vsem prebivalcem rimskega imperija.<sup>7</sup> V mešanih zakonih, kjer eden izmed staršev ni bil Rimljan, so Rimljani ob podelitvi državljanstva gledali na to, ali je bil oče prosilca rimski državljan. Judje so (vsaj med 3. stol. pr. Kr. in 3. stol. po Kr.) pripadnost judovski veri dokazovali po materi – saj je le ona resnično nesporna.<sup>8</sup>

Čeprav se Judje in Rimljani po zunanosti niso bistveno razlikovali, so si bili zelo različni v navadah, pogledih na svet in življenjskem slogu. Jožef Flavij je okoli leta 70 zapisal, da "ni mesta, grškega ali barbarskega, niti naroda, do katerega ne bi prišla njihova navada vzdrževanja od dela na sedmi dan..."<sup>9</sup> Šabata ali dneva počitka ljudje ostalih ver niso razumeli in se

jim je pogosto zdel nesmiseln. Plutarh je o šabatu v delu *O praznovanju* zapisal: "Ampak Judje so, ker je bil dan šabata, sedeli v svojih neopranih oblačilih, medtem ko je sovražnik prislonil lestve in zavzel mesto, in niso vstali, ampak so ostali tam, ujeti v svoji vraževernosti kot v veliki mreži."<sup>10</sup> Kaj takega se je moralo bojevitim Rimljanom zdeti nepredstavljivo, pustiti mesto, da ga zavzame sovražnik, le zaradi tega, ker je dan počitka. Drug zelo znani judovski običaj je bilo obrezovanje moških, za katerega Tacit zapiše, da to počno z namenom, da se ločijo od drugih. Mnogim rimskim avtorjem se je zdelo nenavadno odrekanje svinjini. Manj znani pa so bili ostali tabuji, povezani s hrano.<sup>11</sup> Ob svinjini je bilo Judom prepovedano tudi uživanje kamel, konjev, orlov, sov, miši, kuščarjev, polžev in krtov. Prav tako so bile prepovedane stvari poganov; njihov kruh, olje<sup>12</sup>, mleko (če pri molži ni bil prisoten Jud).<sup>13</sup> Pri Rimljanih ni bilo pogosto, da bi se odpovedali določeni hrani, v tem niso videli ničesar zdravega. A Svetonij poroča, da naj bi Avgust nekoč pisal Tiberiju: "Niti Jud, moj dragi Tiberij, se ne posti tako dosledno na šabat, kot semse jaz postil danes".<sup>14</sup> Čeprav niso bili pogosti, pa najdemo primere, kot je npr. vegetarijanstvo (Seneka).

Judom je Bog podal točne napotke, kako naj živijo, kakšen odnos naj ohranjajo med seboj in kakšnega z njim. Vse judovske moralne vrednote so bile povezane z njihovo religijo. Rimljanom je bil nepoznan in nerazumljen koncept božanskega odpuščanja<sup>15</sup>, prisoten pri Judih.<sup>16</sup> Tudi obvezna miloščina (zapisana v Mišni, kjer je določen minimum, ki ga moraš dati človeku v stiska) je bila Rimljanom tuja. Če so Rimljani beračem pomagali, je bilo to zaradi njihove lastne volje, ne glede nato, s kakšnim namenom so se za miloščino odločili, ne pa zaradi božjega ukaza. Prav tako med Judi ni zaznati pokroviteljskih vezi (med klienti in patroni), ki so bile Rimljanov nekaj vsakdanjega. Judje sicer so sklepali družabne vezi,<sup>17</sup> a ne takšnih.<sup>18</sup>

Odnos do telesa je bil pri Rimljanih sproščen, pogosto so upodabljali golo moško

telo. Tega pri Judih ni, saj so nasploh izjemno redko upodabljali podobe ljudi. Tako je bil Rim poln kipov, v Jeruzalemu pa jih niso postavljali, niti v čast svojih junakov, kraljev ali cesarjev, kar jim v svojem delu *Historiae* očita Tacit. V spolnosti so Rimljani imeli določene tabuje o odnosih z nekaterimi osebami, kot so poročene rimske ženske in sinovi rimskega državljana. Prostitutke naj bi bile tako pogoste, da jih je država celo obdavčila. Homoseksualnost med moškimi je bila dovoljena, dokler ni potekala med moškimi istega sloja. O odnosih med dvema ženskama ne izvemo veliko. Pri Judih je bila spolnost znotraj zakona nekaj lepega in zelenega. Če so bili možje nezvesti s pogansko prostitutko je bil to zanje greh. Homoseksualnosti niso podpirali, med ženskami je veljala za razuzdano, a ne tako zelo kot zveza med dvema moškima.

Tako Judje kot Rimljani so zelo cenili glasbo in ples. Njihovi pogledi na zabavo pa so se zelo razlikovali. Večerje in slavja so poznali oboji. A pri Judih so bila praznovanja predvsem ob verskih praznikih in družinskih dogodkih (kot je npr. obrezovanje<sup>19</sup>). V Jeruzalemu so bile vse javne prireditve v bližini templja, pri Rimljanih pa v gledališču ali cirkusu. Večini Judom se je način, kako se zabavajo Rimljani, zdel neokusen in v njem niso videli ničesar moralnega. V Herodovem času pa je zabava Rimljanov našla pot tudi v Jeruzalem. Herod naj bi (po poročanju Jožefa Flavija) v Jeruzalemu in njegovi okolici postavil gledališče in amfiteater. V slednjem naj bi obsojene kriminalce vrgel divjim zverem. Tak slog zabave je bil za Jude greh in zdi se, da se po njegovi smrti ni nadaljeval.<sup>20</sup>

## POGLED RIMLJANOV NA JUDE

**K**omentarji rimskih avtorjev o Judih pred izbruhom prvega judovskega upora (leta 66) so bili le redko sovražni. Mnogi Judom niso posvečali veliko pozornosti in so jih le bežno omenjali. Na odnos Rimljanov do Judov so gotovo vplivali Judje, ki so živeli v samem

Rimu. Tam je bila skupnost dobro uveljavljena že pred letom 61 pr. Kr. V tem času so namreč že pošiljali zlato v jeruzalemski tempelj.<sup>21</sup>

Velika večina piscev, ki so pisali o Judih, je omenila šabat, obrezovanje in čudno odrekanje hrani. Horacij se je posmehoval njihovi lahkovernosti: "*Naj Jud Apela verjame, jaz ne*". Seneka je šabat označil kot nedobičkonosen, saj naj bi z njim izgubili sedmino življenja.<sup>22</sup>

Znani rimski govornik, Ciceron je Jude omenil v dveh svojih govorih. Prvega, iz leta 56 pr.n.št., je namenil svojemu političnemu sovražniku Avlu Gabiniju, upravitelju Sirije. Ta naj bi s tem, ko je dovolil lokalnim oblastem, da zanj pobirajo davke uničil rimske kmete, ki so s pobiranjem davkov bogateli v mnogih delih rimskega imperija. V tem govoru je Jude in Sirce označil kot ljudstvo, rojeno za suženjstvo. V svojem drugem govoru je Jude še bolj žalil. Govor je napisal v bran svojemu političnemu zavezniku, Luciju Valeriju Flaku, za katerega je bilo gotovo, da je ukradel zlato lokalnim Judom. Zato se Ciceron ni mogel sklicevati na nedolžnost, ampak je moral nekako opravičiti njegovo dejanje: "*Upreti se temu barbarskemu vraževerju je bilo dejanje trdnosti, da kljubuje množici Judov //...// Tudi takrat, ko je Jeruzalem stal in so bili Judje v miru, je bila praksa tistih njihovih svetih obredov v neskladju s sijajem imperija, dostojanstvom našega imena, navadami naših prednikov.*" Ciceronov govor je uspel rešiti Flaka, čeprav so vsi vedeli, da je kriv. Morda se je ljudstvo strinjalo s tem, kar je povedal Ciceron, in so bili podobnega mnenja, morda pa ne. Ne smemo pozabiti dejstva, da je bil Ciceron izjemen govornik, katerega govori še danes slovi po svoji kakovosti. Tudi ne moremo trditi, da je bil dejanski Ciceronov pogled na Jude takšen. V prvem govoru je Jude namreč užalil zato, da bi dokazal napačno dejanje svojega sovražnika, v drugem pa, da bi branil svojega zaveznika.<sup>23</sup>

Najslikoviteje je Jude opisal Tacit, v drugem stoletju krščanskega štetja. Ta jim ni izkazoval nikakršne naklonjenosti. V svojem delu *Historiae* nameni Judom predvsem peto (V.) knjigo,

kjer opisuje prvi judovski upor, a pred tem, da bi bralcu ponazoril, kdo Judje sploh so, opiše njihovo zgodovino, njihove običaje ipd.<sup>24</sup>

Tega, od kod Judje izvirajo, Tacit ne določi natančno, predstavi nam štiri možnosti, od kod bi lahko bili. Kot prvo predstavi možnost, da so bili Judje ubežniki z otoka Krete, ki so naselili skrajne dele Libije. Na Kreti je planota Ida, po kateri naj bi jih začeli sosedje imenovati, tako so po Idejcih dobili ime Judejci. Kot drugo možnost ponudi, da bi lahko bili predniki Etiopcev, ki so se preselili zaradi strahu in sovraštva do kralja Keфеja. Kot tretjo možnost navaja, da so asirski priseljenci. Za zadnjo možnost ponudi narod Solimcev, o katerih je v svojih pesmih pisal Homer.

Čeprav je Tacit v opisu izvora Judov pisal brez predsodkov, pa se v samem opisu ljudstva tega zagotovo ni držal. V tem delu knjige najdemo stavke, kot so: "*Pri njih velja za brezbožno vse, kar je za nas sveto, nasprotno pa je pri njih dovoljeno vse, kar pri nas zbuja gnus (incesta).*" Ali naprej: "*Držijo se teh običajev, ne glede na to, na kakšen način so bili v njihovi preteklosti uvedeni. Ostale njihove navade so grde in odvratne in se jih držijo zaradi svoje malopridnosti.*"<sup>25</sup> Četudi je razvidno, da Tacit ni skrival svojih negativnih predsodkov, je delo izjemnega pomena. Dejstva, ki jih je zapisal, čeprav slabšalno, večinoma držijo, in kar je najpomembneje, predstavi nam pogled (vsaj dela) rimskega prebivalstva na judovstvo. Od njega izvemo, da se Judje odrekajo svinjskemu mesu, saj naj bi jih nekoč doletela kužna bolezen, ki prizadene svinje. V spomin na dolgotrajno lakoto se postijo in zaradi spomina na naglico pri obiranju letine je njihov kruh brez kvasa. Omeni, da je vsak sedmi dan namenjen počitku - šabatu, kjer pa napiše še, da je počitku zaradi predavanja lenobi namenjeno tudi vsako sedmo leto. Veliko zamer je kazal do poganov, ki so prestopili v judovsko vero. Označil jih je kot najslabše, saj so zavrgli domačo vero in postavili, saj naj bi se po prehodu na judovski način življenja najprej naučili preziranja prejšnjih bogov, odrekanja

domovini in zanemarjanja družine. Zameril jim je, da se zaradi njihovega pošiljanja dajatev v Jeruzalem bogastvo Judov povečuje. Jude opiše kot ljudi, ki si medsebojno vedno pomagajo<sup>26</sup>, do vseh ostalih pa gojijo sovraštvo. Obrezovanje naj bi uvedli, da se prepoznajo, saj se vzdržujejo ljubimkanja s tujkami. Zaradi želje po večjem številu pripadnikov judovske vere je prepovedano ubiti kogarkoli od potomstva. Tukaj je namigoval na neželene otroke. Boga Judje poznajo le v duhu; zato ga je bilo prepovedano upodabljati. Iz istega razloga v mestih in svetiščih niso postavljali kipov, kar je veljalo celo za kipe kraljev in cesarjev.<sup>27</sup>

Tacitovo delo je nastalo po prvem judovskem uporu,<sup>28</sup> zato je razumljivo, zakaj ni bil pristaš Judov. Manj jasno pa je zakaj je že prej omenjeni Seneka (3 pr. Kr. -69) do njih gojil sovraštvo. O Judih namreč zapiše: *"Medtem so navade te najzlobnejše rase pridobivale takšen vpliv, da so sedaj sprejete po vsem svetu. Poraženci so dali zakone svojim zmagovalcem"*. Njegov čas sicer sovpada z izgonom Judov iz Rima, o katerem bomo kasneje povedali več, vendar je presenetljiva uporaba besedne zveze *najzlobnejša rasa*, ki je ne srečamo pri njegovih predhodnikih in sodobnikih, vsaj ne v povezavi z Judi.<sup>29</sup>

## ZGODOVINA JUDOV POD RIMLJANI JUDEJA OD POMPEJA DO PRVEGA JUDOVskega UPORA

Čeprav so bili Judje v Rimskem imperiju prisotni že pred letom 139 pr. Kr., je sama Judeja pod Rim prišla leta 63 pr. Kr., ko jo je zavzel Pompej. S tem je izgubila svojo neodvisnost, nekaj ozemlja in je morala Rimu plačevati davek.<sup>30</sup> Zelo strpen odnos do Judov je imel Cezar in prav tako njegov naslednik Avgust. Ta je z eno izmed odredb Judom zagotavljal pravico do pošiljanja denarja v tempelj.<sup>31</sup>

Oktavijan (Avgust) in Antonij sta Herodu podelila naziv kralja Judeje, ta pa je dejansko oblast dobil šele leta 37 pr.n.št s prihodom

rimskih legij v Jeruzalem. Zloglasni kralj, ki se je zavedal, da je prestol zasedel z rimsko pomočjo, je s pomembnimi rimskimi možmi ohranjal dobre odnose. Njim na čast je novo zgrajeno mesto poimenoval Cezareja in svetišča posvetil Avgustu. Herod je v obdobju svoje vladavine ogromno časa posvečeval gradbenim projektom,<sup>32</sup> zato je bil med Judi iz diaspore zelo cenjen. Nasprotno pri Judih iz Palestine ni užival ugleda, znano jim je namreč bilo njegovo pregrešno življenje. Vedeli so, da je bil velikokrat poročen in da je na smrt obsodil svoje tri sinove (zaradi suma zarote). Ocenjujejo, da je Herod umrl okoli leta 4 pr. Kr. Približno deset let po njegovi smrti je ožja Judeja postala rimska provinca. Tako so tja prišli guvernerji, s katerimi Judje na začetku niso imeli velikih težav. Do prvega resnega poslabšanja pride s Poncijem Pilatom (26-36), ki naj bi iz zakladnice v templju vzel denar.<sup>33</sup> Stanje se je poslabševalo do leta 66, ko pride do prvega upora.<sup>34</sup>

## IZGONA JUDOV IZ RIMA (LETA 19 IN NAJVERJETNEJE LETA 49)

Prvič so bili Judje iz Rima izgnani že leta 139 pr. Kr. zaradi širjenja svoje vere. Judje naj bi v mestu tedaj predstavljali pet odstotkov prebivalstva.<sup>35</sup> Pri izgonih leta 19 in 49 je bil izgnan le del Judov in že v nekaj letih so se judovske skupnosti ponovno utrdile. Leta 19, pod Tiberijevo vladavino, so bili skupaj z Judi izgnani tudi tisti, ki so izvajali egipčanske obrede. Vzrok za izgon je bila Germanovika smrt.<sup>36</sup> Ker je bila nepričakovana, so zanjo okrivili vse, ki se ukvarjajo s tujimi obredi (magijo), med njimi tudi Jude. Tacit poroča, da naj bi bilo štiri tisoč ljudi, ki so bili primerni za vojaško službo, poslanih na Sardinijo (od Svetonija izvemo, da so bili to Judje). Ostalim je grozil izgon iz Italije, če do določenega dneva ne opustijo svoje religije. V času Klavdija, najverjetneje leta 49, so bili Judje ponovno izgnani. Po Svetonijevo naj bi se to zgodilo zaradi nenehnih izgrediv, in to na pobudo Kresusa<sup>37</sup> (Kresta).<sup>38</sup>

## PRVI JUDOVSKI UPOR ALI PRVA JUDOVSKA VOJNA (66- 70 OZ. 73)

Vzrok za prvi judovski upor je bila šibka uprava Rima v Judeji in pokvarjenost prokuratorjev. Povoda sta bila dva. Prvi povod je bil, da so Grki in Sirci leta 66 v Cezareji zmagali na cesarskem sodišču. Drugi povod naj bi bil prokurator Gesij Flor, ki naj bi vzel denar iz tempeljske zakladnice. Sam upor lahko razdelimo na tri faze. Prva faza je izbruh upora in zmaga Judov nad sirskim guvernerjem, potem ko se je le-ta umikal, saj ni uspel zavzeti Jeruzalema.<sup>39</sup> Druga faza je bila, ko je Neron v Judejo poslal Vespazijana, da zaduši upor. Ta je z osvajalsko vojsko v dveh letih zasedel vsa mesta razen Jeruzalema.<sup>40</sup> Sledilo je leto štirih cesarjev,<sup>41</sup> zato se je Vespazijan umaknil in Judeja si je lahko oddahnila. Vendar tega "premora" od vojne glavni akterji judovskega upora Eleazar, Janez in Simon bar Giora niso znali izkoristiti. Tako so se, namesto, da bi načrtovali, kako dobiti vojno, med sabo prepirali.<sup>42</sup> Zadnja faza upora je potekala pod poveljstvom Vespazijanovega sina – Tita. Ta je po petih mesecih obleganja zavzel Jeruzalemin in dal izropati ter pžgati tempelj. S tem je bilo upora formalno konec, čeprav so se nekatere utrdbe še vedno upirale. Kot zadnja je leta 73 padla Masada. Po koncu upora so se stvari v sami Judeji spremenile, mnogo Judov je bilo odpeljanih v suženjstvo. Od takrat dalje je bila tam stalno nameščena deseta (X.) legija. Vsak Jud v rimskem imperiju je moral začeti plačevati dve drahmi v čast Jupitra Kapitolskega, namesto polovice šekla, ki ga je prej prispeval za tempelj.<sup>43</sup>

Sam Tit je bil v Rimu pozdravljen kot zmagovalec. "Tej zmagi na čast so v Rimu kovali nove bakrene kovance, na katerih je bilo napisano "Judea Capta" (Judeja je zavzeta). Zmagovalcu Titu so v Rimu postavili slavolok ter ga pričakali z velikim slavjem. V svečani povorki so za Titom in njegovimi legionarji hodili judovski ujetniki ter nosili izropane dragocenosti iz jeruzalemskega templja."<sup>44</sup>

## UPOR V DIASPORI ALI KITOSOVA<sup>45</sup> VOJNA (115- 117)

Prvi judovski vojni je sledil upor v diaspori. Spori Judov z grško govorečim prebivalstvom so bili na dnevnem redu že od helenistične dobe dalje, vendar so se le občasno sprevrgli v nasilje,<sup>46</sup> kakor se je to zgodilo v času vladavine cesarja Trajana. Takrat so se Judje najprej uprli v Egiptu in Kirenajki, nato pa so sledili upori še na Cipru in v Mezopotamiji. Po pričevanju Kasija Diona naj bi Judje nad pogani izvajali pokole. Sploh na Cipru, kamor po koncu upora ni bilo dovoljeno priti nobenemu Judu. Vedeti je treba, da je Trajan istočasno, ko so potekali upori, bil boje s Parti na vzhodu. Kljub temu ali pa ravno zaradi tega je upor očitno jemal zelo resno. Upornike v Kirenajki je prepustil enemu svojih najboljših generalov Marciju Turbonu, ki je vstajo uspelo zatreti po dolgih bojih. V Mezopotamijo, ki mu je zaradi bližine Partov predstavljala veliko skrb, je poslal mavrskega generala Luzija Kvieta, ki ga je kasneje za uspešno delovanje nagradil z nazivom upravitelja Judeje. Zdi se, da sama Judeja ni sodelovala v uporu, čeprav jih mnogo zagovarja tezo, da je. Videti pa je, da je Trajan Judejo v rimskem sistemu provinc povzdignil in s tem ob deseti (X.) legiji namestil še eno, s čemer je tudi zmanjšal možnosti za upor.<sup>47</sup>

## OBDOBJE HADRIJANOVE VLADAVINE IN DRUGA JUDOVSKA VOJNA ALI UPOR BAR KOHVE (132-135)

Zal za drugo judovsko vojno nimamo takšnega vira (delo Jožefa Flavija), kot ga imamo za prvo. Dion v svojem delu zapiše, da je do upora prišlo zaradi tega, ker naj bi želel Hadrijan Jeruzalem ponovno zgraditi kot rimsko kolonijo Aelia Capitolina, v kateri bi tudi postavil poganski tempelj. Rabinski viri poročajo, da je do njega prišlo zaradi tega, saj naj bi Hadrijan najprej obljubil obnovo templja, ki je potem ni izpolnil zaradi nasprotovanja nekega zlobnega Samarijana. Pod

psevdonimom *Spartianus* je eden od avtorjev *Cesarske zgodovine* zapisal, da je do upora prišlo zaradi prepovedi obrezovanja<sup>48</sup>. Vendar ostaja skrivnost, ali je Hadrijan izdal prepoved pred vojno ali po njenem izbruhu.<sup>49</sup> Vojna je izbruhnila, ko je Hadrijan zapustil bližino Judeje (leta 132), čeprav so se Judje že pred tem pripravljali na upor. Zaradi nemirov naj bi še pred Hadrijanovim odhodom v deželo prišla šesta (VI.) legija. Kot voditelj Judov se je zelo izkazal Simon Bar Kohva, po katerem se upor tudi imenuje. Sam spopad Rimljanov in Judov lahko (ponovno) razdelimo na tri faze. V prvi so Judje<sup>50</sup> premagali šesto in deseto legijo in s tem pridobili nadzor nad veliko večino province Judeje. V drugi fazi je v Judejo prišel sirski guverner (Publij Marcel). Spremljale so ga stalno nameščene legije iz Sirije in dva-  
indvajseta (XXII.) legija, ki so jo oblikovali iz pomožnih čet iz Egipta in Arabije. Tudi njega so Judje uspeli premagati in s tem dosegli obalo. Zadnja faza se za Jude ni končala uspešno. Julij Sever, guverner Britanije, je s svojimi četami in s četami iz podonavskih provinc hitro pokoril najprej Galilejo in nato Judejo.

Po koncu upora je bil Jeruzalem ponovno pozidan in preimenovan v kolonijo Aelia Capitolina, sama Judeja pa postane Sirija-Palestina. Judom je bil vstop v Jeruzalem dovoljen le enkrat na leto, na obletnico uničenja templja. Prepovedano jim je bilo obrezovanje, sestajanje v sinagogah, preučevanje Tore, mnogi verski učitelji pa so bili preganjani. Prepovedi so bile omiljene šele z nastopom novega cesarja leta 138. Čeprav so bile posledice katastrofalne, z velikim številom mrtvih in zaslužjenih ter z mnogimi uničenimi mesti in vasmi, se je nekje do leta 170 gospodarsko stanje uravnalo.<sup>51</sup>

## OD DRUGEGA UPORA DO PREVLADE KRŠČANSTVA

**P**od dinastijo Severov (193-235) se je Judom dobro godilo, čeprav moramo omeniti, da naj bi (sicer po nezanesljivem viru) Septimij

Sever strogo prepovedal prestop v judovsko vero.<sup>52</sup> Karakala je leta 212 rimsko državljanstvo podelil vsem prebivalcem rimskega imperija. V čas Severov uvrščajo še dokončno redakcijo Mišne.

V času vojaških cesarjev (235-284)<sup>53</sup> se je zaradi zmede, ki je pustošila celoten rimski imperij, moč judovskega patriarha krepila. Judje so že prej plačevali visoke davke, ki so se v obdobju vojaških cesarjev še zvišali. S prihodom novega cesarja na oblast je namreč bilo potrebno plačati posebni davek, a ker so se vladarji tako pogosto menjavali, je bilo to veliko denarno breme. Pregarjanja kristjanov se Judov niso dotaknila. Tudi, ko je cesar Trajan Decij (249-251) od vseh prebivalcev rimskega imperija zahteval, da sodelujejo pri kultu cesarja, so bili Judje iz tega izvzeti.

Obdobje vojaških cesarjev se je zaključilo s prihodom Dioklecijana, ki je vladal od leta 284 pa do svojega odstopa, leta 305. Pod njim je bila Sirija-Palestina razdeljena na province Prva Palestina, Druga Palestina in Tretja Palestina, z glavnimi mesti v Cezareji, Skitopoli in Petri. Po njegovi smrti so se na prestolu začeli uveljavljati krščanski vladarji.<sup>54</sup> Pod njimi Judje niso uživali privilegijev, kakršne so imeli pod poganskimi cesarji.<sup>55</sup>

1. Rajko Bratož, *Rimska zgodovina: del 1, Od začetkov do nastopa cesarja Dioklecijana* (Ljubljana, 2007), str. 419 (dalje kot: Bratož, *Rimska zgodovina*).
2. Martin Goodman, *Rome & Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (London, 2007) str. 386 (dalje kot: Goodman, *Rome & Jerusalem*).
3. Klemen Jelinčič Boeta, *Judje na Slovenskem v srednjem veku* (Ljubljana, 2009), str. 134,135 (dalje kot: Boeta, *Judje na Slovenskem*).
4. Okoli leta 40 so Rimljani sicer poskušali v tempelj postaviti kip, posvečen cesarju. A so proti temu množično nasprotovali. Izjavili so jih celo, naj jih prej zaslužnijo, saj tega svobodni ne morejo dopustiti.
5. Klemen Jelinčič Boeta, *Kratka zgodovina Judov* (Celovec, 2009), str. 111 (dalje kot: Boeta, *Kratka zgodovina*).
6. Goodman, *Rome & Jerusalem*, str. 392, 393.
7. Goodman, *Rome & Jerusalem*, str. 163-166.
8. Goodman, *Rome & Jerusalem*, str. 171.
9. Goodman, *Rome & Jerusalem*, str. 393.



10. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 185.
11. Tabuji, povezani s hrano, so zapisani v Tretji Mojzersovi knjigi, Levitiku.
12. Prepoved uporabe olja poganov je bila preklicana v tretjem stoletju. Uporaba olja je bila takrat zelo pogosta; rabili so ga za hrano, osvetljava, milo ...
13. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 289-291.
14. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 316.
15. Goodman v svojem delu zapiše, da je ženska, ki je grešila, od moža lahko pričakovala odpuščanje, ampak le, če je bilo njeno kesanje iskreno.
16. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 282-285.
17. Družabne vezi so Judje lahko sklepali s posojili in obrestmi, ki jih Biblija prepoveduje, vendar so našli način, s katerim so to obšli (z določanjem roka za plačilo in globe za kršitev).
18. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 235-238.
19. Obrezovanje je bilo osem dni po rojstvu.
20. Skozi stoletja je bilo Judom dovoljeno upodabljanje ljudi, a le, v kolikor niso častili dotične podobe.
21. Jude je bilo najti v različnih delih mesta, najbolj osredotočeni pa so bili na obubožanem območju Transtevere.
22. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 383-386.
23. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 389, 390.
24. Judje so vsaj posredno omenjeni tudi v 1., 2. in 4. knjigi.
25. Navedeno po: Bratož, Rimska zgodovina, str. 420.
26. Ta medsebojna pomoč pri Judih, četudi niso bili sorodstveno povezani, je pri nekaterih Rimljanih spodbujala občutke občudovanja, pri drugih (kot pri Tacitu) pa prezir.
27. Publius Cornelius Tacitus, Historije, uredil in prevedel Josip Miklič (Zagreb, 1987), V, 2, 4 in 5, v tej izdaji na str. 387, 389, 391 (dalje kot: Tacit, Historije).
28. Delo Historae naj bi nastalo med leti 100 in 110, judovski upor pa je trajal med leti 66 in 70.
29. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 390.
30. Boeta, Kratka zgodovina, str. 69.
31. Boeta, Judje na Slovenskem, str. 133.
32. Herod je prenovil, utrdil in povečal tempelj, ki so ga nato začeli imenovati Herodov tempelj.
33. Denar iz zakladnice je vzel, ker se je odločil v mesto pripeljati vodo.
34. Boeta, Kratka zgodovina, str. 69-79
35. Bratož, Rimska zgodovina, str. 419.
36. Germanik je bil predviden za Tiberijevega dediča.
37. Nejasno poročilo kaže, da naj bi do spopadov prišlo zaradi judovsko-krščanskih misijonarjev, ki so širili svoj nauk (Bratož, Rimska zgodovina, str. 419). Kdo je Kresus oz. Krest bil, ne vemo, ime je bilo takrat kar pogosto. Nekateri ga enačijo z Jezusom.
38. Goodman, Rome & Jerusalem, str. 386-388
39. Boeta, Kratka zgodovina, str. 92-95.
40. Utrdba Jotapata, kjer je bil Jožef Flavij, je padla leta 67. Jožef Flavij je bil znani judovski zgodovinar, ki nam v svojem delu opiše prvo judovsko vojno. Po zavzetju Jotapate je jožef postal ujetnik in prevajalec Rimljanov. Ko je Vespazijan postal cesar, mu je podelil rimsko državljanstvo.
41. Leto štirih cesarjev (od junija 68 do decembra 69) je čas, ko so se za položaj cesarja borili Galba, Oton, Vitelij in Vespazijan; slednjemu je uspelo oblast obdržati.
42. Tacit, Historije, V, 10 in 12, v uporabljeni izdaji str. 397, 399.
43. Boeta, Kratka zgodovina, str. 96-100
44. Vojimir Šobajič, Judje in Izrael, prevedla Ljuba Budimirović (Ljubljana, 1982), str. 55.
45. Izraz Kitosova vojna se večkrat pojavlja v rabinski literaturi. Vendar se ne ve, kdo je to bil in kakšna je bila njegova vloga v Palestini (katere vsaj deli so sodelovali v uporu). Morda bi to lahko bil Luzij Kviet ali morda Kvint Marcij Turbon.
46. Bratož, Rimska zgodovina, str. 419.
47. Peter Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike (Tübingen, 2010) str. 170-172 (dalje kot: Schäfer, Juden in der Antike).
48. Obrezovanje je bilo, kot oblika kastracije, kaznovano s smrtjo.
49. Schäfer, Juden in der Antike, str. 173-175.
50. Judje so v tej fazi tudi uvedli splošno vojaško obvezo.
51. Boeta, Kratka zgodovina, str. 104.
52. Bratož, Rimska zgodovina, str. 421
53. Čas vojaških cesarjev je obdobje, ko je v Rimu vladala panika. Vojaki so postavljali in odstavljali cesarje, menjavanja vladarjev je bilo zelo pogosto.
54. Zadnji poganski cesar je bil Julijan, ki je vladal med leti 360 in 363.
55. Boeta, Kratka zgodovina, str. 105-110.

Irsko pokopališče in nagrobniki



# Ultramontanizem od začetka 19. stoletja do konca I. vatikanskega koncila

Ultramontanizem je eden izmed delov katoliške zgodovine, ki je danes deležen izjemno majhne pozornosti in refleksije. Čeprav je bolj kot marsikatero drugo teološko gibanje vplival na današnjo podobo Katoliške cerkve, se danes o njem v Sloveniji (pa tudi drugod) zelo malo govori in piše. Poleg leksikonskih in enciklopedičnih gesel je tako danes v slovenščini na voljo le strnjen prikaz v nekaterih splošnih zgodovinah Cerkve, o ultramontanističnem gibanju na Slovenskem pa obširneje poroča le dr. Metod Benedik v članku o delovanju mariborskega škofa Maksimilijana Stepišnika na I. vatikanskem koncilu. Posledično je razumljivo, da je raven znanja o razvoju in pomenu ultramontanističnega gibanja tudi med izobraženci večinoma borna. Slednje je večinoma predstavljeno in razumljeno kot skrajna oblika rimskega papeškega centralizma, ki je bil z II. vatikanskim koncilom presežen in poslan na smetišče zgodovine. Realnost je seveda precej drugačna in neprimerno bolj kompleksna. Sledeča razprava bo zato poskušala vsaj delno zapolniti to praznino ter predstaviti poglobljeno podobo tega cerkveno-politično-teološkega toka, ki še zdaleč ni bil samo rezultat papeškega diktata, temveč je rasel iz presenetljivih in nepričakovanih virov.

Pojem "ultramontanizem" izvira iz srednjega veka in zajema – sprva samo zemljepisno – ljudi in dežele "onkraj gora" ("ultramontes"), pri čemer so seveda mišljene Alpe.<sup>1</sup> Pripadniki ultramontanizma kot gibanja, ki se je razmahnilo v 19. stoletju, pa so se zavzemali za primat papeža nad vsemi katoličani in njegovo vodilno vlogo nasproti krajevnim škofom. Ultramontanisti so poudarjali tudi papežev nezmotljivost v verskih vprašanjih, nekateri pa so zagovarjali celo absolutno nezmotljivost papežev na vseh področjih.

Izraz se je udomačil tudi za prizadevanje, ki se bojuje za neodvisnost Cerkve od države ter ohranitev vodilnega položaja katolištva v javnem življenju. Gibanje je bilo tako tesno povezano s katoliškim integritizmom, t.j. prizadevanjem za ponovno uveljavitev katoliških načel na vseh področjih javnega in zasebnega življenja, čeprav ju ne smemo zamenjevati oz. enačiti.<sup>2</sup>

Nenavaden je predvsem hiter vzpon in uspeh ultramontanističnega gibanja, če upoštevamo nezavidljive razmere, v katerih se je nahajala Katoliška cerkev in predvsem

papeštvo konec 18. stoletja in v Napoleonovi dobi. Čeprav je danes to težko predstavljivo, je bil ugled papeža Pija VI. tako nizek, da so številni sočasni intelektualci pričakovali skorajšnji konec papeštva ali vsaj omejitve njegovih pristojnosti na bolj ali manj častne, kot so si že skozi vse 18. stoletje prizadevala razna reformistična gibanja, med katerimi so bila najpomembnejšagalikanizem, febronianizem in jožefinizem. Zato bomo skušali podati strnjen prikaz omenjenih gibanj ter predvsem poskušali razložiti, kako je lahko ultramontanizem v relativno kratkem času razmere tako temeljito obrnil na glavo. Kot vrhunec ultramontanističnih prizadevanj bomov glavnih obrisih predstavili tudi potek I. vatikanskega koncila, kjer je bila sprejeta dogma o papeški nezmotljivosti v verskih vprašanjih.

Končno bomo pozorni tudi na vpliv in položaj ultramontanizma na Slovenskem do konca I. vatikanskega koncila. Predstavili bomo delovanje škofov s sedanjega slovenskega ozemlja na koncilu ter odziv slovenskega časopisja na koncilsko dogajanje, in sicer liberalnega *Slovenskega naroda* ter konservativnih *Kmetijskih in rokodelskih novic*.

## RAZMERE V KATOLIŠKI CERKVI V 18. STOLETJU

Papeži so se po vestfalskem miru morali sprijazniti z razmerami, ki so jih ustvarile politične sile in ki zanje niso bile ugodne. Celo v odnosu do katoliških držav je bila njihova moč večkrat omejena le na pisanje protestov. Evropski katoliški vladarji so se večkrat vmešavali v cerkvene zadeve, npr. v papeške volitve, konklave, kjer so proti sebi neljubim kardinalom vlagali veto. Politična oblast je imela velik vpliv tudi na imenovanje kardinalov in krajevnih škofov. Nemoč papeštva se je najbolj pokazala leta 1773, ko je papež Klemen XIV. po pritisku evropskih vladarjev celo razpustil jezuitski red, ki je bil ena glavnih opor papeštva v času protireformacije. Krepila pa so se gibanja, ki so se zavzemala

za oblikovanje bolj ali manj narodnih Cerkev, vloga papeža pa naj bi postala v glavnem le častna – galikanizem, febronianizem in jožefinizem.<sup>3</sup>

Poglejmo si razvoj in glavne značilnosti omenjenih gibanj. Galikanizem se je že v 17. stoletju razvil v Franciji (od tu tudi ime), kjer so si francoski kralji prizadevali za čim večji vpliv nad imenovanjem škofov in omejitve papeške oblasti. Višek spora predstavlja zbor francoske duhovščine leta 1682, ki je sprejel štiri "galikanske člene" (sestavil jih jemeuški škof JacquesBousset). Po njih je svetna oblast v časnih zadevah neodvisna od Cerkve, koncil je nad papežem, papeževo oblast omejujejo cerkveni kanoni, odločitve o verskih zadevah pa potrebujejo privolitev vse Cerkve. Papež se je na to dejanje odzval tako, da je vsem novo imenovanim škofom odtegnil papeško potrditev, če so podpisali omenjene člene. Spor se je zaostрил (papež je Ludvika XIV. in njegove ministre celo skrivaj obvestil, da so izobčeni), a so politične težave Ludvika nato prisilile k popuščanju; Cerkev in država sta v Franciji dosegla nekakšen "modus vivendi", ki je trajalvse do francoske revolucije, čeprav so se posegi države v cerkvene zadeve nadaljevali (leta 1764 so bili tako npr. iz Francije izgnani jezuiti).<sup>4</sup>

Še bolj od francoske pa je bila dejansko od Rima neodvisna Cerkev v nemško govorečih deželah, zato so bili tu vplivi galikanskega gibanja izredno močni. Gibanje je tu sicerdobilo ime febronianizem, po trierskem pomožnem škofuNikolausuvonHontheimu, ki je leta 1763 pod psevdonom JustinusFebronius objavil spis *De statuEcclesiae*, s katerim je želel cerkveno zakonodajo očistiti hildebrandizma ter ponovno vzpostaviti ideale prvotne Cerkve. Papežev primat naj bi postal le časten, nezmotljivost pa je stvar vesoljnega koncila. Najvišjo stopnjo neodvisnosti od papeža pa je dosegla Katoliška Cerkev v habsburških deželah v času Jožefa II. Slednji je želel Cerkev podrediti državi in njenim interesom. Zato je razpustil vse kontemplativne redove, vmešaval se je v obliko bogoslužja, omejeval

procesije, samostojno ustanavljal nove škofije in župnije ipd. Čeprav so nekatere najbolj radikalne reforme po njegovi smrti odpravili, je t.i. "jožefinizem" ohranil pomemben vpliv še v prvi polovici 19. stoletja.<sup>5</sup>

Dodaten udarec prestižu papežev je prinesla francoska revolucija in sledeče napoleonsko obdobje. Papeška država je bila sekularizirana, v Franciji je bilo za kratek čas krščanstvo celo uradno odpravljeno in uveden kult razuma, papež Pij VI. je postal ujetnik zmagovite francoske vojske. Želel si je umreti v Rimu, a so ga Francozi prepeljali v zanemareno trdnjavo v francoskem mestu Valence, kjer je avgusta 1799 umrl. Tako razsvetljeni kot tudi konservativni krogi so tedaj menili, da je napočil konec papeštva, nesrečnega papeža iz družine Braschi pa so poimenovali "Pij VI. in poslednji".<sup>6</sup>

## ZAČETKI ULTRAMONTANIZMA

Ultramontanistično gibanje se je začelo v Franciji kot reakcija nagalikanizem oz. težnje francoskega episkopata po neodvisnosti od Rima. V Franciji so na prelomu 18. in 19. stoletja delovali pomembni teologi in filozofi, ki so postavili idejne temelje ultramontanizma. Najprej moramo omeniti Reneja Chateaubrianda, ki je v delu *Genie du Christianisme* skušal pokazati, da je katoliška vera najbolj "pesniška", najbolj človeška in da najbolj pospešuje razvoj umetnosti. Vpliv tega dela na razvijajoče se romantično gibanje je bil izreden. Vsa romantična književnost je bila naravnana na vernost, ki je, čeprav je bila pogosto nejasna, predstavljala jasno nasprotje razsvetljenskemu poudarjanju razuma. Ni naključje, da so se številni najvidnejši predstavniki romantike, predvsem v nemško govorečih pokrajinah, spreobrnil v katolištvo, številni so postali celo odločni ultramontanisti (npr. brata Schlegel, Joseph Görres, Clemens von Brentano, Novalis idr.). Prav tako vplivna so bila dela Louisa de Bonalda, ki je poudarjal družbeno nujnost vere. Brez vere je namreč

nemogoče utemeljiti kakršnokoli oblast. Kakor je monarhija popolna državna oblika, tako je katolištvo po de Bonaldu popolna oblika verske skupnosti. Savojec Joseph de Maistre pa je poudarjal predvsem pomen in vlogo papeža v Cerkvi. V svoji knjigi *Du Pape* je sistematično utemeljeval papeško avtoriteto in v njej videl ključ obnove evropskega reda. Nekakšen vrh je francoski ultramontanizem dosegel v delih Felicitéja de Lamennaisa. V izredno odmevnem delu *Essai sur l'indifference en matiere de religion* (spis je nastal leta 1820) je dokazoval, da je človek, ki za merilo svojih verskih nazorov postavi svoj lasten razum, prisiljen polagoma zanikati vse resnice. Subjektivizem, ki ga je Luther uvedel v religijo, Descartes in Leibniz v filozofijo in znanost, Rousseau in enciklopedisti pa v politiko, je privedel do praktičnega ateizma in duhovne smrti. Če se hočemo izogniti skepticizmu, moramo priznavati bivanje Boga, saj Bog jamči za prvo resnico, ki jo je ljudem sporočil v razodetju. To filozofijo "zdravega razuma" je Lamennais nato dopolnil z de Maistrovim ultramontanizmom. Prav papeštvo je pristen izraz prvotnega razodetja, nezmotljiva papeška avtoriteta pa merilo posameznikove sodbe v verskih zadevah ter oporna točka družbenega življenja. Sklep in bistvo njegove misli je zato sledeči izrek: "Brez papeža ni Cerkve, brez Cerkve ni krščanstva, brez krščanstva ni družbe."<sup>7</sup>

Posledično je Lamennais napadel tudi galikanizem, ki ga je takrat podpirala večina francoskih škofov. Po njegovem je z galikanizmom v Cerkev namreč vstopila demokracija, ta pa je napad na njeno božjo ureditev, krivoversko početje, ki je duhovno oblast spravilo v odvisnost od politične. Francoski škofi nad temi idejami seveda niso bili navdušeni in so dosegli avtorjev sodni pregon ter uničenje njegovih del. Lamennais je kasneje postal zagovornik radikalnega liberalizma, kar ga je privedlo do spora s papežem in izstopa iz Katoliške cerkve, a pomena njegovih zgodnejših del na razvoj ultramontanističnega gibanja nikakor ne smemo zanemariti.<sup>8</sup>

Po papeževi vrnitvi iz Napoleonovega ujetništva in presenetljivem ponovnem vzponu katolištva po burni dobi revolucij in Napoleonovih osvajanj konec 18. in v začetku 19. stoletja je ultramontanizem vzniknil tudi v Italiji in se nato razširil tudi v Nemčijo in habsburške dedne dežele. Tu je bilo gibanje, kot smo že omenili, močno povezano s kulturnim programom romantike. Eno izmed najpomembnejših žarišč ultramontanizma je bila združba intelektualcev v Münchnu, zbrana okrog nemškega romantičnega pesnika Josepha Görresa. Slednji se je pod vplivom drugega pomembnega nemškega romantičnega pesnika Clemensa Brentana spreobrnil v katolištvo in se začel ukvarjati z deli katoliških mistikov. Podobni krogi so nastajali tudi v drugih nemških in avstrijskih mestih; vsekakor velja omeniti krog iz Münstra pod vodstvom princeze Galitzin in krog na Dunaju, kjer so se okrog dunajskega nadškofa Clemensa Marie Hofbauerja zbirali ugledni intelektualci in kulturniki (npr. Friedrich Schlegel, Friedrich Ludwig Zacharia Werner, Adam Müller idr.).<sup>9</sup>

V nemških semeniščih se je ultramontanizem širil kot teološka in pravna doktrina proti jožefinizmu in ideji o narodni cerkvi. Mnogi nemški škofi so zagovarjali stališče, da je splošni koncil učiteljsko nadrejen papežu in kuriji. Čeprav je bila v nemščino prevedena knjiga Josepha de Maistra o papeževi osebni nezmotljivosti, ta ni žela posebnega navdušenja, dokler teza ni bila sprejeta na I. vatikanskem koncilu, kjer pa ji je nasprotoval precejšen del škofov iz nemškega govornega prostora.<sup>10</sup> Ultramontanistična stranka je imela oporo predvsem v t.i. "germanikarjih", nekdanjih študentih papeškega zavoda Germanik, ki so svoje ideje širili v časopisu *Der Katholik*. Pravi prelom je 1833 prinesla odločitev, da pri pouku bogoslovcev prenehajo uporabljati jožefinske priročnike za kanonsko pravo in cerkveno zgodovino. Kljub temu sta se 1842 še dva izmed štirih vprašanih avstrijskih škofov izrekla proti spremembi jožefinskega odnosa, ki je bogoslovcem prepovedal študirati v

Rimu.<sup>11</sup> Močna spodbuda za ultramontanistično gibanje je bil podpis konkordata med Avstrijo in Svetim sedežem leta 1855, ki naj bi postal model za izvajanje rimske oblasti. Tudi univerza na Dunaju, prej trdnjava jožefinizma, se je spremenila v ultramontanistično središče, predvsem po zaslugi predavanj jezuita Clemensa Schraderja in kanonista Geoga Phillipsa (slednji, ki je dobil vzdevek "nemški de Maistre", je bil sicer laik).<sup>12</sup>

Poglejmo si še odnos višje duhovščine na Slovenskem do ultramontanizma. Omenili bomo le primer lavantinskega in kasneje mariborskega škofa Antona Martina Slomška, ki je bil zagovornik večjega vpliva papeža na življenje krajevnih cerkva. Iz njegovih pastirskih pisem veje globoko spoštovanje do papeža, v katerem je videl nespornega naslednika apostola Petra. To svoje prepričanje je lepo izrazil v pastirskih pismih leta 1855 (po razglasitvi dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju), 1859 (o vojni v Italiji, pozval je tudi k molitvi za papeža), 1860 (darovi za papeža) in 1862 (po vrnitvi iz Rima). Ob tej priložnosti je zapisal:

"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 nebeske. Prepričal sem se s svojimi očmi, da so rimski papeži pravi nastopniki sv. Petra, ko jim je Kristus naročil in oblast dal pasti njegova jagnjeta ter potrjevati svoje sobrate, škofo, katere je Sveti Duh postavil. Kakor je eden Bog, eden Kristus, edina Cerkev, je tudi eden stol sv. Petra, katerega je postavila beseda Gospodova. ... 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."<sup>13</sup>

## **KATOLIŠKA CERKEV PRED I. VATIKANSKIM KONCILOM**

**K**atoliške družbe sta v Evropi 19. stoletja kaznamovala dva nasprotujoča si procesa:

sekularizacija in ponoven razcvet verskega življenja. Čeprav so bile številne cerkvene posesti sekularizirane, privilegiji duhovščine ukinjeni, katoliški vpliv v izobraževalnih institucijah pa bolj ali manj omejen, je bila hkrati to tudi doba razcveta redovnega življenja, številnih množičnih pobožnosti, gradnje cerkva in ustanavljanja verskih ustanov ter publikacij. Razcvet verskega življenja sovпада z globokimi spremembami v sami institucionalni strukturi Cerkve. Katolištvo 19. stoletja je bilo zato v primerjavi s prejšnjimi stoletji veliko bolj uniformno, centralizirano in predvsem "rimsko". To "novo katolištvo" je bilo odločilnega pomena za silovitost "kulturnih vojn", ki so pretresale katoliške države v 19. stoletju. Kako lahko pojasnimo ta navidezni paradoks hkratnega razcveta verskega življenja in sekularizacije?<sup>14</sup>

Angleški zgodovinar Christopher Clark ponuja odgovor na to navidezno protislovje z opozarjanjem na to, da naše razumevanje modernosti in napredka še vedno temelji na liberalni miselnosti 19. stoletja, po kateri je napredek linearen in bolj ali manj sorazmerno sovпада z nazadovanjem verskega življenja. Skladno s to miselnostjo je tudi verski prepород 19. stoletja pravzaprav korak nazaj, poskus reakcije zaustaviti nezaustavljivi pohod sekularizacije oz. modernosti. Produkt takega načina razmišljanja je ločevanje katoliškega prepорода od moderne dobe. Vzpostavlja se predstava, da je le-ta bil vsaj delno odtujen od zgodovine evropske modernosti, nekakšen prebivalec paralelnega vesolja. Clark pravi, da je "novi katolicizem" bil prav tako kot liberalizem, antiklerikalizem in socializem produkt modernosti, saj si katoliškega prepорода namreč ne moremo zamisliti brez velikega razmaha katoliškega tiska, društev, knjig ter množičnih demonstracij (npr. procesij, množičnih romanj ipd.). "Novi katolicizem" je bil prav tako kot nacionalizem impliciran v močnejšem zavedanju kolektivnih identitet, ki so značilne za 19. stoletje.<sup>15</sup>

Kako in v kolikšni meri, če sploh, so bile zgoraj opisane spremembe med katoličani

v Evropi posledica centralizirano vodenih odločitev iz Rima? Ali pa je, nasprotno, močnejši položaj papeštva bil bolj posledica ultamontanističnega gibanja, ki je samostojno vzkliklo v posameznih državah? Odgovor na to vprašanje ni preprost, saj imamo opravka s kompliciranim procesom obojestranskega vpliva. Nobenega dvoma sicer ni, da se je položaj in prestiž papežev povečal. Številni misleci meščanske družbe so po burnih letih revolucije spoznali pomen Cerkve za družbeni red. Tudi številni vladarji, celo nekateri protestantski, so se začeli bolj ponižno obračati k papežu, da bi si pridobili podporo najvišje duhovne oblasti. Govorimo lahko o zvezi "prestola in oltarja", ki je papeštvu omogočila, da si je pridobila nazaj del vpliva, ki ga je izgubilo zaradi galikanizma in revolucionarnih ukrepov. Papeži so si pridobili tudi večji vpliv na imenovanje škofov.<sup>16</sup> Poleg tega pa moramo izpostaviti, da so v 19. stoletju papeško službo opravljale večinoma močne, karizmatične osebnosti, od katerih so si številne v očeh takratnih katoličanov pridobile tudi mučeniški sij. Tipični primer je bil že omenjeni Pij VII., ki je med svojim ujetništvom med leti 1809 in 1814 moral živeti skromno meniško življenje in si celo sam krpati svojo sutano.<sup>17</sup>

Papeži so ta ponovno pridobljeni vpliv izkoristili za spodbujanje verskega življenja, predvsem marijanskega gibanja, ki je v 19. stoletju ponovno vzcvetelo. Najbolj znan in očiten primer je razglasitev dogme o brezmadežnem spočetju Device Marije, ki jo je papež Pij IX. razglasil 8. decembra 1854. Papež je s tem že nakazal formalno potrditev papeške nezmotljivosti, ki je sledila približno 16 let kasneje, vendar je treba pripomniti, da se je pred tem posvetoval s številnimi uglednimi katoličani iz različnih držav. Nasploh je bila "romanizacija" Cerkve kompleksen proces, na katerega je vplivalo več notranjih in zunanjih vzrokov. Papež in kurija sta podpirala ultramontanistično gibanje po Evropi, vendar je to raslo predvsem iz drugih virov. Najpomembnejši zagovorniki nove doktrine so bili

predvsem mlajši, podeželski duhovniki, ki so v papežu iskali pomoč proti starejši, večinoma galikansko in jožefinistično usmerjeni visoki duhovščini, ki je večinoma izhajala iz plemiških družin. Slednji so prav z odpravo številnih cerkvenih kneževin in sekularizacijo velikega dela cerkvenega premoženja izgubili velik del vpliva in neodvisnosti od papeža. Ultramontanistično gibanje je nehoti pospeševala tudi liberalna ali antiklerikalna državna politika. Tako so npr. poizkusi liberalne španske vlade Cerkev podrediti močnejši državni kontroli, sprožili pravi val ogorčenja in porast ultramontanizma med duhovniki in laiki. Ultramontanizem je nasploh užival veliko podporo med katoliškimi laiki, ki jo lahko deloma pojasnimo tudi z liberalnimi principi. Številni katoličani so namreč pod vplivom liberalnih idej vednobolj nasprotovali državnemu vmešavanju v cerkveno življenje in zahtevali versko svobodo, kar je posledično povečevalo vpliv papeža in kurije.<sup>18</sup>

Končno uspeha ultramontanističnega gibanja ne moremo pojasniti brez upoštevanja razširjenosti ultramontanističnega tiska. V Franciji je bil tako daleč najpomembnejši katoliški list ultramontanistično usmerjeni *L'Univers*, ki ga je vodil strogo konservativni Louis Veuillot. Podobna situacija je bila v Španiji, kjer so bile vse vodilne katoliške publikacije (npr. *La Revista Católica*, *El Católico*, *La Cruz*) vdane papežu. Situacija je bila podobna tudi v ostalih katoliških državah, še posebno pa moramo omeniti vplivni časopis *Civiltà Cattolica*, ki so ga vodili jezuiti. Čeprav je bil časopis nominalno neodvisen, je veljal za nekakšen neformalni glas papeža in kurije, kar ga je naredilo še posebno vplivnega. Kot tak pa seveda predstavlja tudi novo obliko papeške komunikacije, ki se je tedaj prvič obrnila direktno k širšim množicam. Govorimo lahko torej o začetkih papeške politike publicitete.<sup>19</sup>

Centralizacija Cerkve, ki so jo usmerjali zgoraj omenjeni tokovi in je bila značilna že za predmarčno obdobje oz. pontifikat Gregorja XVI., se je še okrepila po letu 1848, ko je revolucija neposredno ogrozila tudi novega

papeža Pija IX. Slednji je bil vse življenje pod vplivom revolucije, ki je leta 1848 v Rimu razglasila republiko, nato pa je le-to zatrl francoski ekspedicijski korpus. Pij IX. se je od tedaj jasno negativno opredelil do vseh prvin modernosti in liberalizma. Demokracijo je enačil z revolucijo, ki bo porušila vse tradicionalne družbene in verske vrednote. Papež je kot odgovor na napredovanje liberalnih idej podpiral cerkveno centralizacijo, ki naj bi bila nujna za obnovo verskega življenja.<sup>20</sup> Vso moč katolištva naj bi tako postavili proti revoluciji in liberalizmu. Skladno s tem so na indeks prepovedanih knjig postavili številne priročnike za vzgojo duhovnikov, ki so vsebovali galikanske oz. febronianske ideje. Nunciature so pogosteje posegale v delovanju posameznih škofij, ponovno pa je bila obnovljena tudi dolžnost rednih obiskov škofov v Rimu "ad limina". Papež je vedno pogosteje imenoval škofo brez ozira na mnenje krajevne duhovščine; vodilni kriterij izbire je bila pogosto vdanost Rimu.<sup>21</sup>

Poseben način uveljavitve papeške oblasti je bila tudi enciklika *Quantacura*, ki jo je Pij IX. izdal decembra 1864. Encikliki je bil dodan dodatek oz. *Syllabus errorum*, kjer je bilo naštetih 80 stavkov, ki jih je papež označil kot nesprejemljive oz. preprosto napačne. Nekateri stavki so zadevali prepričanja na verskem področju, a so veliko več pozornosti zbudili tisti, ki so omenjaliliberalno razumevanje vere in družbe: državni monopol nad šolstvom, boj proti redovnim skupnostim, trditev, da so vse veroizpovedi enakovredne, zahteva po laizaciji vseh državnih institucij, ločitev Cerkve od države, verska svoboda, svoboda tiska itd.<sup>22</sup> Te napake so bile našteje iz prejšnjih papeških odzivov na napade na Cerkev v latinskih deželah, predvsem v Italiji. Za pravilno razumevanje misli Pija IX. je zato encikliko potrebno brati v tem kontekstu, čeprav je seveda treba priznati, da papež sam ni poskrbel za razločevanje med liberalizmom severne Evrope, ki je Katoliški cerkvi podaril številne svoboščine, in latinskim liberalizmom, ki je bil izrazito protiklerikalen.<sup>23</sup>



Klifi Moher na obali jugozahodnega dela Irske v pokrajini Burren



## I. VATIKANSKI KONCIL

Prvi vatikanski koncil je sklical papež Pij IX. leta 1868 z bulo *Aeterni Patris*. Papež je s sklicem koncila nameraval predvsem utrditi odpor proti materializmu in racionalizmu, proti katerima se je boril vse obdobje svojega pontifikata. Dejansko je koncil pomenil zmagoslavje ultramontanističnega gibanja, ki je s sprejemom dogme o papeški nezmotljivosti na verskem področju doseglo svoj vrh. Koncil se je začel 8. decembra 1869, udeležilo pa se ga je 774 škofov iz vseh kontinentov, ki so predstavljali dobri 2/3 upravičenih škofov. Izmed mnogih predlog sta bili obdelani le dve in razglašeni kot dogmatični konstituciji. Prvi je prišel na vrsto osnutek o katoliški veri, ki je, kljub drugačnim prvotnim pričakovanjem, sprožil nekajmesečne burne diskusije. Končno je bila 24. aprila leta 1870 sprejeta dogmatična konstitucija o katoliški veri *Deifilius*.<sup>24</sup>

Že na začetku koncila sta se oblikovali dve skupini škofov, ki sta različno gledali na mesto in vlogo papeža v Cerkvi. T.i. "večina" je zahtevala razglasitev dogme o papeški nezmotljivosti, "manjšina" pa je temu nasprotovala. Voditelji večine so bili predvsem westminstrski nadškof Henry Edward Manning, nadškof belgijskega Mechelna Victor-August Dechamps in regensburški škof Ignatius von Senestrey. Omenjeni so sestavili peticijo, ki jo je podpisalo še približno 400 škofov. Peticija je papeža pozivala, naj postavi na dnevni red tudi definicijo o nezmotljivosti. Številni izmed njih so bili predvsem sovražni liberalizmu in so želeli, da bi koncil znova spomnil na tradicionalna načela razmerja med Cerkvijo in državo. Demokracijo so šteli le kot šibko obliko brezvladja, ki ima korenine v protestantizmu. V tem svetu naj bi vsaj Katoliška cerkev, kolikor je le mogoče, ponudila načelo trdne avtoritete. Manjšina škofov, voditelji katere so bili dunajski nadškof Joseph von Rauscher, praški nadškof Friedrich zu Schwarzenberg, pariški nadškof Georges Darboy in tudi djakovski škof Josip Juraj Strossmayer, se je temu upirala. Pomembno vlogo med organizatorji odpora je

imel tudi znani angleški katoliški zgodovinar in liberalni mislec John Acton. Zagovarjali so mnenje, da lahko papež razglasi določeno versko resnico le ob potrditvi celotnega škofovskega zbora. Številni so tudi slutili, da prihodnost pripada (vsaj v političnem smislu) liberalnim idejam. Cerkev bi torej lahko veliko izgubila, če bi se vsiljevala kot braniteljica (preživelih) avtokratskih političnih sistemov. Poleg tega bi to otežilo zблиževanje z vzhodnimi Cerkvami in povzročilo hud spor s številnimi izobraženci, posebno v nemških deželah. Osnutek konstitucije o Cerkvi (ki ni vseboval določil o papeški nezmotljivosti) so koncilski očetje dobili že 21. januarja, a je "večina" pripravila peticijo, ki jo je podpisalo več kot 450 udeležencev, da naj se v konstitucijo vključi tudi besedilo o papeški nezmotljivosti. Nasprotniki so pripravili nasproten predlog, ki ga je podpisalo 135 koncilskih očetov. Papež je podprl večino in komisija je v 11. poglavje vključila še besedilo o papeški nezmotljivosti.<sup>25</sup>

Trinajstega maja se je nato končno začela razprava o novi konstituciji Cerkve *Pastor Aeternus*, ki se je vrtela skoraj izključno okrog vprašanja nezmotljivosti. Zagovorniki le-te so poudarjali, da nezmotljivost ni niti osebna, ker je vezana na službo papeža, niti absolutna, ker je vezana na določene pogoje. Nasprotniki pa so ugovarjali in poudarjali, da je Kristus zapustil vodstvo Cerkve vsem apostolom oz. škofom, ne le apostolu Petru oz. papežu. K razpravi se je prijaviло kar 120 govornikov, vrstili so se govori nasprotnikov in zagovornikov. Končno je bilo 13. julija opravljeno glasovanje o ključnem poglavju konstitucije (*Nezmotno učiteljstvo rimskega papeža*). Za je glasovalo 448 udeležencev, proti 88, 65 pa je besedilo potrdilo pogojno. Več kot petdeset škofov se glasovanja tudi ni udeležilo. Še istega dne so nekateri škofje (med njimi tudi lavantinski škof Jakob Stepišnik) vodstvo koncila obvestili, da se bodo zaradi hude vročine umaknili iz Rima, in dostavili, da bi na slovesni seji vsekakor glasovali proti. Zagovorniki papeške nezmotljivosti so Pija IX. tudi prepričali, da so v kanon vključili še dodatno pojasnilo: "Dokončne odločitve rimskega

škofa so nespremenljive same po sebi in ne na temelju soglasja Cerkve." Delegacija manjšine je papeža sicer skušala prepričati, da te besede umakne, a neuspešno. Škofje manjšine so nato še pred končnim glasovanjem zapustili Rim; med njimi so bili tudi goriški nadškof Andrej Gollmayr, ljubljanski škof Jernej Vidmar in tržaško-koprski škof Jernej Legat. Škofje iz današnjega slovenskega ozemlja so torej vsi zavračali novo dogmo. Končnega glasovanja 18. julija 1870 se je udeležilo 535 škofov; za jih je glasovalo 533, proti pa le dva. Papež je nato rezultate koncila slovesno razglasil. To je bilo tudi zadnje dejanje koncila, saj je nato izbruhnila francosko-pruska vojna, piemontske čete pa so zavzele Rim. Papež je koncil 20. oktobra razpustil "sine die" (za nedoločen čas), ker po njegovem ni bila več zagotovljena svoboda koncilskega delovanja.<sup>26</sup>

Čeprav se je koncil zaključil predčasno, so ultramontanistična prizadevanja doživela popoln uspeh. Teološki tokovi, ki so zagovarjali kolegialnost med papežem in škofi ali se zavzemali za ustanovitev bolj ali manj neodvisnih narodnih Cerkva, so bili dokončno "izgnani" iz Katoliške cerkve. Kljub zgoraj opisanemu nasprotovanju so se vsi škofje v naslednjih letih pridružili sprejetim sklepom. Zadnji med njimi je bil djakovski škof Strossmayer. A kljub temu nova dogma ni bila sprejeta med vsemi katoličani. Najbolj so jo zavračali v Nemčiji, kjer je bil najvidnejši član opozicije münchenski profesor Ignaz von Döllinger. Slednji je vse življenje zavračal papeško prvenstvo in nezmotljivost, kar mu je prineslo izobčenje s strani münchenskega nadškofa. Kljub temu pa je zavrnil sodelovanje pri vzpostavitvi Starokatoliške cerkve, ki je nastala 1873 v Breslauu (današnji Wrocław). Še istega leta je slednja sprejela tudi sinodalno in župnijsko ureditev. Starokatoličani so se razširili predvsem na Bavarskem in delih Avstrije in Švice.<sup>27</sup>

Vsekakor je zanimivo vprašanje, zakaj je bilo nasprotovanje dogmi tako močno prav med škofi s slovenskega ozemlja. Čeprav je sprejem novega verskega nauka naletel na

precejšen odpor med škofi iz bolj ali manj vseh svetovnih dežel, ni bil nikjer deležen tako enoglasnega nasprotovanja kot prav med Slovenci. Kje lahko iščemo razloge za to? Za odgovor na to vprašanje bi bile seveda potrebne druge raziskave o življenju in delu omenjenih škofov. Le tako bi lahko prišli do zanesljivega odgovora na vprašanje, kaj je omenjene škofo vodilo k tako ostremu in soglasnemu nasprotovanju. Ker se ta razprava s tem ne ukvarja, si bomo dovolili nekaj špekulacij. Morda se razlog skriva v vplivu med Slovani izredno spoštovanega škofa Strossmayerja, ki je bil, kot smo videli, oster nasprotnik nove dogme. O velikem spoštovanju do omenjenega škofa bomo več izvedeli v prihodnjem poglavju. Druga možnost je, da so slovenski škofje pod vplivom nacionalističnih čustev zavračali prevelik vpliv večinoma italijanske kurije in seveda prav tako italijanskega papeža.<sup>28</sup> Ta možnost se zdi sicer malo verjetna, saj nacionalna čustva gotovo niso bila le posebnost slovenskih škofov, omenjeni škofje pa prav tako niso znani kot posebno nacionalistično usmerjeni. Tretja možnost, ki jo predlagam, pa se nanaša na zapoznel vpliv jožefinistične miselnosti. Čeprav je ta v nemških deželah monarhije izgubljala na pomenu in vplivu, so bile slovenske dežele vsekakor "zakotje", kjer so se stari vzorci miselnosti veliko dlje ohranjali. Mogoče lahko to povežemo tudi z manjšo prisotnostjo liberalnih idej in ukrepov, ki so v ostalih evropskih državah katoličane postavile v defenziven položaj, iz katerega so se reševali z močnejšo naslonitvijo na papeško avtoriteto (primer Španije). V slovenskih deželah seveda do tega ni prišlo. Razloge mogoče lahko iščemo tudi v čisto osebnih posebnostih takratnih škofov ali v neki čisto drugi smeri.

## ODZIV SLOVENSKEGA ČASOPISJA NA I. VATIKANSKI KONCIL

Ogledali smo si delovanje slovenskih škofov na I. vatikanskem koncilu, sedaj pa bomo primerjali še poročanje dveh takratnih

najpomembnejših slovenskih publikacij, liberalnega *Slovenskega naroda*<sup>29</sup> in konservativnih *Kmetijskih in rokodelskih novic*,<sup>30</sup> o dogajanju na koncilu, kjer je ultramontanizem z razglasitvijo dogme o papeški nezmotljivosti v verskih zadevah dosegel svoj vrh.

Če se najprej ustavimo pri splošnem pregledu poročanja, lahko rečemo, da sta oba časopisa o dogajanju v Rimu dokaj skopo poročala. *Slovenski narod* je objavljala predvsem kratke novice o koncilskih novostih v rubrikah "Razne stvari" in "Politični razgledi", *Kmetijske in rokodelske novice* pa prav tako kratka obvestila v rubriki "Novičar iz domačih in tujih dežel". Naletel nisem na noben daljši komentar dogajanja na koncilu, posebno *Novice* so bile glede tega nadvse skromne. Kljub temu pa je med obema publikacijama jasna razlika. *Slovenski narod* se je kot liberalen časopis namreč jasno postavil proti novi dogmi o nezmotljivosti, *Kmetijske in rokodelske novice* pa so se tej temi skušale predvsem izogibati – tako so npr. razglasitev dogme svojim bralcem podale le v enem stavku. Poglejmo si torej podrobneje potek poročanja o koncilu.

## POROČANJE O KONCILU V SLOVENSKEM NARODU

*Slovenski narod* je o bližajočem se koncilu prvič pisal dne 4. decembra 1869. Poročal je, da sta se tedaj ljubljanski knezoškof Jernej Vidmar in dr. Pogačar (verjetno je mišljen Vidmarjev naslednik, ljubljanski knezoškof Janez Zlatoust Pogačar) podala v Gorico, od koder sta potem skupaj z goriškim nadškofom Gollmayerjem in tržaško-koprskim škofom Legatom nadaljevala pot v Rim. Članek je prinašal tudi splošno poročilo o začetku koncila v Rimu, ki bi se ga lahko udeležilo 35 kardinalov, 925 škofov in patriarhov, 29 opatov, 32 redovnih predstojnikov, skupaj torej 1017 moških, ki imajo pravico glasovanja in posvetovanja.<sup>31</sup> Poleg tega bo na koncilu kar 100 bogoslovcev stenografiralo latinske govore koncilskih očetov.<sup>32</sup>

Devetega decembra je nato *Slovenski narod* poročal o začetku koncila v Rimu in napovedal, da bodo o dogajanju poročali.<sup>33</sup> Res je časnik že naslednji dan prinesel novico, da je bila pri slavnostnem odprtju cerkvenega zbora navzoča tudi avstrijska cesarica Elizabeta in številni drugi člani vladarskih rodbin. Poročali so tudi o tem, da so v Neaplju istočasno zbrali nekateri svobodomislec, ki so želeli protestirati proti koncilu. Isti članek je prinesel še novico, da je papež razglasil poseben red o volitvah novega papeža, če bi on, tedaj že 79 let star, med koncilom umrl. Namen odredbe naj bi bil, da novega papeža ne bi volil celoten zbor, kjer so bili neitalijanski škofi seveda v večini. Volitve so bile dodeljene izključno kardinalskemu kolegiju.<sup>34</sup>

Prvo jasno izraženo mnenje o poteku koncila najdemo 1. januarja, ko so zadovoljno zapisali, da kongregacija, ki je pripravljala gradivo za razpravo, ni predlagala, da naj se kot verska resnica zapiše tudi papeška nezmotljivost. *Slovenski narod* je to pozdravil, ne le z liberalnega stališča, temveč tudi z narodnega. Z razglasitvijo papeške nezmotljivosti bise namreč verske razlike med Slovani (katoliškimi in pravoslavni) le še poglobile. Prav zato so toliko bolj hvalili škofa Jurija Strossmayerja, ki je razglasitvi dogme nasprotoval.<sup>35</sup> Osmega januarja je bil nato objavljen še daljši zapis (povzet po hrvaškem časopisu *Zatočnik*) o razmerjih na koncilu in strankah ultramontanistov ter manjšine. Končno so še enkrat zelo pohvalili škofa Strossmayerja, ki je nasprotoval spreminjanju začetnih besed koncilskih odlokov.<sup>36</sup>

Kratke novičke o dogajanju na koncilu so se nato vrstile, vseh seveda ne bomo obnavljali, saj ne prinašajo nič posebno novega. *Slovenski narod* je povzemal tudi po tujem časopisu in pogosto poročal o tem, kaj le-to poroča. Tako je npr. 24. maja poročal o tem, da je augsburški *Allgemeine Zeitung* poročal o ugovorih škofov proti razglasitvi papeške nezmotljivosti. Neznani pisec je to pospremil z naslednjimi besedami, iz katerih je ponovno jasno razvidno, da so bili pri časopisu do

zahtev ultramontanistov negativno nastrojene: "Iz teh ugovorov se pač očitno vidi, da je učenost, preiščljivenost in katoliška vera na strani koncilске manjšine."<sup>37</sup>

Sledijo si kratke, večkrat nepovezane novičke, iz katerih si slabše informiran bralec ne more ustvariti jasne slike o dogajanju. Tako je bilo npr. 9. junija poročano, da se je debata o papeški nezmotljivosti pretrgala, čeprav je bilo napovedanih še 40 govornikov.<sup>38</sup> Jasno proti papeški nezmotljivosti je *Slovenski narod* nastopil tudi 2. julija, ko je zapisal: "Sv. Petra in Pavla praznik je proč, iz Rima pa hvala bogu ni nič poročila prišlo, da bi se dal papež z anezmotljivega narediti, kakor se je govorilo, da se zgodi na oni dan".<sup>39</sup> Dvanajstega julija so poročali, da utegne avstrijska vlada zoper odločitev o nezmotljivost sprejeti celo t.i. "placetum-regium", da torej ne bi dovolili razglasitve dogme na ozemlju avstrijske države, do česar pa nato seveda ni prišlo.<sup>40</sup>

Iz nadaljnjega poročanja je zaznati, da so pri *Slovenskem narodu* dobili informacije, da bo nezmotljivost potrjena. Novice postajajo vedno bolj telegrafске, upanje, da dogma ne bo potrjena, pa se razblinja. Šestnajstega julija so tako kratko pisali o prvem glasovanju o nezmotljivosti ("poskusnem"). Jasno je bilo, da je ultramontanistična stran zmagala – 451 škofov je glasovalo za, 88 proti, 62 pa jih jedogmo potrdilo pogojno (*Slovenski narod* ni pozabil pristaviti, da sta dunajski nadškof Rauscher in praški nadškof Schwarzenberg glasovala proti).<sup>41</sup>

Enaindvajsetega julija je nato prišla enovrstična novica, da je bila s 533 proti 2 glasovoma dogma o nezmotljivosti dokončno potrjena.<sup>42</sup> Drugega avgusta je *Slovenski narod* nato poročal o vplivu nove dogme na konkordat med Papeško državo in Avstrijo. Avstrijska vlada je namreč sklenila, da s sprejetjem nove verske resnice konkordat, sklenjen leta 1855, ni več v veljavi, saj je postala druga pogodbeno stranka, tj. Papeška država, nekaj drugega. Državni kancler je zato pripravil potrebne korake, da se naznani formalno prenehanje

pogodbe, ministrstvo za uk in bogočastje pa nov predlog zakona o cerkvi v Avstriji.<sup>43</sup>

*Slovenski narod* nato o koncilu ni več poročal. Njegovo pozornost je na zunanjepolitičnem področju povsem prevzela francosko-pruska vojna in italijanska zasedba Papeške države, ki so ju zelo natančno spremljali. Trinajstega septembra je prišla novica, da je italijanska vojska zasedla Rim brez preliivanja krvi, saj ga papeževa vojska ni branila. Papež Pij IX. se je kljub temu odločil ostati v Rimu.<sup>44</sup> Kljub dokaj natančnemu poročanju o političnih razmerah v Rimu nisem zasledil novice, da bi v *Slovenskem narodu* kdaj objavili novico o začasni prekinitvi koncila zaradi italijanske zasedbe.

## POROČANJE O KONCILU V KMETIJSKIH IN ROKODELSKIH NOVICAH

Tednik *Kmetijske in rokodelske novice*, takrat vodilna konservativna publikacija na Slovenskem, je o dogajanju na koncilu skupno poročal precej manj od liberalnega *Slovenskega naroda*. Prvo novico o koncilu sem zasledil 1. decembra, ko so *Novice* že poročale, da se bo v Rimu začel splošni cerkveni zbor. Zbora, ki ga ni bilo že 300 let in se bo dogajal v cerkvi Sv. Petra, se bo udeležilo 35 kardinalov, 925 škofov in patriarhov, 29 opatov, 32 redovnih predstojnikov, skupaj torej 1017 mož, ki imajo pravico glasovanja in posvetovanja. Poleg tega bo na koncilu kar 100 bogoslovcev stenografiralo latinske govore koncilskih očetov.<sup>45</sup>

*Kmetijske in rokodelske novice* so nato 29. decembra objavile najdaljši članek o dogajanju v Rimu. Poročale so, da se je od 1034 škofov in prelatov, ki so imeli pravico udeležbe, koncila udeležilo približno 800 (iz Avstrije in Ogrske 44 škofov). Objavile so tudi dolg povzetek papeževega navodila o poteku koncila in obnašanju škofov in opatov. Koncilski očetje so tako npr. glasovali z besedo "placet" (po volji) ali "nonplacet" (ni po volji), pri čemer so škofje glasovali sede in z mitro na glavi, opati in redovni predstojniki pa stoje, razoglavi

in kleče pred papežem. Očetje brez resnih vzrokov tudi niso smeli zapuščati Rima itd.<sup>46</sup>

Nato so sledile le kratke novice, včasih celo le enovrstične. Tako so npr. 5. januarja poročale, da je na zasedanju govoril dunajski kardinal Rauscher,<sup>47</sup> 11. januarja pa: "Iz cerkvenega zbora v Rimu razglašajo časniki toliko novic, kakor da bi obravnave škofov javne bile. In da bi vsak pisatelj, katerih je na kupe zdaj ondi, imel svoj sedež v tem zboru; zlasti o govoru škofa Strossmajera 28. decembra se toliko raznaša po časnikih, da moramo dočakati gotovih virov, ki nam povedo, kaj je pravo."<sup>48</sup>

Drugega marca so novice poročale, da je 17. februarja v Rimu potekala razstava cerkvenih umetnin v samostanu sv. Marije, ki jo je obiskal tudi papež. V govoru je slednji poudaril, da je vera vedno ista in zato zanjo nikoli ne pride leto 1789.<sup>49</sup>

Razprave o papeški nezmotljivosti so se *Kmetijske in rokodelske novice* dotaknile šele 18. maja, ko so objavile kratko vest o začetku razprave o papeški nezmotljivosti. Ta se je začela 15. maja, nepodpisani avtor pa je pripomnil le: "Govori se, da še pred pretekom enega meseca utegne konec biti tem razpravam."<sup>50</sup> Čeprav se *Novice* niso nikoli izrazile negativno o mogoči razglasitvi dogme, so večkrat pisale zelo pohvalno o škofu Strossmayerju, ki je bil, kot smo videli, oster nasprotnik dogme. Ob novici, da je za novega zagrebškega škofa bil imenovan malo znani kanonik Mihajlović, ne pa Strossmayer, so tako *Novice* ogorčeno zapisale, da je "nezatna oseba, samo da je magjaron, in prezrl se je po celem svetu sloveči Juri Strossmajer, škof v Djakovem, ponos vseh Jugoslovanov."<sup>51</sup>

Bralec dobi vtis, da so skušale *Novice* sprejem dogme pravzaprav zamolčati. Še 20. julija je bila objavljena enovrstična novica, da so se avstrijski škofje večinoma vrnili domov iz Rima, glasovanje o nezmotljivosti pa sploh ni bilo omenjeno.<sup>52</sup> Tretjega avgusta je bilo prav tako objavljeno poročilo o tem, da bo konkordat odpravljen, niso pa pojasnili, zakaj. *Novicoso* pospremili le z ironičnim

komentarjem o liberalcih in njihovih prizadevanjih: "Za Avstrijo pride po njihovih mislih potem zlata doba: a žijo bo zginul, namesti bankovcev bomo šтели samo srebro in zlato, in naša armada bo zmagala, kjerkoli se bode prikazala. Kdor ne verjame, plača počen groš." Istega dne je bilo objavljeno tudi poročilo o zmagoslavni Strossmayerjevi vrnitvi na Hrvaško, kjer so ga ljudje navdušeno sprejeli.<sup>53</sup>

O glasovanju o nezmotljivosti so pri *Novicah* poročali šele 10. avgusta. Zapisali so le število glasov za in proti ter da papeška nezmotljivost velja, ko papež govori v verskih zadevah v imenu vse Cerkve. Razen tega ni bil objavljen noben komentar.<sup>54</sup>

Tem skopim novicam o koncilu sledijo obsežna poročanja o zasedbi Rima oz. Papeške države. Zasedbo so označili kot rop in opozorili na nevarnost, da si Italijani nasilno poskušajo vzeti tudi avstrijske dežele, kjer je živelo italijansko prebivalstvo (Trident, Dalmacijo, Trst, Istro). Tam živeči Italijani so zasedbo navdušeno sprejeli.<sup>55</sup>

## SKLEP

Razlike v poročanju so bile med obema publikacijama precejšnje. Najprej je treba poudariti, da je *Slovenski narod* kot splošni politični list o koncilu prinašal več poročil kot *Novice*, ki so bile kljub vsemu bolj specializirane in katerih ciljna publika, kmetje in rokodelci, se za dogajanje na koncilu verjetno niso pretirano zanimali. Največja razlika pa se gotovo kaže pri pravem jabolku spora, dogmi o papeški nezmotljivosti. Če smo pri *Slovenskem narodu* opazili jasno zavračanje dogme, ki je skladna s siceršnjo liberalno usmeritvijo časopisa, je bil odnos do tega vprašanja pri *Kmetijskih in rokodelskih novicah* drugačen. Sicer bi lahko pričakovali, da bodo kot konservativna publikacija dogmo podprle, a upoštevati moramo, da so ji nasprotovali vsi tedanji škofi s slovenskega ozemlja ter zelo vplivni in cenjeni hrvaški škof Josip Juraj Strossmayer. Predvidevam, da so se pri *Novicah* zato znašli v precej neprijetnem položaju, ko niso pravi

Klifi Moher na obali jugozahodnega dela Irske v pokrajini Burren



dobro vedeli, kaj naj naredijo. Iz zagate so se rešili tako, da so o tem občutljivem vprašanju poročali čim manj, jasnega stališča pa sploh niso zavzeli.

## ZAKLJUČEK

**V** razpravi smo predstavili osnovne poteze razvoja ultramontanističnega gibanja v 19. stoletju, pri čemer smo skušali predstaviti tudi istočasne osnovne poteze razvoja v celotni Katoliški cerkvi. Gibanju se je po skromnih začetkih v začetku 19. stoletja v Franciji uspelo zelo hitro razširiti in uveljaviti v vseh katoliških državah. V relativno kratkem obdobju približno 50 let mu je uspelo prejeti dominantna teološka gibanja galikanizma, febronianizma in jožefinizma bolj ali manj izriniti na stranski tir. Vrh je gibanje doseglo s I. vatikanskim koncilom, ki je s sprejetjem dogme o papeški nezmotljivosti v verskih vprašanih dokončno potrdil primat papeža v Cerkvi. Na presenetljiv uspeh gibanja je vplivalo več dejavnikov, poudariti moramo predvsem to, da je ultramontanistom preko tiska uspelo zelo uspešno mobilizirati evropske katoličane na svojo stran. Za uspeh je bil prav tako bistven drugačen odnos evropskih vladarjev do Cerkve in papeža po francoski revoluciji ter liberalna načela, ki so poudarjala nevmešavanje države v verske zadeve. "Novo katolištvo" 19. stoletja je bilo zato v veliki meri produkt modernosti, čeprav ji je tako ostro nasprotovalo.

Končno smo si ogledali in primerjali poročanje dveh takratnih vodilnih publikacij na Slovenskem, liberalnega *Slovenskega naroda* in konservativnih *Kmetijskih in rokodelskih novic*, o I. vatikanskem koncilu. Pri tem sta publikaciji pričakovano do ključnega vprašanja, dogme o papeški nezmotljivosti v verskih vprašanih, zavzeli drugačni stališči. *Slovenski narod* je bil do nje namreč neizprosno odklonilen in kritičen, *Kmetijske in rokodelske novice* pa so ostale pravzaprav neopredeljene, razpravi o dogmi so se skušale večinoma izogibati.

## VIRI

- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 1. 12. 1869.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 29. 12. 1869.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 5. 1. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 11. 1. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 2. 3. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 18. 5. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 29. 5. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 20. 7. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 3. 8. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 10. 8. 1870.
- "Novičar iz domačih in tujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 5. 10. 1870.
- "Razne stvari", *Slovenski narod*, 4. 12. 1869.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 9. 12. 1869.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 14. 12. 1869.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 1. 1. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 8. 1. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 24. 5. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 9. 6. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 2. 7. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 12. 7. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 16. 7. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 21. 7. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 2. 8. 1870.
- "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 13. 9. 1870.

## LITERATURA

- Aubert, Roger in L. J. Rogier. *Zgodovina Cerkve*, zv. 5, *Od cerkvene države do svetovne Cerkve*. (Ljubljana, 1999).
- Benedik, Metod. "Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost", *Bogoslovni vestnik* 70, št. 1 (2010), 71–81.
- Bornstein, Uwe et al. *Kronika krščanstva*. (Ljubljana, 1998).
- Clark, Christopher. "The New Catholicism", v *Culture Wars*. (Cambridge, 2003), 11–46.
- Gilley, Sheridan. "The Papacy", v *Cambridge History of Christianity: World Christianities 1815–1914*. (Cambridge, 2006).
- Lah, Avguštin. "Teološke smeri v Slomškovem času", *Studia historica Slovenica* 10, št. 2-3 (2012), 480–497.
- Lenzenweger, Josef et al. *Zgodovina Katoliške cerkve*. (Celje, 1999).
- Rogier, L. J. et al. *Zgodovina Cerkve*, zv. 4, *Cerkev v času razsvetljenstva, revolucije in restavracije (1715–1848)*. (Ljubljana, 1999).
- Vodopivec, Peter. *Od Pohlinove slovnice do samostojne Slovenije*. (Ljubljana, 2007).



1. Prvi vzpon "ultamontanizma", čeprav takratnega cerkvenega reformnega gibanja seveda ne moremo označevati s tem imenom, lahko torej pravzaprav najdemo že v 11. in 12. stoletju, ko je prišlo do spopada med papežem in cesarjem o prvenstvu v Cerkvi, ki se je kazala kot pravica do imenovanja krajevnih škofov.
2. UweBornsteinetal., *Kronika krščanstva*, (Ljubljana, 1998), 358.
3. Josef Lenzenwegeretal., *Zgodovina Katoliške cerkve* (Celje, 1999), 385.
4. Josef Lenzenwegeretal., *Zgodovina Katoliške cerkve*, 394–395.
5. Josef Lenzenwegeretal., *Zgodovina Katoliške cerkve*, 395–398.
6. Josef Lenzenwegeretal., *Zgodovina Katoliške cerkve*, 399–400.
7. L. J. Rogieretal., *Zgodovina Cerkve*, zv. 4, *Cerkve v času razsvetljenstva, revolucije in restavracije (1715-1848)* (Ljubljana, 1999), 300–301.
8. L. J. Rogieretal., *Zgodovina Cerkve*, zv.4, 302.
9. Avguštin Lah, "Teološke smeri v Slomškovem času", *Studia historicaSlovenica*10, št. 2–3 (2012), 493–494.
10. Prav tam.
11. Metod Benedik, "Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost", *Bogoslovni vestnik*70, št. 1 (2010), 73.
12. Avguštin Lah, "Teološke smeri v Slomškovem času", 493.
13. Metod Benedik, "Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost", 74.
14. Christopher Clark, "The New Catholicism", v *CultureWars* (Cambridge, 2003), 11–12.
15. Christopher Clark, "The New Catholicism", 12–13.
16. L. J. Rogieretal., *Zgodovina Cerkve*, zv. 4, 313.
17. SheridanGilley, "ThePapacy", v *Cambridge History of Christianity: World Christianities 1815–1914* (Cambridge, 2006), 13.
18. Christopher Clark, "The New Catholicism", 18–21.
19. Christopher Clark, "The New Catholicism", 24–27.
20. R. Aubert, L. J. Rogier, *Zgodovina Cerkve*, zv. 5, *Od cerkvene države do svetovne Cerkve* (Ljubljana, 1999), 14–15.
21. R. Aubert, L. J. Rogier, *Zgodovina Cerkve*, zv. 5, 61–63.
22. R. Aubert, L. J. Rogier, *Zgodovina Cerkve*, zv. 5, 41–42.
23. Gilley, "ThePapacy", 18.
24. Konstitucija ima štiri poglavja. Prvo poglavje govori o Bogu kot stvarniku vsega, drugo o Božjem razodetju (pri tem poudarja sposobnost človeškega razuma, da s svojimi lastnimi močmi spozna bivanje Boga), tretje o veri kot človekovem odgovoru na razodetje, četrto poglavje pa povzema naloge in meje razuma ter poudarja, da si vera in razum ne nasprotujeta; gl. Metod Benedik, "Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost", 74.
25. Metod Benedik, "Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost", 75; R. Aubert, L. J. Rogier, *Zgodovina Cerkve*, zv. 5, 65–67.
26. Metod Benedik, "Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost", 75, 80.
27. Josef Lenzenwegeretal., *Zgodovina Katoliške cerkve*, 420–424.
28. Ne smemo pozabiti da je bil prvi neitalijanski papež po 16. stoletju šele Poljak Janez Pavel II., ki je bil izvoljen približno stoletje kasneje.
29. *Slovenski narod* je začel izhajati leta 1868 v Mariboru. Najprej je izhajal trikrat tedensko, po preselitvi uredništva v Ljubljano leta 1872 pa je postal dnevnik. List so predvsem zaradi zelo previdne narodne politike in naraščajočih klerikalnih teženj pri staroslovcih ustanovili štajerski svobodomiselní Slovenci. V obdobju pred 1. svetovno vojno je bil vodilno glasilo slovenskega liberalizma, čeprav je deloma zastopal stališča, ki so bila sočasnemu evropskemu liberalizmu tuja. Tako je npr. zavračal trgovinsko in obrtno svobodo ter se zavzemal za zaščito "domačega dela", priznaval pa je tudi tesno povezanost Katoliške Cerkve s slovenskim narodom; gl. Peter Vodopivec, *Od Pohlínove slovnice do samostojne Slovenije*, (Ljubljana, 2007), 84.
30. *Kmetijske in rokodelske novice* so izhajale od 1843 do 1902. Kot že ime pove, so bile namenjene predvsem kmetom in obrtnikom, težile pa so k razširjanju novih gospodarskih znanj, preganjale vraževerje ter pozivale k šolanju in napredku. Kljub temu so *Novice* odigrale zelo pomembno vlogo v slovenskem narodnostnem gibanju, saj so spodbujale zavest pripadnosti slovenstvu in obravnavale tudi številna jezikovna, zgodovinska in leposlovna vprašanja. Ker so prisegale ne tradicionalne verske in kulturne vrednote, so bile vse do nastanka časnika *Slovenec* leta 1873 vodilno glasilo staroslovenskega oz. konservativnega gibanja; gl. Vodopivec, *Od Pohlínove slovnice do samostojne Slovenije*, 84.
31. Udeležba je bila nato kot smo videli sicer nižja.
32. "Razne stvari", *Slovenski narod*, 4.12.1869.
33. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 9.12. 1869.
34. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 14.12. 1869.
35. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 1. 1. 1870.
36. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 8. 1. 1870.
37. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 24. 5. 1870.
38. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 9. 6. 1870.
39. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 2. 7. 1870.
40. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 12. 7. 1870.
41. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 16. 7. 1870.
42. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 21. 7. 1870.
43. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 2. 8. 1870.
44. "Politični razgledi", *Slovenski narod*, 13. 9. 1870.
45. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 1. 12. 1869.
46. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 29. 12. 1869.
47. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 5. 1. 1870.
48. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 11. 1. 1870.
49. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 2. 3. 1870.
50. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 18. 5. 1870.
51. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 29. 5. 1870.
52. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 20. 7. 1870.
53. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 3. 8. 1870.
54. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 10. 8. 1870.
55. "Novičar iz domačih in ptujih dežel", *Kmetijske in rokodelske novice*, 5. 10. 1870.

Klifi Moher na obali jugozahodnega dela Irske v pokrajini Burren



DEJAN PACEK

# Komunistični genocid in Slovenska katoliška akcija

Z nastopom moderne dobe je katoliška Cerkev začela pozivati laike k aktivnemu apostolatu tako zaradi nuje po soočenju z napredujočo sekularizacijo in razkristjanjenjem družbe kot zaradi vzpona radikalno protikrščanskih ideologij, ki so se utelesile v totalitarizmih 20. stoletja. Organizirani laiški apostolat pod vodstvom cerkvene hierarhije, katerega cilj je bil pokristjaniti vse zasebno in javno življenje, je dobil ime Katoliška akcija (KA).

V pričujočem prispevku je predstavljen zgodovinski razvoj KA v Sloveniji. Osrednjo temo prispevka predstavlja obdobje med letoma 1941 in 1945, ko je bila Slovenska katoliška akcija (SKA) na območju Ljubljanske pokrajine soočena ne samo z italijansko in nato nemško okupacijo, ampak tudi s sočasno komunistično revolucijo ter z njo povezano državljansko vojno. SKA je kot cerkvena organizacija od svojih začetkov vodila idejni boj proti komunistični ideologiji, sredi druge svetovne vojne pa so se njeni člani pridružili oboroženemu boju proti komunistični revoluciji. Po koncu vojne, iz katere so jugoslovanski komunisti izšli na strani zmagovite zavezniške koalicije, kar jim je omogočilo prevzem oblasti, so številni člani SKA delili usodo poražene protirevolucionarne strani, s katero so komunistični oblastniki obračunali v množičnih pomorih.

Strokovnjak za mednarodno pravo dr. Dieter Blumenwitz je v mednarodnopravni študiji *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941–1946)* določil kriterije za opredelitev zločincev in žrtev druge svetovne vojne ter komunistične revolucije na Slovenskem. Težke in sistematične kršitve človekovih pravic po koncu vojne, med njimi pravice do življenja, je opredelil za kazniva dejanja zoper človečnost, poleg tega pa v primeru načrtnega preganjanja in likvidacije delov prebivalstva predstavljajo tudi dejanje genocida.<sup>1</sup> Justin Stanovnik je prepričan, da je komunistični genocid nad slovenskim katoliškim taborom v več etapah potekal že med vojno. Opredeli, da je prvi genocid, ki je trajal od junija 1941 do junija 1942, zajel 400 vodilnih ljudi iz katoliškega in deloma tudi liberalnega duhovnega, družbenega in političnega življenja. Drugi genocid je zahteval življenja 600 ranjencev in ujetnikov po predaji vaških straž jeseni

1943. Tretji ali veliki genocid, ki se je zgodil v začetku junija 1945, pa so omogočili Britanci, ko so več kot 11.000 domobrancev, ki so se predali, izročili komunistom.<sup>2</sup> Navedena dejstva upravičujejo, da primer SKA, katere posamezni člani so zaradi nasprotovanja komunistični revoluciji izgubili življenje že med vojno, množično pa neposredno po njej, obravnavamo v luči genocida.

## LAIČNI APOSTOLAT

**K**A moramo presojeti, upoštevajoč razmere, v katerih je potekal njen razvoj. Vpliv Cerkve na razvoj moderne družbe se je začel nezadržno zmanjševati s francosko revolucijo, ko je bila v Evropi po letu 1789 postopoma uveljavljena laična država in je svoj pohod nastopila sekularizacija. Boju proti Cerkvi, v katerem je drugi polovici 19. stoletja prednjačil liberalizem, so se v prvi polovici 20. stoletja pridružili komunizem, fašizem, nacizem – ideologije, ki so želele z močjo totalitarne države krščanstvo v celoti uničiti.

Papeži obravnavanega časa so sprevideli, da Cerkev pri poslanstvu vodenja ljudi h Kristusu potrebuje laične sodelavce. Po eni strani so se tedaj vedno večje množice oddaljevale od Cerkve, po drugi strani pa so med katoličani vzniknili prenovitvena gibanja, kot so biblično, patristično, katehetsko, liturgično, misijonsko in ekumensko gibanje, katerih pojav je bil znamenje, da so se laiki močneje zavedli, da so tudi oni del Cerkve.<sup>3</sup> Porodila se je ideja, da bi verni laiki v funkciji splošnega duhovništva pod vodstvom cerkvene hierarhije sodelovali pri apostolatu Cerkve, saj naj bi le preko sodelovanja laikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkev dosegla prevlado katoliških načel v sodobnem svetu. Papež Pij XI. (1922–1939) je v svoji prvi okrožnici *Ubi arcano Deiconsilio* (1922) opredelil nujnost laiškega apostolata. Na znamenja časa je iskal odgovore duhovnik, poznejši kardinal Joseph Cardijn (1882–1967), ki je leta 1920 med belgijskimi delavci začel s posebno obliko apostolata, s poudarkom

na oznanjevanju od osebe do osebe. Žosizem (imenovan po Cardijnovi organizaciji mladih krščanskih delavcev JOC) je Pij XI. razglasil za "dovršen tip Katoliške akcije". V Španiji je duhovnik sv. Jožef Marija Escrivá (1902–1975) leta 1928 pričel z laičnim apostolskim gibanjem Božje delo (*Opus Dei*). V času med obema svetovnjima vojnama je s podobnim namenom duhovnik Romano Guardini (1885–1968) razvil v Nemčiji t. i. mladinsko gibanje.<sup>4</sup>

Pij XI. ali "papež Katoliške akcije", kakor so ga poimenovali že njegovi sodobniki, je najzaslužnejši, da je bila KA postopno preobrazena iz gibanja v cerkveno organizacijo laičnega apostolata.<sup>5</sup> Omenjeni papeže je namreč močno zavedal nujnosti vzpostavitve organiziranega sodelovanja laikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve. KA je pod njegovim vodstvom dobila značaj dosledno nepolitične organizacije, ki je bila v celoti usmerjena v novo pokristjanjenje sveta v znamenju Kristusovega kraljestva. Po papeževi viziji so člani KA to nalogo uresničevali v okviru stanovsko urejenih organizacij s poglobljenim verskim življenjem ter s socialno in oznanjevalno dejavnostjo v lastnem bivanjskem in poklicnem okolju.<sup>6</sup> Na ta način je bilo uresničeno papeževo naročilo iz okrožnice o obnovi družbenega reda *Quadragesimo anno* (1931), da mora bitiv duhu stanovsko urejene družbe "prvi apostol delavca delavec in trgovca trgovec".<sup>7</sup> Z osebnim zgledom, ki je temeljil na krščanskem nauku, so laiki vplivali na svoje brezversko oz. versko mlačno okolje ter ga tako poskušali pokristjaniti.

## POSŁANSTVO SLOVENSKE KATOLIŠKE AKCIJE

**R**azvoj KA na Slovenskem je mogoče, še posebej z ozirom na ljubljansko škofijo, razdeliti na dve obdobji: obdobje 1929–1936, ki so ga zaznamovala pravila Katoliške akcije Sloveniji, po črki katerih je KA dobila nalogo povezati in uskladiti delovanje raznovrstnih katoliških društev, ter obdobje 1936–1945,

kise je začelo z izdajo pravil SKA. Tedaj je SKA dobila svoje lastne organizacije in pomožne sile iz vrst preostalih katoliških organizacij, sklenilo pa se je s prepovedjo delovanja po diktatu povojne komunistične oblasti. Pri nas je bila KA ustanovljena z namenom, da bi vzgajala načelne katoličane, jih usposobila za apostolsko delovanje in prispevala k socialni obnovi družbe v skladu z idejo korporativizma, ki jo je cerkveno učiteljstvo razvijalo od pontifikata Leona XIII. (1878–1903) naprej. Rast laiškega apostolata so – ob dejstvu, da je slovenska KA nemoteno delovala le dobro desetletje pred drugo svetovno vojno – onemogočali spori znotraj slovenskega katoliškega taboru glede avtoritete KA nad ostalimi katoliškimi organizacijami, nasprotujoče si opredelitve slovenskih katoličanov v odnosu do marksizma ter nastop druge svetovne vojne na Slovenskem, ki je naredila njegovo izvrševanje nevarno, slednjič pa ga je v krvi zatrla komunistična revolucija. Kljub navedenim pomanjkljivostim in oviram so iz vrst slovenske KA izšli požrtvovalni kristjani ter odmevni zgledi zvestobe veri, ki je prestala preizkušnjo mučeništva, med njimi bl. Lojze Grozde. Ta je svoj duhovni ideal in poslanstvo kristjana v svetu uresničeval kot član dijaške KA. S to najpomembnejšo organizacijo SKA, katere ureditev in delovne metode so postale vzor vsem ostalim lastnim organizacijam SKA, je neločljivo povezano ime Ernesta Tomca (1885–1942), gimnazijskega profesorja in pedagoga ter najpomembnejšega organizatorja laiškega apostolata na Slovenskem.

Prepoved delovanja množične katoliške telovadne organizacije Orel leta 1929 ob začetku diktature jugoslovanskega kralja Aleksandra Karađorđevića je po eni strani ohromila močno razvejano katoliško društveno življenje, po drugi strani pa s tem spodbudila začetek delovanja slovenske KA. Po prepovedi Orela je v slovenskem katoliškem taboru nastala vzgojna praznina, zato se je Tomec odločil za oblikovanje nove mladinske organizacije katoliške mladine, ki bi bila kot del KA pod zaščito katoliške Cerkve in na ta način zavarovana pred

posegi kraljevega režima. Odločilno spodbudo pri tem je Tomcu predstavljala okrožnica *Quadragesimoanno*, nič manj pa tudi negativen odziv nanjo s strani krščanskih socialistov, skupine slovenskih katoličanov, ki je utirala pot idejnemu kompromisu med krščanstvom in komunizmom. Tako je jeseni 1931 v Ljubljani začel zbirati zavedne katoliške dijake in jim na sestankih razlagal katoliška načela. Po orlovskem zgledu jih je poimenoval *mladci* in jih začel organizirati po Cardinjevem zgledu. Ljubljanski škof Gregorij Rožman (1930–1959) jih je leta 1933 priznal za dijaško KA, katere delokrog je postal apostolat med dijaki. Sprejetju pravil SKA leta 1936 je sledilo drugo obdobje organiziranja in delovanja KA na Slovenskem, s tem pa tudi dijaške KA. Ta se je po črki novih pravil leta 1937 preuredila v lastno organizacijo SKA po imenu Zveza katoliških dijakov (ZKD).<sup>8</sup>

Tomec je dosledno zagovarjal dolžnost katoličana, da ravna v skladu z navodili vodstva Cerkve ter je zvest katoliškemu načelom. Pri vzgoji članov dijaške KA je poudarjal dvoje: intenzivno duhovno življenje in dobro organiziranost kot pripravo na učinkovit apostolat. Izrazita skrb za organizacijo je imela svojo dopolnitev v intenzivnem verskem življenju. Tovrstni pristop je spodbujal k študiju socialnega vprašanja, politične zgodovine in filozofije. Kljub temu, da so imeli dodelan ideološki in akcijski program, je bilo članom dijaške KA prepovedano sodelovati v političnih organizacijah.<sup>9</sup>

Od izida okrožnice *Divini Redemptoris* (1937), v kateri je Pij XI. obsodil ateistični komunizem, je delovanje SKA vključevalo protikomunistično akcijo. Tako se je boju proti razkristjanjenju družbe, ki je prvotno predstavljal glavno nalogo SKA, pridružil idejni boj proti komunistični ideologiji. Že pred drugo svetovno vojno so mladci komunistično dejavnost v srednjih šolah z vso pozornostjo zasledovali, nanjo opozarjali, ter se ji idejno in akcijsko zoperstavljali. Tomec je skušal onemogočiti delovanje komunistov in njihov vpliv na slovensko mladino, s skrbnim študijem njihovega organizacijskega sistema. Želel je namreč izoblikovati organizacijo, ki

bi bila kos komunistični dejavnosti in propagandi. Zato je mladce organizacijsko in idejno usposobil tako za obrambo kot za napad proti komunizmu – proti komunističnim trojkam je zastavil sistem jeder, proti komunistični zagrizenosti krščansko gorečnost, proti komunističnemu aktivizmu samopožrtvovalnost mladcev, proti tajnosti tajnost.<sup>10</sup> Sistematično organiziran idejni boj proti komunizmu je bil komunistom trn v peti do te mere, da so organiziranost mladcev označili za fašistični pristop k obrambi katolicizma.<sup>11</sup> Mladec Stanislav Mohorič je v zvezi s tem zapisal: "Od prvih stikov s profesorjem Tomcem se posebno spominjam, da nam je govoril, da imajo komunisti kot organizirani brezbožniki zelo dobro izpeljano organizacijo s sistemom celic in da se ne moremo proti njim boriti, če ne bomo imeli enako dobre organizacije. Rekel je, da se proti tankom ni mogoče boriti z loki."<sup>12</sup>

## VZTRAJANJE PRI IDEJNEM BOJU

SKA je svoje delo nadaljevala tudi med drugo svetovno vojno, vendar zgolj na italijanskem okupacijskem področju, ki je z Ljubljano vred obsegalo le del ljubljanske škofije. V položaju, ki je nastal z okupacijo in razkosanjem Slovenije, se je vodstvo SKA moralo opredeliti do okupacijske oblasti, do vprašanja upora le-tej in po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo do stopnjujočega revolucionarnega delovanja Komunistične partije Slovenije, zakrinkanega v uporniškem programu Osvobodilne fronte (OF). V dilemi, ali ostati pri KA ali se pridružiti ilegalnemu odporiškem gibanju in kasneje oboroženim vaškim stražam, ki so nastale zaradi samozaščite slovenskega podeželja pred revolucionarnim nasiljem partizanskih čet, je bil Tomec, ki je imel v vodstvu KA odločilno besedo, iz načelnih razlogov proti temu, da bi člani KA v imenu upora ali obrambe v roke vzeli orožje. Zagovarjal je stališče, da mora KA vztrajati na ideološki fronti, ki je bila zanj najvažnejša.<sup>13</sup> Prvi konflikt med OF in KA je nastal v pozni jeseni 1941. V tistem času se je reševalo

vprašanje nadaljnega delovanja ljubljanske univerze. Pri tem se je še posebno izpostavil študent Jaroslav Kikelj, predsednik društva katoliških študentov medicine Vir, ki je bilo del SKA. Komunisti so mu očitali kolaboracijo z Italijani, ker se je včlanil v odbor Ljubljanske univerzitetne organizacije, da bi rešil univerzo pred grozečim zaprtjem. Kiklja je dva dni po nastopu funkcije odbornika, 18. marca 1942, umoril pripadnik komunistične Varnostno-obveščevalne službe. Škof Rožman se je demonstrativno udeležil njegovega pogreba in govoril ob grobu – kakor je dejal – "prvega mučenca" KA v Sloveniji.<sup>14</sup>

Med vojno so mladci v okviru idejnega boja proti komunizmu – ta je bil osnovan na študiju protikomunistične literature in okrožnice *Divini Redemptoris* – izvajali akcije, ki so poleg argumentiranega nasprotovanja komunistični ideologiji in zavračanja sodelovanja z OF, obsegale tudi zbiranje podatkov o tistih dijakih, ki so kakor koli sodelovali ali simpatizirali z OF. Sistematično so preverjali odnos posameznih dijakov do OF in na osnovi opažanj snovali načrte vplivanja oz. pridobivanja ali onemogočanja.<sup>15</sup> KA so med in po vojni obtoževali, da je zbrane osebne podatke posredovala okupatorju, ki je na njihovi osnovi izvajal represivne ukrepe. Ta obtožba do danes ni bila utemeljena z neposrednim dokazom. Povojno zgodovinopisje je zmoglo navesti le dejstvo, da je sporazum o sodelovanju med ZKD in Slovensko legijo, oboroženo formacijo protirevolucionarnega tabora, ki je bil sklenjen sredi leta 1943, vseboval določilo, da obveščevalna služba dijaške KA ostane samostojna, torej da mladci posredujejo poročila izključno vodstvu KA, ta pa naprej vodstvu Slovenske legije.<sup>16</sup> Na osnovi razpoložljivih virov ni mogoče nedvoumno ugotoviti nadaljnje poti zbranih informacij, lahko pa v povojnem komunističnem gradivu beremo, da so pridobljeni podatki služili predvsem posameznim mladcem, ki so postali vojaški obveščevalci v protirevolucionarnih formacijah.<sup>17</sup>

Čeprav so bili komunisti v prvem letu okupacije odgovorni za okoli 1000

izvensodnih usmrtitev slovenskih civilistov, ki so bili izvedeni pod pretvezo, da gre za ubijanje narodnih izdajalcev, četudi v tem obdobju zaman iščemo znake ideološke kolaboracije z okupatorjem, je do smrti Tomca 26. aprila 1942 veljalo pravilo, da je bil iz KA izključen vsakdo, ki je šel v oboroženi boj proti OF.<sup>18</sup> Novo vodstvo dijaške KA (Jože Marn, Roman Pavlovčič in Sebastijan Kocmur) je spoštovalo odločitev pokojnega voditelja in ob ustanovitvi protirevolucionarnih samoobrambnih vaških straž julija 1942 dovolilo, da se jim pridružijo le člani drugega kroga, t. i. soborci, ne pa tudi člani jedrnih skupin.<sup>19</sup> Vse do preloma v vojaškem in političnem razvoju na območju Slovenije, ko so se v hitrem zaporedju zvrstili kapitulacija Italije septembra 1943, padec Turjaka in Grčaric ter partizanski pomor obeh protirevolucionarnih vojaških posadk, vključitev Ljubljanske pokrajine v nemško Operacijsko cono Jadransko primorje in ustanovitev Slovenskega domobranstva, člani KA niso sodelovali v oboroženem spopadu, ampak vztrajali pri načelnem, ideološkem boju proti komunistični revoluciji, ki je izključeval fizični boj. V vse brezobzirnejši državljanski vojni so za orožje prijeli le kot bivši člani KA.<sup>20</sup> Zgodovinska dejstva torej pričajo, da SKA med vojno ni bila organizatorica protikomunističnih formacij oz. ni bila, kot je neutemeljeno in tendenciozno zapisal še danes pogosto citiran povojni režimski zgodovinar Franček Saje, "prednja straža borbenega slovenskega klerofašizma, ki je imela glavno vlogo pri snovanju sistematične belogardistične zarote in nato bila po lastnem priznanju kvas oboroženih belogardističnih oddelkov."<sup>21</sup> Posamezni člani KA so se prvim oboroženim protikomunističnim formacijam oz. vaškim stražam pridružili samovoljno, tako da so iz KA predhodno izstopili ali preprosto prezrli veljavna pravila, kar je privedlo do avtomatske izključitve iz KA.

## DEL OBOROŽENE PROTIREVOLUCIJE

**V** oboroženi protirevolucionarni boj so bili člani KA vključeni s splošno mobilizacijo,

ki jo je nemški okupator razglasil v Operacijski coni Jadransko primorje – ta je poleg Ljubljanske pokrajine obsegala tudi vse Slovensko primorje, Istro in Furlanijo – 29. novembra 1943. "Naredba o obvezni vojni službi na operacijskem ozemlju Jadransko primorje", objavljena tega dne, je določila, da mora vsak za vojsko sposoben moški, star med 18 in 35 let vstopiti v eno izmed vojaških organizacij: v "deželno samoobrambno enoto" (Slovensko domobranstvo), v obvezno delovno službo (Aufbaudienst), v nemško vojsko (Wehrmacht), v Waffen-SS, v nemško policijo, v organizacijo TODT ali v na novo formirano italijansko vojsko. Vojaška služba je bila obvezna, mesto služenja pa si je posameznik izbral sam.<sup>22</sup> Naborniki, med njimi člani KA, so lahko izbirali med vojaškimi in nevojaškimi nemškimi organizacijami. Večina izmed njih se je odločila za vstop v Slovensko domobranstvo. V domobrantskih enotah so služili pod slovenskimi simboli in pod vodstvom slovenskih oficirjev ter se na domačih tleh borili proti komunistični revoluciji, v kateri so videli največjo grožnjo katoliški veri in slovenski kulturi.<sup>23</sup> Nasproti tem realnim okoliščinam, ki so bistveno vplivale na ravnanje članov KA, je upravičen pomislek, da so ti imeli možnost služiti vojaški rok tudi v neoboroženih delovnih enotah, s čimer so dobili priložnost, da bi do konca ostali zvesti prepričanju pokojnega voditelja Tomca, da idejni boj proti komunizmu izključuje fizično obračunavanje.

Triumvirat, ki je na čelu dijaške KA nasledil pokojnega prof. Tomca, je mladcem v Slovenskem domobranstvu svetoval, naj se porazdelijo po čim več četah in naj ostanejo navadni vojaki. Kljub temu so člani KA v Slovenskem domobranstvu zasedli različne funkcije, ne pa vodstvenih položajev. Medtem ko so zlasti kmečki fantje in delavci postali običajni vojaki, so mladci po večini sodelovali pri izobraževanju, administraciji in na domobrantskem vojaškem sodišču v Ljubljani, peščica pa jih je bilo izbranih za oficirski tečaj.<sup>24</sup> Tovrstni razplet še danes buri duhove. Tako je Justin

Stanovnik mnenja, da so bili mladci v moralnem, duhovnem in humanističnem pogledu izredno vzgojeni, ter se sprašuje: "Kako je bilo to mogoče, da so to bili navadni vojaki brez vsakih večjih funkcij"? Janko Maček meni, da so bili mladci vzgojeni predvsem moralno in duhovno, delno na račun zgodovinske kompetentnosti in učinkovitosti. Razmišljanje dr. Tineta Velikonje navaja k sklepu, da mladci v domobranskih enotah niso bili usposobljeni zasesti odgovornih mest, ter politično, kaj šele vojaško ustrezno delovati. Vsem trem je skupno stališče, da mladcem sploh ni bila dana možnost, da bi se za te naloge usposobili ali prevzeli vodstvene položaje, kar je posledično močno oslabilo protikomunistični tabor.<sup>25</sup>

Z nemško mobilizacijo je KA sledila svojim članom v domobranske vrste, saj od tedaj naprej njenim oboroženim članom ni več grozila izključitev. Še več, spričo radikalnosti partizanskega obračuna s privrženci protirevolucionarne strani ob kapitulaciji Italije je KA prepoznala potrebo po oboroženem protikomunističnem boju, vojake pa opredelila kot nov stan, v katerem je dolžna vršiti apostolsko delo. Pri ZKD so oblikovali domobranski odsek, katerega člani so bili poklicani k pričevanju, da je tudi v vojski mogoče biti kristjan.<sup>26</sup> KA se je načrtno lotila vzgoje svojih članov, ki so prijeli za orožje v imenu protikomunizma. Hkrati se je na ta način hote ali nehote odpovedala prvotnemu nepolitičnemu in nenasilnemu značaju organizacije.

## NEOBSOJENI GENOCID

V domobranskih enotah je služilo približno 150 članov dijaške KA. Ti naj bi veliko pripomogli k notranji disciplini in poštenosti med domobranci. V zadnjih dneh druge svetovne vojne v Evropi so se domobranci pridružili valu beguncev, ki so zaradi grožnje komunističnega nasilja prebežali čez Karavanke na domnevno varno britansko stran. Zanašanje na zaščito zahodnih zaveznikov je bila velika utvara. Uniformirane begunce je vodstvo britanskih zasedbenih sil po 23. maju

1945 s prevaro izročilo v roke jugoslovanskih komunistov, ki so z ideološkimi nasprotniki obračunali na genocidni način. Med žrtvami množičnih pomorov spomladi in poleti 1945 je bilo veliko članov KA, od teh preko 200 članov dijaške KA, ki jih prištevamo k približno 15.000 slovenskim povojnim žrtvam komunistične revolucije.<sup>27</sup>

Genocidni razplet slovenske državljanske vojne predstavlja vrh in hkrati sklep revolucije, s katero so komunisti uzurpirali oblast. Slovenski komunisti so od začetka okupacije po boljševidni načelih načrtovali in izvajali obsežne pomore. Revolucionarno nasilje je namreč predstavljalo temelj komunističnega prevzema oblasti. Pod krinko narodnoosvobodilnega boja so izvedli krvavo revolucijo in si pri tem slovenski narod popolnoma podredili. Delovali so po logiki, da kdor ni za komunistične cilje, je proti narodu. Zato so svoje politične, idejne in razredne nasprotnike označili za narodne izdajalce in z njimi fizično obračunavali. Njihova usmrtitev, v revolucionarnem žargonu poimenovana likvidacija, je služila mnogoterim namenom: ustrahovanju nasprotnikov, izbrisu spomina, dokazovanju lastne moči in končno prevzemu oblasti, ki je sicer na svobodnih volitvah verjetno ne bi dobili.<sup>28</sup>

Komunistični ideologiji in revoluciji so na Slovenskem najodločneje nasprotovali katoličani, med njimi prav posebej člani SKA. Kot člani slovenskega naroda in Katoliške cerkve so v nasprotovanju revolucionarni logiki komunizma videli svojo narodno in versko dolžnost, za zvestobo kateri so plačali visoko ceno, saj so komunisti nad svojimi ideološkimi nasprotniki izvedli genocid, ki do danes ni uradno raziskan, ne obžalovan in ne obsojen.

1. Dieter Blumenwitz, *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941–1946): mednarodnopravna študija*, Celovec – Ljubljana – Dunaj: Mohorjeva založba, 2005, str. 174.

2. Justin Stanovnik, *Mesto in vloga katoličanov: pretekla dejanja in prihodnje perspektive*, v: *Slovenska duhovna in politična drama 20. stoletja*, Ljubljana: Družina, 2007, str. 150.



3. Joško Pirc, Cerkevni in duhovni tokovi: slovenski katoličan v labirintu preroštva in okostenelosti, utopičnosti in svetništva, v: *Slovenska trideseta leta*, Ljubljana: Slovenska matica, 1997, str. 122.
4. Marko Kremžar, Ali je nova evangelizacija res nova? v: *Tretji dan*, št. 1–2, 2012, str. 86.
5. Alojzij Odar, Pij XI. in Katoliška akcija, v: *Revija Katoliške akcije*, št. 1, 1940, str. 3–4.
6. France M. Dolinar, Ušeničnik in Katoliška akcija, v: *Aleš Ušeničnik: čas in ideje 1868–1952*, Celje: Mohorjeva družba, 2004, str. 147.
7. Pij XI., *Okrožnica Quadragesimo anno: o obnovi družabnega reda*, Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna, 1940, str. 257.
8. Jakob Kolarič, Iz Rožmanovega življenjepisa, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*, Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 189–191.
9. Janez A. Arnež, Lojze Grozde in mladčevstvo, v: *Communio: mednarodna katoliška revija*, Ljubljana: Družina, 2010, str. 377–379, (dalje: Arnež, Lojze Grozde).
10. Jože Basaj, Dobrih deset let Tomčevega dela, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*, Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 84.
11. Arnež, Lojze Grozde, str. 380.
12. Stanislav Mohorič, Volja in razum, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*, Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 153, (dalje: Mohorič, Volja in razum).
13. Sebastijan Kocmur, Dobrih deset let Tomčevega dela, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*, Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 125, (dalje: Kocmur, Dobrih deset let).
14. Tamara Griesser-Pečar, *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945: okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 2007, str. 383–384, (dalje: Griesser-Pečar, *Razdvojeni narod*).
15. Dejan Pacek, *Katoliška akcija v ljubljanski, lavantinski in goriški (nad)škofiji: diplomsko delo*, Ljubljana: Filozofska fakulteta in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2011, str. 50–51, (dalje: Pacek, *Katoliška akcija*).
16. Franček Saje, *Belogardizem*, Mengeš: Ciceron, 2008, str. 126, (dalje: Saje, *Belogardizem*).
17. Pacek, *Katoliška akcija*, str. 51–52.
18. Mohorič, Volja in razum, str. 159.
19. Kocmur, Dobrih deset let, str. 125.
20. Iztok Petrič, *Slovenska katoliška akcija: magistrsko delo*, Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010, str. 152, 166, (dalje: Petrič, *Slovenska katoliška akcija*); Bojan Godeša, *Kdor ni z nami, je proti nam*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1995, str. 213–214.
21. Saje, *Belogardizem*, str. 128.
22. Boris Mlakar, *Slovensko domobranstvo: 1943–1945*, Ljubljana: Slovenska matica, 2003, str. 188; Griesser-Pečar, *Razdvojeni narod*, str. 295.
23. Ciril Žebot, *Neminljiva Slovenija: spomini in spoznanja iz razdobja sedemdesetih let od Majniške deklaracije*, Celovec: samozaložba, 1988, str. 293, 296.
24. Kocmur, Dobrih deset let, str. 234.
25. Zaveza, št. 59, 2005, str. 16–42.
26. Zdravko Reven, Velika osebnost viharnih časov, v: *Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti*, Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991, str. 165.
27. Anton Pust(ur.), *Palme mučeništva*, Celje: Mohorjeva družba, 1995, str. 372; Jože Dežman, *Totalitarizmi in prihodnost*, v: *Slovenska duhovna in politična drama 20. stoletja*, Ljubljana: Družina, 2007, str. 123–128.
28. Družina, št. 35, 2013, str. 9.

Klifi Moher na obali jugozahodnega dela Irske v pokrajini Burren



# Prevara kot oblika regulacije občutja zavrženosti v zakonskem in političnem odnosu

Še leta 1939 je bil kriterij ljubezni pri ženskah na petem mestu pri izbiri zakonskega partnerja. Leta 1990 je bil pri obeh spolih na prvem mestu. Danes pa je poleg kriterija ljubezni na prvem mestu še potreba po čustveni povezanosti in čustveni varnosti v odnosu (Johnson, 2011). To se sklada s spremembo paradigme na psihoterapevtskem področju (Gostečnik, 2011), da temeljna motivacijska sila človekovega vedenja ni potreba po ugodju, temveč potreba po biti povezan v odnosu, biti sprejet, ljubljen in razumljen, posledica česar je potem tudi ugodje. Potreba po občutenju varnosti in uglašenosti ni pomembna samo v partnerskih odnosih ali v družinskem sistemu, temveč tudi v večjih sistemih, ki jih ljudje tvorimo, kajti vsak sistem ima svoje lastne potrebe in pravila ter teži k sistemskemu ravnovesju. Ti veliki sistemi so na primer župnijske, občinske, državne in druge velike skupnosti. Zato lahko dinamiko, ki jo opazujemo med možem in ženo, uporabimo tudi pri razumevanju dinamike v velikih sistemih, kot je država.

V tem članku bomo uporabili elemente boleče dinamike prevare v partnerskem odnosu pri razlaganju zakonitosti nekaterih bolečih izkušenj v velikem sistemu države, kjer je posledica enaka kot pri prevaranem zakoncu: izguba zaupanja, čustvene varnosti in želje po bližini. Najprej bomo predstavili doživljanje prevare med dvema zakoncema, doživljanje prevaranega in odzivanje vara-jočega. Nato pa bomo s to dinamiko skušali pojasniti dogajanje na ravni večjega sistema, kot je država, kjer se že sedemdeset let ali več odvija hrepenenje po pomiritvi, razumevanju, sočutju ter obtoževanje z ene strani in zani-kanje, minimaliziranje, opravičevanje lastnih

dejanj ter tudi obtoževanje z druge strani. Na koncu bomo predstavili temeljne korake po prevari, ki vodijo k čustveni pomiritvi in povezanosti med dvema zakoncema in skušali to prevesti na raven večjega sistema, kjer vladajo neke vrste bipolarnost, obtoževanje in nepomirjenost.

## SPOROČILO PREVARE

Pogosto se zdi, da bistvo prevare predstavljata spolnost in hrepenenje po ugodju, ki ga posameznik doma ne more zadovoljiti. Tej domnevi nasprotuje dejstvo, da si s prevaro človek nakoplje več neugodja, kot pa

doživi ugodja, in da ljudje, ki varajo, ponavadi nimajo zaprtega dostopa do telesne povezanosti s svojim zakoncem. Zakaj torej gre pri prevari? Na to vprašanje so najbolje odgovorili relacijski znanstveniki (Johnson, 2011), ki so v njej videli nadomestno zadovoljevanje temeljne potrebe po povezanosti, ki najgloblje rezultira v telesni povezanosti. Paradoksalno, te povezanosti ne zmorejo ustvariti tam, kjer bi jo lahko, se pravi doma, v primarnem odnosu tega hrepenenja po odnosnosti.

### **BLIŽINA JE NEVARNOST**

Če hočemo razumeti njihovo tovrstno vedenje, se moramo poglobiti v njihovo doživljanje bližine. Pri njih so strokovnjaki ugotovili, da po določenem času začno doživljati kot nevarne osebe tiste ljudi, ki so jim najbližje, se pravi, njihov zakonec, ker ga on/ona najlažje rani. Vemo pa, da je strah največja ovira sproščenega povezovanja. Tam, kjer je strah, ni sproščenosti in ni želje po telesni povezanosti. Temu pravimo tudi psihična impotenca (Gostečnik, 2005). Ljudje čutijo željo po globlji in tesnejši povezanosti, hkrati pa jih je tega najbolj strah, zato to napetost zregulirajo v obliki prevare, ker brez odnosa ne morejo živeti, četudi je slednji zreduciran na golo telesnost. Tako smo pogosto priča temu, da se kdo (razveže in) preseli k novi partnerki/ju, vendar se, ko mu ta oseba pride preblizu na čustveni ravni, začne umikati tudi pred njo in spet se sproži spirala distanciranja oziroma varanja. Zato si velja zapomniti, da je v ozadju te dinamike nezavedno psihično organizacijsko pravilo: kdor je blizu, je nevaren – to pravilo se vzpostavi pri ljudeh, ki so primarne odnosi s starši ali skrbniki doživljali kot čustveno nevarne, bodisi, da so jih čustveno in fizično preokupirali, bodisi da so jih na enem ali obeh področjih zanemarjali. V obeh primerih je posledica temeljno nezaupanje, tako da nekdo, ki je blizu tej osebi, ne samo, da je ne začuti in ne poskrbi zanjo, temveč jo lahko tudi globoko rani. Zato bo takšna oseba iz sebi nejasnih razlogov pogosto vzpostavila

distancirane in kontrolirane intimne odnose in bo bližnje osebe doživljala kot nevarne ter se jim zato čustveno ali tudi telesno izogibala. Po drugi strani je ne bo strah imeti spolnih odnosov z neznanci, kjer je velika nevarnost okužb, ne bo je strah iti k prostitutkam ali imeti druga zunajzakonska razmerja. Skupno vsemu temu je, da gre za popačeno doživljanje, kaj in kje je varno in kaj in kje je nevarno. In to je pogosto njihova primarna izkušnja: tam, kjer bi moralo biti varno, je bilo nevarno in temu niso mogli ubežati. Zato sedaj bežijo in se umikajo, kadarkoli se jim prebudi ta nezavedni strah iz preteklosti, s tem, da ga pripisujejo sedanosti; to je njihovi sedanji ženi ali možu.

### **PROJICIRANJE BOLEČIH OBČUTIJ V DRUGEGA ZAKONCA (OZ. SOVRAŽNIKA)**

Kot smo že omenili, vzrok tega izkrivljene-ga doživljanju varnosti oz. nevarnosti v medsebojnih odnosih pogosto najdemo tudi v relacijski travmi (Herman, 1997), o kateri lahko govorimo takrat, kadar je bil kdo dlje časa izpostavljen povečanim neprijetnim okoliščinam zaradi njemu najbližjih oseb. Kot pri vsaki nepredelani travmi se tudi tu pojavi potreba po predelovanju travmatične izkušnje preko mehanizma kompulzivnega ponavljanja in preko mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije (PII) (Gostečnik, 2011).

Prvi mehanizem človeka sili, da nezavedno ponavlja nerazrešene vsebine, dokler ne doživi dokončne razbremenitve in zadovoljivega zaključka v preteklosti s travmo zaznamovane situacije. Konkretno to pomeni vedno novo poustvarjanje "varno-nevarnih" odnosov, ko oseba tudi iz varnih odnosov naredi nevarne, ker le slednji spominjamo na nepredelano travmo, ki jo mora vedno znova poustvarjati z upanjem, da bo končno doživel globinsko sprostitev, zaceljenje ali odrešenje. V teološkem jeziku bi lahko naredili vzporednico s povezanostjo med "srečno krivdo"

in odrešenjem – če hoče biti človek odrešen, mora biti najprej kriv in grešen.

Za zadovoljiv zaključek kompulzivnega oziroma zasvojitvenega ponavljanja nečesa nerazrešenega relacijski pristopi odgovarjajo z novo oblika odnosa, ki je za človeka varen, kjer se počuti razumljenega in sprejetega. Tudi krščanstvo na to vprašanja odgovarja z novo obliko odnosa, ki postane prostor milosti. Enako meni tudi Jung (Levin, 1998), ki je začetnikom gibanja anonimnih alkoholikov svetoval, da morajo za prekinitve destruktivnega zasvojitvenega vedenja vzpostaviti odnos z Višjo Silo, da bodo doživeli globinsko paradigmatično spremembo, ki je edina lahko porok za trajno spremembo. Tako bosta tudi mož in žena mogla vzpostaviti nov odnos, in to je cilj terapevtskega procesa; ne spreminjanje posameznika, temveč spreminjanje odnosa med njima.

Drugi mehanizem PII predstavlja kompleksen obrambni mehanizem, s pomočjo katerega se tisti, ki vara, sooča z bolečimi občutki. To stori tako, da skuša omenjena občutja potlačiti in jih prenesti na drugo osebo. Prevara predstavlja del tega mehanizma, s pomočjo katerega se varajoči znebi občutkov ponižanosti, manjvrednosti, drugorazrednosti, nemoči, jeze, osramočenosti, prezrtosti ter odrinjenosti. Vsa ta občutja se preko prevare prenesejo na prevaranega partnerja. Nezavedna logika teh projekcij je želja, da prevarani partner varajočemu pomaga predelati boleča občutja in jih v predelani in sprejemljivi obliki vrne nazaj. Če hočemo razumeti prevaro, moramo razumeti to vsiljeno željo in potrebo po regulaciji zelo bolečih občutij. Odgovorno in konstruktivno bi bilo, če bi partner, namesto da vara, drugemu povedal, kako se počuti, četudi ne ve, zakaj tako čuti. Namesto tega naredi nekaj, s čimer zelo neposredno pokaže drugemu, kako se je prej počutil. Tako temeljni motiv pri prevari ni spolnost ali ugodje, temveč odstranitev in premestitev vseh bolečih občutij v prevaranega partnerja.

Popačeno doživljanje (Wolinsky in Ryan, 1991), kaj je varno in nevarno, ki je bilo vzpostavljeno v preteklosti, se preko prevare

obnavlja in prenese v sedanost, v sedanji partnerski odnos, ko se poruši medsebojno zaupanje med zakoncema. Na ta način bo drugi zakonec v polnosti doživel, kar je prvi doživljal v preteklosti, pa se tega morda sploh ni zavedal. Gre za projiciranje strahu, nezaupanja in morda nezavarovanosti, izpostavljenosti, vsega, kar je varajoči partner zavedno ali predvsem nezavedno doživljal, pa tega ni mogel predelati in je zato na sicer destruktiven način iskal pot, kako bi se teh vsebin znebil.

Vse omenjene dinamike, povezane s prevaro, lahko postavimo v kontekst ponavljanja medgeneracijskega vzorca odzivanja pri reševanju konfliktnih situacij. Ni naključje, da se pri kom pojavi obrambni mehanizem projiciranja potlačenih občutij v drugega, kakor tudi ni naključje, da si ti ljudje nezavedno poiščejo sozakonca, ki si je v svoji družini ponavadi ustvaril komplementaren obrambni mehanizem, ko je moral vse posrkati in ob tem tiho trpeti. Se pravi, eden izbruha, drugi pa vse posrka in se ob tem morda še počuti krivega, kakor se prevaran zakonec morda čuti deloma krivega za varanje drugega zakonca.

## ODGOVORNOST IN SVOBODA

Ob omenjanju nezavednih mehanizmov in zaznamovanosti s travmatičnimi preteklimi izkustvi se lahko poraja vprašanje, koliko je varajoči zakonec svoboden in odgovoren za lastna dejanja. Ne bomo trdili, da smo ljudje popolnoma svobodni in da se z močjo volje da vse narediti, kakor tudi ne bomo v freudovskem smislu trdili, da smo ljudje ujetniki bestialnih nagonov, ki predstavljajo večinski del naše narave (Gostečnik, 2005). Vsak posameznik je odgovoren za lastna dejanja, kar vključuje, da se zaveda lastnih omejitev, kjer je še lahko svoboden in odgovoren. V zakonskem življenju to lahko pomeni iskren in transparenten odnos, da si zakonca lahko povesta, kaj doživljata. V našem svetu še vedno velja pravilo, da ni dobro, če si zakonca

povesta, če se pojavi določena simpatija do tretje osebe, ker bi ob tem bil prizadet drugi partner, in mora prvi partner to urediti z močjo volje, torej sam. Klinična praksa priča o nasprotnem; tam, kjer si zakonca to povesta, ta t. i. "zaljubljenost iz stiske" hitro splahni, hkrati pa se poglobi njuno medsebojno zaupanje, ker sta si bila pripravljena biti ranljiva. Če to preoblikujemo v pravilo in se naslonimo na Sveto pismo, lahko v pavlinskem duhu (2 Kor 12, 10) rečemo "Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten". Ko si dva priznata določeno šibkost, nemoč ali ranljivost, postaneta močna, varna in osvobodjena.

## **PRENOS DRUŽINSKIH VZORCEV ODNOSOV NA POLITIČNO RAVEN**

V prvem delu prispevka smo predstavili dinamiko zakonske prevare, to, kaj jo povzroča in kaj doživljata ena ter druga stran. Ravno doživljanje in odzivanje obeh strani lahko prenesemo na mnoge situacije in odnose, ki jih oblikujemo ljudje. Gre za t. i. prenos družinskih, primarnih nerazrešenih vzorcev odnosov v službene in politične odnose (Bowen, 1978). Če se je kdo počutil v družini zapostavljenega ali prezrtega, bo lahko tudi v partnerskem odnosu vstopil v vlogo, kjer bo spet prezrt ali odrinjen ali pa bo obratno to povzročal drugim in se bodo ljudje ob njem počutili zavrženo in manjvredno. To se lahko dogaja tudi v službi in na političnem prizorišču. Posameznik, ki izhaja iz nerazrešenih primarnih odnosov, bo brez lastnega zavestnega dela na teh vsebinah kompulzivno ponavljal vlogo žrtve ali vlogo rablja. Neredko oboje; v nekaterih odnosih bo imel eno vlogo, v drugih pa drugo. Na političnem področju se je recimo počutil kot žrtev, njegovi otroci ali žena pa so ga doživljali kot rablja, čeprav je sam sebe doživljal kot odgovornega krščanskega starša. Enako so bili lahko tudi ljudje, ki so imeli na političnem področju vlogo rablja, doma dokaj korektni. Za "psihično ekonomijo" je dovolj, da ima človek na razpolago vsaj eno področje, kjer lahko "izbruha" svoj

notranji nezavedni nepredelani gnev in bes. S tem, da se bo ciljna skupina, ki je prejemnik teh vsebin, najverjetneje počutila zlorabljeno, travmatizirano, nemočno, jezno, prestrašeno, negotovo.

## **BREZ STIKA Z LASTNIMI OBČUTJI**

Kako presekat tak cikl pogosto "nezavednega" zlorabljanja? Zakaj nezavednega? Zato, ker ti ljudje večinoma ne čutijo gorja, ki ga povzročajo drugim. Jih ne začutijo, ker so morali že zdavnaj zanikati in potlačiti svoja lastna boleča občutja. Kako si sicer lahko razlagamo vse okrutnosti, ki so se dogajale v naši polpretekli zgodovini? Enako tudi zakonec ne more drugega zakonca varati, če v polnosti čuti, kako s tem poniža in razvrednoti partnerja. Prav tako ne bi mogel varati drugega zakonca, če bi pravočasno funkcionalno čutil strah (pred razpadom zakona ali družine), sram (ki ga potem doživlja ob razkritju afere) in gnus (ki ga pogosto prejmemo ob samem dejanju prevare). Zato tako pri partnerskih kot tudi političnih prevarah in zlorabah storilci ne čutijo dovolj ne sebe ne drugih. To potrjuje klinična praksa, ko varajoči, če že prizna prevaro, preprečuje prevaranemu partnerju, da bi omenjal pretekle boleče dogodke in spraševal o njih. S tem zaščiti sebe, da mu ne bi bilo neprijetno in da ne bi začutil vse groze, ki jo je povzročil drugemu partnerju. Enako je na političnem področju, ko kdo zagovarja načelo "ne ozirajmo se preveč v preteklost, raje glejmo naprej". S tem se tista politična stran, ki ji je neprijetno ob omenjanju preteklosti, zaščiti ob grozljivih dogodkih, ki so jih storili oni ali njihovi starši. Ob terapevtskem ali političnem razreševanju težav se zato velja vedno znova spomniti: "In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila" (Jn 8, 32). Če to apliciramo na obe področji, pomeni, da bo varajoči človek moral najprej razumeti, kaj ga je gnalo v prevaro, drugič pa bo moral v polnosti začutiti, kako je bilo drugemu. Šele oboje lahko polagoma pomiri drugo stran, da mu bo spet začela zaupati. Prvi korak pomeni,

da najde varnost v sebi, ki je potrebna, da prepozna v prihodnosti morebitne dražljaje, ki bi ga spet lahko "odnesli" v objem tretje osebe. Drugi korak predstavlja to, da se zmore postaviti v kožo prevarane osebe, da začuti vso kompleksnost in globino bolečine, ki jo je prevarani doživljal. Ta korak predpostavlja najprej večkratno pozorno in potrpežljivo poslušanje prevaranega partnerja in iskreno zanimanje zanj. Šele ta dva koraka lahko polagoma pomirita prevaranega zakonca. Na političnem področju bi prvi korak pomenil, da se tisti, ki je bil storilec povojnih pobojev ali političnih zlorab, zave in spregovori o svojih primarnih motivih, ki so ga za to motivirali. To so lahko predvojne frustracije ali utesjenost na družbenem ali tudi na družinskem nivoju. Primer so diktatorji, kot so Stalin, Hitler, Husein, ki so bil vsi žrtve družinskega nasilja in so vladali na način, kot so jih obvladovali ali bolje rečeno zlorabljali lastni starši (Miller, 2005). To je primer mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije (Gostečnik, 2011), ko kdo drugim povzroči podobno bolečino, kot jo je sam doživel in se na ta način znebi neprijetnih občutij. Podobno velja za primer spolnih zlorab, fizičnega nasilja in tudi prevar, kjer kdo lastno prezrtost in manjvrednost skuša razrešiti na način, da drugemu prebudi občutek prezrtosti in razvrednotenosti.

Drugi korak na družbeno-političnem področju bi lahko predstavljalo zanimanje storilcev ali predstavnikov oblasti za doživljanje žrtev in njihovih svojcev, za to, kaj so doživljali ob teh travmatičnih dogodkih. Namesto dušenja tovrstnih javnih pogovorov in dostopa do dokumentov bi ta korak vključeval odpiranje dialoga in predvsem tega, da bi se žrtve dejansko počutile slišane in razumljene v svojem trpljenju. Morda je to lažje razumeti ob primeru prometnih nesreč s smrtnim izidom, ko svojci pokojnih od storilca ne želijo zgolj priznanja krivde, ampak predvsem iskreno obžalovanje in iskreno zanimanje za njihovo doživljanje, kako jim je ob nenadni tragični izgubi svojca.

## ZANIKANJE IN MINIMALIZIRANJE

Vzporednico med partnersko prevaro in družbeno-politično prevaro lahko naredimo tudi med tem, kako se (neprimerno) odzivata storilca prevare. Pri obeh je zaznati obrambne mehanizme zanikanja, minimaliziranja dejanj, prelaganje odgovornosti na drugo stran, obtoževanje druge strani, da so tudi krivi, da so se "morala" zgoditi ta in ta neprijetna dejanja, izpostavljanje samo tistih dejstev, ki jim preveč ne škodijo, prikrivanje; vse z namenom, da bi zaščitili sebe. Ravno slednje žrtve najbolj prizadene: dejstvo, da se storilci spet ozirajo zgolj nase, da skrbijo samo zase in se zato žrtve spet počutijo prezrte in dobijo sporočilo storilcev, da so njihove bolečine nepomembne.

Ta pojav se lahko dogaja tudi eno ali dve generaciji kasneje; ko potomci ali politični nasledniki storilcev čutijo močno lojalnost in zavezanost temu, da morajo ščititi podobo svojih predhodnikov. Omenjeno lahko razumemo, če razumemo, kaj pomeni nediferenciacija, nerazmejenost ali zlepljenost med otrokom in staršem. Nediferenciran sin se bo počutil slabega, če mu bo kdo omenjal očetove napake: če je bil oče "slab", potem sem tudi jaz "slab", medtem ko bo razmejen in psihično stabilen sin, ki ne bo razcepljeno ali črno-belo doživljal svojega očeta, zmožen sprejeti ocene o svojem očetu in kljub temu ohraniti stabilno samopodobo. V nasprotnem primeru mora človek slepo in avtomatično zagovarjati svoje starše in politično sorodne osebe, sicer se bo počutil sam ogroženega, napadanega in neprimerne. Zaradi teh (pogosto nezavednih) avtomatizmov bo dialog s tako osebo otežujoč ali celo nemogoč, ker za dialog potrebujemo dva diferencirana in svobodna človeka ali dve svobodni strani. V ta kontekst nediferenciranosti lahko postavimo tudi fenomen občudovanja Tita v našem prostoru. To težko razumemo, če ne razumemo, kaj je Tito komu pomenil. Ljudje bodo veliko lažje spregledali napake človeku (če zanje najprej niso vedeli), če so v njem podoživljali mnoge

stvari, ki jih niso mogli ob svojih očetih, ker so le-ti morda umrli v vojni ali delali v tujini ali pa so bili čustveno odsotni. Tako so bili mnogi s Titom veliko močnejše čustveno povezani kot z lastnim očetom, pa čeprav samo preko uradnih medijev. Mnogi so se s identificirali s Titom, z njegovimi uradno predstavljenimi značajskimi lastnostmi, kot so odločnost, varnost, zanesljivost, ponos ... In če bi danes sprejeli, da je bil tiran in diktator, bi jim vzeli temelj, na katerem so sami v večji ali manjši meri gradili lastno identiteto, vsaj tisti del, ki je vezan na družbeno varnost in družbeno odličnost. Če bi jim to vzeli, bi se počutili prevarane, izdane, spodrezane, zato bodo avtomatično zagovarjali Tita, ker s tem ščitijo lastno navidezno stabilnost. To je kot žena, ki noče sprejeti dejstva, da jo mož vara, ker bi omenjeno ogrozilo njeno podobo o čudovitem zakonskem odnosu, ki si ga tako močno želi; če pa varanje že sprejme, je lahko jezna predvsem na ljubico, da se je zapletla z njenim možem, ali pa se s pomočjo obrambnega mehanizma racionalizacije pomiri v smislu "bil je pod vplivom alkohola"; vse z namenom, da bi ostala z njim, ker jo bolj prizadene biti sama in zapuščena kot pa to, da ga opravičuje.

## STRANPOTI OBEH STRANI

**P**ri obeh straneh, pri tisti, ki je bila prevarana ali žrtev, in pri tisti, ki vara ali povzroča trpljenje, velja omeniti še nefunkcionalna stanja in vedenja, za katere sta sami odgovorni. Tragičnost ali neodrešenost šibkejši strani je, če sprejme, da je talec nesočutnosti druge strani. To bi pomenilo, da bo prevarana stran lahko svobodno zaživela šele takrat, ko bo druga stran v polnosti priznala svoja dejanja; s tem ne želimo reči, da opravičilo ni pomembno. Želimo le poudariti, da doseči medsebojno spravo in prenehati biti suženj ali talec preteklih travmatičnih izkustev ni eno in isto. Medtem ko za spravo potrebujemo obe strani, je lahko posameznik ujetništva preteklih bolečin odrešen brez sodelovanja druge strani.

Kakor smo že večkrat poudarili, prevarana stran ni odgovorna za to, kar ji je bilo storjeno, je pa odgovorna za to, kaj bo s temi občutki in bolečinami naredila. Kakor se na primer prevarana ženska lahko mesece in mesece posveča moževi prevari, prebiranju njegove elektronske pošte z drugimi ženskami, in s tem pogloblja lastno bolečino (pa ne zagovarjamo zanikanja), se lahko na družbenem področju kdo popolnoma osredotoča na lastno bolečino in zanemari druge plati življenja. Tak posameznik dovoli temu dogodku, da mu v celoti oblikuje ali bolje rečeno vsili pogled na mnoge stvari v življenju izključno s tega zornega kota, zaradi česar bo sebe kar naprej doživljal kot manjvrednega, drugorazrednega oz. žrtev. To je terapevtsko razumljivo, ker travmatična izkušnja poseže globoko v človekovo doživljanje, zaznavanje, razmišljanje in motivacijo. Vendar lahko travma ali bolečina učinkuje zasvojitveno na način, da se človek od te bolečine ne zmore več ločiti. V tem smislu je moč razumeti, zakaj se mnoge žene ločijo od svojih mož, nekdanjih alkoholikov, šele, ko se ti pozdravijo, ali zakaj se v terapevtskem procesu pojavi blokada, tik preden bi se kdo lahko razbremenil bolečih stvari – ker bi potem lahko nastala praznina. Kaj pa sedaj, ko sem leta in leta organiziral svoje življenje okrog te bolečine ali krivice, ki je sedaj več ni oz. je manjša? V jeziku eksistencialistov bi temu lahko rekli, da je novonastala notranja svoboda lahko veliko breme in lahko prebuja veliko tesnobe.

Kako to razumeti, ko pa bi večina ljudi dejala, da je normalno, da človek noče živeti v bolečini in z občutki drugorazrednosti. Relacijsko-družina paradigma (Gostečnik, 2011) na to vprašanje odgovarja s človekovim primarnim motivacijskim gonilom, ki je zasledovanje tiste oblike primarnega odnosa, občutja, biopsiholoških stanj, ki so človeka najgloblje zaznamovali. In travmatična izkustva vsekakor sodijo sem. Človek je notranje gnan, da neustavljivo hrepeni po razrešitvi nezaceljenih ran, pri čemer mu pomagata mehanizma kompulzivnega ponavljanja in



PII, preko katerih bo vedno znova obnavljal boleča vzdušja in projiciral v sedanost svoje lastno nerazrešeno preteklost z namenom, da bi v sedanosti končno doživel odrešenje in osvoboditev notranje kompulzivnosti. Te osvoboditve ni moč doseči, če se človek ne odpre, ker tako terapevtska razrešitev kot teološka odrešitev predpostavljata odnos, človekovo odprtost. Zato je za te ljudi izjemnega pomena vključitev v skupine, v pogovore o njihovih izkušnjah, da dobijo sočutne odzive bližnjih, spodbude, pa tudi aktivno izročanje bolečine Bogu s prošnjo za notranjo ozdravitev in pomiritev, da svojo notranjost izčistijo vsebin, ki so jim jih vsilili "rablji". Zavedati se je treba, da je tudi poslavljanje od bolečin lahko boleče in da je to svojevrsten proces žalovanja.

Pri storilcih prevar ravno tako obstajajo stranpoti, čeprav je že prevara sama na sebi stranpot, vendar se bomo osredotočili na dejanja in vedenja po storjeni krivici: kaj lahko storilec stori, da bo sam laže živel (posledično seveda tudi žrtev). Življenje v zanikanju pušča sledi na različnih področjih posameznikovega življenja. Nekdo ne more biti na enem področju popolnoma transparenten, na drugem področju pa avtomatično zanika določena lastna dejanja. Neredko v takih primerih nosijo posledice njihovi otroci, ki odigravajo starševske potlačene, tabuizirane in nerazrešene vsebine (Bradshaw, 1995). Na primer: voda ne more biti v večjem delu posode vodoravno poravnana, na manjšem delu iste posode pa ne. Zato si bodo mnogi storilci prizadevali "poravnati vodo" v celotni posodi tako, da bodo sami sebe začeli prepričevati v smer, ki jih vsaj navidezno pomiri, zavedno ali nezavedno prikrojevati zgodbo oz. resnico tako, da ustreza njim, kar bodo terjali tudi od ljudi, ki obdajajo. Kdor se temu ne podredi, ga odstranijo, ker vzbuja njihovo slabo vest. Poglobljanje tovrstnega izkrivljenega razmišljanja in posledično tudi doživljanja je značilno za osebe, ki imajo težave z zasvojenostjo. In ravno s prisposodobno zasvojenosti lahko najlaže pojasnimo stanje zgrešenosti storilca, ki ne

prizna lastnih napak. To je življenje skrivanja, kontroliranja, nadziranja in hkrati strahu pred tem, da bi bil razkrit. Gre za življenje v izolaciji, nezaupanju, zanašanju samo nase, v notranji tesnobi. To je življenje v ujetništvu, kjer so se ljudje že zdavnaj odpovedali iluziji notranje svobode, zato je edino, kar lahko vsaj malo poteši njihovo tesnobo, kontroliranje morebitnih sovražnikov: v partnerskem odnosu bo varajoči partner skušal odstraniti skriti telefon, zbrisati vse elektronske sledi, medtem ko bo na družbeno-političnem področju kdo skušal skriti ali preprečiti dostop do pomembnih zgodovinskih ali poslovnih dokumentov. Če sklenemo, obe strani se lahko ujameta v lastno ujetništvo: prva stran v ujetništvo nebogljenosti in samopomilovanja, druga stran pa v ujetništvo strahu in tesnobe.

## SKLEP

**P**odobna dinamika, kakor se odvija med dvema zakoncema, kjer je navzoča prevara, se lahko odvija tudi med dvema stranema na družbeno-politični ravni. Pogosto je nezavedni vzgib za prevaro skrit daleč v preteklosti, v nereguliranih občutjih prezrtosti in nevrednosti, ko se dva zakonca še nista poznala. Vendar lahko potem nadaljevanje varanja in "nezdravljenje" posledic varanja dejansko pripelje do razpada zakona, za kar ne more biti več odgovorna preteklost, temveč je odgovoren zakonec, ki je varal.

Enako se lahko vprašamo, kaj je bil tisti nezavedni vzgib preteklosti, tiste njene neregulirane bolečine, ki so vnesle boleči konflikt med dve strani v slovenskem narodu v več generacijah, kar se je potem samo še poglobljalo, zaradi česar se danes o teh izvornih vzgibih ne govori več, ker preveč bolijo sedanje oz. kasnejše brazgotine, ki jih je ena stran povzročila drugi. Kaj to pomeni? Mož se lahko počuti ob ženi manjvrednega, ker manj zasluži, lahko se je počutil zaposavljenega tudi v primarni družini, vendar vse to ne opravičuje dejstva, da potem prevara ženo in s tem vanjo projicira občutek

manjvrednosti. Enako bi lahko tudi rekli, da je možno, da se je ena stran počutila v določenem zgodovinskem trenutku utesnjeno in zavrženo, vendar to ne more opravičevati njenih kasnejših maščevalnih odzivov. Kakor je na neki način novost relacijskega pristopa, da pride do jasne razmejitev, kdo je odgovoren za prevaro in se ne mešetari v smislu, da je vsaka stran malo kriva (za nasilje, zlorabe, alkoholizem in prevaro je vedno odgovoren izljučno storilec), je potrebno tudi na družbeno-političnem področju, sicer ob vsej kompleksnosti dogodkov, jasno razmejiti, kdo je odgovoren za katero dejanje, sicer agonija nepomirjenosti (in nevarne navezanosti) še ne bo pojenjala, kar je ena izmed temeljnih potreb tako zakonskega kakor tudi večjega, državnega sistema.

#### LITERATURA:

- Bowen, M. (1978). *Family therapy in clinical practice*. New York: J. Aronson.
- Bradshaw, J. (1995). *Family secrets : what you don't know can hurt you*. London: Piatkus.
- Gostečnik, C. (2005). *Psihoanaliza in religiozno izkustvo : [religiozno izkustvo, sakralni prostor, relacijska družinska teorija, sakralni odnos, hrepenenje po drugem, iskanje drugega in Boga]* (Vol. 6). Ljubljana: Brat Frančišek; Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2011). *Inovativna relacijska družinska terapija : inovativni psiho-biološki model* (Vol. 13). Ljubljana: Brat Frančišek; Teološka fakulteta; Frančiškanski družinski inštitut.
- Herman, J. L. (1997). *Trauma and recovery* ([New ed.] ed.). London: Pandora.
- Johnson, S. M. (2011). *Hold me tight : your guide to the most successful approach to building loving relationships*. London: Piatkus.
- Levin, J. D. (1998). *Couple and family therapy of addiction*. Northvale, N.J. ; London: Jason Aronson.
- Miller, A. (2005). *Upor telesa*. Ljubljana: Tangram.
- Wolinsky, S., & Ryan, M. O. (1991). *Trances people live : healing approaches in quantum psychology*. Bramble Company.

ALBERT EINSTEIN

# Moj pogled na svet<sup>1</sup>

## O ŽIVLJENJSKEM SMISLU

**K**akšen je smisel našega življenja, kakšen je življenjski smisel vseh živih bitij? Če poznamo odgovor na to vprašanje, pomeni, da smo religiozni. Sprašuješ: ali je sploh smiselno zastavljati takšno vprašanje? Odgovarjam: komur se njegovo lastno življenje in življenje njegovih soljudi zdita nesmiselna, ni le nesrečen, ampak je komajda sposoben živeti.

## PRAVA VREDNOTA ČLOVEKA

**J**e v prvi vrsti odvisna od tega, v kakšni meri in v kakšnem smislu se mu je uspelo osvoboditi se jaza.

## O BOGASTVU

**T**rdno sem prepričan, da nobeno bogastvo na svetu ne more voditi k napredku človeštva, tudi ne, če je v rokah človeka, še tako predanega nekemu cilju. Samo velika in čista osebnost kot vzor lahko vodi k plemenitim mislim in dejanjem. Denar privlači samo sebičnost in neustavljivo napeljuje k zlorabi.

Si lahko kdo predstavlja Mojzesa, Jezusa ali Gandhija z gromozansko vrečo denarja?

## SKUPNOST IN OSEBNOST

**Č**e razmišljamo o svojem življenju in stremljenju, kmalu opazimo, da so skorajda vsa naša dejanja in želje povezana z obstojem drugih ljudi. Opazimo lahko, da smo v tem kot celotna vrsta podobni družnim živalim. Uživamo jedi, ki so jih pripravili drugi, nosimo oblačila, ki so jih izdelali drugi, in bivamo v hišah, ki so jih sezidali drugi. Večino tega, kar vemo in o čemur smo prepričani, so nam posredovali drugi ljudje s pomočjo jezika, ki so ga ustvarili drugi. Naša miselna sposobnost bi bila brez jezika veliko bolj skromna, primerljiva bi bila s sposobnostjo mišljenja pri višje razvitih živalih. Priznati moramo, da se imamo za vse, v čemer imamo v prvi vrsti prednost pred živalmi, zahvaliti svojemu življenju v človeški skupnosti. Posameznik – ki bi ga od rojstva pustili samega – bi v svojem mišljenju in čutenju ostal na primitivni ravni in bi bil podoben živalim v takšni meri, kot si le stežka moremo predstavljati. To, kar nekdo je in kar pomeni, ni lekot posamezno bitje, ampak kot član večje človeške skupnosti, ki njegovo materialno in duhovno bivanje usmerja od rojstva do smrti.

Kakšna je vrednost človeka za njegovo skupnost, je v prvi vrsti odvisno od tega,

koliko so njegovo čutenje, mišljenje in delovanje naravnani k temu, da podpirajo bivanje drugih ljudi. Glede na to, kakšen odnos ima neki človek do tega, ga običajno označujemo kot dobrega ali zlega. Na prvi pogled se zdi, da so za presojo o nekem človeku ključnega pomena njegove socialne lastnosti.

Vendar takšno pojmovanje ni pravilno. Zlahka spoznamo, da vse materialne, duhovne in moralne dobrine, ki jih prejemo od družbe in se prenašajo iz generacije v generacijo, izvirajo od ustvarjalnih posameznikov. Eden je odkril uporabo ognja, drugi, kako se pridelujejo rastline za prehrano, tretji je iznašel parni stroj.

Zgolj posameznik lahko misli in s tem ustvarja nove vrednote za družbo; prav on je tisti, ki postavlja nove moralne norme, po katerih se ravna življenje skupnosti. Brez ustvarjalnih, samostojno mislečih in presojajočih osebnosti si ni mogoče zamisliti višjega družbenega razvoja, prav tako pa tudi nimogoč razvoj posameznih osebnosti brez družbe, ki jim nudi ugodna tla za razvoj.

Zdrava družba torej temelji tako na samostojnih posameznikih kot tudi na njihovi tesni socialni povezanosti. Upravičeno je bilo rečeno, da grško-evropsko-ameriška kultura nasploh, še zlasti kulturni razcvet v renesansi, ki je sledil stagnaciji Evrope v srednjem veku, temeljita na osvoboditvi in relativni osamitviposameznika.

Poglejmo sedaj čas, v katerem živimo! Kako je z skupnostjo, kako z osebnostjo? Prebivalstvo v kulturnih deželah je v primerjavi s prejšnjimi časi izredno naraslo; v Evropi danes živi približno trikrat toliko ljudi kot pred sto leti. Toda število voditeljev se je nesorazmerno zmanjšalo. Množica pozna zgolj maloštevilne ljudi kot osebnosti na podlagi njihovih dosežkov. Organizacija je do določene mere nadomestila voditelje, zlasti na področju tehnike, v občutni meri pa tudi na področju znanosti.

Pomanjkanje individualnosti je še zlasti močno opazno na področju umetnosti. Slikarstvo in glasba sta se opazno izrodila in sta v

veliki meri med ljudstvom izgubila odmev. V politiki ne manjka le voditeljev, ampak sta se v veliki meri zmanjšala tudi duhovna samostojnost in občutek pravičnosti pri državljanih. Demokratična, parlamentarna organizacija, za katero je pogoj prav takšna samostojnost, se je na številnih mestih zamajala; nastale so diktature, ki jih ljudstvo prenaša, ker čut za dostojanstvo in pravice posameznikov ni več dovolj živ. Množico brez lastnega mnenja v kateri koli državi lahko časopisi v dveh tednih pripravijo do takšnega besa in razburjenja, da so možje, oblečeni v vojaške suknje, pripravljeni ubijati in se pustiti ubiti za ničvredne cilje nekogaršnjih interesov. Splošna vojaška obveznost se mi zdi najsršamotnejši znak za pomanjkanje osebnega dostojanstva, za katerim trpi danes naše kulturno človeštvo. Temu primerno ne manjka prerokov, ki naši kulturi napovedujejo skorajšnji propad. Sam ne sodim k takšnim pesimistom, ampak verjamem v boljšo prihodnost. To svoje trdno upanje bi rad na kratko utemeljil takole:

Sedanja znamenja propada po mojem izvirajo iz tega, da se je zaradi razvoja gospodarstva in tehnike zelo zaostril človekov boj za obstanek, kar je močno škodovalo svobodnemu razvoju posameznikov. Razvoj tehnike zahteva od posameznika vedno manj dela za zadovoljitev potreb skupnosti. Vedno bolj nujna postaja načrtna delitev dela, ki posamezniku zagotavlja materialno varnost. Materialna varnost, a tudi prosti čas in moči, ki so mu ostale, bodo ugodno vplivale na razvoj osebnosti. Tako bo skupnost znova ozdravela; upajmo, da bodo nekoč zgodovinarji socialne bolezenske pojave našega časa razlagali kot otroške bolezni človeštva, stremečega k višjemu, ki jih je povzročil prehitri razvoj kulturnih procesov.

## **DRŽAVA IN POSAMEZNIKOVA VEST<sup>2</sup>**

Prastaro vprašnje se glasi: kako naj ravna človek, če država zahteva od njega določena dejanja in če družba pričakuje od njega obnašanje, ki ga njegova vest zavrača kot nepravdo?

Odgovor je na dlani: docela si odvisen od družbe, v kateri živiš. Zaradi tega moraš spoštovati njene predpise. Ne morejo ti pripisovati krivde zadejanja, ki si jih storil pod prisilo in čemur se ni bilo mogoče upreti.

To je treba le jasno izreči, da lahko opazimo, kako zelo takšno pojmovanje nasprotuje običajnemu občutku za to, kar je prav. Zunanja prisila lahko v določenem smislu omili odgovornost posameznika, vendar je ne more odpraviti. Med nürnberškim procesom so takšno stališče zagovarjali kot takorekoč samoumevno.

To, kar je moralno vredno pri naših ustanovah, zakonih in običajih, izvira iz občutka za pravičnost pri nešteti posameznikih. Ustanove so v moralnem smislu brez moči,

če se ne opirajo na občutek odgovornosti pri živih posameznikih.

Zato je za skupnost pomembno, da si prizadeva za obuditev in podporo moralnega občutka odgovornosti pri posameznikih.

V našem času naravoslovce in inženirje bremeni zelo velika moralna odgovornost, ker razvoj orodij za vojaško masovno uničevanje sodi na področje njihove dejavnosti. Zato se mi zdi, da ustanovitev "Združenja za družbeno odgovornost v znanosti (Society for Social Responsibility in Science)"<sup>3</sup> odgovarja pravim potrebam. Takšno združenje lahko posameznikom z diskusijo o problemih olajša samostojno presojanje o poti, ki so si jo izbrali. Vzajemno pomoč pa nujno potrebujejo tudi tisti, ki so zašli v težak položaj, ker sledijo glasu svoje vesti.

Dolmen Poulnabrone v pokrajini Burren je datiran v čas 4200–2900 pr. Kr.



## DOBRO IN ZLO

**N**ačelno je prav, da največjo naklonjenost občutimo do tistih, ki so največ prispevali k oplemenitvenju ljudi in človekovega življenja. Toda če nadalje vprašamo, kdo je to bil, zaidemo v nemajhne težave. Pri političnih in celo pri religioznih voditeljih je večinoma prav dvomljivo, ali so povzročili več dobrega ali zla. Zato sem trdno prepričan v to, da najbolje služimo ljudem, če se ukvarjamo s plemenitimi stvarmi in jih s tem na posreden način plemenitimo. To v prvi vrsti velja za najpomembnejše umetnike, v drugi vrsti pa tudi za znanstvenike. Prav je, da človeka ne plemenitijo in bogatijo dosežki raziskav, ampak prizadevanje za razumevanje, duhovno ustvarjanje in sprejemanje. Tako gotovo ne bi bilo na mestu, če bi hoteli vrednost Talmuda presojati po njegovih intelektualnih dosežkih!

## RELIGIJA IN ZNANOST

**V**se, kar naredijo in iznajdejo ljudje, je namenjeno zadovoljevanju potreb, ki so jih začutili, in odpravi bolečine. To moramo imeti vselej pred očmi, kadar hočemo razumeti duhovna gibanja in njihov razvoj. Kajti čutenje in hrepenenje sta gonilni sili vsega človekovega stremljenja in ustvarjanja, naj se slednje prikazuje kot še tako vzvišeno. Katera čustva in potrebe so privedle ljudi do religioznega mišljenja in vere v najširšem smislu? Če o tem razmislimo, spoznamo, da so izvor religioznega mišljenja in doživljanja najraznovrstnejša čustva. Pri primitivnih ljudstvih religiozne predstave povzročajo v prvi vrsti strah. Strah pred lakoto, divjimi živalmi, boleznijo, smrtjo. Ker imajo na tej stopnji bivanja običajno le neznamenit uvid v vzročne zveze, človekov duh sam ustvarja bolj ali manj podobna bitja, od katerih volje in delovanja je odvisno, ali doživljajo ob njih bojazen. Menijo, da jim bodo naklonjeni, če bodo ravnali in jim žrtvovali v skladu z izročili, ki se prenašajo iz roda v rod, da bi jih pomirili oz. da bi jim

postali naklonjeni. V tem smislu govorim o religiji strahu. Te ni ustvarila posebna duhovniška kasta, ampak se je z njenim nastankom bistveno utrdila; ta kasta se je izdajala za posrednico med strah zbujujočim bitjem in ljudstvom ter je s tem temeljila na prevladi. Vodja ali vladar oz. privilegirani razred, ki se opira na druge dejavnike, pogosto za zagotovitev svoje posvetne vladavine, to povezuje z duhovniškimi funkcijami, obstajajo pa lahko tudi skupni interesi med politično vladajočo kasto in duhovniško kasto.

Drugi vir religioznih pojavov so socialna čustva. Oče in mati, voditelji večjih človeških skupnosti so umrljivi in zmotljivi. Hrepenenje po vodstvu, ljubezni in opori so povodi za oblikovanje socialnega oz. moralnega pojma Boga. Božja Previdnost varuje, določa, nagrajuje in kaznuje. Bog je glede na horizont človeka naklonjen življenju plemena, človeštva oz. življenju nasploh, in ga podpira; je tolažnik v nesreči in zaradi neizpolnjenega hrepenenja, varuje pa tudi duše umrlih. To je socialni ali moralni pojem Boga.

V Svetem pismu judovskega ljudstva lahko lepo opazimo razvoj od religije strahu do moralne religije. Njeno nadaljevanje je v Novem testamente. Religije pri vseh kulturnih ljudstvih, še zlasti pri vzhodnjaških, so v glavnem moralne religije. Razvoj od religije strahu do moralne religije pomeni pomemben napredek v življenju ljudstev. Varovati se moramo pred predsodkom, da bi religije pri primitivnih ljudstvih pojmovali kot čiste religije strahu, religije pri kultiviranih pa kot čiste moralne religije. Nasprotno gre pri obojih za mešane tipe, vendar na višjih stopnjah socialnega življenja prevladuje moralna religija.

Vsem tipom je skupen antropomorfen značaj Boga. Nad takšno stopnjo religioznega doživljanja so se običajno bistveno povzpeli še zlasti bogato obdarjeni posamezniki in plemenite skupnosti. Povrh imamo še tretjo stopnjo religioznega doživetja, četudi le redko v čisti obliki – označeval jo bom kot kozmično religioznost. Temu, ki je nima, jo je mogoče

le stežka pojasniti, še zlasti, ker ji ne ustreza noben pojem boga, podobnega človeku.

Posameznik občuti ničevost človekovih želja in ciljev ter vzvišenost in čudovit red, ki se razodeva v naravi in svetu misli. Svoje individualno bivanje občuti kot neke vrste ječo, bivajoče v celoti želi doživeti kot nekaj enotnega in smiselnega. Nastavke za kozmično religijo najdemo že na zgodnejših razvojnih stopnjah, npr. v marsikaterih Davidovih psalmih in pri nekaterih prerokih. Sestavina kozmične religioznosti je veliko močnejša v budizmu, kot se lahko poučimo zlasti iz Schopenhauerjevih čudovitih spisov. – Po tej kozmični religioznosti, ki ne pozna dogem in Boga, da bi si ga predstavljali po človeški podobi, so se odlikovali religiozni geniji vseh časov. Zato ne more biti tudi nobene cerkve, katere najpomembnejši nauki bi temeljili na kozmični religioznosti. Tako prav med heretiki v vseh časih najdemo ljudi, ki so bili prežeti s to najvišjo religioznostjo; njihovi sodobniki so jih pogosto imeli za ateiste, včasih pa tudi za svetnike. S tega vidika so si blizu možje, kot so Demokrit, Frančišek Asiški in Spinoza.

Kako lahko kozmično religijo posredujemo drugim ljudem, če nima izoblikovanega pojma boga, niti ne more voditi k teologiji? Zdi se mi, da je najpomembnejša funkcija umetnosti in znanosti, da vzbujata to čustvo pri tistih, ki so zanj dojemljivi, in ga ohranjata živega.

Prispeli smo do takšnega pojmovanja odnosa znanosti do religije, ki se zelo razlikuje od običajnega. Če gledamo nanj z zgodovinskega vidika, se nagibamo k mnenju, da sta znanost in religija nepomirljiva nasprotnika, za kar je razlog zlahka razumljiv. Za tistega, ki je prepričan o vzročni zakonitosti vsega dogajanja, ideja bitja, ki posega v dogajanje na svetu, sploh ni mogoča – kajpada ob predpostavki, da zares verjame v hipotezo o vzročnosti. Za religijo strahu pri njem ni mesta, prav tako pa tudi ne za socialno oz. moralno religijo. Boga, ki nagrajuje in kaznuje, si ne more predstavljati, ker človek ravna v skladu z zunanjo in notranjo zakonito

nujnostjo, in torej z vidika Boga sploh ne bi bil odgovoren, tako kot tudi neživ predmet ni odgovoren za to, da se giba. Zaradi tega so očitali znanosti, da spodkopava moralo, vendar gotovo po krivici. Zadosti je, če etično vedenje človeka temelji na sočutju, vzgoji in socialnih vezeh in za to ne potrebuje religioznih temeljev. Bilo bi žalostno za ljudi, če bi jih morali krotiti s strahom pred kaznijo in upanjem na nagrado.

Razumljivo je torej, da so se cerkve od nekdanj bojevale proti znanosti in preganjale njene pripadnike. Po drugi strani pa trdim, da je kozmična religija najmočnejša in najplemenitejša gonilna sila znanstvenega raziskovanja. Le tisti, ki zmore presojeti o neznanskih naporih in predanosti, brez katerih niso mogoči epohalni znanstveni dosežki, zmore presojeti tudi o moči čustev, iz katerih lahko izvira delo, ki nima neposredne zveze s praktičnim življenjem. Kako globoka vera v razumni svetovni red in hrepenenje po dojetju četudi le neznatnega odseva razuma, ki se razkriva v tem svetu, sta morala živo prevevati Keplerja in Newtona, da sta v mnogih letih samotnega dela razkrila mehanizem nebesne mehanike! Kdor znanstveno raziskovanje v glavnem pozna le po njegovih praktičnih učinkih, zlahka povsem neprimerno razume duhovno stanje mož, ki so – obdani s skeptičnimi sodobniki – somišljenikom pokazali poti, ki so bile skozi stoletja razpršene po deželah na Zemlji. Le tisti, ki je svoje življenje posvetil podobnim ciljem, si more živo predstavljati, kaj poduhovlja takšne ljudi in jim daje moč, da kljub neštetim neuspehom ostajajo zvesti cilju. Takšne moči jimodeljuje prav kozmična religioznost. Eden od sodobnikov je po pravici dejal, da so v našem na splošno materialistično usmerjenem času pravi raziskovalci edini, ki so globoko religiozni.

## RELIGIOZNOST RAZISKOVANJA

**T**ežko boste našli globoko iščočega znanstvenega duha, ki bi bil brez takšne

posebne religioznosti. Ta se razlikuje od religioznosti pri naivnem človeku. Za slednjega je Bog bitje, čigar skrbnosti se nadeja in čigar kazni se boji – to je subliminirana oblika čustva, ki ga občuti otrok do očeta; bitje, do katerega ima tako rekoč osebni odnos, naj bo ta še tako spoštljiv.

Raziskovalec je prepričan o vzročnosti vsega dogajanja. Prihodnost mu ni nič manj nujna in določena od preteklosti. Moralno zanj ni Božja, ampak povsem človeška zadeva. Njegova religioznost je v zanesenem čudenju nad skladnostjo naravne zakonitosti, v kateri se razodeva vzvišen razum, v primerjavi s katerim je vse, kar je smiselno v človekovem mišljenju in ustvarjanju, zgolj ničev odsev. To čustvo je vodilni motiv v njegovem življenju in stremljenju, če se lahko povzpne nad hlapčevstvo sebičnih želja. Nedvomno je sorodno tistemu, ki je prevevalo religiozno ustvarjalne narave vseh časov.

## IZGUBLJENI RAJ<sup>4</sup>

Še v sedemnajstem stoletju je znanstvenike in umetnike iz celotne Evrope trdno povezovala skupna idealistična vez, tako da je na njihovo skupno delo imelo komajda kakšen vpliv politično dogajanje. Splošna raba latinščine je še utrdila skupnost. Danes se nam zdi takšen položaj kot izgubljeni raj. Nacionalne strasti so razdejevale skupnost duhov in latinski jezik, ki je nekoč vse združeval, je mrtev. Znanstveniki, ki so postali zagovorniki najradikalnejših nacionalnih tradicij, so izgubili smisel za skupnost.

Danes je osupljivo dejstvo, da so politiki, možje praktičnega življenja, postali nosilci mednarodne misli. Oni so tisti, ki so ustvarili Društvo narodov.

## MIR

Resnično pomembni možje v prejšnjih generacijah so spoznali pomembnost cilja zagotoviti mednarodni mir. Zaradi razvoja tehnike v današnjem času je ta etični postulat

postal eksistencialno vprašanje za civilizirano človeštvo. Aktivna udeležba pri reševanju problema miru je postala stvar vesti, ki se ji noben človek, zavedajoč se moralne odgovornosti, ne more izogniti.

Zavedati se moramo, da močne skupine industrije, ki so udeležene pri proizvodnji orožja, v vseh državah nasprotujejo mirnemu reševanju mednarodnih spornih vprašanj in da lahko vladajoči omenjeni pomemben cilj dosežejo le, če se lahko zanesejo na to, da imajo odločno podporo večine prebivalstva. V našem času demokratične oblike vladavine je usoda ljudstva odvisna od njega samega; tega se mora zavedati vsak posameznik.

## ZA ODPRAVO VOJNE NEVARNOSTI

Pri izdelavi atomske bombe sem bil udeležen zgolj z enim samcatim dejanjem: podpisal sem pismo predsedniku Rooseveltu, ki je poudarjalo nujnost izvajanja eksperimentov, da se razišče možnost izdelave atomske bombe.

Dobro sem se zavedal strahotne nevarnosti, ki jo za človeštvo predstavlja uspeh takšnega podviga. Toda verjetnost, da utegnejo Nemci isti problem reševati z upanjem na uspeh, me je prisilila, da sem naredil ta korak. Preostalo mi ni nič drugega, dasiravno sem bil sam vedno prepričan pacifist. Ubijanje v vojni po mojem mnenju ni nič kaj boljše od navadnega umora.

Toda dokler se narodi ne odločijo, da s skupnimi dejanji ne odpravijo vojne ter da svojih sporov ne rešujejo s pomočjo miroljubnih odločitev na zakonski podlagi in na zakonski podlagi ne varujejo svojih interesov, menijo, da so prisiljeni pripravljati se na vojno. Menijo, da so prisiljeni uporabljati vsa, tudi najbolj gnusna sredstva, da jih v splošni oboroževalni tekmi ne bi prehiteli drugi. Takšna pot nujno vodi k vojni, ki v današnjih razmerah pomeni vsesplošno uničenje.

V takšnih okoliščinah boj zoper sredstva nima nobenega upanjana uspeh. Pomagati moreta le radikalna odprava vojne in vojne



nevarnosti. Treba je delati za to in se odločiti za to, da se ne pustiš prisiliti k dejanjem, ki nasprotujejo temu cilju. To je za posameznika, ki se zaveda svoje socialne odvisnosti, velika zahteva. Vendar ni neuresničljiva.

Gandhi, največji politični genij v našem času, je pokazal pot in nam pokazal, kakšnih žrtev je zmožen človek, ko je spoznal pravo pot. Njegovo prizadevanje za osvoboditev Indije živo priča o tem, da je volja, ki jo vodi močno prepričanje, močnejša od navidezno nepremagljive materialne moči.

## O ZNANSTVENI RESNICI

Z besedama "znanstvena resnica" ni lahko povezati nekega jasnega smisla. Smisel besede "resnica" je različen glede na to, ali gre za doživljajsko dejstvo, matematičen stavek ali znanstveno teorijo. Pod izrazom "religiozna resnica" si ne morem predstavljati sploh ničesar jasnega.

Znanstveno raziskovanje, ki podpira kavzalno mišljenje in razumevanje, zmanjšuje praznoverje. Gotovo je, da je prepričanje o razumu oz. dojemljivosti sveta, ki je sorodno religioznemu čustvu, temelj za vsako kvalitativno znanstveno delo.

Prepričanje o obstoju vzvišenega razuma, ki se razodeva v izkustvenem svetu in je povezano z globokim čustvom, tvori moj pojem Boga; običajno ga označujemo kot "panteističnega" (Spinoza).

Konfesionalne tradicije motrim le z zgodovinskega in psihološkega vidika, do njih nimam nobenega drugega odnosa.

## O PONIŽANJU ZNANSTVENIKOV<sup>5</sup>

Ali naj za samostojen cilj svojega stremljenja izberemo spoznanje resnice, ali skromneje rečeno, zapopadenje izkustvenega sveta s konstruktivnim logičnim mišljenjem? Ali pa naj bo stremljenje po razumnem spoznanju katerekoli vrste podrejeno ciljem drugačne vrste, npr. "praktičnim"? Z golim mišljenjem ni mogoče odgovoriti na takšno

vprašanje. Toda to, kakšen odgovor bomo izbrali, bo imelo velik vpliv na naše mišljenje in vrednotenje, ob predpostavki, da ima značaj neomajnega prepričanja. Naj vam priznam: stremljenje po spoznanju mi pomeni enega od tistih samostojnih ciljev, brez katerih misleči ljudje ne morejo zavestno potrjevati bivanja.

V bistvu stremljenja po spoznanju je prizadevanje za čim boljše zapopadenje izkustvene mnogovrstnosti ter enostavnost in varčnost pritemeljnih hipotezah. V primitivnem stanju, v katerem se nahaja naše raziskovanje, je takšna končna združitev obeh ciljev stvar verjetja. Brez takšnega verjetja, po mojem, prepričanje o samostojni vrednosti spoznanja sploh ne bilo trdno in neomajno.

Takšen takorekoč religiozen odnos znanstvenika do resnice ni povsem brez vpliva na njegovo celotno osebnost. Kajti raziskovalec razen tega, kar je dano v izkušnji, in miselnih zakonov, načelno nima nobene avtoritete, katere odločitve ali sporočila bi sina sebi lastila pravico, da so "resnica". Človek, ki je svoje najboljše moči posvetil objektivnim stvarem, s socialnega vidika paradoksnopostane skrajn individualist, ki se – vsaj načelno – ne zanaša na nič drugega kot na lastno sodbo. Uspešno brani mnenje, da sta se individualizem in znanstveno stremljenje v zgodovini prvokrat pojavila skupaj in ostala nerazločljiva.

Rekli bi lahko, da tako prikazan znanstvenik ni nič drugega kot gola abstrakcija, ki je na tem svetu ni iz mesa in krvi, podobno kot je *homo economicus* v klasični ekonomiji. Toda zdi se mi, da znanost, kot jo imamo danes pred seboj, ne bi mogla nastati in se ohraniti pri življenju, če ne bi znanstvenik skozi stoletja vsaj v znatnem približku zares bival v mnogih posameznikih.

Kajpada za znanstvenika nimam že vsakogar, ki se je naučil uporabljati orodja in metode, ki so posredno ali neposredno videti "znanstvena". Pač pa imam v mislih tiste, v katerih resnično živi znanstvena miselnost.

Kako dandanašnji znanstvenik sodi v socialno telo človeštva? Najbrž je nekako ponosen na to, da je delo njemu enakih,

– četudi posredno – povsem preoblikovalo gospodarsko življenje človeka indomala povsem odpravilo fizično delo. Bržkone ga teži tudi dejstvo, da so izsledki njegovih raziskav povzročili grozečo nevarnost za človeštvo, potem ko so njihovi plodovi prišli v roke brezdušnih nosilcev politične oblasti. Zaveda se, da so tehnične metode, ki slonijo na njegovem raziskovanju, vodile h koncentraciji gospodarske in s tem tudi politične moči v rokah manjšin – od njihove manipulacije je postala povsem odvisna usoda vedno bolj brezoblične množice posameznikov. Še več: koncentracija politične in gospodarske moči v maloštevilnih rokah ni povzročila le zunanje materialne odvisnosti znanstvenikov, ampak tudi od znotraj ogroža njihov obstoj, ker so z ustvarjanjem pretkanih sredstev za duševni in duhovni vpliv preprečili razvoj podmladka v neodvisne osebnosti.

Vidimo torej, da znanstvenik doživlja resnično tragično usodo. Stremeč za jasnost in notranjo neodvisnost je s svojimi malodane nadčloveškimi naporod znotraj ustvaril sredstva za svoje zaslužnje in uničenje. Prisiljen je v to, da kot vojak žrtvuje svoje lastno življenje in uničuje tuja življenja, tudi če je sam prepričan o nesmiselnosti takšnih žrtev. Jasno vidi, da morajo zgodovinsko pogojene okoliščine, v katerih so nacionalne države postale nosilci gospodarske, politične in s tem tudi vojaške moči, voditi k uničenju vseh. Ve, da se lahko človeštvo reši zgolj v primeru, če mednarodni pravni red nadomesti golo moč. Toda prišel je že tako daleč, da suženjstvo, v katero so ga prignale nacionalne države, sprejema kot neizogibno. Ponižal se je celo do

take mere, da na ukaz pomaga izpopolnjevati sredstva za uničevanje človeštva.

Ali mora znanstvenik resnično prenašati vsa takšna ponižanja? Ali so minili časi, ko je s svojo notranjo svobodo in samostojnim mišljenjem osvetljeval in bogatil življenje ljudi? Ali ni zaradi svojega stremljenja, ki je usmerjeno zgolj na intelektualno področje, pozabil na lastno odgovornost in dostojanstvo? Na to odgovarjam: notranje svobodnega in vestnega človeka je sicer mogoče uničiti, ne pa zaslužniti ali iz njega narediti slepo orodje.

Če bi dandanašnji znanstvenik našel čas in pogum za to, da bi mirno in kritično pretehtal svoj položaj in svoje naloge ter bi nato ravnal v skladu s svojim razmislekom, bi se bistveno izboljšali obeti za pametno in zadovoljivo rešitev sedanjega nevarnega mednarodnega položaja.

Prevedla Tanja Pihlar

- 
1. Pričujoči sestavki in zapisi so nastali ob različnih priložnostih in so bili objavljeni v različnih publikacijah. Prevedeni so iz knjige: Albert Einstein. *Mein Weltbild* (ur. Carl Seelig). Berlin: Ullstein Taschenbuch, 2010, 31. izdaja, str. 12–22, 53–54, 191–194.
  2. Objavljeno 22. 12. 1950 v reviji "Science". Povod za nastanek zapisa je bil Einsteinov pristop k združenju "Society for Social Responsibility in Science" (op. prev.).
  3. To mednarodno združenje je bilo ustanovljeno septembra 1949 v Haverfordu (Pennsylvania, ZDA) in je združevalo inženirje, tehnike, narovoslovce in zdravnike (op. prev.).
  4. Pričujoči zapis je nastal kmalu po ustanovitvi mednarodnega Društva narodov leta 1919 s sedežem v Ženevi, ki je bilo predhodnik današnje OZN (op. prev.).
  5. Zapis je nastal kot poslanica na 42. srečanju združenja "Societa Italiana per il Progresse de la Scienze", ki je potekalo leta 1950 v italijanskem mestu Lucca. V angleščini je bilo prvič objavljeno jeseni 1950 v UNESCO-vem časopisu "Impact" (op. prev.).

MOJCA POLONA VAUPOTIČ

## Dalmacija, Jurij Dalmatinec in "njegovi obrazi"

Vsak umetnostnozgodovinski slog v določeni deželi ima poleg splošnih značilnosti še nekaj povsem svojega, edinstvenega. Nekaj, kar mu prispevajo sami domačini, umetniki, ki so že v preteklosti prihajali tja z različnih področij, okolje, dogodki, ki se tam vršijo in še kaj. Hrvaška je v primerjavi z našo deželo dokaj velika, in dejstvo je, da so se v preteklosti tam umetnostni stili še bolj mešali, in to spet na drugačen način kot pri nas. Zato pa je za razumevanje njihovega umetniškega sveta potrebno vsaj bežno poznavanje tamkajšnjega razvoja, vrednot ter odnosa do umetnosti.

Znano je, da so današnje Hrvaško zasedali osvajalci, ki so prihajali iz različnih geografskih področij ter iz različnih kulturnih krogov. Prav tako je bila več stoletij na mejni poziciji zahodnega kulturnega kroga, ki se je počasi odpiral proti vzhodu. Ozemlje današnje Hrvaške se delno sklada z linijo nekaterih priseljenih južnoslovanskih narodov v zgodnjem srednjem veku, delno pa tudi zaniha na nekoliko neugodnem položaju. Vzhodna meja Hrvaške varira okoli mej med nekdanjim Zahodnim in Vzhodnim Rimskim cesarstvom iz 4. stoletja. Kasneje, v 9. st., pa so bile opazne vidne razlike med katoliško in pravoslavno cerkvijo ter med 15. in 19. st. celo med krščanstvom in islamom. Tako so se v likovni umetnosti na področju Hrvaške mešale zelo različne narodne tendence in pogosto tudi razhajajoče kulturne sile. Ravno

zaradi tega so ponekod iz njihovega mešanja nastala edinstvena umetniška dela v zelo pozitivnem smislu. Prav tako še marsikje v Evropi obstajajo podobna področja, kjer so se srečevale različne kulture – npr. v Španiji ali v južni Italiji – vendar pa ima Hrvaška povsem drugačen položaj, saj se tukaj ne srečujeta zgolj dva, ampak se povezujejo ter prepletajo tudi (do) štiri kulturno-umetniški krogi: vzhodni in zahodni, severni in srednjeevropski ter južni mediteranski.

Eden od najznačilnejših spomenikov iz 4. st. na Hrvaškem je nedvomno Dioklecianova palača, pri kateri gre za poznoantično arhitekturo, v kateri so zbrani najrazličnejši umetniški vplivi ogromnega rimskega imperija. Monumentalna cesarska palača je v teku stoletij zrastle v majhno srednjeveško mesto – Split.



Katedrala

V zgodnjekrščanskem obdobju, med 4. in 6 st., so se v tedanji Saloni (današnji Solin), ki je bilo tudi rojstno mesto cesarja Dioklecijana, pričele pojavljati prve sakralne zgradbe. Okoli leta 614 se je Salona zrušila pod napadi Avarov in Slovanov. Mesto je bilo v bojih uničeno, njegove prebivalce pa so pregnali. Mnogi so se zatekli prav za dobro utrjeno obzidje Dioklecijanove palače. Ostanke Salone spadajo danes med najpomembnejša arheološka najdišča na Hrvaškem. Ohranjeni so deli nekdanjega obzidja, amfiteatra, term, starokrščanske bazilike in še nekaterih drugih objektov. Še sedaj je v uporabi del tedanjega akvedukta. V sedanjem Solinu so najdeni tudi ostanki sarkofaga kraljice Jelene Slavne z napisom, ki sodi med najpomembnejše dokumente starohrvaške zgodovine.

Od priseljevanja Slovanov v 7. st. pa do obdobja samostojne hrvaške države (9.–11. st.) se je na tedanjih tleh razvijala *starohrvaška predromanska arhitektura*. Šlo je za princip malih cerkvic, ki so se razlikovale zgolj v tlorisnih in prostorskih oblikah. Enak stil gradnje je bil tedaj poznan tudi drugod po Evropi. Te cerkvice namreč tvorijo posebno skupino spomenikov, pri katerih se venomerrazhajata dve vrsti mnenj umetnostnih zgodovinarjev

– ali gre v tem primeru za tradicijo antike in zgodnj srednjeveške arhitekture ali zadelež tako imenovane "barbarske" umetnosti – teza kontinuitete ali diskontinuitete v kulturi? Povsem nasprotna tem majhnim spomenikom pa je velika *rotunda sv. Donata* v Zadru iz 9. st., saj okroglo nadstropno ladjo s tremi apsidami spada med enega najbolj monumentalnih evropskih predromanskih spomenikov. Posebna skupina spomenikov, prav tako iz tega obdobja, pa so cerkve z jasnimi kontraforiji in zvonikisredi pročelja, kot je na primer prisv. *Spasu* na Cetini. Cerkev se namreč ponaša s svojevrstno arhitekturo, saj je zgrajena iz velikih kosov lomljenega kamna. Gre za enoladijsko longitudinalno cerkev v stilu trolistne apside. Kasneje je bila sredinska apside porušena ter zamenjana z večjim prezbiterijem. Ob vhodu, ki je hkrati westwerk, pa dominira velik in močan zvonik, medtem ko zidove podpirajo polkrožni podporne polstebri in dajejo cerkvi vtis utrdbe.

Sledi obdobje predromanske in romanske *pletene skulpture* na hrvaških tleh, ki pa je že zdavnaj našla svoje mesto tudi v zbirki najbolj čislane svetovne umetnosti. Žar svoje edinstvenosti širijo predvsem kamnite reliefne plošče iz *cerkve sv. Nedeljicev* v Zadru s svojimi pletenimi, linearno in ploskovito oblikovanimi figuralnimi kompozicijami iz Kristusovega življenja, ki so nastale v 11. stoletju. Označujejo hkrati tudi prelomni trenutek v izdelavi monumentalne romanske skulpture. Enkratni so prav tako spomeniki v obdobju predromantike – kjer je relief kot ornament vladal še dolgo časa, preden se je ponovno pojavil človeški lik ter figuralna kompozicija.

Križno-rebrasti obok v cerkvi benediktinskega samostana v Zadru iz leta 1105 je eden izmed najzgodnejših natančno datiranih spomenikov v Evropi, medtem ko je portal katedrale v Trogirju, avtorjamojstra *Radovana*, najmonumentalnejši spomenik srednjeveške skulpture na Hrvaškem ter hkrati v tem delu Evrope. Izdelan je bil leta 1240. Odlikuje ga specifičen prehodno romansko-gotski značaj

ter posebej naglašena humanistična težnja, ki izžareva izredno umetniško vrednost.

Mojster "mešanega" ali prehodnega gotsko-renesančnega sloga je bil *Jurij Dalmatinc*, saj je prav on dal pravi in neponovljiv pečat v razvoju zgodnjerenesančne skulpture, ob izvedbi originalne montažne gradnje iz kamnitih plošč pri konstruiranju šibeniške katedrale, med leti od 1441 do 1475. Omogočil je izgradnjo edinstvene stavbne strukture, izvedene od temeljev pa vse do vrha kupole, izrecno s kamnom, brez dodatkov katerihkoli drugih materialov. Jurijev naslednik, renesančni arhitekt in kipar *Nikolaj Florentinec*, je zaključil gradnjo šibeniške katedrale. Oblikoval je prvo in tako tekoč edino funkcionalno organsko renesančno cerkveno fasado v Evropi, na kateri "trollistna" oblika zatrepata ustreza obliki svodov v notranjosti. *Nikolaj Florentinec* je prav takoz mojstrom *Andrijo Alešijem* ustvaril renesančno kapelo sv. Ivana v Trogirju v 15. st., tudi iz kamna, zgledujoč se po *Juriju Dalmatincu* ter po lokalni antični tradiciji. Z novim odnosom do skulpture in oblikovanja notranjosti sakralnih prostorov, ki jih je prav tako doprinesel čas, je *Florentinec* uporabil metodo, ki je bila v evropski umetnosti razvita v obdobju visoke renesanse, še posebej v stoletju, ki je sledilo.

V dalmatinski arhitekturi tega obdobja pa je tudi sicer mogoče opaziti, da se na tem območju srečujejo trije močnejši umetniški tokovi, ki puščajo na spomenikih vidne sledi: to so spodnjeitalijanska, lombardska ter benečanska gotika.

V toku renesanse, med 15. in 16. st., se je še posebej živahna graditeljska aktivnost odvijala na obmorskem delu Hrvaške – v Dalmaciji. Dvigale so se celotnemestne četrti in preišljeno planirana mesta; obnavljala in gradila so se mestna obzidja in stolpi – še posebej v Dubrovniku ter na otokih Korčuli in Hvaru. Prav tako so gradili tudicerkve, kapele, samostane in večje zvonike; sakralne prostore so opremljali s kamnitimi ciboriji, oltarji s slikami in skulpturami iz lesa, z izrezljanimi kornimi sedeži terz ostalo cerkveno opremo.



Katedrala

Gradili in obnavljali so zgradbe v javne namene, od mestnih hišinknežjih dvorov, do javnih lož v odročnih vaseh. Zgrajenih je bilo na stotine kamnitih hiš in palač, nekatere srednjeveške pa so bile pregrajene z novo notranjo razporeditvijo; z dekoriranim kamenjem, umivalnicami, kamini, z vgrajenimi omarami, z novimi ali preoblikovanimi fasadami, s klesanimi okvirji vrat in oken, z balkoni pa celo s kičastimi ograjami, grbi ter reliefnimi okraski. Zgrajeni so bili tramovi, razmejeni z arkadami, posajeni so bili vrtovi z mediteranskim rastlinjem in kamnitimi dodatki, ki so podpirali odre nad sprehajališči s kamnitimi klopmi in stoli, s fontanami in ribniki. Vse pogosteje so se pojavljale tudi renesančne počitniške hišice, ki so jih domači graditelji ustvarjali dubrovniškimi plemičem na teritoriju svobodne Dubrovniške republike ter nasosednjih otokih. Zanimivo je to, da po njihovem asimetričnem tlorisu, funkcionalni organizaciji prostorov in odnosu do narave, ni mogoče najti tipičnih niti kvalitetno adekvatnih hiš nikjer v tedanji evropski arhitekturi.

Vse to sobila dela bolj ali manj enakih graditeljskih in klesarskih rok, z velikim številom dekorativnih in arhitektonskih skulptur, saj sta kiparstvo in arhitektura na vzhodnem Jadranu tradicionalno uporabljali kamen kot material za ustvarjanje, za razliko oddenimo Benetk, kjer se je že od nekdaj gradilo iz opeke. Še posebej na Hrvaškem je potrebno



Detajl katedrale

izpostaviti tista dela, ki so pomembna za nastajanje in razvoj renesančne umetnosti. Večina spomenikov iz 15. in 16. st. sicer pripada temu stilu, a tri arhitekturna dela iz tega časa so na tem področju izjemna: to so šibeniška katedrala sv. Jakoba, kapela blaženega Ivana v Trogirju ter Sorkočevićeva počitniška hiša na Lapadu pri Dubrovniku. Šibeniška katedrala, ki je projekt Jurija Dalmatinca, označuje prvi tipični spomenik zgodnje renesanse v Dalmaciji ali natančneje mešanega gotsko-renesančnega stila, in je hkrati v zgodovini evropske arhitekture edina grajena po principu gradnje iz kamna ter po originalni montažni metodi konstrukcije s pomočjo velikih kamnitih plošč, med seboj povezanih na utor in pero.<sup>3</sup> Oblikovanje glavnega pročelja, ki ga je kasneje dokončal Nikolaj Florentinec, prihaja iz notranjih obokov. Fasada cerkve pa ni dograjena kulisa – kot v ostalih renesančnih primerih – ampak projekcija prostorov, ki iz nje "rastejo". Ravno zaradi tega katedrala predstavlja prvo in edino funkcionalno rešitev tako imenovane "trolistne" renesančne fasadev Evropi.

Šibeničani so se zagotovo sto let borili s Trogirčani za cerkveno samostojnost v času, ko se je naselje pod staro trdnjavo spreminjalo v mesto. Papež Bonifacij VIII. (1294-1303) je po zaslugi Pavla Bribinskega, pa tudi zaradi svoje anžuvinske politike leta 1298 ustanovil v Šibeniku škofijo ter ji dodelil pripadnost splitski nadškofiji. Že tedaj pa je bilo jasno, da je tedanja cerkev sv. Jakoba zelo majhna,

saj se je obred prvega škofa moral odvijati kar na trgu. Poleg tega, da so si meščani Šibenika želeli večjo cerkev, so bili hkrati okupirani z duhom tedanje Evrope, saj se je gospodarsko tekmovanje mest tedaj prevračalo žev umetniško – to pa je bilo prvenstveno usmerjeno na graditev katedral, središče duhovnega življenja ter meščanskega ponosa. Prav zaradi tega so pri ustvarjanju bodoče cerkve sodelovali vsi meščani, od kovačev in zidarjev, do kiparjev, slikarjev in zlatarjev. Še posebej se je pri tem projektu izkazal tedanji škof Bogdan Pulsic, ki si je z meščani vred želel hram, kjer bi se lahko odvijali obredi v vsem svojem polnem sijaju. Tako je bila 10. aprila leta 1402 podpisana uradna pogodba o gradnji nove, oziroma večje šibeniške katedrale.

Meje šibeniške škofije so v 15. st. sovpadale s teritorijem mesta Šibenika; od Rogoznice do Modrave in od morja do Petrovega polja. Škofija je na severu mejila na zadarsko nadškofijo, meja pa je nato tekla skozi Putičane, preko Velime in Gačez na Proklansko jezero, nad katerim so se naselja razprostirala proti skradinski škofiji. Z druge strani reke Krke je škofija zajemala naselja Bilice, Konjevrate, Pokrovnik ter se preko Vrhpolja spuščala proti Rogoznici, pod katero pa se je nahajala trogirski škofiji. Šibeniški škofiji so prav tako pripadali tudi šibeniški otoki.

Arhitekt in kipar Jurij Dalmatinec je bil rojen v Zadru, verjetno v prvem desetletju 15. stoletja. O njegovih prednikih ni znanega veliko, le da je bil sin "nekega" Máteja. Glede na to, da v rodnem kraju ni imel večjih navez, pomembnejših prednikov ali kakršnegakoli imetja, se je z željo po znanju izselil v bližnje Benetke, kjer se je v eni izmed delavnic tamkajšnjih mojstrov izučil gradbeništva in klesarstva. Poleg tega je znano dejstvo, da je sodeloval s tedaj poznanimi bratoma Bon pri izgradnji portala "La porta della Carta", ki se nahaja med doževo palačo in cerkvijo sv. Marka. Beneški pisni dokumenti o Dalmatincu sicer pretežno molčijo, njegova dela pa prav tako šena celotnem območju lagune niso odkrita. Pripisujese mu prav tako oprsje sv.

Gregorja na stranskih vratih cerkve San Vitale ter kipa Moči in Umetnosti na doževi palači. Najbrž je tudi on tisti "Shiavon che facce assai cose in Vinizia", ki ga omenja celo Vasari, in tisti "SerZorzi di Mathio taiapiera", ki je bil beneški bratovščini sv. Krištofavzorna osebnost, vredna vsega spoštovanja.

Jurij Dalmatinec se je v Benetkah povsem osamosvojil, ustvaril si je družino, večjo hišo in imel služabnike. Njegova žena je bila Elizabeta del Monte, hči mizarja Gregorja iz obrtniške rodbine s poreklom iz Senja; eden njegovih sinov je bil klesar, drugi pa duhovnik. Glede na okoliščine se Jurij ni želel vrniti v domovino kot reven izseljenec, temveč kot samostojni in dobro usposobljeni mojster, z željo po ustvarjanju, in to prav v trenutku, ko je izvedel, da želijo meščani Šibenika povečati svojo prvotno cerkev. Tako je Jurij Dalmatinec prispel v Šibenik<sup>4</sup> kot zrel človek in umetnik.

Z namenom, da bi stara šibeniška romanska cerkev prešla "iz dobrega na boljše", se je pet izbranih šibeniških plemičev odpravilo v Benetke, da bi našli tedaj že poznanelega mojstra, arhitekta in kiparja Jurija Dalmatinca. Tako so po uspelem srečanju z njim 22. junija leta 1441 sklenili pogodbo za njegovo vodenje gradnje šibeniške katedrale – najprej za šest let. To je bil hkrati tudi preobrat v Jurijevem življenju, saj je tukaj pričel svoje povsem samostojno umetniško delo. Najprej je zbral mlade nadobudne mojstre ter ustanovil gradbeno-kiparsko šolo, ki je bila tudi nadalje zelo plodna po vsej jadranski obali. Vsi okoli njega so verjeli, da je prav on tisti, ki bodvignil katedralo nad vse ostale v dalmatinskih mestih. S tem pa niti slutili niso, da so prav tistega junijskega dne začeli tudi novo obdobje v umetnostnem razvoju te dalmatinske pokrajine.

Jurij Dalmatinec je že ob prihodu opazil pomanjkljivosti pri že obstoječih stenah šibeniške katedrale, ter jih popravil. Z meščani se je dogovoril, da je katedralo potrebno podaljšati in tako je dobil dovoljenje, da podre dve rektorski pisarni ter stojnice ob cerkvi, kar mu je omogočilo dvig stranskega



Kip sv. Jurija

prezbiterija. Po realizaciji tega je Dalmatinec vidno razširil svetišče, tako da je cerkev dobila obliko latinskega križa. Na križišču je postavil močne pilone, dabi se na njih drzno dvigovala kupola. Prav to bi bil namreč tisti čisti in dokončni akcent nacelotni cerkvi sv. Jakobater bistveni zaključek njegove veličastne zamisli.

Zaradi neravnega terena je Jurij dvignil še korni predoltarni prostor preko šestih stopnic ter ga ogradil z marmornatimi ploščami. Preko štirih in nato še preko treh stopnic je mojster dvignil oltarni prostor, tako da je glavni oltar postavljen visoko nad ladjo. Za vsem tem pa se nahajajo apside, ki delujejo dejansko v slogu treh gotških ladij. Da pa bi cerkev vendarle bila edinstvena v vsem svojem bistvu, Dalmatinec ni zidal le z običajnim, pustim štirikotnim kamnom, ampak je uporabljal dolge, velike plošče in bloke. Da bi sprostil glomaznost zidov, je sredi plošč izrezal štirioglate profilirane vdolbine in jih napolnil z rumenim arabskim gruščem.



Obrazi

Temu je dodal še plitke izzljebljene niše s školjkami, medtem ko je temeljne robove obdal z listnatim reliefnim okrasjem.

Prav tako se Jurij Dalmatinec ni zadovoljil z enostavno zgrajenimi površinami zunanjih stranskih zidov svojih predhodnikov, temveč ga je razvil, razčlenil, ga okrasil ter mu pridihnil nov ritem. Pri tem se je prav pri čvrsto izbočenem kornišu (vencu), s katerim je opasal vse tri apside, v vsem svojem duhu predal svoji kiparski veščini. V vodoravnem zaporedju, izstopajoče od fasade, je ustvaril nadvse zgovorni oblikienain sedemdeset različnih človeških ter tri levje glave, obrnjene v različne smeri. Umirjene in zaobljene poteze okroglih lic, ostri in odsekani profili nagubanih ter slokih obrazov so predstavljeni v različno prepletenih, odlomljenih in včasih nemirnih potezah, z nategnjenimi rutami, mehкими kapami, turbani, trakovi in lovorjevimi venci. Prav nobena od teh izklesanih podob ni praznapatetična maska, niti mrtvi izmučeni obraz, stisnjen v duhu grafičnega realizma. S tem je mojster dosegel kontrapunkt cerkvenemu pročelju, saj je s kiparskim življenjem na križišču ulic "umiril in hkrati poživil" apside.

V tem neposrednem dotiku okamenelih obrazov z živim gledalcem je hkrati spregovorila vsa Jurijeva moč. Gledalec se lahko ob tem samo čudi njegovi veščini klesanja in oblikovanja, poznavanja nasprotij med svetlobo in senco, doslednosti v oblikovanju

podrobnosti, neskončnemu menjavanju različnih fizionomij, izraženih v naturalizmu rimskih ali pa gotsko-renesansnih portretov, ki je hkrati najvišje umetnikovo prodiranje v človeško psiho.

Zaradi svojih prirojenih, priučenih in že v Benetkah izostrenih opazovanj, je sedaj lahko Jurij še bolj pronicljivo motril spačene ali napol divje, pa vendar bistre ljudi s hribov, o katerih so v tem času šibeniški humanisti<sup>5</sup> nadvse radi zbirali pregovore ter jih prevajali v latinščino. Iz kamna je z vso vnemo izklesaval od vetra izsušene in od morske soli razjedene obraze mornarjev, nemir potepuhov, radost otroške sreče, zanos sanjačev in naivnih, natančnost učenih, pohlep povzpeticov ter nadutost in pritajeni strah oblastnikov, proti katerim so se v tem starem hrvaškem mestu često na skrivaj pisali pamfleti. Opazoval je pritajenost starejših, moč mladeničev, čutnost in lepoto mladenk. Vse to nam je razkril z udarci svojega kladiva ter s preciznimi dotiki dleta, osredotočen, neizčrpen in zbran v opazovanju in klesanju, skozi gube čela ter pramene las, v utripih oči in drhtenju ust. Oblikoval je poteze, razburjene od radosti in spoznanj, oplemenitene in poduhovljene, pa surove in krčevite od mešanih, prepletenih čustev. Vse to in še mnogo neubesedljivih utrinkov, ki jih lahko vidimo samo na vencu treh apsid šibeniške katedrale.

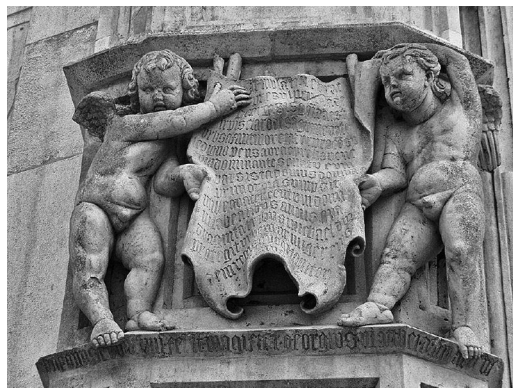
Glede na to, da je očitno zelo dobro poznal "renesansnega človeka", je Jurij Dalmatinec dal tej cerkveni ikonografiji ter sami katedrali neposreden in širok ljudski značaj. Ta njegova sposobnost je nedvomno močnejša od vseh tistih, do sedaj večjih v dekoraterstvu in gradbeništvu. Dar njegovega opazovanja človekove fizionomije mu je vsekakor bil predvsem prirojen in on kot portretist je s tem prežl in osvežil svojo moč v oblikovanju človeškega obraza. S tem darom je v tem projektu presegel svoje predhodnike, ki so nekaj let pred njim klesali človeške glave pod visečimi oboki severnega stranskega zidu katedrale ali pa tiste, ki so bili pred desetletji ustvarjeni na beneških spomenikih, pa čeprav



so ga tudi oni spodbudili k ustvarjanju tega dela. Ta galerija kamnitih portretov je iskren izliv njegove ljubezni do človeka in do družbe, v kateri je živel. Niti duhovščina niti plemstvo ni od njegatega zahtevalo, saj upodobljeni ne prikazujejo mučnikov, svetnikov, niti darovalcev, ki bi imeli kakršnokoli konotacijo časti, in tudi ne kažejo svojih simbolov ali pa zvitkov z napisi, kot lahko često vidimo pri cerkveni arhitekturi Benetk, mestu Jurijevega šolanja. Tako je mala šibeniška občina Juriju hkrati dopustila, da še naprej išče ter svobodno razvija svoj lastni umetniški značaj. Vendar pa se Jurij Dalmatinec v svojem ustvarjanju ni omejil zgolj na kiparski portret, saj je bil v Šibenik vendarle povabljen, da sezida pobožnemu mestu krščansko svetišče.

Na močnem polpilonu apside, kamor je dodal profilirane in poudarjene okrasne vence ter jih povezal v navpične in vodoravne robove, je izklesal še dva gola ter čvrsta dečka, ki držita v rokah razviti list z napisom. Živahno ter gibko oblikovanje teh dveh teles, njuna "premikajoča" sepostavitev, oživiljena v utripajočo igro svetlobe in sence, je usklajena z valovitim zavojem neukrotljivega pergamenta, na katerem se nahaja dekorativni napis nemirnih gotskih črk v latinskem heksametru, ki izžarevajo vsopohvalo gradnji te cerkve v letu 1443. Pod nogami je Jurij dečkoma vklesal še napis, ki pravi, da je graditelj teh apsid človek, doma iz teh krajev: "*Hoc opus cuvarum fecit magister Georgius Matthei Dalmaticus.*"<sup>6</sup>

Naslednja Jurijeva poteza pri kreiranju "nove" katedrale je bil korak, da stopi z vročega, od sonca kipečega, dišečega in nadobudnega sredozemskega podnebja ter od izbrušenih, komaj postavljenih belih kamnitih blokov, v hladno cerkveno notranjost. Spustil se je v napol podzemne prostore južne apside, kamor je umetelno skrtil *okroglokrstnico*, ki ji je vdahnil povsem lasten ustvarjalni značaj. Obdal jo je z bočnimi nišami ter obokal z zvitim in nizkim svodom. Nad nišami, ki jih pokrivajo rebraste školjke je razprl reliefno čipkasto mrežo visečih lokov ter krožiščin zvil venec bogato izklesanega listja. Na vogalih



Dečka z zvitkom

prostora je prislonil štiri stebre, ki držijo baldahine s kipi slokih prerokov, zavutih v nagubana ogrinjala, ki se hkrati podaljšujejo v okrašene fijale; le-te pa rastejo v križne pasove navzgor ter se stikajo sredi ločenega oboka. Ta "biser" je Jurij ustvarjal med leti 1443 in 1452, pri tem pa mu je pomagal njegov najboljši učenec in sodelavec Andrija Aleši iz Drača.<sup>7</sup>

Te edinstvene in estetske malenkosti razigranega figurativnega, listnatega in geometrijskega kiparskega okrasja je Jurij Dalmatinec umiril prav z reliefom čvrstih angelov, ki lebdiijo na svodu ter obdajajo medaljon z likom Stvarnika, ki je prikazan, kot močan bradat stavec, v rokah pa drži letečega goloba v lovorjevem vencu, ki simbolizira Svetega Duha. Vsi ti liki so z značilno polnostjo svojih oblik večje ter prepričljivo zaznamovani na oboku. V strukturi so okrepljeni so z nekakšno antično čvrstostjo ter gotsko napetostjo in ustvarjajo ravnotežje v igri majhnih, izbrušenih, razrezljanih in izžlebljenih oblik razprostrtih reliefnih čipk.

Naslednja posebnost je namreč v sami atmosferi krstilnice, saj razigrani opisani ambient pomirja vlažna kletna svetloba, ki se skrivoma prebija skozi nizka vrata ter sije skozi tri okenca neposredno v idealno ustvarjen predprostor. Od tukaj prihaja ta svetloba nadvse blago, skozi kamnito rešetko, v krstilnico in jo oživlja podobno kot jamo, napolnjeno s stalaktiti, sredi katere se blešči veliki kamniti vodnjak, napolnjen s krstno



Ivan Meštrović, Spomenik J. Dalmatincu

vodo, ki ga držita s krili plahutajoča renesančna putta.

S tem delom je Jurij Dalmatincev prikazal, kako se na slikovit način oživi tip estetskega in majhneganotranjega prostora in kako se hkratičipkasti reliefni okras ugašajoče gotike uskladijo s krepkimi reliefnimi liki, kiv dotiku z nabito prostorninsko celoto dosejajo polno renesančno življenje.

Ko je okoli leta 1452 dokončal krstilnico, je ob njej in ob južni cerkveni apsidi "prislonil" še zakristijo, za katero je izdelal model ometa ter na pergamentu in papirju narisal vse potrebne načrte. Dvignil jo je na tri močne stebre in pri njenem spodnjem delu ustvaril prehodno ložo širokega razpona, da ne bi preprečil in otežilgibanja,ki se jevršiloskozi ozko prometno ulico ter tesna mestna vrata med luko in glavnim mestnim trgom. Z enako idejo je izvedel široko in neobremenjeno stopnišče, ki vodi iz katedrale v prostor zgornjega dela zakristije. Vendar pa se za tedaj "nedokončano" zakristijo, ki pa je bila

izvedena z nekoliko bolj "zračnimi" in lahki konstrukcijami, vendarle ne more trditi, da ni bila izvedena v celoti. V tem primeru je očitno le, da se štirikotna novogradnja ni povsem ujela s katedralo v enojni sklop, vendar pa tega Dalmatincev ni mogel niti izvesti, saj je bil sosednji škofijski dvorec zgrajen že predhodno, in to prav ob istem boku katedrale. Vendar pa se v ploskovitem in blago rezanem zidu zakristije in še posebej v njenem polkrožnem kasetiranem svodu čuti mlo renesančno blaženje obokov. Jurijev naslednik Nikolaj Florentincev, ki je kasneje to delo prevzel, se je namreč ukvarjal predvsem in zgolj s tipičnimi renesančnimi estetskimi finesami.

V vsem do sedajstvarjenem je pomembno tudi naslednje; kako je v razširitvi in dvigu svetišča, v pristopu in postavitvi zakristijeter krstilnice Jurij Dalmatincev s smiselnimi in preračunljivimi rešitvami pokazal svojo iznajdljivost in orientacijo v teh zelo tesnih prostorih ter ozkih prehodih.

Pri arkadah srednje in pri nadgradnjistranskih ladij je prišel do izraza tudi njegov vpliv pri kapitelih. Na klinih obočnih reber in zidnih konzol, ki jih je oživil z maskami in figurativnimi simboli, pa je bil razpored travaj in niz lokov začet in določen že pred njegovim prihodom. Moral ga je pravzaprav nadaljevati po načrtih predhodnih arhitektov, on je le še dvignil devet enakih križnih travaj, ki so jih načrtovale že stare šibeniške družine.<sup>8</sup>Pri gradnji šibeniške katedrale so poleg bogatih plemičev in cerkvenih dostojanstvenikov s svojimi dajatvami sodelovali še meščani, trgovci in obrtniki, pomorci in poljedelci, ribiči in vaščani iz okoliških vasi in otokov.

Obe stranski ladji sta se postopoma nadgrajevali in s tem dajali vtis, kot da z vso svojo zračnostjo obkrožata ter hkrati objemata glavno ladjo. Nad oblimi listnatimi kapiteli in med loki je Jurij dodal razčlenjene zidne polpilone z vdolbljenimi marmornatimi kvadrati. V odsekih lokov je izbočil krogle, nad vsem tem pa je potegnil širok reliefni dvojni pas v prispodobu čistega listja, obrnjenega v dve

smeri, kot da drhti in trepeta v izmeničnem prepihu visoke cerkvene ladje. To kamnito listje je odslej postalo priljubljen motiv njegovih rok ter rok njegovih naslednikov.

Za tem je namreč sledil šenačrt ustvariti "razbremenjene" gornje galerije, ki bi z vitkejšimi arhitekturnimi členi ublažile težo zidov, a hkrati v manjšem obsegu ponovile ritem spodnjih arkad. Vendar pa je tokrat počasnejši tempo zidanjamajhnega "mestnega jedra", pojenjanje sredstev, pa tudi Jurijeva volja, da bi naenkrat in čimprej zajel in ustvaril vse svoje zamisli na različnih mestih gradnje,<sup>9</sup> pričelo zavirati zidanje stranskih ladij, tako da Jurij žal ni uspel izpolniti obljube, da jih bo "dvignil" v roku treh let. Dokončati ni uspel niti galerij. To svojo največjo fineso – gornjo galerijo – je moral pustiti nedovršeno, prepuščeno vetrovnemu nebu ter divjim primorskim nevihtam.

Jurijevo zamiselo galerijah je uspel realizirati šele mojster Nikolaj Florentinec, vendar mu ni povsem uspelo, da bi jih v enoličnem renesančnem zaporedju uskladil z ozkimi odprtiniami ter živahno členjenostjo spodnjih arkad. Te zamisli pa so senadobudno oprijeli in jo ponovili arhitekti korčulanske katedrale, ideja pa je bila zatem prenešana še v južno Italijo, natančneje v predel Mola di Bari. Florentinec je nato dokončal še ogromne zidnepovršine glavne ladje šibeniške katedrale ter jih prekril s polkrožnim kamnitim svodom; ob tej potezi pa izgledajo Dalmatinčeve že prej izdelane celo nekoliko stisnjene ter krhke.

Oba cerkvena portala, ki so jih beneški in severnoitalijanski mojstri slikovito dekorirali pred prihodom Jurija Dalmatinca, je umetnik pustil v prvotnem stanju. Šele na stranskem portalu (*Levja vrata*) nad ukročenima levoma ter mlahavima in okornima kipoma *Adame in Eve*, ki prikazujejo tradicionalne domače motive romanskega stila, je Jurij izdelal kipa *Petra in Pavla* – pa čeprav bi si ti dve skulpturi zaslužili vidnejše mesto. Oblikoval ju je s svojimi značilnimi podrobnostmi, kot so krepkost in živahnost vnjeni nabrani draperiji,



Notranjost

skozi katere sije čvrstost njunih teles. Izdelana sta v čistem ustvarjalnem zanosu, s katerim se je Dalmatinec spopadal vedno znova, pred vsakim še neobdelanim kamnitim blokom, pa čeprav je že vnaprej vedel, da bodo na koncu morda postavljeni nekam napol skriti ali pa na komaj opazni višini. Oba omenjena kipa sta s svojo odličnostjo pokazala še dodaten vzpon Jurijevega kiparskega daru in njegovo premoč nad vsemi tistimi mojstri, ki so pred in po njem klesali, ne samo za to katedralo, temveč po vsej Dalmaciji. Za glavni portal je ustvaril še manjši kip sv. Filipa.

Pomembne projekte, ki jih ni znala v Šibeniku izboljšati ali spremeniti niti nova beneška oblast sredi 15. st., ki je verjela le v svojo obalno trdnjavo ter v opešano začetno delovno vnemo, kije še posebej zaznamovala južno dalmatinsko področje, ni mogla niti znala obdržati mojstrovega zanosa, da bi mu omogočila vsaj dokončati v širokem obsegu začetno delo. Šibeničani so namreč želeli zidati tudi pomembnejše arhitekturne objekte, kot je denimo mestno obzidje in stolpe, poleg tega so bili še obdavčeni za gradnjo velikega mestnega vodnjaka, ki so ga sedem let dolbli in sekali v pečino, tako da jim na koncu ni ostalo kaj dosti sredstev za katedralo. Humanista Naplavčič, Mihetič in ostali odbor za gradnjo so jasno videli to škodo, a hkrati so z bolečino v srcunadvse cenili do te točke opravljeno Dalmatinčevo delo: "*Cum omnibus manifestum sit, quod fabrica ecclesiae Sancti*



Krstilnica

*Jacobi de Sibenico omnino egeat provisione ut possit ulterius procedi ad ipsam fabricam, aliter necesse erit eam destruere cum maximo detrimento operis iam facti, quod nisi perficiatur ibit in ruinam, et cum maxima infamia hujus comunitatis, quoniam dicetur et predicabitur per omnes regiones de pusilanimitate nostra eo quod defecerimus a tam preclaro opere...*<sup>19</sup> Iskali so namreč vse možne načine in sredstva, da bi zaključili začeto delo, ki je brez dvoma prekašalo vsoustvarjeno arhitekturo v njihovem mestu.

Politika preračunljivega naročnika naj bi bila namreč takšna, da se vse do smrti naj ne bi odrekel takšnemu remek delu, kot je denimokatedrala v Šibeniku; izboljševal naj bi ga, nabavljal material in zbiral mojstre, kadarkoli bi bila na voljo le minimalna sredstva za delo. Vendar je bilo to šibeniško umetniško delo prekinjeno tudi zaradi stiske, ki je poleg

pomanjkanja financ zrušila majhno mesto; to je bila kuga, ki je v roku devetih let pomorila veliko število meščanov in razkropila mojstre. Temu je sledil še požar, ki je uničil škofijsko palačo in velik del mesta, iz blagajne pa je izginil denar za gradnjo, saj je v njej ostalo le še deset dukatov. Tudi turški vpadi so bili v šibeniški okolici vse pogostejši. Opat in kronist Stjepan Biličić piše, da so že leta 1432 Turki prodrli do Srima, zatem pa vse višje, tako da so že leta 1466 v tem predelu krepko opustošili mnogo vasi in mest. Medtem pa se je Jurij Dalmatinec, željan ustvarjanja, začasno zaposloval še v drugih dalmatinskih mestih – predvsem v Splitu, Zadru in v Dubrovniku.

Po povratku iz Dubrovnika je Dalmatinec prenehal voditi šibeniško delavnico, kot "vodilni mojster gradnje sv. Jakoba", kjer si je dolga leta prizadeval vzgajati generacije klesarjev, kiparjev ter gradbenikov. Njegov poslednji podvig za katedralo je bila pot v Rim, kjer je bilo potrebno urediti dediščino šibeniškega škofa Urbana Vinjaka, ki je umrl v Portu, predmestju Rima. Ta škof si je, tako kot mnogo drugih, na moč prizadeval za ustvarjanje in razvoj katedrale sv. Jakoba. Leta 1467 je uspel dobiti odpustke za tiste, ki so darovali miloščino za gradnjo. Pa kljub temu je bilo vse težje z gradnjo, okolica je bila vse bolj opustošena, upadali pa so tudi prihodki od držav in še posebej od trgovanja.

Leta 1473 je umrl veliki umetnik, še vedno s hrepenenjem v srcu, ko je gledal svoje nedokončano delo. Umrl je Jurij Dalmatinec in hkrati doživel usodo mnogih naših in tujih velikanov... Niti za njegov grob se ne ve...

Sicer so mu po petih stoletjih s prizadevanjem hrvaških kulturnikov in strokovnjakov njegove stroke dodelili priznanje in mesto, ki daje bistveni pečat v razvoju njihove umetnosti in kulture. Umetnik pa vendarle ni ostal samo anonimni "schiafone" temveč Hrvat – Jurij Dalmatinec iz Zadra, največji mojster starejšega umetnostnega stila, ki je odprl pot do renesanse, ta dolgotrajni proces arhitekturno-kiparskega delovanja na tem ozemlju. In zaradi tega je tudi v kamnu ovekovečena

njegova podoba. Jurij Dalmatincev ponosno stoji v delavski opravi s kladivom v roki pred šibeniško katedralo; poln življenjskega patosa, ustvarjenega s kladivom in dletom Ivana Meštovića. S tem naj bi bil vsaj do neke mere povrnjen dolg velikemu ustvarjalcu prostorov ter oblik.

Če še stopimoza trenutke v renesanso; ob koncu 15. st. je bila dvignjena tudi vitka šibeniška kupola, ki jo je udeležil mojster in meščan Šibenika Nikolaj Florentinec. Šibeničani so končno dosegli svoj ponos. Dočakali so "mater cerkva" – stolnico, kot so jo imeli že sosedje Trogirčani in Zadrčani. Morda celo lepšo.

#### LITERATURA

Karaman Ljubo, *Umjetnost u Dalmaciji XV i XVI vijek*, Zagreb 1933.

Fisković Cvito, *Naši graditelji i kipari XV i XVI stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb 1947.

Fisković C., Gattin Nenad, *Juraj Dalmatinac*, Zagreb, 1982.

Gruić Nada, *Arhitektura dubrovačkog područja*, Zagreb 1990.

- 1 *Kontrafor* – element v arhitekturi iz kamna ali opeke, grajen nasproti ali pa ob zidu in je namenjen podpiranju zidov drugih arhitektonskih elementov. Najpogosteje se uporablja v gotski arhitekturi.
- 2 *Trolist (trilist)* – 1) poznoromanski lok. 2) oblika gotskega krogovičja, ki jo pogosto obdaja krog ali sferični trikotnik.
- 3 Horizontalna vgradnja je najbolj klasična vgradnja tipov fasadnih elementov. Horizontalni modularni fasadni sistem je sestavljen iz posameznih fasadnih elementov, ki so med seboj spojeni, povezani v horizontalni smeri (vzdolžno) preko sistema *pero-utor* in v vertikalni smeri (prečno) pritrjeni na nosilno konstrukcijo.
- 4 V Šibeniku so Juriju Dalmatincu iz zakona z Elizabeto del Monte odrasli otroci. Njun sin Pavel je sodeloval pri gradnji cerkve sv. Marije Nove ter v manjji tedanjega latiniziranja je prevzel priimek Orsini (v veri, da je potomec te stare rimske rodbine). Hči Jelena pa se je poročila z znanim šibeniškim slikarjem Jurijem Celinovičem. Kot zaslužni član mesta Šibenika je Jurij Dalmatincev stopil v *Veliko bratovščino sv. Marije Pomočnice*, ki je bila ustanovljena leta 1208 v šibeniški trdnjavi, enako imenovani tudi v Benetkah (Vaiverdere); kateri so pripadali škofje, kanoniki, knezi, plemiči ter ugledni meščani. V šibeniškem predmestju sv. Gregor si je leta 1455 Jurij kupil hišo, kjer je imel tudi trgovino in nekaj drugega imetja. Prav zaradi tega se v nekaterih dokumentih omenja tudi kot "Jurij iz Šibenika" in prav tako ga imenujejo nekateri pisci.
- 5 Npr.: Juraj Šizgorič in Jakov Naplavčič.
- 6 To delo je naredil mojster Jurij Dalmatincev (Mátejev sin).
- 7 Pri vseh svojih delih je imel Jurij Dalmatincev pomočnike, ki jih je vzgajal sam v stroki kiparstva in arhitekture. Poleg A. Alešija so z njim sodelovali še Lovro Pinoino, Antun Bussato in Ivan Priblislavič, ki pa so že pred Jurijevim prihodom izvajali določena opravila na katedrali. Nato se je okoli Dalmatinca ustvarila lepa skupina gradbenikov in klesarjev. Jurij Dalmatincev je postal vodilni mojstergradnje, saj je sprejemal dela, izdeloval načrte ter nabavljal kamenje s Korčule in Brača. Kot usposobljeni in priznani mojster je Dalmatincev vodil tudi urbanizacijo Šibenika, ki je bila v mestnem odloku sprejeta leta 1446, in sicer, da morajo biti pročelja na občinskem trgu ter v bližnjih ulicah izdelana v kamnu. Prav tako je nadziral ustvarjanje mestnih vodnjakov, ki so bili takrat v gradnji, njegovi sodelavci pa so tudi nadgradili stavbo, v kateri je danes frančiškanski samostan sv. Lovra. Njeno pročelje je dekorirano s številnimi okrasnimi reliefi, ki imajo značilnosti Jurijeve delavnice, kot npr. školjka na vrhu stavbe ali pa maske pod gotskimi okni ter listnato okrasje.
- 8 Divnić, Gonirbić, Lavčić, Radoslavčić, Tolimerić, Radoslavič, Simeonić, Martinić, Draganić, Tavilić, Vrančić, Tiskovič in še nekateri drugi. Med njimi tudi humanista Jakov Naplavčič in Radoslav Mihetić, oče humanista Ambroza Mihetića.
- 9 Od časa do časa je Jurij Dalmatincev tudi prekinil delo okoli katedrale, ter odšel v druge kraje, kjer je ustvarjal dela po naročilu, med drugim tudi v srednji Italiji. Svoje življenje je izpolnjeval z neprestanim delom, v glavnem na večmestih, a vedno znova se je vračal k svojemu glavnemu delu – šibeniški katedrali.
- 10 "Naj bo vsem prihodnjim jasno, da za gradnjo cerkve sv. Jakoba v Šibeniku sploh ni več sredstev, da bi se lahko nadaljevala njena gradnja, kajti če se sredstva ne najdejo, bo potrebno, da se začeto delo na veliko škodo zruši; kajti, če se to ne naredi, potem se bo zgrajeno samo od sebe zrušilo in to bo v veliko sramoto tej občini, ker se bo povsod govorilo o naši malodušnosti, da smo odstopili od tako čudovitega dela..."
- 11 Fotografije so vzete zGooglea.



Strop krstilnice

Dolmen Poul nabrone v pokrajini Burren je datiran v čas 4200–2900 pr. Kr.



ROK MIHELČ

# Premoženjskoppravna razmerja Katoliške cerkve v Sloveniji<sup>1</sup>

Tako fizična kot pravna oseba potrebuje premoženje za svoj obstoj in za uresničevanje svojih ciljev. V okviru tega je nepogrešljivo in za obstoj pomembno tudi premoženje Cerkve in drugih verskih skupnosti za uresničevanje njihovih ciljev in namenov. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (Gaudium et spes, CS)* razmejuje, da sta državna skupnost in Cerkev na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni, vendar služita obe, čeprav različni po svojem poslanstvu, osebnostni in družbeni poklicanosti istega človeka. To službo pa bosta opravljali tem učinkoviteje v prid vsem, čim bolj zdravo bo njuno sodelovanje (CS 76/3). Analogno temu velja, da razmejujemo med zasebnim (civilnim) pravom in pravom Cerkve, ki sta vsako v svoji disciplini povsem samostojna in si z gledišča premoženjskega razmerja med institucijama ne moreta nasprotovati. A prav na slovenskem ozemlju smo že od nekdaj priče nečemu, kar je znano tako vernemu kot nevernemu, pripadniku ali nasprotniku Cerkve, namreč, da se prijateljstvo neha pri premoženjskih zadevah. Pravna ureditev cerkvenega premoženja na ozemlju današnje Slovenije in premoženjskoppravna razmerja, ki zaznamujejo državo in Cerkev, lahko obravnavamo iz različnih vidikov filozofije odnosa obeh institucij. Večji problem, kot je sam naslov, pa predstavlja vsebina. Vprašanje premoženja v Cerkvi sproža paletu kritik od zagovornikov do ostrih nasprotnikov, ki Cerkvi jemljejo pravico do premoženja. Ideološka in politična preteklost, splošen gospodarski položaj in pojmovanje ustanov civilne družbe povzročajo zapletenost, nepreglednost in problematičnost za državo, Cerkev in javnost glede premoženjskoppravnega razmerja med institucijama. Bitka (brez)odnosnosti posvetnega in duhovnega, ki sta jo in jo razvijata obe instituciji, na slovenskih tleh nemalokrat povzroča moralno škodo družbi in zavira razvoj pravne in politične kulture. Vsak sedanji ali prihodnji odnos med Cerkvijo in državo pa je močno odvisen od prilagajanja obeh strani aktualnim razmeram in okoliščinam, ki prevladujejo v državi. Razumevanje temeljnih pojmov premoženjskoppravnega razmerja, v katerega vstopa Cerkev, njen premoženjskoppravni položaj in ustavne podlage za urejanje premoženjskoppravnega položaja, prepletенost, odvisnost oziroma ekskluzivnost državnega in cerkvenega (premoženjskega) prava, pravna osebnost Cerkve in njene lastninske pravice, obligacijsko in dednopravno področje Cerkve v odnosu do države so izhodišča za občutljiva, zapletena in na videz nikoli dokončno rešena vprašanja glede premoženjskih razmerij. (Ne)upravičena kritika

in zahteva za pravno, gospodarsko, zgodovinsko in navsezadnje tudi teološko stroko je velika in jasna ter v svojem izhodišču in končnem sklepu predstavlja razmejitev in interpretacijo načela: "Dajte Bogu, kar je Božjega, in cesarju, kar je cesarjevega" (Mr 12,13-17).

## UVOD

**P**remoženjskopravno razmerje je tipično civilnopravno razmerje, katerega glavna značilnost je, da ureja medsebojna razmerja med posamezniki, ki vstopajo v ta razmerja enakopravno. Tako kakor velja za državo, ki v civilnopravna razmerja vstopa kot posameznik, in ne kot nosilka oblasti (*imperium*), ter ima enak položaj in pravice kot drugi posamezniki, podobno velja tudi za Cerkev, ki v premoženjskopravno razmerje vstopa kot vsak drug posameznik zaradi izpolnjevanja premoženjskih interesov, potrebnih in nujnih za bivanje. Premoženjska razmerja, v katerih nastopa Cerkev, niso predmet posebnega pravnega režima, ampak zanje veljajo splošna pravila civilnega prava. Pri civilnopravnem razmerju gre namreč nujno za pravno urejen odnos med posameznikoma, zato lahko to razmerje ureja le splošni pravni režim. Ob upoštevanju načela enakopravnosti subjektov pravnega razmerja pa je mogoče postaviti tudi razmejitev med zasebnim (civilnim) in cerkvenim pravom z gledišča premoženjskih razmerij. Enako kot civilno pravo je tudi cerkveno pravo samostojna pravna disciplina in je povsem samostojno ter ga ni mogoče uvrstiti niti pod javno niti pod zasebno pravo. Je predvsem notranje pravo, ki ureja razmerja znotraj Cerkve kot institucije. Kot takšno nima moči neposredno urejati premoženjskih razmerij, lahko pa kot notranje pravo vpliva na samo vstopanje v pravna razmerja in njihovo vsebinsko oblikovanje. Ker je cerkveno pravo kot notranje pravo zapisano in obče znano, je vsaj do določene stopnje vnaprej razpoznavna in predvidljiva tudi volja subjekta pravnega razmerja. Zato si načeloma splošno civilno pravo in cerkveno pravo v sodobnem pravnemu sistemu ne moreta nasprotovati. Ker je civilno pravo odvisno od države kot nosilke oblasti in predstavlja njen

izraz, je tudi položaj Cerkve kot institucije odvisen od odnosa med Cerkvijo in državo.

Na premoženjskopravnem področju nastopa Cerkev predvsem kot civilnopravna oseba, torej kot subjekt premoženjskopravnih razmerij, ne pa kot njihov urejevalec za subjekte zunaj cerkvene organizacije. Država na drugi strani oblikuje s svojimi zakoni splošna pravila za urejanje premoženjskopravnih razmerij, ona je tista, ki ureja lastninska razmerja, obveznostna razmerja, dedovanje itd. – Cerkev pa vstopa v premoženjskopravna razmerja, premoženje pridobiva in z njim gospodari. V zvezi z vprašanjem, kako se je razvijal premoženjskopravni položaj Cerkve na območju Republike Slovenije (odslej RS), so zanimiva predvsem vprašanja, kako je državno pravo obravnavalo pravno osebnost Cerkve in njenih institucij, kako je urejalo lastninski substrat te pravne osebnosti, vstopanje Cerkve v premoženjskopravna razmerja in kako je opredeljevalo sposobnost Cerkve, da nastopa kot oporočni dedič.

## 1. PREMOŽENJSKO PRAVO

**C**ivilno pravo je gotovo eno izmed najobsežnejših pravnih področij. Gre za celoto pravnih pravil in pravnih načel, ki urejajo osebna in premoženjska razmerja, v katerih so pravni subjekti med seboj prirejeni oziroma enakopravni. Slednje pomeni tudi eno izmed tipičnih lastnosti zasebnega prava za razliko od javnega prava, kjer je posameznik navadno podrejen državi, kot v ustavnem, kazenskem in upravnem pravu (Novak 2010, 399). Premoženjsko pravo obsega stvarno, obligacijsko in dedno pravo. Položaj in funkcija dednega prava sta dokaj jasna, pomembnejša pa je razmejitev med stvarnim in obligacijskim pravom. Skupaj zagotavljata posamezniku celovit premoženjski položaj,



saj se medsebojno dopolnjujeta (Juhart, Tratnik in Vrenčur 2007, 42).

*Stvarno pravo* je del splošnega civilnega prava, ki v pravnih razmerjih med posamezniki ureja razmerje pripadnosti in oblasti na stvareh. Zgodovinsko je funkcija stvarnega prava zagotavljanje posameznikove oblasti nad stvarjo, s tem pa je posamezniku omogočeno, da si ekskluzivno prilašča tudi vse koristi, ki izvirajo od stvari. Bistvena vsebina stvarnega prava je lastninsko razmerje, ki je osnovni pripadnostni odnos, ki imetniku – lastniku zagotavlja oblast nad stvarjo (Juhart, Tratnik in Vrenčur 2007, 39). Povedano drugače, stvarno pravo obravnava vprašanja, komu pripadajo stvari, kdo jih obvladuje in kdo lahko z njimi razpolaga. Ta vprašanja pa imajo prav zaradi tega izreden družbenopolitični pomen, saj odražajo temeljne predstave o tem, kdo in na kakšen način naj bo lastnik, pa tudi, kaj in pod kakšnimi pogoji naj bo predmet lastninske pravice. S stvarnim pravom se tako pravno opredeljuje, komu in v kakšnem obsegu pripadajo materialne dobrine v določeni družbi ter na kakšen način jih lahko upravičenec izrablja. Vrh tega stvarno pravo določa tudi obseg in način izvrševanja tistih pravic na stvari, ki lahko obstajajo poleg lastninske pravice kot temeljne stvarne pravice (Kranjc 2010, 301). *Obligacijsko pravo*<sup>2</sup> pa je celota (skup) pravnih pravil in pravnih načel, ki urejajo obligacijska razmerja. Obligacijsko razmerje kot predmet urejanja obligacijskega prava je tisto civilnopravno razmerje, v katerem je en subjekt tega razmerja (upnik) upravičen od drugega subjekta (dolžnika) zahtevati, da opravi določeno izpolnitveno ravnanje, drugi subjekt (dolžnik) pa je to izpolnitveno ravnanje zavezan opraviti (Plavšak, Juhart in Vrenčur 2009, 53). Bistvo obligacije je torej v dolžnikovi zavezanosti, v njegovi obveznosti, da izpolni tisto, za kar se je zavezal (Kranjc 2010, 467). V našem pravu sistem obligacijskega prava ureja *Obligacijski zakonik* (OZ) kot osrednja kodifikacija temeljnih načel obligacijskega prava in (splošnih) pravnih pravil, ki urejajo obligacijska razmerja (OZ 1). Skupna značilnost

vseh civilnopravnih razmerij je prirejenost (enakopravnost) subjektov, ki so deležni teh razmerij. Za tista civilnopravna razmerja, ki nastanejo na podlagi pravnega posla, pa je značilna tudi avtonomnost subjektov tega razmerja<sup>3</sup> (Plavšak, Juhart in Vrenčur 2009, 53). *Dedno pravo* pa ureja tista razmerja, ki se tičejo dedovanja, torej prehoda premoženja umrle osebe na druge osebe. Gre za pravno nasledstvo v pravna razmerja umrlega, v njegove premoženjske pravice in njegov premoženjskopравни položaj (Zupančič 1991, 17).

Kot vemo, rimski pravniki niso opredeljevali posameznih pojmov, zato so definicije v rimskih klasičnih spisih redke. Rekli smo, da stvarno pravo predstavlja pravila, ki urejajo pravne odnose glede stvari. Samostalnik *res*, s katerim so rimski pravniki označevali stvari, je imel več pomenov. Poleg stvari kot telesnega predmeta je označeval tudi predmet pravice oziroma sodnega postopka, lahko pa tudi celotno premoženje (Kranjc 2010, 302). V 15. členu *Stvarnopravnega zakonika* (SPZ) je stvar definirana kot samostojen telesni predmet, ki ga človek lahko obvladuje. Stvar je lahko samo tisto, kar si človek lahko podredi in nad tem izvršuje svojo oblast. Stvar je predmet pravic stvarnega prava in stvarno pravo jo podreja posamezniku<sup>4</sup>. Stvari lahko delimo po različnih merilih, celovit prikaz delitev pa je praktično nemogoč. Omenimo lahko še, da človek v sodobnih pravnih sistemih ni stvar, ampak je kot oseba nosilec pravic, in ne njihov objekt. Zaradi varovanja človekovega dostojanstva tudi po smrti velja enako za človeško truplo (Juhart, Tratnik in Vrenčur 2007, 62–63). Pojem posesti predstavlja zapletena pravna konstrukcija. Posest je dejstvo, da ima nekdo določeno stvar v svoji oblasti. V pogovornem jeziku med posestjo in lastninsko pravico navadno ne razlikujemo. Pogosto je govor o posesti, mišljeni pa sta lastninska pravica ali premoženje. Posest je torej dejanska oblast nad stvarjo, in ni pravica. Pravica predstavlja pravno oblast do stvari (Juhart, Tratnik in Vrenčur 2007, 95). Pri lastninski pravici gre torej za pravico, na podlagi katere ima nekdo

pravno oblast nad stvarjo. In čeprav je v večini primerov ista oseba hkrati lastnik in posestnik, je razlikovanje med obema pojmom za stvarno pravo zelo pomembno. Podobno kot za druge pravne institute nam rimsko pravo tudi za lastninsko pravico ni ohranilo definicije. Opredelitev "pravico stvari uporabljati in jo porabiti, kolikor to dopušča smisel prava"<sup>5</sup> označuje lastninsko pravico kot temeljno stvarnopravno pravico. Predstavlja "najvišjo" pravno oblast, ki jo ima pravni subjekt nad pravnim objektom (Juhart, Tratnik in Vrenčur 2007, 205). Navsezadnje je ena temeljnih človekovih pravic, ki jo varujejo tako mednarodni akti kot nacionalne ustavne ureditve.<sup>6</sup> SPZ v 37. členu opredeljuje lastninsko pravico kot pravico do posesti stvari (*ius possidendi*), pravico do uporabe in uživanja stvari (*ius utendi et fruendi*) ter pravico do razpolaganja s stvarjo (*ius abutendi*).

Vprašanje premoženja je tudi za Cerkev danes zelo velikega pomena. Mnogi v javnosti izražajo, da je od odnosa, ki ga ima Cerkev do premoženja, v veliki meri odvisna njena verodostojnost. Že v dobi apostolov je bilo to vprašanje nadvse aktualno.<sup>7</sup> Zakonitost cerkvenega premoženja izvira iz učenja II. vatikanskega koncila, ki daje vsem pravico do privatne lastnine – tudi Cerkvi, ko v svojih dokumentih navaja, da "zasebna lastnina ali neka posest zunanjih dobrin zagotavljata vsakomur docela nujno potrebno področje za osebno in družinsko samostojnost, treba je nanju zreti kot na razširitev človekove svobode. Ker končno dajeta pobudo za spolnjevanje naloge in odgovornosti, sestavljata enega od pogojev za državljanske svoboščine" (CS 71/2). O cerkvenem premoženju govori V. knjiga Zakonika cerkvenega prava (odslej ZPC).<sup>8</sup> Materijo uvede z uvodnimi kanoni, ki so izhodišča za nadaljnjo obravnavo premoženjskega prava Cerkev. Omenjeni kanoni uvajajo temeljna načela premoženjskega prava Cerkev, ki so potrebna za njegovo pravilno razumevanje. Polemika, ki je zaznamovala slovenski prostor pred slabim desetletjem v konceptu odnosa slovenske države in Cerkev, je Sporazum

med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih (BHSPV),<sup>9</sup> saj je v njem zapisanih mnogo reči, ki na videz vzbujajo (ne)upravičen dvom. Omenjeni sporazum omenjamo in uvrščamo med ključne mednarodne pravne akte in po naravi določil Katoliški cerkvi zagotavlja nekatere nedotakljive pravice ter izključne pristojnosti Cerkev oziroma Svetega sedeža.<sup>10</sup> Neobhodno dejstvo je, da morajo tudi ostali zakoni, ki se in se bodo dotikali državno-cerkvenega prava, slediti temu mednarodnemu aktu ter biti v skladu z njegovimi izhodišči in določili. Navedeni BHSPV je glede na svojo pravno naravo v hierarhiji pravnih aktov nad zakoni, kot je po določbah 8. in 153. člena URS.

Ključno se zdi vprašanje, ko se srečata dva pravna reda, slovenski ustavnopravni red in cerkveno oziroma kanonsko pravo. Rečeno drugače, ali ima po podpisu BHSPV kanonsko pravo učinke tudi na področjih, ki niso povsem cerkvena? O tem, da kanonsko pravo ureja vse, kar je cerkvenega, ni nikoli nobenega dvoma. Obstajajo pa pomembna območja, kjer mejne črte med cerkvenim in posvetnim, cerkvenim in državnim, ni mogoče povsem jasno potegniti. V sporazumu je zapisan stavek, da "*Katoliška cerkev v Republiki Sloveniji deluje svobodno po kanonskem pravu, v skladu s pravnim redom Republike Slovenije.*" (BKSPV 1) V tem primeru se pojem pravnega reda v ožjem smislu uporablja kot sinonim za objektivno pravo. Ključno je, da si v sodobnem pravnem sistemu splošno civilno pravo in cerkveno pravo ne moreta nasprotovati. Toliko bolj, ker je civilno pravo po svoji naravi avtonomno in dispozitivno ter omogoča posameznikom, da znotraj okvira obveznih določb (*ius cogens*) oblikujejo pravna razmerja v skladu z njihovo voljo. Enako kot civilno pravo je namreč tudi cerkveno pravo samostojna pravna disciplina. Cerkveno pravo je povsem samostojno in se ne da uvrstiti niti pod javno niti po zasebno pravo. Je predvsem notranje pravo, ki ureja razmerja znotraj Cerkev kot institucije (Juhart 2002, 122). Gre torej za dva pravna sistema,

ki si med seboj ne nasprotujeta, predvsem pa ju ne smemo mešati in uporabljati tistega, ki določeni instituciji v določenem trenutku pride prav. Premoženskokpravna vprašanja v Cerkvi so gotovo najprej stvar Cerkve same in njenih predpisov, šele potem civilne zakonodaje. Cerkev kot institucionalna skupnost ima v okviru kanonskega prava vsa sredstva in načine, da razmerja znotraj sebe opredeli, in to v praksi tudi dejansko izvršuje. Treba je povedati, da reformna ureditev cerkvenega premoženja, ki ga predstavlja ZCP iz leta 1983, usmerja princip subsidiarnosti.<sup>11</sup> Glede subsidiarnosti pa velja, da novi ZCP na mnogih mestih uzakonja civilne predpise posamezne dežele – gre za t. i. kanonizacijo civilnega prava, ko civilni predpisi veljajo tudi na cerkvenopravnem območju. V kanonih o cerkvenem premoženju je močno poudarjen družbeni, socialni značaj dobrin, ki ne morejo biti le v službi posameznika, ampak tudi skupnosti (Papež 1986, 10).

Ob poznavanju temeljnih določil, pojmov in odnosa Cerkve in države, cerkvenega in civilnega prava obstaja možnost, da se nasproti večinskemu javnemu mnenju na slovenskem prostoru izognemo populizmu in strategiji, ki jo bolj kot instituciji v svojem sodelovanju in razvoju njunega odnosa razvijajo ter javno predstavljajo različni mediji. Vprašanje premoženja, njegovega namena, uporabe, nadzora in spoštovanje pravnih norm ter določil predstavlja *lakmusov papir* verodostojnosti njunih predstavnikov oziroma posamezne institucije. Pogajanja in razmejitve pojmov ter ureditev premoženskokpravnega odnosa med Cerkvijo in državo v slovenskem prostoru niso bila nikoli enostavna, nikoli dovolj pregledna, prevečkrat pa so bila ideološko obremenjena. Priča smo mnogokratnemu samovoljnemu ravnanju državnih organov kakor tudi netransparentnemu nadzoru nad premoženjem znotraj Cerkve, kar je odraz nespoštovanja pravnega reda, ki ga predstavlja tako Cerkev v svojih temeljnih določilih in dokumentih kakor država v svoji nalogi in obvezi ureditve pravnih razmerij s Cerkvijo.

## 2. USTAVNE PODLAGE ZA UREJANJE PREMOŽENJSKOPRAVNEGA POLOŽAJA CERKVE

V začetku 20. stoletja, natančneje v času med obema svetovnjima vojnoma, v Kraljevini Jugoslaviji civilno pravo ni bilo samostojno kodificirano. Ena od posebnosti sistema takratne države je bila, da civilno pravo ni bilo enotno urejeno in so se na posameznih območjih uporabljali pravni predpisi, ki so veljali pred nastankom države. Tako je bila takratna država razdeljena na šest območij, kjer so veljali različni materialno-pravni civilnopravni predpisi. Nasprotno pa je država Kraljevina Jugoslavija ustvarila enotno procesno, izvršilno in zemljiškoknjižno pravo (Juhart 2002, 123). Upoštevati je treba tudi, da je bil politični in ekonomski sistem, uveljavljen po drugi svetovni vojni, razen formalno v začetku enostrankarski, da je temeljil najprej na državni lastnini in planskem gospodarstvu, kasneje pa na družbeni lastnini in samoupravljanju ter zasebno lastnino v bistvu le toleriral. V idejnem pogledu je v celoti prevladovala marksistična ideologija s kasnejšo nadgradnjo samoupravljanja in družbene lastnine ter ateistični svetovni nazor (Ude 2002, 242). Območje slovenske države je bilo pred nastankom države sestavni del avstrijskega dela monarhije. V obdobju od leta 1811 do 1945 je stvarnopravna razmerja tako urejal avstrijski državljanski zakonik *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (ABGB) oziroma *Občni državljanski zakonik* (ODZ).<sup>12</sup> ODZ je imel do premoženskokpravnega položaja Cerkve večinoma nevtralen odnos in jo je obremenjeval enako kot druge subjekte civilnopravnih razmerij. Izjema so posebne določbe, ki posebej urejajo nekatera ozka in zelo specifična pravna razmerja (Juhart, Tratnik in Vrenčur 2007, 44). Veljavnost ODZ za premoženskokpravna oziroma civilna razmerja, katerih subjekt je Cerkev, priznava kot nesporno izhodišče tudi teorija cerkvenega prava. Na tem mestu v izvirnem besedilu povzemam misel Kušaja in njegovo stališče,

na mnoge načine aktualno še danes: "Glede pridobivanja premoženja je Cerkev navezana na oblike in pota imovinskopravnega prometa, ki je sam po sebi njenemu delokrogu tuj in katerega danes obvladuje in ureja edinole državna zakonodaja. Občih predpisov o pridobivanju in odsvajanju imovine se mora držati tudi Cerkev. Novodobne države ji ne priznavajo pravice do lastne zakonodaje na imovinskem polju, toda one ne omogočajo v okviru občih zakonov udeležbe na prometu z gospodarskimi dobrinami tudi Cerkvi in njenim zavodom, in to z izvestnimi omejitvami ali tudi brez omejitev, ter ji zamčujo nedotakljivost lastnine. Cerkev v obče priznava imovinskopravno polje kot del državnega področja in zahteva zase samo ravnopravnost." (Kušej 1927, 508–509)

Času do uveljavitve nove politične in ekonomske ureditve z URS iz leta 1991 lahko opišemo kot čas državne in kasneje družbene lastnine. Za prva leta po drugi svetovni vojni je značilna predvsem zakonodaja, na podlagi katere se je posameznikom odvzela lastninska pravica in se je vzpostavila državna lastnina oziroma splošno ljudsko premoženje, kakor ga je imenovala takratna oblast. V okviru tega se je bistveno omejil tudi materialni substrat cerkvenih pravnih oseb.<sup>13</sup> Pravnim osebam Katoliške cerkve (odslej KC) je bil odvzet večji del lastnine, ki je predstavljala podlago za njeno dedovanje. Za Cerkev to obdobje gotovo zaznamuje gospodarsko izgnanstvo, a kot bomo videli v nadaljevanju, ravno sprememba politične ureditve prinese boj za povrnitev gospodarske moči. V nadaljevanju bomo pogledali bistvene elemente ustavnih opredelitev pred in po osamosvojitvi Slovenije ter znotraj tega konteksta prikazali razmejitve omejevanja in ponovne uveljavitve klasičnega stvarnopravnega načela *superficies solo cedit*, ki ga prinese nova zakonodaja z uveljavitvijo nove države.

Ustava *Socialistične federativne republike Jugoslavije* (FLRJ) iz leta 1946 je v drugem odstavku 25. člena vsebovala opredelitev, da je cerkev ločena od države. V petem odstavku

istega člena pa je določala, da lahko država *materialno pomaga verskim skupnostim*. Glede lastninskih razmerij je v prvem odstavku 18. člena jamčila zasebno lastnino in zasebno podjetnost v gospodarstvu. V 19. členu pa je ta ustava določala, da zemlja pripada tistim, ki jo obdelujejo, da velika zemljiška posestva na noben način ne morejo biti v zasebnih rokah in da maksimum zemljiške posesti določa zakon. Tudi ustava *Ljudske republike Slovenije* (LRS) iz leta 1947 vsebuje pravzaprav identične določbe o ločitvi cerkve od države in o državnih pomoči verskim skupnostim (24. člen) ter o zamaščenosti zasebne lastnine in zasebne podjetnosti (17. člen) in o lastnini na zemlji (18. člen). Ustava *Socialistične federativne republike Jugoslavije* (SFRJ) iz leta 1974 je v 174. členu opredeljevala pravico do izpovedovanja vere in poudarjala, da je to izpovedovanje človekova zasebna stvar. Glede premoženja pa je v petem odstavku 174. člena določala, da lahko družbena skupnost materialno podpira verske skupnosti. V šestem odstavku istega člena je opredeljevala, da smejo imeti verske skupnosti v mejah, ki jih določa zakon, lastninsko pravico na nepremičninah. Prav tako je ustava SFRJ v 79. členu določala, da zakon določa meje in pogoje, pod katerimi lahko imajo društva in druge civilnopravne osebe lastninsko pravico na nepremičninah in drugih stvareh, ki so namenjene za uresničevanje skupnih interesov njihovih članov ter ciljev, zaradi katerih so bile ustanovljene, kot tudi pogoje, pod katerimi lahko z njimi razpolagajo. V prvem odstavku 83. člena je ustava SFRJ predpisovala, da uresničujejo občani in civilne pravne osebe lastninsko pravico v skladu z naravo in namenom nepremičnin ter drugih stvari v njihovi lasti in v skladu z družbenim interesom, ki ga določa zakon. Ustava *Socialistične republike Slovenije* iz leta 1974 je v 229. členu povzela določbe 174. člena zvezne ustave o svobodi veroizpovedi, o materialni podpori družbene skupnosti verskim skupnostim in o lastninski pravici verskih skupnosti na nepremičnini. Ta ustava je v 96. členu tudi ponovila določbo zvezne ustave,

da zakon določa meje in pogoje, pod katerimi lahko imajo društva in druge civilne pravne osebe lastninsko pravico na nepremičninah in drugih stvareh. V 105. členu ponovi določbo, da občani in civilnopravne osebe uresničujejo lastninsko pravico v skladu z namenom nepremičnin ter drugih stvari v njihovi lasti in v skladu z družbenim interesom. Po določbi 10. točke prvega odstavka 321. člena ustave *Socialistične republike Slovenije* je bila republika pristojna urejati lastniška, zemljiška in druga stvarnopravna razmerja (razen temeljnih lastninsko-pravnih razmerij), po določbi 18. točke prvega odstavka istega člena pa je spadalo v pristojnost republike tudi zakonsko urejanje pravnega položaja verskih skupnosti (Ude 2002, 243–244).

Iz tega lahko zaključimo, da so ustavni teksti, bodisi zvezni bodisi republiški, vse do osamosvojitve RS in do uveljavitve ustavnih amandmajev k zvezni in republiški ustavi iz leta 1988 in 1989 ter zlasti do uveljavitve nove URS iz leta 1991 ustvarjali podlago za omejevanje lastninske pravice Cerkvi kot civilnopravni osebi na vseh nepremičninah, tako na zemljiščih kot na poslovnih prostorih in drugih stavbah. Če je bila Cerkev na Slovenskem v času socialistične družbene ureditve omejena in odstranjena v ožjo versko dejavnost, pa jo ustavne spremembe s položaja povsem obrobne, zunajsistemske ustanove premaknejo v samo družbeno ureditev zunaj zidov zakristije. Politične spremembe, liberalizacija in vrnitev kapitalističnega sistema zaznamuje nadaljnji razvoj in strategijo Cerkve na Slovenskem v odnosu do premoženja.

URS iz leta 1991 v celoti temelji na demokratični ureditvi in na tržnem modelu gospodarjenja. URS v 7. členu med splošnimi določbami vsebuje določbo o ločitvi države in verskih skupnosti ter opredeljuje, da so verske skupnosti *enakopravne, njihovo delovanje pa svobodno*.<sup>14</sup> URS prav tako v 41. členu med človekovimi pravicami in temeljnimi svoboščinami opredeljuje *pravico do svobodnega izpovedovanja vere in drugih*

*opredelitev v zasebnem in javnem življenju*. V istem členu tudi določa, da se *nihče ni dolžan opredeliti glede verskega in drugega prepričanja in da imajo starši pravico, da v skladu s svojim prepričanjem zagotavljajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo*. URS ne vsebuje posebnih določb o premoženjskopravnem položaju Cerkve ali drugih verskih skupnosti, zlasti ne določb o lastnini. Za izhodišče velja 33. člen, da je *zagotovljena pravica do zasebne lastnine in dedovanja*. Tako je tudi verskim skupnostim zagotovljena pravica do zasebne lastnine in do dedovanja, ki je v nobenem primeru ni moč omejiti. Veljajo pa tudi ostale določbe, ki se nanašajo na lastnino, torej ustavne določbe o *gospodarski, socialni in ekološki funkciji lastnine* (prvi odstavek 67. člena), o *zakonskem urejanju načina in pogojev dedovanja* (69. člen), o *lastninski pravici tujcev* (68. člen), o *razlastitvi* (69. člen), o *javnem dobrem in naravnih bogastvih* (70. člen), o *varstvu zemljišč* (71. člen) in o *varovanju naravne in kulturne dediščine* (73. člen). V okviru premoženjskoprnega položaja Cerkve oziroma ostalih verskih skupnosti velja omeniti še, da verske skupnosti v Sloveniji samostojno razpolagajo s svojimi sredstvi, ki jih pridobivajo iz dohodkov iz lastnega premoženja, iz nagrad in prispevkov vernikov za izvršene verske obrede in opravila oziroma storitve, ki jih nudijo vernikom,<sup>15</sup> iz daril, dediščin in volil fizičnih in pravnih oseb, gmotno podporo jim lahko daje tudi država ali lokalna skupnost; ta lahko dá sredstva za povsem določen namen. Z njimi verska skupnost sama razpolaga, na zahtevo pa mora državnemu ali občinskemu organu predložiti poročilo o uporabi namensko dodeljenih sredstev (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 141).

### 3. CERKVENO PREMOŽENJE V ZAKONIKU CERKVENEGA PRAVA

Vprašanje cerkvenega premoženja oziroma *časnih dobrin*, s katerimi se sooča Cerkev, je prav gotovo eno izmed občutljivih in pomembnih vprašanj ter v današnjem času

potrebuje ponovno obravnavo. To vprašanje predstavlja in postavlja številne splošne probleme, pogosto zapletene, pa ne same po sebi, temveč tudi zaradi posledic, ki jih imajo različni načini upravljanja premoženja, in s tem povezanih mnogovrstnih rešitev oziroma epilogov, ki odmevajo v javnosti. Glede na dejstvo, kako vsakodnevna gospodarska realnost vpliva na življenje in čustva ljudi, je za človeka današnjega časa zelo pomembno ter v doprinos za verodostojnost Cerkve, da sama postavi pravilen odnos do premoženja in da začenši od tega območja pokaže ponovno svojo identiteto na obnovljen način.

Cerkev na premoženjskopравnem področju nastopa kot civilnopravna oseba, se pravi kot subjekt premoženjskopравnih razmerij. To pomeni, da ima Cerkev naravno pravico vzpostavljati odnose, katerih predmet so časne dobrine in vsi tisti pravno-ekonomski posli, ki so potrebni in primerni za uporabo teh dobrin (Košir 2012, 251). Novi ZCP, razglašen leta 1983, posveča 'cerkvenemu premoženju' posebno knjigo, in sicer V. (*De bonis Ecclesiae temporalibus*), ki jo sestavlja pet uvodnih kanonov ter štiri poglavja: Pridobivanje premoženja (kan. 1259–1272), Upravljanje premoženja (kan. 1273–1289), Pogodbe, zlasti odtujitev (kan. 1290–1298) ter Volila v pobožne namene na splošno in pobožne ustanove (kan. 1299–1310). Namen nove cerkvene zakonodaje je podati konkretno uresničevanje parlamentarnih smernic, vstavljajoč cerkveno premoženje v okvir cerkvenega občestva in verskega poslanstva, ter zaobjema gospodarstvo, ki je nujno za delovanje Cerkve kot organizacije in njenega razvoja v duhu ubošstva in evangeljske ljubezni (Škalabrin 2004, 184).

Zakonik opredeljuje za premoženje vse tisto, kar je predmet prava in pravnih odnosov, in pravni koncept cerkvenega premoženja opisuje v kan. 1275/1, ki pravi: "Vse premoženje, ki pripada vesoljni Cerkvi, Apostolskemu sedežu ali drugim javnim pravnim osebam v Cerkvi, sestavlja cerkveno premoženje; zanj veljajo naslednji kanoni in

tudi lasten statut." Gre za dokaj določeno opredelitev cerkvenega premoženja, torej za premoženje javnopravnih oseb v Cerkvi; zasebne in fizične osebe so izključene, razen če je v pravu o njih kaj izrecno drugače določeno (kan. 1257/2). Cerkevno premoženje je tako tisto premoženje, ki služi Cerkvi za uresničevanje njenega poslanstva, zato je nosilec premoženja določena javnopravna oseba<sup>16</sup> oziroma Katoliška cerkev ali Apostolski sedež, ki ima status *persona moralis* po kan. 113/1. Zakonik ne prinaša nobene opredelitve za premoženje, katerega nosilec je privatna pravna oseba, zato se ne imenuje cerkveno, ampak privatno, in se ravna po normah za privatno premoženje in lastnih statutih.<sup>17</sup> Omeniti prav tako velja, da se premoženje, ki ga imajo 'fizične osebe', tudi ne imenuje cerkveno premoženje, ampak privatno, ne glede na to, ali so nosilci premoženja kleriki ali laiki, duhovniki ali redovniki. Iz opredelitve cerkvenega premoženja bomo tudi lažje razumeli kan. 1258, ki v svoji hermenevtični naravi določa enkrat za vselej, da je v V. knjigi ZCP z besedo 'Cerkev', če ni iz besedne zveze ali iz narave stvari razvidno drugače, označena vesoljna Cerkev ali Apostolski sedež ter katerakoli javnopravna oseba v Cerkvi.

Cerkveno pravo pozna in ločuje fizične (*de personis physicis*) in pravne (*de personis iuridicis*) osebe. Za izraz pravne osebe uporablja dva izraza, in sicer *persona iuridica* in *persona moralis*. Izraz *persona iuridica* označuje pravne osebe, ki so v skladu s svojo naravo nosilke dolžnosti in pravic po cerkvenem pravu (kan. 113/2). Izraz *persona moralis* 'ex ipsa ordinatione divina' pa uporablja za imenovanje Katoliške cerkve in Apostolskega sedeža (kan. 113/1). KC kot enotno in avtonomno telo predstavlja na temelju apostolov in cerkvenih očetov 'Corpo mistico di Cristo' – skrivnostno Kristusovo telo (C 7). V doktrini je treba tudi razločevati Apostolski sedež, ki ne označuje le 'officium Romani Pontificis', ampak pravno osebo po Božji ureditvi, tudi rimskega papeža, državno tajništvo, svet za javne zadeve Cerkve in druge ustanove rimske kurije (kan. 361). Drugače

lahko rečemo tudi, da je KC kot pravna oseba *persona moralis*, in ne *persona iuridica*, pravna oseba po sami Božji ureditvi, kar pomeni, da so njene temeljne pravne strukture določene od ustanovitelja Kristusa in zato izvzete in pristojnosti človeške oblasti. Kot pravna oseba zato KC nastopa kot institucionalna, in ne teritorialna korporacija.

Pravne osebe so v cerkvenem pravu *skupnost oseb (universitas personarum)*, ki jo lahko imenujemo tudi korporacija, ter *skupnost stvari (universitas rerum)* ali samostojna ustanova (kan. 115/1). Te predstavljajo javnopravne osebe (*personae iuridicae publicae*), ki jih ustanovi pristojna cerkvena oblast in v imenu Cerkev opravljajo njim lastno zaupano službo v javni blagor, medtem ko so ostale pravne osebe zasebnopravne osebe (*personae iuridicae privatae*). Vsaka javnopravna oseba, imenovana *skupnost oseb*, se lahko ustanovi, če jo sestavljajo vsaj tri osebe, ki določajo njeno delovanje po določbi prava in statuta ter skupno sprejemajo odločitve in uveljavljajo svojo voljo po večini glasov (kan. 115/2). Nadalje cerkveno pravo natančneje določa tudi vsa zborna opravila za imenovane pravne osebe, če pravo ali statut ne določa kaj drugega (kan. 119). Javnopravna oseba, imenovana *skupnost stvari* ali ustanova, pa je sestavljena iz dobrin ali stvari (duhovnih ali tvarnih), ki jo po določbi prava in statuta upravlja ena ali več fizičnih oseb (kan. 115/3). Javnopravnim osebam se status njihove osebnosti podeli po samem pravu ali s posebnim odlokom pristojne oblasti.<sup>18</sup> Zasebnopravne osebe pa pridobijo svojo osebnost s posebnim odlokom pristojne oblasti (kan. 116/2).

Končno razlikovanje med javno- in zasebnopravno osebo izraža in odraža različna načina uresničitve poslanstva Cerkev. Javnopravni značaj zaznamuje institucionalno odgovornost Cerkev, predvsem v njeni notranji strukturi in hierarhiji, pri pospeševanju reda in miru, ali kakor se izražajo juristi "*credo socialis*", ter zasebni značaj, ki zaznamuje vse vernike v univerzalnem načelu svetosti oziroma skupne blaginje "*bonum comune*".<sup>19</sup>

Ko govorimo o cerkvenem premoženju in o zakonih, ki ga regulirajo tako v okviru cerkvene kakor državne zakonodaje, velja izpostaviti tri pomembna področja, in sicer: *cerkveno premoženje je izključna pristojnost Cerkev same*, na področju premoženja, ki je v lasti Cerkev, je treba ob tem sprejemati tudi *civilne zakone* ter jih *spoštovati in upoštevati*. Ravno zato, ker je cerkveno premoženje premoženje Cerkev in v službi njenega namena, je naravno in razumljivo, da je le-to najprej v upravi Cerkev same oziroma njene zakonodaje. Kan. 1254/1 navaja, da ima Cerkev neodvisno od državne oblasti *naravno pravico* do premoženja za namene, ki so ji lastni.<sup>20</sup> Cerkev poudarja, da ima v določeni stvari *naravno pravico*, kar pomeni, da ji ni bila podeljena npr. od posvetnih oblasti, ampak od Ustanovitelja, in da je ta pravica od civilnih oblasti tudi popolnoma neodvisna, kar pomeni, da civilni organi niso pristojni, da bi to pravico omejevali.<sup>21</sup> Cerkev namreč sama sebi priznava pravo '*potestas regiminis*' ali '*iurisditionis*' in ima takšno oblast v našem primeru nad časnimi dobrinami oziroma nad cerkvenim premoženjem, ki ji pripada (Košir 2002, 252). Z drugimi besedami to pomeni, da ima nad svojim premoženjem takšno oblast, da more v zvezi z njim izdajati norme (*potestas legislativa*), da more izdajati norme za njegovo upravljanje (*potestas executiva*) in da more razreševati spore v zvezi s premoženjem oziroma časnimi dobrinami (*potestas iudiciaria*). Izhodišče za upravljanje premoženja je torej *naravna pravica Cerkev* v okviru V. knjige ZCP, bodisi v splošnem smislu bodisi za redovne skupnosti (kan. 634–640) ter ostale ustanove (kan. 617; 635/2; 638/1).

Ob tem velja poudariti, da se Cerkev pri upravi premoženja nujno srečuje tudi s civilno zakonodajo, čeprav tej Cerkev sama odreka pristojnost nad premoženjem in dobrinami, ki so v njeni lasti in upravi. Ne smemo namreč pozabiti, da Cerkev živi v času, kjer jo zaznamujejo odnosi s politično skupnostjo, saj je med njima nenehen, trajen in vzajemen vpliv oziroma odnos. Kljub temu pa Cerkev

ne prelaga svojega upanja v privilegije, ki jih oziroma bi jih morebiti nudila državna oblast (Škalabrin 2008, 33). Poudarek koncilskih dokumentov in ZCP namreč ni v tem, da se Cerkev navezuje na premoženje ali si premoženje nerazumno kopiči (Pranjič 2013, 162). V gospodarsko-socialnem življenju moramo spoštovati in pospeševati najprej dostojanstvo človeške osebe in njeno celotno poklicanost, pa tudi blagor celotne družbe. Človek je namreč začetnik, središče in cilj vsega gospodarsko-socialnega življenja (CS 63). Zaradi naravnega in nadnaravnega pomena uporabe materialnih dobrin v Cerkvi je njihovo pridobivanje in upravljanje odgovorno dejanje, ki zahteva osebno zrelost, poštenje in temeljito poznavanje predpisov ZCP. Ker mora v Cerkvi vedno biti *salus animarum* najvišji zakon (kan. 1752), je treba v njegovi luči gledati tudi na celotno cerkveno premoženje in ga v ta *blagor* tudi uporabljati (Papež 1986, 63).

Ob stičišču dveh pravnih sistemov, kanonske in civilne zakonodaje, velja poudariti še področje njune prepletenosti, predvsem ob morebitnih sporih, ki bi nastopili ob spogledovanju ene in druge zakonodaje. Poznamo sistema, kot sta: *odstop* ali *kanonizacija* in *mednarodni sporazumi (pogodbe)* ali *konkordati*. Postopek odstopa ali kanonizacije pomeni, da določeno področje ali raven cerkvene zakonodaje preide na raven območnega prava delnih Cerkev. Od tukaj pa so odprte možnosti, da se razreševanje določenih vprašanj prenese s področja cerkvene zakonodaje na področje civilne zakonodaje. Na ta način si cerkvena zakonodaja v določenih zadevah *prisvoji* ali *kanonizira* civilno zakonodajo (Košir 2002, 252). Najbolj značilen primer *odstopa* vsebuje kan. 1290, gre za t. i. pogodbeno pravo oziroma način sklepanja pogodb, ki imajo veljavo znotraj kanonskoprnega sistema. Upoštevati je namreč treba in se ravnati po določbah civilne zakonodaje določenega kraja, kjer se neka pogodba sklene.<sup>22</sup> Ob tem kan. 1290 podaja in potrjuje okvir, da določbe niso v nasprotju z Božjim pravom, nadalje, če ni v cerkvenem pravu določeno kaj drugega,

ob tem pa je treba upoštevati še kan. 1547 – dokazovanje s pričami je dopustno v katerihkoli pravdah.<sup>23</sup> Zahteve v določbah kan. 1291–1294 je treba upoštevati pri kakršnemkoli poslu, kjer bi se mogel premoženjskopravni položaj cerkvene pravne osebe poslabšati (kan. 1295). Gotovo se na področju premoženja, posebej ko govorimo o cerkvenem premoženju in prepletanju cerkvene in civilne zakonodaje, postavi vprašanje *kolizije pristojnosti*. Zato poznamo tudi t. i. mednarodne pogodbe ali konkordate,<sup>24</sup> ki predstavljajo klasično obliko usklajevanja cerkvene in civilne zakonodaje in jih sklepa Apostolski sedež z različnimi državami. Kakor določa kan. 3, imajo v primeru, da vsebina konkordata nasprotuje ZCP, prevladujočo moč.<sup>25</sup> Mednarodno pogodbo poleg težav, ki izhajajo iz matrimonialnega prava, in učenja verouka v javnih šolah najbolj zaznamuje področje premoženjskega prava. Tudi pri nas poznamo enega od takih sporazumov, omenjeni BHSPV, kjer so na področju premoženjskoprnega razmerja z državo pomembni predvsem členi, ki govorijo o lastninskih in drugih stvarnih pravicah Cerkve ter o določbi statusnopravne oblike, lastnostih pravne osebe in njeni pravni sposobnosti. Omenjeni sporazum postavlja na eni strani vprašanje, na drugi pa zahtevo o diferenciaciji oziroma nadgradnji pravnega statusa verskih skupnosti v Republiki Sloveniji (RS), pri čemer slednja obravnava nedvomno presega okvire tega prispevka.

#### 4. PРАВNA OSEBNOST CERKVE

Določila in norme v zvezi s pravnimi osebami znotraj ZCP smo že spoznali. V nadaljevanju bodo predstavljeni temeljni akti, ki so in obravnavajo pravni položaj Katoliške cerkve (KC) v RS. Po razpadu Jugoslavije in kasnejši osamosvojitvi Slovenije je zakonodaja verskim skupnostim in njihovim 'ustreznim organom' priznavala pravno osebnost po civilnem pravu. Tako je *Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti*<sup>26</sup> iz leta 1953 v 8. členu določal, da so verske skupnosti



in njihovi ustrezni organi pravne osebe po civilnem pravu. V samostojno Slovenijo smo vstopili s tedaj veljavnim *Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti v Socialistični republiki Sloveniji (ZPPVS)*,<sup>27</sup> ki po svojem omejujočem značaju in fragmentarnosti ter v svojih obravnavanih temah priča o neki drugi družbi in nekem drugem času. Obenem pa odraža tudi svoj osnovni paradoks, saj smo v času njegove veljavnosti, od leta 1976 do leta 2007, v odnosih med državo in Cerkvijo opustili mnogo ravnanj, ki jih je zakon predvideval, in storili številna dejanja, ki do preseglja njegova določila. ZPPVS podobno kot zakon iz leta 1953 vsebuje isto določbo v 7. Členu.<sup>28</sup> Republiški zakon pa je v drugem odstavku istega člena prav tako poudarjal, da akti verskih skupnosti in njihovih organov nimajo javne veljave. Teorija in praksa nista posebej opredeljevali pravne sposobnosti Cerkve in njenih institucij, seveda pa je treba poudariti, da je bila pravna osebnost omejena zlasti z omejeno možnostjo pridobivanja lastnine, še posebej na nepremičninah (Ude 2002, 245). Novonastajajoča slovenska država se je v srečanjih z verskimi skupnostmi velikokrat ravnala po višjih in širših ustavnih načelih, ki govorijo o veri ali verskih skupnostih, ter se o konkretnih vprašanih bolj kot za oblikovanje posebnega pravila raje odločila za ravnanje po zgledu primerljivih organizacij in procesih v širši družbi. Obveljala je obvezna prijava delovanja verskih skupnosti, čeprav takratni zakon ni opredeljeval ne pojma verska skupnost in ne postopka prijave njenega delovanja državnemu organu. Ta pa neprijavljenih ni niti iskal in jih niti kaznoval. Država je le vzela na znanje trditev prijavljajoče se skupine, da je religijska, in od nje zahtevala zgolj osnovne attribute pravne osebnosti: seznam s podatki o ustanoviteljih, ime, naslov sedeža, imenovanje zastopnika in predložitev pravil delovanja. Zakon, ki je bil izdan v drugačnem ustavnopravnem sistemu, je bil z vidika družbenega razvoja zastarel in v nekaterih točkah neusklajen z ustavo nove države ter novim ustavnopravnim sistemom

(Šturm 2002, 65). Zakon je verskim skupnostim dodeljeval minimalne ugodnosti. Takrat avtohtone in novonastajajoče ter intendirane religijske skupine se za prijavo (registracijo) niso odločale zato, da bi izkoristile kak poseben položaj ali posebne pravice, ampak da bi si pridobile pravno osebnost na temelju svojega verskega in duhovnega prepričanja. Pridobljena pravna subjektiviteta in takratni pravni okvir je za KC v prihodnjih letih zagotavljal minimalno podlago za sporazumevanje z državo in končno tudi za ratifikacijo BHSPV,<sup>29</sup> ki po naravi določil KC zagotavlja nekatere nedotakljive pravice in izključne pristojnosti Cerkve oziroma Svetega sedeža.<sup>30</sup> Država se je s sporazumom (samo)omejila, KC pa dobila mednarodnopravni dokument za utrjevanje svoje nedotakljivosti. Podpisani sporazum daje tako KC v RS nekoliko stabilnejši položaj v smislu neodvisnosti od vsakršne politične oblasti.

V luči tega in vseh kasnejših zakonskih določil velja poudariti, da ima v slovenskem notranjem pravnem redu mednarodna pogodba, ki jo je ratificiral državni zbor, višji rang kot zakon.<sup>31</sup> Če imajo po notranjem pravnem redu mednarodne pogodbe rang (zveznega) zakona, veljajo v primeru kolizije pravna načela o reševanju kolizije pravnih predpisov enakovrednega ranga (*lex specialis derogat legi generali, lex posterior derogat legi priori*). Ne more pa v notranjem pravnem redu imeti mednarodna pogodba višjega ranga od ustave (Škrk 2006, 76).

Nadaljnji razvoj Cerkve in države na Slovenskem zaznamuje sprejeti Zakonu o verski svobodi (ZVS),<sup>32</sup> prvi v samostojni RS sprejeti predpis, ki ureja uresničevanje verske svobode, pravni položaj cerkva in drugih verskih skupnosti, postopek njihove registracije, pravice cerkva in drugih verskih skupnosti. Za območje statusa verskih skupnosti le-ta določa v 6. členu pravno subjektiviteto registriranih cerkva in drugih verskih skupnosti kot *pravnih oseb zasebne prava*. Na videz ZVS ponuja zadovoljive rešitve sodelovanja in vzdrževanja dialoga z verskimi skupnostmi, vendar pa

nedorečenosti ne odpravlja zadovoljivo. Ne samo, da bi se moral predlagatelj ZVS bolj potruditi pri zakonskem urejanju razmerja med *res spirituales*, *res mixtes* in *res publica*, temveč bi bilo treba urediti tudi tisto, po čemer naj bi se Cerkev razlikovala od države, njuno jasno razmejitev in pravico do dajatev ter obveznost nevmešavanja. Še danes velja, da so v slovenski javnosti te opredelitve v transcendentalnem območju (Pečarič 2007, 8).

A vrnimo se h ključnemu dokumentu, ki krovno zaznamuje odnos Cerkve in države na ozemlju Slovenije. Sporazum BHSPV<sup>33</sup> je v razmerju do ZVS ob vprašanju pravne subjektivitete KC zadržan, saj določa, da je KC pravna oseba (prvi odstavek 2. člena). Prav tako priznava pravno osebnost vseh teritorialnih in personalnih cerkvenih institucij s sedežem v RS, ki imajo to osebnost po normah kanonskega prava (drugi odstavek 2. člena). Nekoliko ponesrečen izraz in pojem *priznanje* zahteva že na samem začetku potrebno interpretacijo. Zakon ne definira, da je KC pravna oseba, ampak da RS *priznava* pravno osebnost KC, kar odraža povsem drugačno formulacijo, kot jo definira ZPPVS, ki verskim skupnostim in njihovim ustreznim organom *dodeljuje* pravno osebo *po civilnem pravu*. Ne le, da na tem mestu sporazum BHSPV eksaktno ne opredeli, ali gre za pravno osebo zasebnega ali javnega prava, temveč tudi ne določa, kateri je tisti cerkveni subjekt, ki mu Slovenija to pravno subjektiviteto priznava. Če BHSPV v prvem členu omenja KC, je bolj ali manj jasno, da sporazum na tem mestu misli na vesoljno KC. Če je veljalo, da so vse pravne osebe kanonskega prava, ki imajo svoj sedež v Sloveniji, pravne osebe po civilnem pravu, in jih je pristojna cerkvena oblast priglasila državni oblasti, da jih registrira, veljajo za domače pravne osebe in imajo v slovenskem pravnem redu položaj pravnih oseb zasebnega, in ne javnega prava, ne glede, ali so po kanonskem pravu javno- ali zasebnopravne osebe. Kljub temu da je sporazum, podobno kot v drugih postsocialističnih državah srednje in vzhodne Evrope, pomemben zgle-

dnovcem poznejšega sistemskega zakona, ki ureja področje verske svobode in položaj verskih skupnosti v državi ter prinaša dokončno opustitev stroge in negativno razumljene ločitve države in Cerkve, vendar določa, da so verske skupnosti pravne osebe zasebnega prava, kar kaže le na enega od številnih primerov samovoljnega ravnanja državnih organov, ki kljub izstopajočemu mednarodnemu sporazumu bistveno spreminjajo pravni položaj KC in ostalih verskih skupnosti.

Na vprašanje pravne subjektivitete KC v RS pa lahko pogledamo tudi z druge strani. Grasselli poudarja, da Slovenija s sporazumom s Svetim sedežem v prvem odstavku potrjuje priznavanje pravne osebnosti KC kot take; zato v tem primeru ne gre za domačo pravno osebo, pač pa za pravno osebo, ki ima v slovenskem pravnem redu status kot tuje države (Grasselli 2000, 101). *Prima facie* potrjuje tudi Weingerl in navaja, da Sveti sedež uživa mednarodnopravno osebnost ter se vključuje v mednarodne odnose kot mednarodnopravni subjekt na enakem nivoju kot države, pri čemer ga ni mogoče enačiti ne z državo in ne z mednarodno organizacijo, kar pomeni, da ne pripada nobeni izmed tipičnih kategorij mednarodnopravnih subjektov (Weingerl 2003, 708). Temeljne pravice držav pa obstajajo kot izraz mednarodnopravnega reda, ki – tako kot vsak pravni red – določa temeljne pravne značilnosti svojih subjektov (Türk 2007, 96). Če obrnemo vprašanje, lahko vprašamo, ali je mogoče v delovanju slovenskega pravnega reda razbrati značilnosti, ki potrjujejo obstoj Svetega sedeža kot države, in ali je mogoče trditi, da obstajajo temeljne pravice Svetega sedeža kot del objektivnega pravnega reda. Naj omenimo tudi pomen in vlogo diplomatskega predstavništva,<sup>34</sup> ki predstavlja Sveti sedež v posameznih državah, med drugim tudi v Sloveniji, z diplomatskim predstavništvom in apostolskim nuncijem<sup>35</sup> kot osebnim in stalnim predstavnikom papeža, tako v Cerkvi na Slovenskem kot pri državnih oblasteh RS. Znotraj tega konteksta je možno identificirati številna

mednarodnopravna vprašanja. Poskusi problematiziranja mednarodnopravnega statusa Svetega sedeža pa so se pojavili tudi v Sloveniji, vendar niso doživeli resne mednarodnopravne utemeljitve.<sup>36</sup> Opredelitev, da je Sveti sedež mednarodnopravna oseba *sui generis*, pomeni samo to, da iz te opredelitve ni mogoče izvajati neposrednih pravnih posledic za mednarodnopravni status Svetega sedeža; od drugih implikacij mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža pa se moramo tukaj omejiti (Weingerl 2003, 707).

Povzamemo lahko, da z mednarodnim sporazumom BHSPV KC v RS dobiva status pravne osebe javnega prava *sui generis*, ne glede na zagotovila države ob podpisu pogodbe s Svetim sedežem, da je in bo ostala

pravna oseba zasebnega prava. Nepopravljivo dejstvo je, da morajo tudi ostali zakoni, ki se in se bodo dotikali državno-cerkvenega prava, slediti temu mednarodnemu aktu in biti v skladu z njegovimi izhodišči in določili.

## 5. LASTNINSKA PRAVICA CERKVE

**L**astninska pravica je najvišja pravna oblast, ki jo ima pravni subjekt nad pravnim objektom, in eden ključnih pojmov vsakega pravnega reda (Juhart, Tratnik in Vrenčur 2007, 205). Na našem prostoru in v naši kulturi je imela vedno izjemno pomembno mesto, saj že od nekdaj lahko zaznavamo poudarjeno potrebo posameznih institucij, tako Cerkve kot države, ali določenih posameznikov po

100 ton težak megalitski dolmen Brownshill v pokrajini Carlow.



oblasti nad materialnimi dobrinami. Možnost pridobivanja *lastninske pravice* je bistven element pravne sposobnosti vsakega subjekta in je v moderni državi neposreden izraz ustavno opredeljene *lastninske svobode* (Juhart 2002, 126). Na področju lastninske pravice Cerkve in njenih institucij je prišlo v obdobju po drugi svetovni vojni do največji sprememb, ki jih lahko imenujemo omejitve. Cerkvi so bile namreč odvzete številne nepremičnine, tako da je bil zožen materialni substrat njene pravne osebnosti, kar se seveda ni dogajalo samo v Jugoslaviji, temveč tudi v drugih komunističnih državah (Ude 2002, 246). Področje t. i. raziskovanja *Cerkve v gospodarskem izgnanstvu* v obdobju po drugi svetovni vojni pa tja do samostojne države na področju RS je gotovo zanimivo in nedvomno *bojno žarišče* za zgodovinsko, pravno in teološko stroko. Ko maja 1945 na slovenskem ozemlju prevzame oblast Komunistična partija Slovenije (odslej KPS),<sup>37</sup> se v gospodarskem življenju konča obdobje dolgoletne kontinuitete in prične obdobje korenite preobrazbe. Gre za obdobje obnove gospodarske, institucionalne in druge infrastrukture. Navsezadnje to obdobje zaznamuje tudi drugi vatikanski koncil (1962–65), ki odmeva predvsem kot odgovor novim družbenim zahtevam in potrebam, ki jih narekujejo velike spremembe na gospodarskem, tehnološkem in socialno-družbenem področju življenja.

Za slovensko ozemlje velja na tem mestu omeniti takratni *Zakon o agrarni reformi in kolonizaciji*,<sup>38</sup> s katerim so bila podržavljena zemljiška posestva cerkva, samostanov, verskih ustanov in vseh vrst zapuščinskih ustanov, posvetnih in verskih. Obenem je v prvem odstavku 4. člena določil, da zemlja, ki se odvzame v celoti, preide v državne roke z vsemi zgradbami in napravami na njej ter s celokupnim živim in mrtvim kmetijskim inventarjem brez kakršnekoli odškodnine lastnikom. Osnovni cilj zakona je bila nacionalizacija vseh večjih posesti, ki so bile v lasti kmetov, Cerkve in kapitalistov. Prav tako republiški *Zakon o agrarni reformi*

*in kolonizaciji v Sloveniji*<sup>39</sup> skozi 9. člen brez odškodnine podržavi zemljiška posestva cerkva, samostanov in verskih ustanov z zgradbami in napravami ter živim in mrtvim kmetijskim in gozdnim inventarjem (Ude 2002, 246). Z osamosvojitvijo Slovenije in uvedbo demokracije je bil kmalu sprejet *Zakon o denacionalizaciji* (odslej ZDen),<sup>40</sup> ki je v 14. členu izrecno določil, da gre pravica do vrnitve premoženja cerkvam in drugim verskim skupnostim, njihovim ustanovam oziroma redovom, ki ob uveljavitvi tega zakona delujejo na območju RS. Izhodišča o vračanju podržavljenega premoženja Cerkvi in njenim institucijam se nato utrjevale novele ZDen in odločbe Ustavnega sodišča RS (odslej USRS). Po osamosvojitvi tako slovenska država sama uravnava svoje gospodarsko življenje. Danes vemo, da je najtrši oreh slovenske tranzicije prav njeno gospodarsko prestrukturiranje. Zaradi strankarskih nasprotij, sumničen in obtoževan se ta proces skoraj nikoli ni odvijal po pričakovani poti. Zaključek tranzicije prinese slovenski državi nove gospodarske probleme, predvsem pa se pokaže, da so bila pričakovanja glede kapitalizma po meri človeka nestvarna. Družbeno razslojevanje dobi namreč velik obseg, četudi je slovenska različica kapitalizma naravnana zelo socialno.<sup>41</sup> Med ZDen, USRS in "privilegirano" Cerkvijo, kakor se jo v javnosti velikokrat enoznačno označuje, poteka iskanje koncepta namena zakona, upravičenosti, oblike vračanja, organov odločanja in druge polemike v iskanju rezultata političnega in ideološkega soglasja. Z ZDen pa Cerkev nedvomno dobi materialno podlago za svoje delovanje.

Z novo URS je bila odpravljena družbena lastnina, v katero je sodila tudi vsa po drugi svetovni vojni zaplenjena ali drugače odvzeta zasebna lastnina. Današnja Ustava varuje pravico do zasebne lastnine kot temeljno človekovo pravico, zato dejanj povojnega režima ne moremo opravičiti kot legitimnih. Kljub vsemu pa zakoni ne veljajo retroaktivno, zato govorimo o dveh ideološko različnih režimih v ločenih obdobjih. Takratni ustavni

sistem je bil priznan v mednarodni skupnosti, in mu posledično ne moremo odvzeti legitimnosti. Govorimo lahko zgolj o novih zakonih, ki ustvarjajo nova razmerja z namenom, da bi se čim pravičneje odpravili ostanki komunističnega (monopolnega) režima. Navsezadnje lahko ponovno omenimo izhodišče RS in Svetega sedeža ob podpisu BHSPV, ki vsebuje nesporno določbo (9. člen), da lahko *pravne osebe KC s sedežem v RS v skladu z zakonodajo RS pridobivajo, posedujejo, uživajo in odtujujejo premičnine in nepremičnine ter pridobivajo lastninske in druge stvarne pravice ali se jim odpovedujejo*.

Lastninska pripadnost pa je dolgo časa veljala za sporno vprašanje tudi v notranje-cerkvenem pravu. Do novega zakonika je bilo v teoriji sporno, kdo je lastnik cerkvenega premoženja. Z ene strani se je poudarjalo, da je vse, kar pripada Cerkvi, Božja last in da cerkveni predstojniki razpolagajo s cerkvenimi gospodarskimi dobrinami. To mnenje je pravno nevzdržljivo, kakor tudi navedba, da pripada lastninska pravica KC kot celoti ali papežu. Vse te navedbe omejujejo glavni in ključen namen cerkvenega premoženja, čemu naj služi vključno s vprašanjem, kdo je njegov lastnik. ZCP iz leta 1983 o lastninski pravici cerkvenega premoženja oziroma cerkvenih dobrin govori v kan. 1256.<sup>42</sup> Pojem *lastništva* – *dominium* vključuje pravico pridobivanja in uprave premoženja, kar najbolj enoznačno opredelimo s pojmom *gospodarjenja*. Na tem mestu namreč cerkveno pravo kanonizira civilno pravo: priznava tisto, kar je v civilnem pravu priznано vsakemu lastniku, bodisi fizični bodisi pravni osebi – da sme pridobivati premoženje in z njim razumno gospodariti. Če je neko premoženje (dobrina) pridobljeno zakonito, potem se njegovemu lastniku ne more zanikati njegove osnovne pravice: mnogovrstnega upravljanja z njegovo dobrino ali premoženjem. Ne samo, da ga zakonito pridobiva, ampak ga lahko kadarkoli tudi podari, proda, zamenja itd. in nad njim v polnem pomenu besede gospodari. Kar v poslovnem jeziku pomeni: narediti in pridobiti

iz njega največjo korist – ga v največji možni meri plasirati. V angleškem jeziku lahko to poimenujemo kot *business* ali *businessman*. To pomeni: s premoženjem razumno, odgovorno in na zakonit način razpolagati, da ima *pravna oseba* od tega največjo korist. A kljub vsemu v pojmovanju med civilnim in cerkvenim pravom obstaja razlika: če civilno pravo priznava svobodo pri ravnanju/upravljanju s premoženjem, je v Cerkvi cilj in uporaba premoženja zreducirana na štiri "posebne namene", ki jih navaja kan. 1254/2.<sup>43</sup> Upravitelj cerkvenega premoženja lahko v okviru teh namenov svobodno razpolaga s premoženjem posamezne pravne osebe, seveda z upoštevanjem drugih kanonskopравnih določil ter biblično-teološkega namena in smisla "splošnega dobrega" (Pranjić 2013, 164).

## 6. OBLIGACIJSKA RAZMERJA

**K**C pravno osebnost priznava BHSPV (BHSPV 2004, čl. 2) in na uveljavljeno načelo, da imajo cerkvene pravne osebe enak položaj kot druge pravne osebe, velja, da posebnosti v obligacijskih razmerij ni. V konkretnem delu obligacijskega prava je temelj urejanja pravnih razmerij avtonomija strank in prek oblikovanja pravno-poslovne volje prehajajo v sfero pravnih razmerij tudi načela in vrednote cerkvenega prava (Juhart 2002, 127). Avtonomnost urejanja vsebine obligacijskih razmerij<sup>44</sup> pomeni, da lahko pravna oseba cerkvenega prava pri oblikovanju volje dosledno spoštuje zaveze, ki izhajajo iz posameznih kanonov (OZ 2001, čl. 3). Te zaveze pa lahko razumemo kot napotek, ki je usmerjen v ravnanje pravnih oseb cerkvenega prava, ki stopajo v pogodbeno razmerja z drugimi osebami v pravnem prometu. Čeprav BHSPV vključuje le en vidik cerkvenega premoženja, velja, da lahko pravne osebe KC s sedežem v RS pridobivajo, posedujejo, uživajo in razpolagajo z nepremičnim in premičnim premoženjem (BHSPV 2004, čl. 9). Ta člen se nanaša le na pravne osebe iz drugega odstavka 2. člena BHSPV, se pravi na domače pravne

osebe. Od pravnih oseb KC, ki nimajo svojega sedeža v RS, lahko pridobiva nepremično premoženje in z njim razpolaga za potrebe svoje diplomatske dejavnosti Sveti sedež po splošnih predpisih, ki veljajo za tuje države (Grasselli 2000, 103). V tem pogledu je pomemben zlasti kan. 1290, ki določa, da *kar na nekem ozemlju civilno pravo določa o pogodbah na splošno in posamič in o njihovem izpolnjevanju, to naj glede stvari, ki spadajo pod cerkveno vodstveno oblast, cerkveno pravo upošteva z istimi učinki, če ni v nasprotju z Božjim pravom ali če ni v cerkvenem pravu določeno kaj drugega; velja pa predpis kan. 1547*. To pomeni, da se Cerkev na področju oblikovanja obligacijskih in sploh premoženjskopравnih razmerij v celoti podreja civilnemu pravu. Nedvomno velja, da je Cerkev zainteresirana, da posli, sklenjeni v okviru premoženjskega prava, veljajo tudi na državnem področju (Ude 2002, 248). Pri kanonizaciji posameznih določb cerkvenega prava moramo razlikovati določbe, ki se nanašajo samo na civilne zakone, bodisi zaradi določene previdnosti bodisi zato, ker je to edina pristojnost civilnega prava (Škalabrin 2004, 198).

Na tem mestu lahko izpostavimo določene kanone ZCP, npr. kan. 668/4, ki priporoča, kolikor je to mogoče, da redovnik pred zaobljubami prepusti upravljanje svojega premoženja in svojih sredstev v obliki veljavnega civilnega zakona. Na tem mestu je uporabljena prednost civilnega prava, ki izhaja iz dejstva, da ima civilno pravo na omenjeno ravnanje svoje civilne učinke. Podobno moramo razumeti tudi kan. 1274/5, ki želi, da ustanove, o katerih govori kanon (ustanova za vzdrževanje duhovnikov in ustanova za socialno zavarovanje duhovnikov), učinkujejo v civilnem pravu. V okviru tega sodijo poudarjeni ukrepi in zagotovitev kan. 1284/2, tč. 2, ki želi zagotoviti lastništvo cerkvenega premoženja na način, ki velja na področju civilnega prava; kakor tudi odredba istega kanona v tč. 3, ki navaja, da je treba paziti, da Cerkev ne bi utrpela škode zaradi neupoštevanja pravil civilnega prava. Kan.

1293/2 v zvezi z odtujitvijo premoženja navaja, da se je treba ravnati po določbah o varnosti, ki jih je predpisala zakonita oblast, da se prepreči škoda za Cerkev. Kan. 1299/2 določa priporočilo: glede določb v primeru smrti v korist Cerkve (poslednjevoljnih odredb), se je, če je mogoče, treba ravnati po civilnem pravu. Kan. 1296 odgovarja na vprašanje, sicer realno hipotezo, o neveljavnih odtujitvah premoženja v cerkvenem pravu, ki pa veljajo po civilnem pravu. Kan. 1286 se nanaša na civilne zakone v okviru dela (delovnega razmerja) in socialnega življenja in nakazuje na obveznost upraviteljev premoženja, ki sicer že sama po sebi temelji na naravnem pravu. Kan. 1281 vsebuje določbe, ki lahko vplivajo na splošna razmerja z drugimi pravnimi subjekti, ker se v bistvu nanašajo na oblikovanje pogodbene volje v okviru same Cerkve. Kanon tako določa, da so *dejanja, pri katerih upravitelji presežejo mejo in način redne uprave, neveljavna, če le-ti niso prej dobili ordinarijevega pisnega dovoljenja*. To pravilo se nanaša tudi na sklepanje pravnih poslov, npr. na pridobivanje ali odtujevanje premoženja. Na tem mestu se zastavlja vprašanje, ali veljajo določbe in omejitve, ki jih vsebuje cerkveno pravo za pridobivanje in razpolaganje s premoženjem, tudi v pravno-poslovnem prometu z drugimi osebami. V tem primeru pridejo v poštev splošne določbe o zastopanju in zlasti tudi o prekoračitvi pooblastil (glej OZ 2001, *Neveljavnost pogodb*, zlasti čl. 87). Lahko se tudi zastavi vprašanje, ali so določbe ZCP o oblikovanju volje za sklepanje pravnih poslov dovolj znane ali pa bi sodna praksa v primeru sporov varovala dobroverne tretje osebe. V okviru ZCP in kan. 1281 je zakonodajalec pustil dovolj prostora, da posamezne pravne osebe, upoštevajoč svoje lastne predpise, mesto in čas ter okoliščine, izdajo svoje predpise in da je ordinarijeva možnost, da izkoristi svoje diskrecijsko pravo ter po posvetovanju z gospodarskim svetom izda odločno posamezno zahtevo.<sup>45</sup> Predpis kan. 1281/3 določa, da za *nezakonita, a veljavna dejanja odgovarja pravna oseba*, kljub temu pa ima možnost

neokrnjene pravice do tožbe ali pritožbe zoper upravitelje, ki so ji naredili škodo (Ude 2002, 248–249; Pranjić 2013, 203–204).

## 7. DEDNOPRAVNO PODROČJE

**N**a področje dedovanja pravna ureditev po drugi svetovni vojni ni vplivala. Slej ko prej se uveljavi ureditev, da so cerkvene pravne osebe lahko oporočni dediči (Župančič 1991, 17., 79). Podobno kot za lastninsko pravico Cerkev se tudi na pridobitev lastninske pravice na dednopravnem področju nanaša 9. člen BHSPV, ki govori o pravici pravnih oseb Cerkev, da lahko v skladu z zakonodajo RS pridobivajo, posedujejo, uživajo in odtujujejo premičnine in nepremičnine, nanaša pa se tudi na pridobitev lastninske pravice z dedovanjem (Ude 2002, 249). V okviru ustavno zagotovljene pravice do dedovanja (URS, čl. 33 in 67/2) in ostalih zakonskih predpisov je v odnosu Cerkev in države v Sloveniji v okviru dedovanja najbolj odmeven ZDen iz leta 1991, ki vsebuje določbe o dedovanju denacionaliziranega premoženja, ki je bilo prej podržavljeno s predpisi o agrarni reformi, nacionalizaciji in o zaplembah ter z drugimi predpisi in na druge načine, ki so naštetih v zakonu. Zakon predstavlja tako materialne kot procesualne dednopravne določbe. Vemo, da proces denacionalizacije ni potekal brez zapletov, zato je USRS večkrat odločalo o ustavnosti določb v zvezi z denacionalizacijo. Prikaz upravičenosti Cerkev in celoten proces denacionalizacijskih zahtevkov presega meje tega prispevka, zato povzemam ključne ugotovitve, ki opravičujejo pravnoformalno upravičenost Cerkev v omenjenih procesih. Pri izvoru premoženja verskih skladov se omenja konkordat med Svetim sedežem in Avstrijo iz leta 1855, kjer je v nemškem izvorniku poudarjeno, da je bila posest po svojem poreklu last Cerkev, upravljala pa jo je država. V času predvojne Jugoslavije je bila s strani jugoslovanske vlade izdana t. i. *Uredba o prenosu fondov KC v njeno last in upravo*. Na podlagi kanonov ZCP in zgodovinskega pregleda se je

prav tako dokazovalo, da je cerkveno premoženje fevdalnega izvora in da je vračanje celotnega cerkvenega premoženja, in ne zgolj tistega dela, ki ga Cerkev potrebuje po kan. 1254, zlasti pa vračanje gozdov, v nasprotju z določili ZCP (kan. 634) in slovenske ustave. Iz fevdalnih odnosov izvirajoča veleposest ni združljiva z načeli republike in demokratične države. Vendar pa zahtevkov cerkva in verskih skupnosti po mnenju takratnih ustavnih sodnikov ni bilo ustavno dopustno enačiti z veleposesti fevdalnega izvora, saj imajo vlogo obče koristne ustanove (podrobno o tem v odločbah USRS: *moratorijska odločba* OdlUS V, 174, št. U-I-107/96, *Uradni list RS*, št. 1/97, in *referendumska odločba* OdlUS VI, 69, št. U-I-121/97-18, *Uradni list RS*, št. 34/97). V skladu z zahtevami USRS v omenjenih odločbah je bil leta 1998 sprejet *Zakon o spremembah in dopolnitvah Zakona o denacionalizaciji*, ki je izrecno določil, da je tudi premoženje fevdalnega izvora predmet denacionalizacije, če so denacionalizacijski upravičenci cerkve in druge verske skupnosti, njihove ustanove ali redovi (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 149–151).

## ZAKLJUČEK

**U**reditve po drugi svetovni vojni in do uveljavitve nove politične in ekonomske ureditve z Ustavo Republike Slovenije iz leta 1991 je bistveno omejila predvsem materialni substrat cerkvenih pravnih oseb. Pravnim osebam Katoliške cerkve je bil odvzet večji del lastnine, ki je predstavljala podlago za njeno delovanje. Denacionalizacija je omogočila vrnitev podržavljenega premoženja cerkvenim pravnim osebam oziroma priznanje odškodnine za tisto premoženje, ki ga ni mogoče vrniti v naravi. Po letu 1991, ko je prišlo v Republiki Sloveniji do prvih demokratičnih volitev in spremembe zakonodaje, se je Cerkev na Slovenskem hitro odzvala na sprejemanje družbenih sprememb ter začela pridobivati in upravljati premoženje na načine, ki jih zakonodaja

nekdanje skupne države ni omogočala. V drugih pogledih pa nova ureditev v bistvu ni posegla v premoženjskopravni položaj Cerkve. Vsekakor je za pravni promet med cerkvenimi pravnimi osebami in drugimi fizičnimi in pravnimi osebami koristno, da so vsi drugi subjekti seznanjeni z oblikovanjem volje v okviru Cerkve in njenih institucij ter da so bistvene določbe o oblikovanju volje oziroma omejitve zastopnikov Cerkve in njenih institucij ustrezno vpisane v ustreznih register, ki s svojo publicitetno funkcijo zagotavlja večjo varnost pravnega prometa. Ureditev premoženjskopravnih razmerij, v katera vstopa Cerkev in njene institucije, ne bi smela odpirati spornih vprašanj, če se upošteva osnovno izhodišče, da je Cerkev in njenim institucijam priznana lastnost pravne osebe in s tem tudi pravna sposobnost pridobivati pravice civilnega prava in prevzemati njim odgovarjajoče obveznosti. Mnoga vprašanja namreč vodijo do spoznanja, da je danes čas za nadaljnjo evolucijo tako države kot Cerkve. Preteklost nam narekuje, da bi se prihodnost morala otepati težnje države po prevladi na duhovno-moralnem področju družbenega življenja in namere Cerkve po premoženju in ekonomskem upravljanju onkraj ciljev njenega poslanstva. V nasprotnem primeru vsaj ena od omenjenih institucij izda svoj izvirni namen. Predmet širše in nadaljnje razprave je, katera bolj.

#### REFERENCE

- BRKAN, Juraj. 1997. *Opće odredbe Zakonika kanonskog prava*. Makarska: Franjevačka teologija Makarska.
- DOGMATIČNA KONSTITUCIJA O CERKVI (C). - KONCILSKI ODLOKI KONSTITUCIJE, ODLOKI, IZJAVE, POSLANICE 2. VATIKANSKEGA VESOLJNEGA CERKVENEGA ZBORA (1962-1965). 2004. Ljubljana: Družina.
- GARCÍA, Martín Julio. 2006. *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. Roma: Ediruela.
- GRASSELLI, Andrej. 2000. Sporazum s Svetim sedežem. *Pravnik* 55, 1-3: 94-106.
- JUHART, Miha. 2002. Premoženjskopravna razmerja cerkve v Sloveniji med svetovnimi vojnama. V: Alenka Šelih in Janko Pleterski, ur. *Država in cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki. Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001/State and Church. Selected historical and legal issues. International Conference, 21-22 June 2001*, 121-129. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- JUHART, Miha, Matjaž TRATNIK in Renato VRENČUR. 2007. *Stvarno pravo*. Ljubljana: GV Založba.
- KOŠIR, Borut. 2002. Pravni pojem cerkvenega premoženja. V: Alenka Šelih in Janko Pleterski, ur. *Država in cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki. Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001/State and Church. Selected historical and legal issues. International Conference, 21-22 June 2001*, 251-268. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- KRANJC, Janez. 2010. *Rimsko pravo. 2. pregledana in dopolnjena izdaja*. Ljubljana: GV Založba.
- KUŠEJ, Rado. 1927. *cerkveno pravo katoliške cerkve s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. Dodatek: Pregled virov, ustavnih in upravnih načel cerkvenega prava pravoslavne cerkve*. Ljubljana: Založba juridične fakultete.
- LORENČIČ, ALEKSANDER. 2012. *Prelom s starim in začetek novega. Tranzicija slovenskega gospodarstva iz socializma v kapitalizem (1990-2004)*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.
- NOVAK, Marko. 2010. *Uvod v pravo*. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta.
- PASTORALNA KONSTITUCIJA O CERKVI V SEDANJEM SVETU (CS). KONCILSKI ODLOKI KONSTITUCIJE, ODLOKI, IZJAVE, POSLANICE 2. VATIKANSKEGA VESOLJNEGA CERKVENEGA ZBORA (1962-1965). 2004. Ljubljana: Družina.
- PAPEŽ, Viktor. 1986. *Uprava cerkvenega premoženja v predpisih cerkvenega prava*. Ljubljana: Družina.
- PEČARIČ, Mirko. 2007. "Dajte Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega." (Mr 12, 13-17). *Pravna praksa* 26/2: 6-8.
- PLAVŠAK, Nina, Miha JUHART in Renato VRENČUR. 2009. *Obligacijsko pravo: splošni del*. Ljubljana: GV Založba.
- PRANJIC, Pero. 2013. *Vremenita dobra i vremenita dobra u Crkvi*. Sarajevo: Katoliški bogoslovni fakultet.
- PRINČIČ, Jože. 2013. *Križ in kapital. Premoženje, financiranje in podjetniška dejavnost RKC na Slovenskem*. Ljubljana: Modrijan.
- ROTER, Matjaž. 2013. *L'accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Slovenia sulle questioni giuridiche: comparazione con gli accordi degli altri stati della ex Jugoslavia: excerptum thesios ad doctoratum in utroque iure* [Sporazum med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo o pravnih vprašanjih. Primerjava s sporazumi držav nekdanje Jugoslavije]. Roma: Università Lateranense.
- ŠKALABRIN, Nikola. 2004. Vremenita crkvena dobra. *Bogoslovska smotra* 74/1: 181-199.
- ŠKALABRIN, Nikola. 2006. Ugovori i napose otuđenje (kann. 1290-1298). *Bogoslovska smotra* 76: 173-179.
- ŠKALABRIN, Nikola. 2008. *Vremenita crkvena dobra*. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet.
- ŠKRK, Mirjam. 2006. Ustavnosodna presoja mednarodnih pogodb. *Revus* 6: 73-96.
- ŠTURM, Lovro. 2002. Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji ob njenem vključevanju v svobodno demokratično družbo mednarodne Evrope. V: Alenka Šelih in Janko Pleterski, ur. *Država in cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki. Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001/State and Church. Selected historical and legal issues. International Conference, 21-22 June 2001*, 63-75. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- ŠTURM, Lovro - DRENIK, Simona - PREPELUH, Urška. 2004. *Sveto in svetno. Pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.



TRATNIK, Matjaž. 2004. *Stvarnopravni zakonik s komentarjem*. Ljubljana: GV Založba.

TŪRK, Danilo. 2007. *Temelji mednarodnega prava*. Ljubljana: GV Založba.

UDE, Lojze. 2002. Premožensko-pravna razmerja cerkve v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: Alenka Šelih in Janko Pleterski, ur. *Država in cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki. Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001/State and Church. Selected historical and legal issues. International Conference, 21–22 June 2001*, 241–250. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

WEINGERL, Aleš. 2003. Mednarodnopravna osebnost Svetega sedeža: elementi in izhodišča za njeno presojo. *Bogoslovni vestnik* 60: 693–709.

ZUPANČIČ, Karel. 1991. *Dedno pravo*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.

#### VIRI

ZAKON O DENACIONALIZACIJI [ZDEN]. *Uradni list RS*, št. 27/91, 31/93, 65/98 in 66/00.

ZAKON O RATIFIKACIJI SPORAZUMA MED REPUBLIKO SLOVENIJO IN SVETIM SEDEŽEM O PRAVNIH VPRAŠANJIH [BHSPV]. *Uradni list RS*, št. 13/04.

OBLIGACIJSKI ZAKONIK [OZ]. *Uradni list RS*, št. 83/01.

STVARNOPRAVNI ZAKONIK [SPZ]. *Uradni list RS*, št. 87/02.

USTAVA REPUBLIKE SLOVENIJE [URS]. *Uradni list RS*, št. 33/91, 42/97, 66/00, 24/03, 69/04, 68/06.

ZAKONIK CERKVENEGA PRAVA - CODEX IURIS CANONICIS, Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II., 25. januarja 1983 [ZCP]. 1999. 2. izd. Ljubljana: Družina.

ZAKON O PRAVNEM POLOŽAJU VERSKIH SKUPNOSTI. *Uradni list FLR*, št. 22/53.

ZAKON O PRAVNEM POLOŽAJU VERSKIH SKUPNOSTI V SOCIALISTIČNI REPUBLIKI SLOVENIJI (ZPPVS). *Uradni list SRS*, št. 15/76 in 42/86 ter *Uradni list RS*, št. 22/91.

ZAKON O SPREMEMBAH IN DOPOLNITVAH ZAKONA O DENACIONALIZACIJI [ZDEN-B]. 1998. *Uradni list RS*, 65/89.

ZAKON O SPREMEMBAH IN DOPOLNITVAH ZAKONA O DENACIONALIZACIJI [ZDEN-C]. 2000. *Uradni list RS*, 66/00.

USTAVNO SODIŠČE REPUBLIKE SLOVENIJE [USRS]:

--- 1996. OdlUS V, 174, št. U-I-107/96 z dne 5. 12. 1996. *Uradni list RS*, št. 1/97.

--- 1997. OdlUS VI, 69, št. U-I-121/97-18 z dne 23. 5. 1997. *Uradni list RS*, št. 34/97.

--- 1993. U-I-25/92 z dne 4. 3. 1993. *Uradni list RS*, št. 13/93 in OdlUS II, 23.

--- 2010. U-I-92/07-23 z dne 15. 4. 2010. *Uradni list RS*, št. 46/2010.

--- 2013. RM-1/02 z dne 19. 11. 2013. *Uradni list RS*, št. 118/03.

1. V nadaljevanju besedila uporabljam izraz "Cerkve", ki predstavlja t. i. Katoliško cerkev na Slovenskem..
2. Obligacija (od *ligare* – vezati) ali obveznost je pravna vez (*iuris vinculum*), zaradi katere je dolžnik (*debitor*, od *debeo* – dolgujem) zavezan upniku (*creditor*, od *credo* – zaupam, verjamem), da mu nekaj da (*dare*), stori (*facere*) ali zagotovi (*praestare*).

3. *Prirejenost* oziroma *enakopravnost subjektov pravnega razmerja* pomeni, da sta subjekta tega razmerja enakopravna in da noben od subjektov ni v (pravnem) položaju, ki bi mu omogočal (dajal pravico oziroma pristojnost), da drugemu subjektu nalaga obveznosti. *Avtonomnost urejanja vsebine pravnih razmerij* pa pomeni, da lahko udeleženca posamičnega konkretnega (poslovnega) pravnega razmerja s pravnim poslom določita lastna pravna pravila, s katerimi uredita vsebino medsebojnih pravic in obveznosti. Avtonomnost urejanja je tako pravna možnost udeležencev pravnih razmerij, da z lastnimi izjavami volje (pravnim poslom) določita konkretna posamična pravila, ki ju (medsebojno) zavezujejo.

4. V primerjalnem pravu so definicije pojma stvari različne. Nekateri sistemi civilnega prava imajo pojmovne definicije v splošnem delu civilnega prava, drugi v stvarnopravnem delu. Nekateri sistemi pojmujejo stvar široko in z definicijo zajemajo tudi netelesne stvari, kot so pravice. Drugi se v definiciji omejujejo le na telesne stvari – med take spada tudi slovenski SPZ (TRATNIK 2004, 115).

5. "Dominu mest isu utendi et abutendi re sua quatenus iuris ratio patitur."

6. Temeljno izhodišče mednarodnopravnih in ustavnih jamstev lastninske pravice je nedvomno 17. člen *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* iz leta 1789, ki določa, da je lastninska pravica neodtujljiva in sveta. Pravico do lastnine pa zagotavljajo tudi naslednji mednarodnopravni akti: *Univerzalne deklaracije OZN o človekovih pravicah* iz leta 1948 (17. člen), *I. Protokol k Evropski konvenciji o človekovih pravicah in svobodnih izjavah* iz leta 1952 (1. člen) ter *Pogodba o Ustavi za Evropo* (prvi odstavek člena II-77). URS v 33. členu zagotavlja pravico do zasebne lastnine in do dedovanja. Lastninska pravica je v skladu z načelom enakosti iz 14. člena URS enako dostopna vsem pravnim subjektom. Vendar pa je v 68. členu URS določena omejitev tujcem glede pridobivanja lastninske pravice na nepremičninah.

7. O prvi krščanski skupnosti in njenem odnosu do premoženja nam spregovori Apd 2,44–47. Kristus in njegovi učenci so živeli od prostovoljnih darov. V prvih stoletjih so te darove upravljali diakoni. Ker je bila Cerkev *collegia illicita*, ni mogla posedovati nepremičnin. Poslopja in zemljišča je Cerkev posedovala z Milanskim ediktom l. 313. Najugodnejša imovinska razmerja so za Cerkev nastopila v 4. stoletju. Država in zasebniki so tekmovali z bogatimi darili Cerkvam, ki jim je država priznavala pravno osebnost in zakonito sposobnost pridobivati in posedovati premoženje. Do največjega blagostanja in političnega ugleda pa je Cerkev prišla v germanskih državah srednjega veka. Njeno premoženje je raslo zaradi bogatih darov in desetin. Cerkve so bile po takratnem pravu cesarja Friderika II. oproščene vseh davščin. Do sekularizacije je prišlo v dobi reformacije. Deželni knezi so predvsem v svojo lastno korist ali v korist države zasegli cerkvena posestva. Kazen izobčenja tridentinskega cerkvenega zbora ni imela praktičnega uspeha niti v katoliških deželah. Poznejša upravna doba je skoraj povsod odpravila desetino. V stari Avstriji je bilo s čl. 29 in s konkordatom št. 35 Cerkvi zagotovljeno svobodno pridobivanje premoženja. V Kraljevini SHS pa je bilo s čl. 35 zajamčeno premoženje na sploh (KUŠEJ 1927, 509–512).

8. Kanoni 1254–1310 ZCP 1983.

9. Sporazum je bil podpisan v Ljubljani 14. 12. 2001, Državni zbor RS pa je Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanih sprejel 28. 1. 2004 (*Uradni list RS* – MP, št. 4/04). Dne 19. 11. 2003

- je USRS dalo predhodno mnenje o ustavnosti omenjenega sporazuma (Rm-1/02-21, *Uradni list RS*, št. 118/03).
10. Sveti sedež je upravni organ KC. Sestavljajo ga papež, zbor kardinalov, državni tajnik in ostali organi (kongregacije), ki upravljajo KC. Vprašanje posebne narave Svetega sedeža in Vatikanskega mesta ter njihovih medsebojnih odnosov v praksi ni najpomembnejše. Obče sprejeto je, da lahko države sklepajo mednarodne pogodbe in diplomatske odnose z enim samim subjektom, tj. Svetim sedežem, ki v mednarodnih odnosih nastopa kot subjekt mednarodnega prava *sui generis*. Podrobneje o tem: TÜRK 2007, 129–131; WEINGERL 2003, 693–709.
  11. "Za složno delovanje najvišjega zakonodajalca in škofov v pastoralni skrbi za duše ./../ naj doslej izredne pravice glede spregledovanja splošnih zakonov postanejo redne, pridružijo pa se vrhovni oblasti vesoljne Cerkve ali drugim višjim oblastem samo tiste, ki zaradi skupnega blagra zahtevajo izjemo. Treba je biti pozoren na načelo, ki se izvaja iz gornjega in se imenuje načelo subsidiarnosti ter ga je treba v Cerkvi toliko bolj uporabljati, ker je služba škofov s pridruženimi oblastmi božjeppravna ./../ Novi zakonik naj prepusti območnemu pravu ali izvršni oblasti, kar ni potrebno za enotnost pravnega reda vesoljne Cerkve" (Uvod, tč. 4–5, ZCP).
  12. ODZ se je na območju današnje Slovenije uporabljal ves čas, ko je bilo to ozemlje del habsburške monarhije, po njenem razpadu pa je ostal kot vir civilnega prava tudi v kasnejši Kraljevini SHS in Kraljevini Jugoslaviji. Zato je vpliv avstrijskega ODZ na razvoj stvarnega prava pri nas zelo pomemben in večplasten.
  13. V tem času je bila izpeljana agrarna reforma, konfiskacija (zaplemba) premoženja sovražnikom in ideološkim nasprotnikom ter nacionalizacija premoženja v okvirih, ki so zagotavljali, da posameznik ni mogel živeti na račun svojega kapitala. Tako se je oblikoval obsežen fond države, kasneje družbene lastnine, ki je zagotavljala osnovo združenemu delu in socialističnim samoupravnim odnosom. Socialistični družbeni red je izključeval sleherno družbenoekonomsko neenakost. Kolektivnosti je dajal prednost pred individualnostjo in postavjal splošne potrebe pred zasebne. Posameznik je bil obravnavan kot enakopraven član družbe, ki mu bo razvoj skupnosti izboljšal njegov osebni položaj. Socialistični družbeni red je temeljil na državnem premoženju, zato je oblast v prvih povojnih letih izdala vrsto zakonskih ukrepov, s katerimi je zasebna lastnina prešla v trajno državno last. Cerkev kot lastnica znatnega premoženja, ki ji je zagotavljalo temu primerne dohodke, povezave in moč, ni mogla računati, da bo iz teh procesov izvzeta, niti upati, da bo imela kakršenkoli privilegirani položaj. (PRINČIČ 2013, 114)
  14. Pri razumevanju tega člena pa je treba upoštevati, da Ustava ne vsebuje več določbe o tem, da je izpovedovanje vere zasebna stvar, kot je bilo to v Ustavi bivše Jugoslavije in Socialistične Republike Slovenije kot njene federalne enote (glej 174. člen Ustave SFRJ iz leta 1974 in 229. člen Ustave SRS).
  15. Prispevki so po izrecni določbi zakona povsem prostovoljni in jih je dovoljeno pobirati v obrednih in drugih prostorih verskih skupnosti; zunaj teh pa le z dovoljenjem pristojnega državnega organa (pristojne upravne enote Ministrstva za notranje zadeve). Za verske obrede, opravljene na željo posameznikov, smejo duhovniki sprejemati nagrade v denarju ali drugi običajni obliki. Glede na tradicionalni sistem, uveljavljen znotraj verskih skupnosti skladno z njihovimi običaji, gre v teh primerih za darove, ki so običajni ob obredju verskih skupnosti.
  16. Več o pravnih osebah v Cerkvi oziroma v ZCP glej: GARCÍA 2006, 387–436; BRKAN 1997, 196–218.
  17. Prim. kan. 264, 325, 1263, 1265, 1267, 1280/2.
  18. Javnopravne osebe v Cerkvi, ki jim je dodeljena ta osebnost z odlokom pristojne cerkvene oblasti ali po samem zakonu, opravljajo službo v javni blagor oziroma namen in poslanstvo Cerkve. Med *ipso iure* javnopravne osebe uvrščamo delne Cerke (kan. 373), cerkvene pokrajine (kan. 432/2), škofovske konference (kan. 449/2), župnije (kan. 515/3), semenišča (kan. 238/1), ustanove, province in redovne hiše (kan. 634/1). Med javnopravnimi osebami, ki lahko dobijo javnopravno osebnost z odlokom pristojne oblasti, so cerkvene regije (kan. 433/2), katoliške univerze (kan. 807), konference višjih predstojnikov (kan. 709), cerkvene univerze in fakultete (kan. 815–817), javna združenja vernikov (kan. 301/3; 313) ter samostojne pobožne ustanove (kan. 1303/1).
  19. Kan. 1752: "*Prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*" ("upoštevajoč cerkvenopravno pravščost in blagor duš, ki mora v Cerkvi vedno biti najvišji zakon").
  20. Kan. 1254/1 natančno določa upravo cerkvenega premoženja, ki v skladu s pravnimi predpisi pomeni: *acquirere* (pridobivati), *retinere* (imeti), *administrare* (upravljati), *alienare* (odtujevati). Pravica pridobivati premoženje pripada Cerkvi najprej po naravnem pravu, po Božjem pravu, pa tudi stalna praksa Cerkve je vedno branila to pravico Cerkve pred tistimi, ki so ji jo odrekli ali kakorkoli omejevali. Premoženje si Cerkev lahko pridobiva na način, ki je pravičen in potrjen od naravnega ali pozitivnega prava; ne samo kanonskega, ampak tudi civilnega prava. Dolžnost vsake države pa je, da prizna Cerkvi pravico, da si lahko pridobi za uresničevanje svojega poslanstva potrebno premoženje, kar potrjujejo tudi mednarodne pogodbe o človekovih pravicah.
  21. Pastoralna konstitucija CS poudarja uresničevanje tega poslanstva, ki se dotika v večini primerov ravno cerkvenega premoženja: "*Gotovo je to, kar je zemeljskega, tesno povezano s tistim, kar v človeškem življenju presega ta svet; zato Cerkev sama uporablja časne reči, kolikor to zahteva njeno posebno poslanstvo*" (CS 75/5).
  22. Od kanonizacije moramo razlikovati določbe, ki samo nakazujejo na civilno pravo, od tistih, bodisi zaradi razlogov določene previdnosti bodisi zato, če gre za lastne in izključne pristojnosti civilne zakonodaje. Podrobneje o tem: ŠKALABRIN 2008, 31. Avtor v nadaljevanju našteje in prikaže kanone, ki nakazujejo na civilno zakonodajo.
  23. Naslov tretjega poglavja V. Knjige ZCP nosi naslov *Pogodbe, zlasti odtujitev* in vsebuje devet kanonov (kan. 1290–1298) ter ureja vprašanje pogodb, najema in odtujitev premoženja. Podrobneje o tem: ŠKALABRIN 2006, 173–179.
  24. "Konkordat": v nlat. *Concordatum* pomeni *sporazum, pogodba*. Pomeni sporazum med državo oblastjo in Katoliško cerkvijo o ureditvi položaja Cerkve ter pravnih odnosih med državo in Cerkvijo.
  25. "Pogodb, ki jih je apostolski sedež sklenil z državami ali drugimi političnimi družbami, kanoni tega zakonika ne odpravljajo ne celoma ne deloma; te zato v celoti veljajo, ne da bi jih ovirali nasprotni predpisi tega zakonika." (kan. 3)
  26. *Uradni list FLRJ*, št. 22/53.
  27. Zakonska ureditev pravnega položaja verskih skupnosti v ZPPVS je bila skromna. Zakon je bil izdan v povsem

drugačnem ustavnopravnem sistemu in je izhajal iz načela, da je prepovedano vse, kar ni izrecno dovoljeno. ZPPVS je bil dvakrat spremenjen oziroma dopolnjen: leta 1986 so bile v zakonu dopolnjene kazenske določbe, leta 1991 pa so bile vnesene pomembne vsebinske spremembe, ki so Sloveniji prvič omogočile ustanavljanje in delovanje konfesionalnih zasebnih šol.

28. Uradni list SRS, št. 15/76.

29. Uradni list RS, št. 13/04.

30. Danes se med subjekte mednarodnega prava v sodelovanju z državami in drugimi ustanovami uvršča KC kot samostojna in neodvisna ustanova mednarodnega prava. Ne samo vatikanska država, tudi apostolski oziroma Sveti sedež kot vrhovni vodstveni organ KC s papežem na čelu je subjekt mednarodnega prava. Zato je tudi položaj KC v državah običajno podrobneje urejen kot položaj cerkva in ostalih verskih skupnosti. Temelj mednarodnega kontraktualnega prava izraža načelo *pacta sunt servanda*, temelj mednarodnih konvencij pa je mednarodna pravna osebnost, ki je priznana cerkvi in jo predstavlja apostolski sedež.

31. Glej 8. člen, drugi odstavek 153. člena in drugo alinejo prvega odstavka 160. člena URS.

32. Uradni list RS, št. 14/07.

33. Podrobneje o Sporazumu med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo o pravnih vprašanjih: ROTER, Matjaž. 2013.

*L'accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Slovenia sulle questioni giuridiche: comparazione con gli accordi degli altri stati della ex Jugoslavia: excerptum theses ad doctoratum in utroque iure.* Roma: Università Lateranense. Avtor prvo poglavje posveti bilateralnim odnosom med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem, s posebnim poudarkom na prispevku papeške diplomacije v procesu osamosvajanja Slovenije. Drugo poglavje se dotakne odnosov med državo in Cerkvijo, predvsem v luči doktrine Drugega vaticanskega koncila, URS in sodne prakse USRS. Tretje poglavje opisuje pot nastajanja Sporazuma o pravnih vprašanjih, podaja komentar ter predstavlja vizijo morebitnih nadaljnjih sporazumov. V četrtem poglavju pa je narejena pravno primerjalna študija slovenskega sporazuma s sporazumi, ki so jih sklenile tri druge države nekdanje Jugoslavije: Hrvaška, Bosna in Hercegovina ter Črna gora.

34. Sveti sedež ima trenutno sklenjene polne diplomatske odnose s 178 državami. Pri OZN ima status države opazovalke, je član v sedmih in opazovalec pri osmih organizacijah ali agencijah ZN. Status člana ali opazovalca ima tudi pri petih regionalnih mednarodnih organizacijah (npr. *Arabska liga*). Poleg tega vzdržuje diplomatske odnose z *Evropsko unijo*, *Suverenim malteškim viteškim redom* in ima posebno diplomatsko misijo pri *Organizaciji za osvoboditev Palestine* (PLO).

35. Apostolski nuncij (lat. *nuntius* – odposlanec) je stalni diplomatski predstavnik Svetega sedeža pri neki državi ali mednarodni organizaciji. Apostolski nuncij ima po Dunajski konvenciji iz leta 1961 status izrednega in pooblaščenega veleposlanika. Od Dunajskega kongresa leta 1815 naprej so nunciji tradicionalno tudi dekani diplomatskega zbora, zlasti v državah, kjer je katoliška veroizpoved uradna ali večinska. Dekani diplomatskega zbora imajo s praktičnega vidika vlogo pogajalca med diplomatskim zborom kot celoto in gostujočimi civilnimi oblastmi glede uresničevanja določil Dunajske konvencije in uveljavljanja diplomatske imunite. Nuncij je hkrati tudi osebni predstavnik papeža pri krajevni Katoliški cerkvi in opravlja notranje cerkvene

naloge v skladu z določili cerkvenega prava. V tej vlogi je na primer vpleten v postopek izbire in imenovanja novih škofov v škofijah na ozemlju države, kjer opravlja diplomatsko službo, posodablja spisek duhovnikov, ki jih škofje občasno predlagajo kot primerne za škofovsko službo, v papeževem imenu pa umešča tudi novoimenovane škofofe. Znotraj cerkvene hierarhije imajo apostolski nunciji naziv naslovni škofje.

36. Zanimivo je, da so se domnevni argumenti tistih, ki so v Sloveniji problematizirali že samo možnost sklenitve mednarodnopravnega sporazuma med Svetim sedežem in RS, v veliki meri pokrivali z argumenti tistih komunističnih in socialističnih držav, ki so bile pravni položaj KC pripravljene urejati izključno v okviru državne suverenosti in *domaine réserve* za lastno interno, nacionalno zakonodajo ter o vprašanju odnosov s KC niso bile pripravljene sklepati mednarodnih sporazumov (Weingerl 2003, op. 33).

37. Za družbeni sistem pod monopolno oblastjo komunistične partije je bilo v skladu z marksistično ideologijo značilno, da je zanikal pravico do zasebne lastnine. Dovoljena je bila le omejena lastnina. Prevladujoča oblika lastnine po zmagi revolucije je bila najprej državna lastnina, ki se je imenovala splošno ljudsko premoženje, nato pa, po sprejemu jugoslovanske Ustave l. 1963, družbena lastnina. Po tedanjem konceptu, ki ga je kasneje dopolnila Ustava iz l. 1974, je bila družbena lastnina nekakšno namembno premoženje vsega delovnega ljudstva. Ključno vlogo pri odločanju o družbeni lastnini in o njenem upravljanju je imela komunistična partija.

38. Uradni list DFRJ, št. 44/45.

39. Uradni list SNOS in NVS, št. 62/45.

40. Uradni list RS, št. 27/91, 31/93, 65/98 in 66/00.

41. Podrobneje o tranzicijskem procesu Slovenije: Aleksander Lorenčič, *Prelom s starim in začetek novega. Tranzicija slovenskega gospodarstva iz socializma v kapitalizem (1990–2004)* (Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2012).

42. Lastninsko pravico na premoženju ima pod vrhovno oblastjo rimskega papeža pravna oseba, ki si je premoženje zakonito pridobila (ZCP 1999, kan. 1256).

43. Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrotelčnosti, predvsem do ubogih (ZCP 1999, kan. 1254/2).

44. *Avtonomnost urejanja vsebine obligacijskih razmerij* pomeni, da lahko udeleženca posamičnega konkretnega poslovnega obligacijskega razmerja s pravnim poslom (pogodbo) določita lastna pravna pravila, s katerimi uredita vsebino medsebojnih pravic in obveznosti. Avtonomnost urejanja je tako pravna možnost udeležencev obligacijskega razmerja, da z lastnimi izjavami volje (pravnim poslom) določita konkretna posamična pravila, ki ju (medsebojno) zavzujejo. V tem pomenu govorimo o *pogodbeni svobodi strank* (Plavšak, Juhart in Vrenčur 2009, 127).

45. Pojem *meje rednega upravljanja* je na nek način abstrakten in zahteva nadaljnjo razlago. Le-to morajo odrediti in določiti posamezni statuti. Če o tem ne govorijo, potem je pristojnost krajevnega ordinarija, ali po posvetu z gospodarskim svetom, da določi tovrstna dejanja za osebe, ki so pod njegovo oblastjo (za redovnike velja kan. 638). Pravo določa tudi dejanja, za katera je za veljavnost dejanja potrebno pisno dovoljenje/odobritev ordinarija. Te določbe pa lahko določajo tudi druge predpise (ZCP 1999, kan. 1281/2, 3).

Ruševine na obali mesta Ballybunion



**"POD ŽELEZNO PESTJO  
KOMUNISTIČNE  
VLADAVINE NI NE  
ZRAKA NE SVETLOBE."  
MILOVAN ĐILAS, NOVI  
RAZRED: ANALIZA  
KOMUNISTIČNEGA  
SISTEMA, PREVEDEL NIKI  
NEUBAUER; [IZDAJATELJ]  
INŠTITUT KARANTANIJA  
- LJUBLJANA : INŠTITUT  
NOVE REVIJE, ZAVOD ZA  
HUMANISTIKO, LJUBLJANA  
2014. - (ZBIRKA IZZIVI  
SVOBODE), 282 STR.**



Skoraj zagotovo lahko strdim, da sem se izdaje Đilasovega Novega razreda v slovenščini med vsemi najbolj razveselil, seveda če odmislim tiste, ki so se okoli knjige trudili in jo uspešno pripeljali do izdaje. Sam spadam v najmlajšo (študentsko) generacijo zgodovinarjev, med drugim pa se štejem tudi v kategorijo đilasistov (v Sloveniji nas je bore malo), saj že približno dve leti in pol aktivno đilasiram

(ukvarjati se s "djelom i likom" Milovana Đilasa). Aprila 2014 sem za spletni portal Časnik.si napisal kolumno o Milovanu Đilasu, v kateri sem opozoril na takrat prihajajočo, danes že pretečeno, 60-letnico padca z oblasti Milovana Đilasa, ki je minila letos januarja, ter zapisal: "Čeprav bo leto 2014 v znamenju stoletnice prve svetovne vojne, naj ne bo Đilasova 60-letnica spregledana."<sup>1</sup> S slovensko izdajo Novega razreda obletnica ni bila spregledana in Đilas se je vrnil v javni diskurz.

Novi razred je zagotovo Đilasova najpomembnejša in najodmevnejša knjiga. Originalno je izšla leta 1957 v New Yorku pri založbi Praeger. Postala je svetovna uspešnica, prevedena v več kot 40 jezikov in natisnjena v več kot trimilijonski nakladi. Delose lahko pohvali tudi s tem, da je uvrščeno na seznam stotih najvplivnejših knjig, ki so bile izdane po 2. svetovni vojni. Tako se je Đilas znašel v družbi PrimaLeviija, Michela Foucaulta, Georgea Orwella itd.<sup>2</sup>

Pod prevod slovenske izdaje se je podpisal Niki Neubauer, za predgovor pa je poskrbel dr. Bernard Nežmah. Nežmahov predgovor je ravno prav dolg in nepoznavalec oz. nekdo, ki se z Đilasom sicer ne ukvarja, iz njega izve vse pomembne informacije. Moram priznati, da sem za nekatere podatke, bolj na koncu predgovora, prvič slišal. Predvsem to, da bi revija Mladina morala intervju z njim objaviti prej, kot so to

storili v mariborski Katedri. Intervju v slednji reviji mi je znan, že v prej citirani kolumni sem ga omenil in citiral pojasnilo uredništva, zakaj so se odločili za objavo. Zanimivi so tudi podatki, kdaj in v kolikšni meri so se Đilasova dela, izdana po 1954, znašla na policah slovenskih knjižnic. Sem pa naletel na manjšo napako v predgovoru. Iz opombe št. 16 je razvidno, da je podatek o tem, da je Tito konec leta 1953 in začetek januarja 1954, preden je prišel v Beograd, da obračuna z Đilasom, dopust preživel v Alpah, avtor črpal iz predgovora Willena Paula iz knjigi *Anatomie einer Moral* iz 1961. Tito je dopust preživel na Brdu pri Kranju, kar nam pove med drugim Josip Vidmar v spominih. Zdi se mu, da je bila Đilasova usoda zapečatená že, ko sta se med novoletno zabavo Kardelj in Tito umaknila za trenutek na samo.<sup>3</sup> Ali Dobrica Ćosić, ki je v dnevnik zabeležil telefonski pogovor med Aleksandrom Rankovićem in Milovanom Đilasom v prvih dneh januarja, ko je slednji rekel Rankoviću, da ne gre hkralju na Brdo in da pred monarhom ne bo klečal.<sup>4</sup> Ne nazadnje tudi Đilas v spominih zapiše, da mu je za novo leto general Peko Dapčević povedal, da so bili pri Titu na Brdu in da Tito ni bil zadovoljen z Đilasovim pisanjem v Borbi.<sup>5</sup> Kakorkoli že, v predgovoru pogrešam še nekaj podatkov, ki bi bolje ponazorili, kako je do Novega

razreda prišlo, in Đilasovo vlogo v tem. Zato moram dodati še nekaj na to temo, preden se lotimosprehoda skozi Novirazred.

Prve Đilasove kritikeso se pričele že kmalu po koncu 2. svetovne vojne. Motilo ga je bogatenje vrha partije in privilegirancev, ki so izkoriščali vojne zasluge za svoj luksuz. Tako so prvo leto po vojni vse najboljše hotele v najbolj znanih turističnih mestih na vrhuncusezone zasedali uslužbenci ustanov zveznega in republiškega vrha ter nosilci spomenice – se pravi borci, ki so se borili od začetka vstaje leta 1941, ker so le-ti imeli pravico do enome-sečnega brezplačnega dopusta v kateremkoli hotelu. Prvi članek, ki je vseboval kritiko na to temo, je bil objavljen leta 1946 v *Komunistu*, kjer je bil Đilas urednik. Citat oz. ljudski pregovor iz članka, ki je ponazoril, kaj se dogaja, se je glasil: "Iz izvira bistra voda teče, ampak jo ljudstvo motno pije."<sup>6</sup> Kasneje se ni strinjal niti s sistemom magazinov, ki so bili hierarhično urejeni po sovjetskem vzoru. Magazini so bili administrativne ustanove, ki so služile za preskrbovanje vodilnega partijskega in državnega aparata s hrano, oblekami in drugimi življenjskimi potrebščinami, ki niso bile dostopne v navadnih trgovinah, cene pa so bile simbolične. Kar hitro je prišlo do korupcije in špekulacij. Vendar Đilas sam ni mogel ukreniti nič, dokler nista z

Borisom Kidričem (sicer zelo dobra prijatelj) leta 1951 združila moči in skupaj nastopila proti magazinom. Na odpor sta naletela pri Josipu Brozu Titu in Edvardu Kardelju, vendar je neomajni Kidrič dosegel, da je z Brionov naposled le prišla privolitev in sta nato z Đilasom v imenu Centralnega komiteja KPJ napisala odlok, ki je privedel do ukinitve magazinov.<sup>7</sup> Najzanimivejša zgodba o Đilasovem ukinjanju privilegijev je zagotovo tista o kavi. Na neki seji vlade so prišli natakariji in postregli s kavo, Đilas pa je jezno odreagiral: "Do kdaj se bo kava pila zastoj? Kavo je potrebno plačati!"<sup>8</sup> Nato je sledil 6. kongres KPJ novembra 1952 v Zagrebu, na katerem se je KPJ preimenovala v Zvezo komunistov Jugoslavije, da bi s tem še bolj poudarila svojo lastno pot v socializem in prelom s stalinizmom. Vendar je na kongresu prišlo do incidenta, ko je na oder prišel Titov najmlajši general in sekretar zvezne vlade Ljubodrag Đurić in pričel govoriti o moralnih problemih znotraj partije. Namreč kakšno leto pred tem je izbruhnila afera, ko se je izvedelo, da je Petar Stambolić, srbski ministrski predsednik, imel harem žena in je ena izmed njih bila tudi Đurićeva "sveža" žena, ki jo je Stambolić tako kot druge, precej let zavajal. V zameno za intimne užitke jim je obljubljal poroko, da se bodo preselile z njim v Beograd itd. Pred partijsko komisijo je Stambolić vse

priznal, komisija je predlagala izključitev, vendar je Tito interveniral. Obrazložitev je bila, da bi bil to prehud udarec za Srbijo, saj je Stambolić nasledil pred kratkim iz partije izključenega Blagoja Neškovića, ker se ta ni strinjal z novo politiko odpiranja na zahod. Đuriću naj bi obljubili, da bodo Stambolića počasi umikali s funkcij, vendar je leto kasneje Stambolić sedel na kongresu med člani predsedstva in bil tik pred tem, da tudi uradno s potrditvijo kongresa zavzame Neškovićevo mesto. Đurić je zato stopil na oder in začel svoj govor s slabostmi partije in prejel velik aplavz, ko je dejal: "Čini, položaji, vile in avtomobili so pokvarili te tovariške odnose! In medtem ko se po Beogradu vozimo v luksuznih avtomobilih, bolelni tovariši v srezih, ki terjajo [kmečke] odkupe, nimajo niti džipov, da bi lažje prihajali do oddaljenih vasi." Med aplavzom naj bi do govorniškega odra prišel Aleš Bebler in mu dejal, naj gre dol, nakar ga je Đurić "nagnal". Enako neuspešen naj bi bil tudi Rato Dugonjić. Đurić je nadaljeval svoj govor, v katerem je prešel na moralne probleme in dejal, da mu je Stambolić prevzel ženo. Nato je pritekel Jovan Jovo Kapičić in ga odnesel z govorniškega odra.<sup>9</sup> Ironija je v tem, da je posredoval ravno pomočnik notranjega ministra in general UDBE Kapičić, ki mu je Tito med vojno "izmaknil" tovarišico Zdenko, s katero je Kapičić

že imel razmerje. Kakorkoli že, Đurić se je nato nekaj časa hladil v zaporu. Moralni problemi pa so ostali. In čez dobro leto se jih je lotil tudi Đilas z literarno pripovedjo *Anatomija jednog morala*, izdano v kulturnem mesečniku *Nova misel*. S tem si je dokončno zapečatil usodo, saj menim, in to lahko utemeljim z arhivskimi dokumenti, da brez *Anatomije* kazen ne bi bila toliko huda, kot je bila. Đilas je z njo prekršil nenapisano pravilo: v javnosti ne moreš razglablјati o neki (nemoralni) družbi, katere del si tudi sam, ob pisanju pa se celo oddaljiti od tovarišev na tak način, da pišeš o njih in ne o nas. Ne pozabimo, da je tudi Đilas živel v svoji vili, imel dober avto itd. Zaradi *Anatomije* so bili člani Izvršnega komiteja ZKJ prepričani, da Đilas deluje organizirano. *Anatomija* je sicer pripoved o Mileni Dapčević, ženi generala Dapčevića, in odnosih žena partijskih funkcionarjev do nje. Opisuje nemoralnost, pohlep in vulgarnost "novega razreda". Žene, prednjačila naj bi žena Svetozarja Vukmanovića- Tempa, naj ne bi marale Milene, saj je bila igralka in poleg tega ni sodelovala v bojih med 2. svetovno vojno, čeprav je bila rojena leta 1930 in je bila torej med vojno še otrok. *Nova misel* je bila zaplenjena, vendar so ljudje v Novem Sadu, tako Ćosić, bili še sredi januarja pripravljeni za izvod plačati 15.000 din.<sup>10</sup> Če imamo ob tem podatek,

ki ga je britanska ambasada julija 1953 posredovala iz Beograda v domovino, da je bil 1 kilogram belega kruha v Jugoslaviji tedaj znižan iz 80 din na 50 din, imamo tako neko primerljivo sklepanje, kolikšna je bila vrednost tega izvoda.<sup>11</sup> *Anatomija* je torej zaradi vsebine v bistvu napovednik *Novega razreda*.

Izvor Novega razreda išče Đilas v revoluciji in vpomenu industrializacije. Marx se je motil, revolucije ni bilo v najbolj razvitih državah, ampak v tistih, kjer do industrializacije še ni prišlo. Komunisti jim namreč slednjo obljublјajo. Pri tem loči države, to se ponovi nekajkrat, kjer je revolucija uspela po lastnih zaslugah (SZ, Jugoslavija, Kitajska), in ostale. Zanimivo, da semkaj spadajo tiste države, za katere danes pravimo, da so uspešno prebrodile tranzicijo. Ob spraševanju, zakaj jim je uspelo, si lahko pomagamo z Đilasom, ki pravi za Poljsko, Čehoslovaško in Madžarsko, da niso izkusile revolucije, ker so jim komunistični sistem vsilili z močjo sovjetske vojske. Niso se niti zavzemale za industrijsko preobrazbo, vsaj ne po komunistični metodi, ker so jo nekatere med njimi že dosegle. Tem državam je bila revolucija vsiljena od zunaj in od zgoraj, s tujimi bajoneti in z aparatom sile. Komunistična gibanja so bila šibka, z izjemo najrazvitejše med temi državami, Čehoslovaške, kjer je komunistično gibanje zelo spominjalo na levičarska in

parlamentarna socialistična gibanja vse do neposrednega sovjetskega posega med vojno in državnega udara februarja leta 1948. Ker so bili komunisti v teh državah šibki, sta morali biti vsebina in oblika njihovega komunizma identični kot v Sovjetski zvezi. Sovjetska zveza jim je vsilila svoj sistem, domači komunisti pa so ga z veseljem sprejeli. Čim šibkejši je bil komunizem, tem bolj je moral celo po obliki posnemati svojega 'velikega brata' – totalitarne ruski komunizem (str. 21). Kot ključni faktor uspeha socialističnih revolucij Đilas omeni vojno in s tem povezano zrušitev državnega aparata. Sledi ji centralizacija vseh sil in sredstev ter enotnost revolucionarnih strank. Ljudske množice, ki so pri revolucije sodelovale, ne bodo deležne "delitve plena", to uspe samo birokraciji, torej partiji, ki je izvedla revolucijo. "V komunističnih revolucijah revolucionarnih gibanj, ki so izvedla revolucijo, ne likvidirajo. Tudi komunistične revolucije 'žrejo svoje otroke',<sup>12</sup> toda ne vseh." (Str. 38.) Z dokončanjem industrializacije in kolektivizacije komunisti verjamejo, da so prišli v razredno družbo in da so uresničili socialistične sanje, ki pa so v resnici iluzije. "Komunistična revolucija, ki se začne z najlepšim junaštvom in največjim naporom, zaseje največje in najdalgotrajnejše iluzije. /.../ Demagogija in napačno prikazovanje razmer sta neizogibni značilnosti

komunističnih voditeljev, ker so prisiljeni obljubljeni najidealnejšo družbo in 'odpravo vseh oblik izkoriščanja.' (Str. 41–42.) "Vse se dogaja v imenu države in po njenih predpisih. Nad vsemi predpisi in za vsakim dejanjem države pa stoji komunistična partija. V resnici niti ne vsa partija, ampak profesionalna partijska birokracija." (Str. 47.)

Vse, kar so predvidevali (Lenin, Stalin, Trocki, Buharin), se je izkazalo za popolnoma napačno. Tako kar se tiče odmiranja države, demokracije, življenjskih standardov itd. Novi razred, ki vlada, pa sestavljajo tisti, "ki imajo zaradi privilegijev in monopola nad upravljanjem posebne privilegije in materialne prednosti" (str. 52). To pa je po Đilasu neizogibna usoda, ki doleti partijo, saj partija sestavlja razred, toda slednji dalje raste sam. "Monopol, ki ga novi razred v imenu delavskega razreda vzpostavi nad celotno družbo, je predvsem monopol nad delavskim razredom samim. Ta monopol je najprej intelektualni, nad tako imenovano avantgardo proletariata, potem pa nad vsem proletariatom. To je največja prevara, ki jo mora razred izpeljati, vendar razkriva, da sta moč in interes novega razreda predvsem v industriji. Brez industrije novi razred ne more utrditi svojega položaja in oblasti." (Str. 55.) Razredna pripadnost se izkazuje na podlagi materialnih in drugih prednostih, ki jih lastnina na

voljo razredu prinaša. Rimsko pravo opredeljuje lastnino kot pravico do uporabe, uživanja in razpolaganja (*usus, fructus, abusus*) z materialnimi dobrinami in komunistična politična birokracija nacionalizirano lastnino uporablja, uživa v njej in razpolaga z njo." (Str. 58.) Medtem Đilas loči med poklicnimi politiki v drugih sistemih in razredom, saj "družba ne more živeti brez države, brez oblasti, zato tudi ne brez tistih, ki se zanjo borijo" (str. 60). Ta stavek je v velikem nasprotju z marksistično-leninistično doktrino odmiranja države. Je Đilas še marksist?

Razred se nato skriva za "oblikami kolektivne lastnine. Tako imenovana družbena, socialistična lastnina je krinka za lastnino politične birokracije."<sup>13</sup> (Str. 61.) Ker se je novi razred že vzpostavil in je na vrhuncu moči, mu sedaj preostane le še to, da opravičuje samega sebe. Kar pa ni lahko. "Zanesljivih statističnih podatkov ni na voljo, toda vsa poročila potrjujejo, da se v ZSSR donos na hektar v primerjavi s carsko Rusijo ni povečal, in da je število glav živine še vedno manjše kot v času pred revolucijo. Izgube v donosu na hektar in v številu glav živine je mogoče izračunati, izgube v delovni sili, v milijonih kmetov, ki so jih vrgli v delovna taborišča, pa so neizračunljiva." (Str. 73.)

"V novem razredu tako kot v drugih razredih nekateri posamezniki stalno odpadajo,

medtem ko drugi vstopajo in se vzpenjajo. Toda v razredih zasebnih lastnikov posameznik zapusti lastnino svojim potomcem. V novem razredu nihče ne podeduje ničesar, razen težnje, da se povzpne na višji klin na hierarhični lestvici. /.../ Toda novi razred, ki je navzdol sicer odprt, postaja proti vrhu čedalje bolj neusmiljeno ozek. Za vzpon ni potrebna samo želja, ampak tudi sposobnost razumeti in razvijati doktrine, odločnost v boju z nasprotniki, izjemna spretnost in iznajdljivost v sporih znotraj partije in nadarjenost za utrjevanje razreda. Mnogo je poklicanih, a malo izbranih." (Str. 78.) Novi razred je tudi venomer v protislovju med besedami in dejanji. Obljublja namreč odpravo družbene razlike, vendar jo mora vedno bolj povečevati, če želi svojim članom zagotavljati privilegije. "Novi razred je z revolucijo dosegel enega svojih največjih uspehov, toda njegova metoda nadzorovanja je ena od najsramotnejših strani v človeški zgodovini. Ljudje bodo občudovali njegove veličastne podvige in se sramovali sredstev, s katerimi jih je izvedel. Ko bo novi razred zapustil prizorišče zgodovine – in to se mora zgoditi – bodo za njim žalovali manj kot za katerimkoli drugim razredom. S tem, ko je zatrl vse, kar ni bilo po godu njegovi sebičnosti, se je obsodil na neuspeh in sramoten propad."<sup>14</sup> (Str. 87.)



Ne napisano pravilo je, da so diplomatske, častniške in policijske službe ter ostale službe podobnega značaja, rezervirane samo za partije. Sledi idejna enotnost partije, ki je bila za časa Lenina nekaj drugega kot za časa Stalina. Lenin ni zahteval enakega stališča in so bile dovoljene razprave, s Stalinom pa je tega konec in se začne enoumje. Dalje pravi Đilas: "Toda diktatura proletariata, ki bi jo neposredno vodil proletariati, je čista utopija, ker nobena oblast ne more delovati brez političnih organizacij /.../ V vseh primerih je diktatura proletariata bodisi utopični ideal ali pa funkcija, pridržana za elitno skupino partijskih voditeljev." (Str. 100.)

"Karierezem, razkošje in oblastiželjnost so neizogibni, prav tako je neizogibna tudi koruptivnost. Pri tem ne gre za koruptivnost javnih uradnikov, ta je lahko v komunistični državi celo manj pogosta kot v prejšnjih režimih. Gre za posebno vrsto korupcije, ki jo povzroči dejstvo, da je oblast v rokah ene same politične skupine in je vir vseh njenih privilegijev. 'Skrb za svoje ljudi', ki se jih postavlja na donosne položaje, in dodeljevanje najrazličnejših privilegijev, postaneta neizogibna. Enačenje oblasti in partije z državo, dejansko pa tudi z nadzorom nad vso lastnino, povzroči, da komunistična država korumpira samo sebe, ker nezadržno ustvarja nove privilegije in parazitske

funkcije. Neki član jugoslovanske komunistične partije je zelo slikovito opisal ozračje, v katerem živi navaden komunist: 'V resnici sem raztrgan na tri dele. Zavidam tistim, ki imajo boljši avto od mojega, ker se mi zdi, da niso za partijo in socializem nič bolj zaslužni od mene. Zviška gledam na tiste, ki sploh nimajo avtomobila, ker si ga tudi niso zaslužili. In srečen sem, da sploh imam avto.'" (Str. 102.) Dalje pravi Đilas, da se vse odločitve sprejemajo na intimnih sestankih, na lovu, ob večerjah itd. Na forumih, sejah vlad in skupščin pa se potem potrdi, da elita ustvarja videz, da prihaja iz ljudstva. Ljudstvo jih je namreč izvolilo na volitvah, ki so sicer "dirka z enim konjem". Za vse komunistične teorije velja, da izvirajo iz neposrednih potreb partije, kar pripelje do kvaziznanstvenih sklepov in do tega, da polresnice razglašajo za resnice.

Đilas pravi, da komunistična država ne more nikoli postati pravna država, saj bi si s tem spodkopala lastno oblast. "Zakoni so vedno pisani s stališča potreb ali interesov novega razreda oziroma partije. Uradno morajo sicer zakoni veljati za vse državljane, vendar jih lahko ti uživajo samo pogojno: samo če niso 'sovražniki socializma'. Zato komuniste nenehno skrbi, da bodo morda prisiljeni uveljaviti zakone, ki so jih sami napisali. In zato vedno puščajo luknje v zakonih, ki jim potem

omogočijo, da jih izigrajo. Na primer, jugoslovanska zakonodajna oblast zagovarja načelo, da je nekoga mogoče obsoditi samo za dejanje, ki je z zakonom jasno opredeljeno. Toda večina političnih procesov poteka na temelju tako imenovane 'sovražne propagande', čeprav ta pojem namenoma ni natančno opredeljen, ampak se njegovo tolmačenje prepušča sodnikom oziroma tajni policiji." (Str. 110–111.) Do organiziranega upora po Đilasu ne more priti. "Najpomembnejši razlog, zakaj v komunizmu ni prišlo do organiziranega nasprotovanja, pa leži globoko v vseobsežnosti in totalitarizmu komunistične države. Ta je prodrla v vse pore družbe in osebnosti – v vizije znanstvenikov, v navdihe pesnikov in v sanje ljubimcev. Vstati proti državi ni pomenilo samo umreti kot obupanec, ampak biti ožigosan in izobčen iz družbe. Pod železno pestjo komunistične vladavine ni ne zraka ne svetlobe."<sup>15</sup> (Str. 122.)

Dogmatizem v gospodarstvu je posebej zanimiv za današnje slovenske razmere, ko se nekateri opijajo s socialističnimi idejami reševanja gospodarstva. "Komunistični voditelji so iskreno prepričani, da poznajo ekonomske zakone in da lahko proizvodnjo vodijo z znanstveno natančnostjo. Resnica je, da je edino, kar vedo, kako si prilastiti nadzor nad gospodarstvom, to pa jim, tako kot zmaga v revoluciji, ustvari iluzijo, da se to dogaja

zaradi njihove izjemne znanstvene sposobnosti." (Str. 127.) Tudi delitev dobička z delavci je iluzija. "Toda to se hitro konča tako, da si birokracija prilasti 'presežek' z izgovorom, da s tem preprečuje inflacijo in denar 'racionalno' vlaga v druge namene. Delavcem ostanejo simbolne majhne vsote, in 'pravica', da po partijski in sindikalni organizaciji – to je birokraciji – predlagajo, za kaj naj bi namenili ta sredstva." (Str. 132.) Zaposlenost se v komunistični državi mora načrtovati, saj so vse materialne dobrine pod nadzorom enega organa. "Zato polna zaposlenost ni posledica komunističnega 'socializma', ampak gospodarske politike, ki se izvaja na ukaz z vrha. Skratka, polna zaposlenost je posledica disharmoničnosti in neučinkovite proizvodnje. Takšna polna zaposlenost zato ne prikazuje moči gospodarstva, ampak njeno šibkost." (Str. 137.) Velik problem so tudi kraje, nihče pa ne prevzema odgovornost. "V komunističnem sistemu so velikanske kraje in poneverbe neizogibne. Zdi se, kot da bi vsi radi pokradli 'ljudsko premoženje', in to ne samo zaradi revščine, ampak zato, ker se zdi, da ne pripada nikomur. Vse, kar je vredno, je po svoje razvrednoteno, to pa ustvarja primerno ozračje za kraje in razsipništvo. /.../ Komunistični voditelji ravnajo z nacionalno lastnino kot s svojo, toda obenem jo zapravljajo, kot da bi bila od

nekoga drugega. Takšna je narava lastnine, oblasti in sistema." (Str. 145.) Že tedaj je Đilas ugotovil to, kar vemo danes (skoraj) vsi. "Monopol lastništva in zastarele metode proizvodnje – ne glede na to, čigavi in kakšni – so v nasprotju s svetovnimi gospodarskimi potrebami. Svoboda in lastnina sta postali svetovno vprašanje." (Str. 149.)

Partija vdira v vse pore vsakdanjega življenja. Vse ima pod kontrolo: šole, novinarje, plačane pisce, vse časopise, radio in televizijo. Lotijo se tudi potvarjanja zgodovine. "Zgodovina, zlasti zgodovina tega – komunističnega – obdobja ne obstaja. Zamlčevanje in ponarejanje nista samo dovoljena, ampak sta splošen pojav. Tudi duhovna dediščina ljudstva je zaplenjena. Monopolisti delujejo, kot da se je vsa zgodovina zgodila samo zato, da je omogočila njihov prihod na svet." (Str. 164–165.) Enako velja tudi za umetnost. Vsepovsod je prisotna samocenzura. "Pregnanja, prepovedi, vsiljevanje oblik in idej, ponižanja in žalitve, doktrinarni nadzor polpismenih birokratov nad geniji – vse to počne v imenu ljudstva in za ljudstvo. V tem pogledu se komunistični 'socialistični realizem' niti po terminologiji ne razlikuje od Hitlerjevega nacionalsocializma. /.../ Despotizmi se celo, kadar so si nasprotni, upravičujejo na podoben način, zato se ne morejo izogniti podobnemu jeziku."

(Str. 171–172.) Vendar, "bilo bi napačno misliti, da so druge oblike diskriminacije – rasna, razredna, kastna, nacionalna – težje od ideološke. Lahko se navidez zdijo bolj surove, vendar niso tako pretanjene in popolne. Usmerjene so v dele družbe, medtem ko je ideološka diskriminacija usmerjena v celotno družbo in v vsakega posameznika. Druge vrste diskriminacije človeka strejo predvsem telesno, medtem ko ideološka diskriminacija človeka prizadene natanko tam, kjer je najbolj svoj, v njegovi biti. Tiranija nad razumom je najpopolnejša in najbolj surova oblika nasilja, z njo se začno in končajo vse druge tiranje." (Str. 176.) Kot smo že pisali, je problem pri novem razredu tudi morala, ki ima spreminjajoča se merila. V vrhu je dovoljeno skoraj vse, tudi tisto, kar se v nižjih krogih obsoja.

Kaj je torej po Đilasu potrebno za konec novega razreda? "Da bi se komunizem moralno razvrednotil tudi po mnenju pripadnikov svojega razreda, so potrebni drugi pogoji, ne samo medsebojni obračuni med revolucionarji. Nujno je, da revolucija ne žre samo svojih otrok, ampak – če lahko tako rečemo – da požre samo sebe. Nujno je, da sam vladajoči razred spozna, da so njegovi cilji nerealni, utopični in neuresničljivi. Največji umi vladajočega razreda morajo sprevideti, da v bližnji prihodnosti ne more biti niti govora o kakšnem odmiranju države

ali o komunistični družbi, v kateri bi vsak delal po svojih sposobnostih in prejemal po svojih potrebah. Razred mora dojeti, da se lahko možnost vzpostavitve takšne družbe znanstveno izpodbija vsaj v enaki meri, kot se jo lahko dokazuje. S tem bi sredstva, ki jih je ta razred uporabljal in jih še uporablja za doseganje svojega cilja, v resnici pa za oblast, celo za sam razred postala nesmiselna, nehumana in nasprotna njegovemu velike-mu namenu. To bi pomenilo, da bi v samem vladajočem razredu prišlo do kolebanja in razkolov, ki jih ne bi bilo več mogoče ustaviti. Z drugimi besedami, boj za lastni obstoj bi prisilil vladajoči razred ali posamezne frakcije v njem, da se odreče uporabi dosedanjih sredstev oziroma sami ideji, da je njegov cilj realen in uresničljiv v doglednem času." (Str. 193.)

Upam, da sem nakazal bistvo Đilasovih tez. Na koncu knjige najdemo še dodatna pojasnila o nekaterih omenjenih osebah in pojmi-h v Đilasovem tekstu, za kar je poskrbel Andrej Godeša. Đilasove teze so se v sodbi zgodovine dokazale kot (ne) resnične. Mnogokrat ima Đilas prav in kar nekajkrat se je zmotil. Več je sicer primerov iz sovjetskega komunizma kot pa jugoslovanskega, ker je starejši in ker ga je Đilas do potankosti že seciral, ko je bil eden izmed glavnih agitatorjev v boju proti stalinizmu.<sup>16</sup>Zaradi same analize

komunističnega sistema je delo neprecenljivo za razumevanje in raziskovanje naše preteklosti. Zaradi neuspele tranzicije pa aktualno na določenih segmentih tudi danes. Če vas torej zanima zgodovina komunizma ali pa ste ob prebiranju Đilasovih citatov vsaj enkrat vmes pomislili na Slovenijo in na naše politično-gospodarske razmere, ste prava oseba za prebiranje Novega razreda.

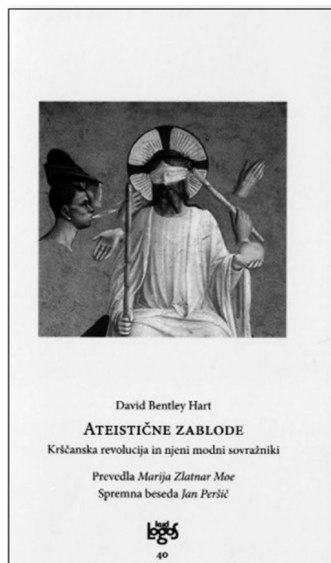
Tomaž Ivešič

1. Tomaž Ivešič, Partijska knjižica 0004 ali zaporniška številka 6880, spletni portal Časnik.si, dostopno na spletu: <http://www.casnik.si/index.php/2013/04/29/partijska-knjizica-0004-ali-zaporniska-stevilka-6880/>, sneto dne: 27. 7. 2014.
2. "The hundred most influential books since the war." TLS, the Times Literary Supplement, 6. oktober 1995, str. 39.
3. Josip Vidmar, *Obrazi* (Ljubljana, 1985), str. 604.
4. Dobrica Ćosić, *Piščevi zapisi 1951-1968* (Beograd, 2001), str. 37 (dalje: D. Ćosić, *Piščevi zapisi*).
5. Milovan Đilas, *Vlast i pobuna*, (Beograd, 1991), str. 278. (dalje: M. Đilas, *Vlast i pobuna*).
6. Najverjetneje gre za članek: Milovan Đilas, *Izopačavanje karaktera narodne vlasti*, *Komunist*, Beograd 1/1946, 22, str. 162-165.
7. M. Đilas, *Vlast i pobuna*, str. 18-19.
8. Vasilije Kalezić, *Đilas miljenik i otpadnik komunizma: kontraverze pisca i ideologa*, (Beograd 1988), str. 77.
9. Bolj podrobno o dogodkih glej: Tomaž Ivešič, "Seks kongres Komunistične partije Jugoslavije novembra 1952", v: *Študentski zgodovinski časopis*, leto 2013, letnik 12, št. 1, str. 7-12. Dostopno tudi na spletu: ([https://www.academia.edu/6642324/Seks\\_kongres\\_Komunisticne\\_partije\\_Jugoslavije\\_novembra\\_1952\\_Sex\\_](https://www.academia.edu/6642324/Seks_kongres_Komunisticne_partije_Jugoslavije_novembra_1952_Sex_)

- Congress\_of\_the\_Communist\_party\_of\_Yugoslavia\_in\_November\_1952\_).
10. D. Ćosić, *Piščevi zapisi*, str. 47.
  11. *Yugoslavia: political diaries: 1918-1965*, ur. Robert L. Jarman, (Slough, 1997), str. 470.
  12. Đilas najverjetneje tukaj meri tudi na Titove besede na plenumu Politbiroja ob spopadu z Kominformom: "Naša revolucija ne je svojih otrok, otroci naše revolucije so poštene." Za citat glej: M. Đilas, *Vlast i pobuna*, str. 153.
  13. Aktualno tudi danes, ker se politične elite skrivajo za pojmom nacionalnega interesa oz. državnim premoženjem.
  14. Na primeru Slovenije vidimo, da Đilas ni imel popolnoma prav. Mogoče je podcenjeval človeško naravo.
  15. Ker je Đilas delo pisal še pred dogodki na Madžarskem jeseni 1956, se je tukaj motil.
  16. Npr. najbolj znano delo: Milovan Đilas, *Savremene teme*, (Beograd 1950), 55 strani.

## **STRASTNO MESARJENJE RAZSVETLJENSKIH DOGEM**

**DAVID BENTLEYHART:  
ATEISTIČNE ZABLODE:  
KRŠČANSKA REVOLUCIJA  
IN NJENI MODNI  
SOVRAŽNIKI, PREVEDLA  
MARIJA ZLATNAR MOE,  
SPREMNA BESEDA JAN  
PERŠIČ. LJUBLJANA: KUD  
LOGOS, 2013, 324 STR., 19  
EVROV**



Vsi vemo, da je krščanstvo najbolj zločinska religija v zgodovini človeštva in da je na oltarjih njene tiranije in nasilja ugasnilo že na milijone človeških življenj. Krvavo do vratuse ponaša s svojimi grozovitimi verskimi vojnami, sežiganjem čarovnic in preganjanjem terzverinskim mučenjem krivovercev. Ob koncu antike je ta nazadnjaška,

pritlehna sekta krivično zatrla antično misel in svet pahnila v tisočletje trajajoče obdobje mračnjaškega srednjega veka. Ko se je začela porajati moderna znanost, je med drugim pred inkvizicijsko sodišče postavila tudi slovitega Galileja. Šele z renesanso in pozneje z razsvetljenstvom so šle stvari za spoznanje na bolje, saj sta ti dve obdobji ponovno prižgali nekdanje ugaslo antično luč razuma in končno začeli postopoma razblinjati temine vraževerja, fanatizma in nasilja ter zmagoslavno ustvarili temelje človekovih pravic in svoboščin, znanosti pa povrnili nekdanji ugled in častno mesto v družbi.

Toda, ali je vse to sploh res? Ameriški teolog David Bentley Hart pravi, da ni. V svoji provokativni knjigi z udarnim naslovom *Ateistične zablode* kot kirurg s skalpelom poznavalsko zareže v nekatera najbolj boleča mesta "javnega mnenja", še zlasti s področja zgodovine, sociologije in filozofije, na katerih še dandanes pogosto temeljijo dogmatična protikrščanska stališča, za katera so največkrat krivi pravpovršno misleči ali celo pristranski zgodovinarji, čemur lahko botruje slabo poznavanje zgodovinskih dejstev, ujetost v že obstoječa družbena prepričanja o tej tematiki, ki se na Zahodu negujejo vse od obdobja italijanskih humanistov dalje, ali pa celo odklonilen odnos do krščanstva kot takšnega. Ni pa napak omeniti tudi dejstva,

da sodobni zgodovinarji, pa tudi tisti iz "prejšnjih časov", ne premorejo pristne, neposredne, osebne izkušnje tako antike kot tudi srednjega veka, kar je verjetno tudi eden od vzrokov pristranskih pojmovanj in ocen zgodovinske stvarnosti, ki jo opisujejo. Kako lahko nek v današnjem času živeči zgodovinarji gotovostjo trdi, kako so živeli, kaj so čutili, kako so razmišljali in kako so doživljali svojo stvarnost ljudje davnih vekov in navsezadnje, kako srečni so bili in resnici. Najprej bi se rad dotaknil zablod, ki segajo k samim začetkom krščanske zgodovine. Obdobje pozne antike, ko je za to pogansko civilizacijo značilen postopen, vendar pravzaprav nikdar dokončen zaton in ko se je naposled tudi zgodil njen umik za zidove krščanskih samostanov srednjeveške Evrope ter je obzorje na rimskem vzhodu že razsvetlila danica nove epohe, znanilka nove dobe, ki starega izročila ni zavrgla, marveč ga je v veliki meri hranila naprej, predvsem pa osvetlila z lučjo novega umevanja ter ga naposled predala naprej novemu veku, renesansi in humanizmu. V naših predstavah se obdobje antike v splošnem slika kot nekakšna varljiva, popačena podoba "raja na Zemlji", prekipevajoča od sreče, veličastnih dosežkov tedanjih civilizacij in popolne harmonije med telesnim in duhovnim. Hart to idilično mitološko stališče zamaje s svojimi provokativnimi

zgodovinskimi postavkami. Brez zadržkov razgalja duhovno bedo in turobnost poznoantičnega človeka. V nasprotju s splošno razširjenim stališčem o nekakšni "antični idili" govori o tem, da je tedanjčlovek v resnici preživiljal globoko, danes težko predstavljivo bivanjsko krizo, životaril znotraj svojega tragičnega, morečega sveta nenasitnih in okrutnih božanstev ter bil podvržen na vraževerju osnovani kozmični tiraniji, vsenavadajajočih nadnaravnih sil, katerih volja se je udejanjala tudi skozi despotske državne strukture cesarske oblasti. To je bil svet, ki se je skoraj povsem sprijaznil z okrutnimi umorizavženih otrok, nasilnim ravnanjem s slabotnimi in šibkimi, krvoločnostjo gladiatorskih predstav, žrtvovanjem ljudi zverem in na splošno s skoraj popolno brezbriznostjo do vsakovrstnega človeškega trpljenja. To je bil svet, v katerem sta ljudem gospodovala moč in strah in kjer praktično ni obstajala ideja solidarnosti, sočutja, enakosti, pomoči bližnjim in usmiljenja, ki po prepričanjumnogih pogosto veljajo za "razsvetljske ideale" kot dediščino kulturnega izročila antike in renesanse. Seveda je treba poudariti, da stoletja trajajoča "krščanska doba", ki je sledila antiki, ni odpravila mnogih družbenih krivic, a je vendarle zasnovala temelje enakopravnosti in to ravno preko uresničevanja bratske

ljubezni in edinosti po vzoru prvih krščanskih skupnosti. S tem so bila vsaj deloma premoščena nekaj samoumevna kastna razmerja med nižjimi in višjimi družbenimi sloji (na primer med sužnji in njihovimi gospodarji); z graditvijo številnih bolnišnic in sirotišnic širom po Evropi pa je Cerkev postala tudi prva prava dobrodelna ustanova Zahodnega sveta, saj so neke zelo omejene in na drugih konceptih osnovane oblike "karitativnosti" obstajale že prej. Za novo vero je namreč dobrodelnost postala na konceptu "ljubezni do bližnjega" utemeljena stalnica njenega udejstvovanja v svetu.

Hart odločno zavrne prepričanje, da je razcvet krščanstva sovpadel z vsesplošnim zatonom razumskega dojemanja sveta in hkratnim umikom v praznoverje. To na nekem mestu z vso slikovitostjo opiše takole: "Od vseh neverjetnih mitov glede krščanskega temnega srednjega veka je najbolj priljubljena divje romantična povest o zlati dobi helenistične znanosti, ki jo je nenadoma končala vojna Cerkve "proti znanju". Prav krščanske srednjeveške ustanove so namreč reševale in ohranjale klasično antično civilizacijo, potem ko se je ta v pretežni meri umaknila iz vsakodnevnega življenja. To, kar je srednji vek "zatemnilo" oziroma "zamračilo" in ga zavrlo v splošnem znanstvenem in tehnološkem napredovanju, pa je bila

politična razdrobljenost, vzpon novih barbarskih držav, vojaški nemiri, lakote in kuga. Navkljub vsemu pa je prav to obdobje zgodovine človeštvu prineslo kopico novih izumov, kot so: plug s kolesi, magnetni kompas, vodni mlin in mehanska ura itd. "Še nobena kultura prej se ni mogla pohvaliti s tehnološkim napredkom takšnega obsega in raznolikosti," o srednjeveških znanstvenih izumih zapiše ameriški pisec in navaja tudi, da je prav antika v 1. stoletju doživljala precejšen znanstveno-tehnološki zastoj, torej vrsto stoletij pred propadom imperija.

Hart razgalja tudi mit o strpnosti rimskega politeizma, saj je šlo v resnici predvsem za strpnost do podobnih poganskih kultov, medtem ko so bili bistveno drugačni kulti, ateizem, judovstvo, še zlasti pa krščanstvo, ničkoli-kokrat deležni precejšnje nestrpnosti in nerazumevanja, občasno tudi silovitega preganjanja. Podobno kot tvezenje o "strpnem" rimskem politeizmu je v današnjem času moč zaslediti različne "iz klobuka privlečene" puhlice o "dobrem" budizmu in "hudobnem" krščanstvu, ki jih D. B. Hart s kančkom cinizma razčetrveri, med drugim z navedbami overskih vojnah v Tibetu in meniškem fevdalizmu.

Ko se razpravlja o domnevnem sporu med Cerkvijo in znanostjo, za priročen argument navadno služi zgodba o Galileu, ki

je širšemu svetu poznana v napol bajeslovni obliki. Galileo je namreč v času svojega življenja užival močan ugled in podporo pri mnogih cerkvenih dostojanstvenikih in celo pri papežu Urbanu VIII. Vse to pa si je zapravljal po lastni krivdi, deloma s tem, ko se je spustil v javni spor zaradi brezkompromisne obrambe svojih znanstvenih pogledov, še zlasti pa zaradi skrajno žaljivega odnosa do nekega drugega uglednega moža, kar se je tudi končalo s slovitim procesom proti njemu leta 1633.

Tudi "lov na čarovnice" in "verske vojne" so popularno in prikladno sredstvo za blatenje ne le Cerkve, ampak kar krščanstva na splošno, pri čemer pogosto manjka resna analiza zgodovinskih dejstev. Še zlasti pri "verskih vojnah" je ključno poudariti, da je bila vera navadno bolj izgovor kot pa vzrok zanje, saj so največkrat služile pohlepni interesom posvetnih oblasti. Poleg tega pa so bile prav "poganske vojne" širom po svetu tiste, ki so človeštvu prizadejale neprimerljivo več gorja kot "krščanske". D. B. Hart na nekem mestu v svoji knjigi pripoveduje o resnični vlogi religije pri "verskih vojnah". "Nekateri ubijajo, ker jim tako jasno naroča njihova vera, nekateri ubijajo, čeprav jim njihova vera to jasno prepoveduje in nekateri ubijajo, ker nimajo vere in zato mislijo, da jim je dovoljeno vse. Politeisti, monoteisti in

ateisti ubijajo – pravzaprav je ta zadnja skupina najmarlji-veje ubijalska, če si ogledamo dokaze iz dvajsetega stoletja."

Ob branju *Ateističnih zablod* tudi najostrejša kritika zgodovinskih grehov krščanstva nezadržno blede, očarljiva podoba antike pa dobiva vse bolj pravljivi pridih, ali kot je na nekem mestu v knjigi napisal pisec te knjige, namreč da gre pri sodobnem pojmovanju antike "bolj za romanco kot pa zgodovino". In sedaj se postavlja vprašanje, kakšne polemike je to delo zmožno sprožiti in v kolikšni meri lahko prebudi "kritični razsvetljenski um" modernega človeka iz otopele zaverovanosti samega vase. Na novo osvetljena dejstva odstirajo doslej slabo poznana obzorja in razkrivajo nove razsežnosti v dojemanju tako preteklosti krščanstva kot tudi njegove sedanjosti.

Domen Mezeg

# Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu

## INŠTITUT STANKA JANEŽIČA ZA EKUMENSKO TEOLOGIJO IN MEDRELIGIJSKI DIALOG

V prizadevanju za ohranitev, razvoj in bogatenje študija teologije v Mariboru je bil leta 2013 ustanovljen *Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* s sedežem na Teološki fakulteti, enota v Mariboru.

Inštitut dojema ekumensko-dialoške vsebine kot pomembno področje znanstvenega delovanja, zato združuje vse raziskovalne in študijske dejavnosti na področju teologije, duhovnosti, ekumenizma in dialoga, religiozije in judovstva, prava in filozofije, etike in družinskih študij, in se dejavno vključuje v družbeno dogajanje. Raziskuje temeljne vrednote, ki utemljujejo in povezujejo posameznike, družbene skupine in kulture.

Sodobni svet se otepa z ekonomsko in finančno krizo, ki jo spremlja kriza vrednot, saj je pohlep glavni povzročitelj krize. Religije, verske skupnosti in Cerkve so in ostajajo pomemben protagonist vrednostnega reda tako za svoje vernike, kakor za družbo v celoti. Religijam in Cerkvam se zastavlja več temeljnih vprašanj. Kakšen odnos zavzeti do

sekularne družbe? Kako vzpostaviti dialog med sodobno kulturo in religijo ali konkretno krščanstvom? Kaj lahko religije in Cerkve v dani situaciji spremenijo in na kaj lahko vplivajo? Kakšno vlogo ima pri tem tradicija, ki je pogosto bolj kulturno pogojena kakor dosledno zvesta virom verovanja? Ali lahko ekumenski, medverski in medkulturni dialog prispeva k reševanju sodobnih vprašanj? Kakšno je stanje ekumenizma danes in kakšne so njegove perspektive v našem okolju in v Evropi? Če postavimo v središče razmisleka eno samo konkretno in pomembno vprašanje kot je odnos do stvarstva, kaj lahko sporočimo svetu? V čem smo lahko navdih prihodnosti? Od česa se moramo poslovit, da bi lahko prevzeli in ostali vir navdiha za sodobno kulturo in družbo?

Z osvetljevanjem teh in podobnih vprašanj želi inštitut prispevati k poglobljanju vrednot, ki zagotavljajo kvalitetno sobivanje in razvoj posameznikov ter skupin v našem okolju.

## MEDNARODNI EKUMENSKI SIMPOZIJ TEOLOGIJA V DIALOGU

Ko govorimo o tradiciji ekumenskega dialoga v Mariboru, ne moremo mimo

tradicionalnih ekumenskih simpozijev, ki so kot medfakultetni simpoziji dolga leta povezovali profesorje katoliških, pravoslavnih in evangeličanskih fakultet s področja nekdanje Jugoslavije. Prvi tovrstni simpozij je bil v Mariboru organiziran leta 1974.

Po več kot dvajsetletnem premoru je bil leta 2012 v Mariboru ponovno organiziran ekumenski in medverski simpozij, ki je napovedal ponovno ožvitev ekumenske in dialoške tradicije na mariborski teologiji.

Ti simpoziji so bili znamenje pristnega ekumenskega duha, ki je klical po nadaljevanju, zato je na Teološki fakulteti v Ljubljani z enoto v Mariboru dozorela misel, da v letu 2014 v Mariboru organiziramo mednarodni ekumenski simpozij, saj je bil prvi simpozij prav v Mariboru, in sicer natanko pred 40 leti (1974).

Mednarodni ekumenski simpozij, ki ga Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog Teološke fakultete UL na enoti v Mariboru načrtuje v oktobru 2014, nosi naslov *Teologija v dialogu*.

## SODELUJOČI NA SIMPOZIJU

**N**a simpoziju bo sodelovalo več kot 50 domačih in tujih strokovnjakov in doktorskih študentov, med drugimi akad. prof. dr. Jože Krašovec, dr. bibličnih ved, filozofije, teologije in zgodovine religijske antropologije; izr. prof. Milan Žust, svetovalec Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov; izr. prof. dr. Anton Jamnik, ljubljanski pomožni škof; izr. prof. dr. Jure Zečevič, predstojnik ekumenskega inštituta KBG Zagreb, in mnogi drugi.