

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Matic Kocijnčič

»KOT ANTIGONA SMO VRGLI PRST«,

MIT O ANTIGONI V SLOVENSKI IZSELJENSKI LITERATURI

Simon Malmenvall

ZGODNJI KARTUZIJANI: ZGODOVINSKI IN DUHOVNI KONTEKST

Jakob Piletič

GLORIA BEATISSIMÆ VIRGINIS MARIÆ:

OSMA HOMILIJA SVETEGA AMADEJA LOZANSKEGA

IN MENIŠKA HOMILETIKA ZGODNJE SHOLASTIKE

Andrej Lažeta

VERŠKE RESNICE – ZAKLAD VERE

Anton Stres

OD LAICIZMA K LAIČNOSTI

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut
Faculty of Law and Business Studies, Catholic Institute

LETNIK 7 • 2022 • ŠTEVILKA 2

RES NOVAE

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

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

E-pošta:

simon.malmenvall@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Matic Batič (Študijski center za narodno spravo, Ljubljana, Slovenija), Philip Booth (Institute of Economic Affairs, London, Velika Britanija), Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), Aleksandra Kostić Tmušić (Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, Srbija/Kosovo), Aleksej Martinjuk (Respublikanski inštitut višje šole, Minsk, Belorusija), José Ignacio Murillo (Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona, Španija), Aniko Noemi Turi (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Mitja Steinbacher (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Zoran Vaupot (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija).

Leto izida: 2022

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

150 izvodov

Letna naročnina:

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

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

*Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science*



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 7 • 2022 • ŠTEVILKA 2

Vsebina

Matic Kocijnčič

»Kot Antigona smo vrgli prst«.
Mit o Antigoni v slovenski izseljenski literaturi

7

Simon Malmenvall

Zgodnji kartuzijani: zgodovinski in duhovni kontekst

25

Jakob Piletič

Gloria Beatissimæ Virginis Mariæ:
osma homilija svetega Amadeja Lozanskega
in meniška homiletika zgodnje sholastike

46

Andrej Lažeta

Verske resnice – zaklad vere

69

Anton Stres

Od laicizma k laičnosti

96

UDK: 792.026(38):314.151.1(497.12)
1.02 pregledni znanstveni članek

Matic Kocijančič

kustos; docent za primerjalno književnost in literarno teorijo (Slovenski gledališki inštitut; Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani)

»Kot Antigona smo vrgli prst«. Mit o Antigonih v slovenski izseljenski literaturi

Izveček: V osemdesetih letih 20. stoletja se je v slovenskem družbenem diskurzu vzpostavila močna povezava med mitom o Antigonih in povojnimi pomori po 2. svetovni vojni na Slovenskem. Ta povezava, ki jo je na filozofskem področju prvi eksplicitno tematiziral Tine Hribar, ima svoje literarne korenine v *Antigoni* Dominika Smoleta. Še pred letom 1975 – ko je povojne pomore prvi obravnaval Edvard Kocbek v slovitem tržaškem intervjuju, ki sta ga z njim opravila Boris Pahor in Alojz Rebula – je mit o Antigonih in slovensko bratomorno vojno prepletla tudi Nada Gaborovič v noveli *Antigona s severa*. Članek pokaže, da je izseljenska – zlasti argentinskoslovenska – recepcija te povezave v številnih vidikih pomenljivo dopolnjevala in celo prehitevala njen razvoj znotraj slovenskih meja. Pri tem je ključno vlogo odigral Tine Debeljak, ki je v *Veliki črni maši za pobite Slovence* antigonski mit s pomori povezal že konec štiridesetih, intrigantne sorodne tematizacije tega mita pa najdemo tudi pri Karlu Mauserju in Rudi Jurčecu.

Ključne besede: mit o Antigonih, izseljenska literatura, Slovenci v Argentini, Tine Debeljak, Karel Mauser, Ruda Jurčec, Kajetan Gantar

“Like Antigone, we Tossed Some Soil.”
Myth of Antigone in Slovene Emigrant Literature

Abstract: In the 1980s, a strong connection was established in Slovene social discourse between the myth of Antigone and the post-World War II massacres in the Slovene lands. While Tine Hribar was the first to explicitly thematize this connection in philosophy, it has its literary roots in Dominik Smole’s *Antigona*. Even before 1975 – when the post-war massacres were initially addressed by Edvard Kocbek in his famous Trieste interview conducted by Boris Pahor and Alojz Rebula – the myth of Antigone and the fratricidal conflicts in Slovenia were also intertwined in Nada Gaborovič’s novella *Antigone of the North (Antigona s severa)*. This paper demonstrates that the emigrant reception of this connection – in particular the Argentine-Slovene one – in many respects significantly complemented and even anticipated its development in Slovenia itself. A key role in this was played by Tine Debeljak, who in *The Great Black Mass for the Slain Slovenes (Velika črna masa za pobite Slovence)* linked the Antigone myth with the massacres as early as the end of the 1940s, while important thematizations of the myth can also be found in works by Karel Mauser and Ruda Jurčec.

Key words: the Antigone myth, emigrant literature, Slovenes in Argentina, Tine Debeljak, Karel Mauser, Ruda Jurčec, Kajetan Gantar

Debeljakova tematizacija

V osemdesetih letih 20. stoletja se je ob procesu demokracizacije in liberalizacije v slovenskem družbenem diskurzu vzpostavila močna povezava med mitom o Antigoni in povojnimi pomori po 2. svetovni vojni na Slovenskem.¹ Ta povezava, ki jo je na filozofskem področju prvi eksplicitno tematiziral Tine Hribar – najbolj podrobno v delu *Tragična etika svetosti* –, ima svoje literarne korenine v *Antigoni* Dominika Smoleta.² O pomorih je sicer prvi javno spregovoril Edvard Kocbek leta 1975 v slovitem tržaškem intervjuju (Pahor, Rebula), a tudi ta mejnik je do neke mere prehitela ali vsaj napovedala literatura: pomore je konec šestdesetih bežno tematiziral Tone Svetina v *Ukani*, povezavo med antigonskim mitom in slovenskimi konflikti 2. svetovne vojne pa najdemo v noveli Nade Gaborovič *Antigona s severa*, ki je bila objavljena leta 1974 v zbirki *Zvezdni prah*.

A če slovensko literaturo razumemo širše od njenih geografskih meja, lahko ugotovimo, da se obe razsežnosti – tako tematizacija povojnih pomorov kot njihova povezava z antigonskim mitom – v njej pojavita že bistveno prej. Pravzaprav prvič vznikneta naenkrat, v enem izmed najpomembnejših mejnikov slovenske izseljenske kulture: v »prvi izdani leposlovni knjigi slovenske povojne politične emigracije v Argentini« (Kos 2019, 134), *Veliki črni maši za pobite Slovence* Tineta Debeljaka, ki jo je leta 1949 v Buenos Airesu objavil pod psevdonimom Jeremija Kalin, zasnoval pa naj bi jo že

- 1 Razprava je nastala v okviru raziskovalnega programa P6-0239, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.
- 2 Za širši kontekst recepcije mita o Antigoni v slovanskih dramatikah 20. stoletja: Jensterle-Doležal 2004

leta 1946 v Rimu. (Debeljak 1949a, 5–6) Debeljak, osrednja kulturna figura slovenskih izseljencev v Argentini, je v tej enigmatični religiozni pesnitvi z razširjeno in prirejeno formo katoliške maše, ob kateri se pesnik nekajkrat poigra tudi z dramskimi elementi (pesnitev naj bi bila že v prvih letih večkrat dramatisirana in uprizorjena), zasledoval pesniško izpolnjevanje antigonskega vzgiba, besedilni simbolni pokop za pomorjane, literarno izgradnjo »spomenika, ki ga nimajo na grobu v domovini«. (11) Povezava z antičnim mitom je najbolj eksplicitna v vrsticah, ki odprejo zadnji razdelek pesnitve: »Kot Antigona smo vrgli prst / na naše grobe – / Naj v blagoslovljenem miru počiva naš brat za zadnji dan!«. (207)³ Ta metafora se v pesnitvi nadaljuje z drugim priljubljenim motivom v umetniških upodobitvah Antigone, njeno skrbjo za Ojdipa v izgnanstvu, ki jo Debeljak tu seveda naveže na usodo slovenske povojne emigracije: »vzeli smo slepega Ojdipa za róko / in stopili na pot, ki nikamor ne pelje«. (207) V tem se kaže zanimiva specifična Debeljakove aplikacije tega mita na slovenske povojne razmere, kajti bratomornemu nasilju in problemu nepokopanih skozi širše zajemanje tebanke snovi doda še – glede na poznejše slovenske ubeseditve antigonskega mita neobičajno, glede na širšo evropsko antigonsko tradicijo pa razširjeno in prepoznavno – izgnansko tematiko.

Z vidika primerjave s širšo antigonsko tradicijo je ta razdelek zanimiv tudi zato, ker ga skoraj v celoti prežema motivika (in metaforika) ladijske plovbe, ki je – manj zgoščeno – posejana skozi celotno pesnitev. Primarna referenca tega motiva pri

3 Marija Stanonik (2016, 237) je o teh vrsticah zapisala: »[Ta] pomašna molitev /... / z zadoščenjem ugotavlja, da je *Véliká črna maša za pobite Slovence* uresničila, kar je s tveganjem življenja in časti storila tebanška sestra za brata Polinejka.«

Debeljaku sicer ni sofoklovska oziroma starogrška, temveč biblična. Situacijo na Slovenskem, ki je sprožila povojni begunski val, v uvodnih verzih oriše kot različico vesoljnega potopa – namesto vode zemljo prekrije reka krvi, s peklen-skim pogonom nacizma in komunizma: »struga / uničujočega, sežigajočega, ubijajočega Besnila / križa zvitega, kot za vislice s kljukami obitega, / in sekire zamahujoče, / izdrte iz snopa / starožitnega« (19) –, skupnost bežečih pa upodobi kot Noetovo barko (21):

»Tedaj si razpel Svojo prebito Dlan / in pod toneče nogé / si nam pripeljal Svoj brod ... / Kot Noeta v barko ob povodnji Vesolja / Si zgnetel nas vanj: / vse naše vojščake – fante in može, / starčke in žene in dekleta in otročiče, / konje in varuhe-pse in vprežne voliče, / še petelina z domačega pridvorja / in žitna semena iz kašč – / in spustili smo s potoki se za obzorja / na morsko plan. / Naša jadra: Tvoj Plašč, / Naša zastava: Tvoja Volja ...«

Ta »brod«, ki ga Debeljak tu predstavi, najbolj zgoščeno pa upesnjuje prav v sklepnem, »antigonskem« delu *Velike črne maše*, ima več pomenskih odtenkov, tudi povsem opisne, nemetaforične: večji del poti slovenske emigracije v Argentino je pač potekal na čezoceanski plovbi. Pa vendar se ravno v tistih metaforičnih vidikih, ki se približujejo sorodni antigonski metafori – polisu kot ladji –, skriva najizvirnejša razsežnost tega Debeljakovega motiva, ki preobraža in nadgrajuje klasično metaforo skupne usode družbene skupnosti kot morske plovbe: gre za duhovno skupnost, ki jo v enaki meri gradijo tako živi kot mrtvi. »Obstal sem na pragu k Tvojemu svetišču, / da berem za Slovence, krvavo pobite, / v to barko zgnetene in doma brez zaščite – / Vélíko Črno Mašo ...«. (22)

Debeljakova pesnitev je za našo témo zanimiva tudi kot prvi literarni zametek slovenskega spravnega projekta – pozneje tesno prepletenega z antigonskim simbolizmom –, ki se še posebej intenzivno zarisuje v prepesnitvi molitve Oče naš (150–151):

»Kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom ... / Zapleta se nam misel, kot da ni naša, / težkó se nam mota med nebom in jezikom, / v krčih telesa se odpor nam oglašá: / Ne! Ne! Nikdar ne! Smrt našim krvnikom! / A Ti nas učil si odpustiti, / če hočemo odpuščanje ... O Oče Srditi / do naše narave Si neizprosén in krut! / Drhti nam v mišicah sleherni čut, / ko v ušesa grmiš nam Besede Svoje: / Maščevanje ni vaše, maščevanje je Moje! ... / O sladko maščevanje, ki me vsegá napolnjuje – / zakaj ga nam Prst Tvoj ne dovoljuje? / Srcé mi grgrá pod silo Tvoje roke: / Ti bičaj, kot misliš, Svoje otroke, / ne jaz ... ne mi ... ki ... ki ... odpustimo ... / Težkó, o težkó je šla prošnja mimo: / na tehtnico našo naj težka pade, / visoko naj dvigne nam svetle nade, / odpusti Narodu in Zvodnikom, / kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.«⁴

- 4 V tem motivu lahko prepoznamo močno paralelo s filmom *Katin* (2007, režiser Andrzej Wajda), svetovno najodmevnejšim umetniškim soočenjem s komunističnimi zločini prek antigonskega mita. Ritem ene najbolj pretresljivih sklepnih sekvenc tega filma narekuje prav molitev Oče naš, pri čemer žrtve katinskega pokola tik pred usmrtitvijo verižno izrekajo njene posamezne vrstice. Molitev se konča predčasno, zadnja žrtev pred strelom izreče ravno vrstico o odpuščanju dolžnikom, s čimer poudari pravno intonacijo filma. Tudi Debeljak v *Veliki črni maši* slovenske pomore dejansko poveže s tistim v Katinskem gozdu: »O zemlja slovenska, / kdaj boš zrna semenska / dvignila iz jame katynje?«. (33) Andreja N. Inkret (2010, 375) je v *Katinu* prepoznala tudi močne skupne točke s Smoletovo *Antigono*: »Tako Wajdova Agnieszka kot Smoletova Antigona v končni fazi sprožita

Od Argentine do domovine in nazaj

Mit o Antigoni se je – vsaj v percepciji slovenske emigrant-ske skupnosti v Argentini – že konec štiridesetih neločljivo prepletel s povojnimi pomori. Morda je k privlačnosti te povezave pri argentinskih Slovencih pripomogel tudi vpliv novega kulturnega okolja. Moira Fradinger v svoji študiji argentinske tradicije gledaliških in dramskih reinterpretacij Antigone zagovarja tezo, da ima Sofoklova tragedija v Argentini status »nacionalne drame«. (2011, 67) Prva izvirna argentinska literarna reinterpretacija tega mita – *Argia* Juana Cruza Varele, ki jo je osnoval po Alfierijevem zgledu – je nastala že leta 1824; v 20. stoletju se pojavi večje število (tudi mednarodno) odmevnih argentinskih *Antigon*. (Fradinger 2011; Fleming 1999) Čeprav je ta preplet mitoloških fascinacij argentinskih domačinov in slovenskih prišlekov intriganten, pa slednji – skupaj z drugimi Slovenci, ki so se v naslednjih desetletjih skozi antigonski okvir soočali s povojno tragiko –

vprašanje, kaj njun upor in z njim njuna smrt pravzaprav pomenita. V *Katinu* se smiselnost Agnieszkinoga dejanja postavi pod vprašaj predvsem zato, ker je resnica, za katero si prizadeva, razkrita le za kratek hip. Pri Smoletu Antigonino dejanje iz istega razloga postavi pod vprašaj Ismena, ko – ob sestrični smrtni obsodbi – olajšana izreče besede, ki bi se povsem lahko, seveda *mutatis mutandis*, nanašale na Agnieszko. 'Antigona je našla Polineika, / ampak samo za kratek hip, le za trenutek. / Kaj naj z Antigono samo za trenutek? / Rahel cvet, ki se odpre in brž nato usuje.' Smiselnost boja obeh Antigon je torej na neki točki zaradi kratkotrajnosti uspeha v obeh delih postavljena pod vprašaj. /... / A vendar se človek ob gledanju *Katina* tudi intuitivno vseskozi zaveda, da je dejanje samo, pa čeprav so njegove posledice vidne 'samo za trenutek', še kako pomembno. Pri Smoletu se zdi prav ta občutek – poudarjen z zvokom zvonov, ki v naših ušesih sugerirajo ritual – personificiran v osebi paža.«

kljub vsemu niso zares potrebovali argentinske spodbude.⁵ Kot je v temeljiti analizi tega vprašanja pokazal Kajetan Gantar, je povezava med Sofoklovo *Antigono* in povojnimi dogodki na Slovenskem prepričljiva na številnih ravneh, celo na »dramaturški«. V svoji študiji Hribovškovega življenja in dela to povezavo razgrne pod naslovom »Repriza *Antigone* v živo«:

»Tu ne bi v podrobnostih in v vsej razsežnosti obnavljali sramotne in nizkotne angleške prevare in vetrinjske tragedije, te najbolj množične in najbolj pretresljive tragedije v tisočletni zgodovini slovenskega naroda, ki doslej še ni bila in najbrž tudi nikoli ne bo do konca osvetljena in razčiščena; tragedije, ki je v svojem bistvu repriza antične Antigone, repriza, ki je daleč preseгла okvire in razsežnosti prvotne mitološke grozljivosti. Podrobnosti te reprize so dobro

- 5 Vprašanje vpliva povojne argentinskoslovenske recepcije mita o Antigoni na poznejše povezovanje tega mita s slovenskimi povojnimi pomori do neke mere še vedno ostaja odprto, pa tudi kontroverzno. Goran Schmidt je s spremno študijo v *Zbranem delu* Dominika Smoleta in monografijo o Smoletu pred dobrim desetletjem vznemiril del kulturne javnosti (prim. Harlamov 2012) s številnimi izrazito kritičnimi sodbami o Smoletovi dediščini in njeni recepciji, med katerimi se nahaja tudi teza, da je bila povezava med nastankom Smoletove *Antigone* in povojnimi pomori umetno ustvarjena v obdobju slovenskega osamosvajanja brez prepričljive zgodovinske in interpretativne podlage ter iz ideoloških vzgibov. (Schmidt 2011, 137–138, 235) Četudi je teza hermenevitično problematična in brez širše podpore v prevladujočih tokovih literarnokritične recepcije, pa ima vendarle nekaj vidnih in odločnih zagovornikov, npr. Janeza Pipana (Tadel 2010) in Marcela Štefančiča Jr. (2015). Schmidt argentinskoslovenski recepciji pripiše velik vpliv na »osamosvojitveno« interpretacijo mita o Antigoni, pri čemer obe vrednoti izrazito negativno. (2011, 224–239)

znane. Znan je datum, znano je prizorišče, znani so tudi igralci, ki so nastopili v glavnih vlogah.

Prizorišče, kjer se je odigralo ključno in odločilno dejanje te reprize, je bilo v Ljubljani na Kongresnem trgu. Tam je 26. maja 1945 v vlogi Kreonta nastopil Josip Broz Tito, maršal Jugoslavije. Z balkona univerze je spregovoril zbrani večtisočglavi množici. In nazadnje je v svojem govoru z grozečimi besedami, ki sta mu jih narekovala majestetična poza zmagovalca in nepotešeni bes slepe maščevalnosti, dal vedeti: 'Ta manjšina ne bo nikdar več gledala naših divnih planin, naših cvetočih polj. Če bi se to vendarle zgodilo, bo to trajalo zelo kratek čas.' V kratkem zadnjem stavku – lahko bi ga označili kot litoto, polno cinizma in sadizma, lahko tudi kot aposiopezo – je vse povedano. V njem je nedvoumno nakazana grozljiva usoda, namenjena nesrečnim Polinejkom. /... / Nato se je [Tito] spet vrnil v vladno palačo na pogovore in posvete z najožjimi sodelavci. O vsebini teh pogovorov in posvetov časopisi ne poročajo, o njih tudi ni nobenega zapisnika. Toda iz nadaljnjega razpleta dogodkov lahko z gotovostjo sklepamo o vsebini in sklepih teh posvetov. Predvsem so bila dana navodila za množični izvensodni poboj. /... / Ob vsem tem pa naj likvidatorji poskrbijo, da se zabriše vsaka najmanjša sled za ostanki pomorjenih, še zlasti naj budno pazijo, da ne bi njihovih telesnih ostankov kdo odkril ali častil njihovega spomina s prižiganjem svečk, s pogrebnimi obredi in molitvami.

Kljub grožnjam z najhujšimi sankcijami, ki so presenetljivo podobne tistim, kakršne je dajal že Sofoklov Kreont, pa so se našle pogumne in neustrašne slovenske Antigone, matere, sestre in vdove pomorjenih Polinejkov, ki so vztrajno iskale in nazadnje tudi odkrивale skrita morišča in leto

za letom hodile na te skrite kraje prižigat svečke pobitim. In tako se je tragedija antične Antigone v živo ponovila v desetstisočkratni povečavi.

Hribovšek je bil samo eden iz množice prevaranih in opeharjenih Polinejkov, ki jim je sodobni Kreont vtisnil sramotilni žig narodnega izdajalca. /... / Znano je, da so iz taborišča na Teharjah udbovski in knojevski tovornjaki noč za nočjo odvažali jetnike na razna morišča v bližnji in daljni okolici. Med drugim so jih odvažali tudi v Barbarin rov pri Laškem, kjer so še žive zazidavali za betonskimi podzemnimi pregradami. Če se je med njimi morebiti znašel tudi Ivan Hribovšek, potem ni doživljal samo usode Polinejka, ampak tudi grozljivo usodo Antigone, ki jo je Kreont ukazal živo zazidati v skalnat podzemni grob.« (2014, 107)

Gantar v tem orisu izpostavi dve ključni povezavi med antigonskim mitom in povojno situacijo, ki sta jasni že v njeni zgodnji argentinskoslvenski recepciji: prva je prepoved/onemogočenje dostojnega pokopa in/ali obiska poslednjih počivališč pomorjenih, ki jih je državna oblast označila za izdajalce »polisa«; druga je antigonsko kljubovanje tem odlokom s strani tistih, ki so kljub državni grožnji vztrajali v dostojnem spominjanju svojih umrlih. Gantar jima doda še nekaj izvirnih: v Titovem govoru na Kongresnem trgu prepozna paralele s Kreontovim nastopnim govorom (izpostavitev Titove osebne odgovornosti se sicer pojavi tudi že v Debeljakovi pesnitvi), v povojnem zločinu pa paralelo s Kreontovo dvojno kršitvijo božjih zakonov, pri čemer grozljive prizore, ki jih je razkrilo odkopavanje Hude jame, poveže s Kreontovim pokopom žive Antigone. Pri zasledovanju vzgibov za slovensko posvojitve antigonskega mita lahko Gantarjevim poudarkom dodamo – z mislijo na širšo

moderno antigonsko tradicijo – še nekaj okvirnih zgodovinskih parametrov: revolucijo, bratomorni spopad in izrazito antireligiozno ideologijo novega družbenega reda.⁶ Sorodni

- 6 Kajetan Gantar, ki je skupaj z Branetom Senegačnikom (2014) temeljito obravnaval Hribovškovo usodo in njegov prevod *Antigone*, je – kot je povedal v intervjuju za *Dnevnik* ob prejemu Prešernove nagrade za življenjsko delo – svoj prevod *Antigone*, ki ga je pripravil na začetku sedemdesetih za uprizoritev v Slovenskem ljudskem gledališču Celje, zasnoval prav z mislijo na povojne pomore, za katere naj bi izvedel že leta 1945: »V Avstriji smo vedeli, kaj se je z vrnjenimi domobranci dogajalo v Sloveniji, saj je enemu redkih preživelih s Teharij, Janezu Zdešarju, z deseterico drugih uspel pobeg iz dobro zastraženega teharskega taborišča smrti. Nekaj časa so ga nato skrivale redovnice v Ljubljani, nato se je prebil v Avstrijo, kjer se je kot kandidat za maturo najprej oglašil pri mojem očetu, ki je bil razrednik maturantov. On nama je pripovedoval, kaj vse se mu je dogajalo. Seveda smo se spraševali, zakaj so Britanci domobrance sploh vrnili. Med drugim se je kasneje govorilo, da sploh ni šlo za dogovor med Britanci in Titom, ampak med Britanci in Stalinom. Naši predstavniki so Britancem zatrjevali, da bodo z vrnjenimi ravnali po določilih mednarodnega prava o vojnih ujetnikih. Tudi v Sloveniji so že ves povojni čas mnogi vedeli, kaj se je z vrnjenimi dogajalo, ne le svojci pobitih. O Rogu se je ravno tako veliko vedelo. Zdi se, da je Kocbek spregovoril, ker je čas dozorel, ker je morda oblast dojela, da bo to prej ko slej moralo priti na dan in v javnost. /... / Zdelo se mi je, da je Sofoklej z *Antigono* podal sporočilo, ki ga je še kako potrebovala tudi naša družba: da je družina tista najožja celica, da so družinske vezi močnejše od vseh krajevnih, političnih ali družbenih in državnih zakonov in da bi človek za svojega brata, sestro naredil vse, če se ne da nič drugega, vsaj to, da ga dostojno pokoplje. To je bilo seveda povezano tudi z vprašanjem naših povojnih pobojev in nepietetnega ravnanja z mrtvimi. Preden sem se lotil tega prevoda, sem bil na krajšem študiju v Franciji. Tam sem si ogledal nekaj uprizoritev modernih *Antigon*, v katerih so še posebej poudarjali tematiko ljubezni in dolžnosti do brata, še posebej v sodobni Anoulihevi inačici ali v režiji izvirne Sofoklejeve tragedije v Nacionalnem gledališču. Bojan Štih, tedanji ravnatelj celjskega gledališča, me je k sodelovanju vabil že prej in moj novi prevod *Antigone*

zgodovinski vzorci so bile namreč odločilnega pomena že pri prvotni moderni evropski obuditvi in preroditvi mita o Antigoni kot sheme za soočanje z duhovnozgodovinskimi pretresi ob koncu 18. in začetku 19. stoletja.

Izseljenska recepcija mita o Antigoni po Debeljaku

Debeljak ni bil edini izseljenski književnik, pri katerem je odmeval mit o Antigoni. Ko je še v letu objave *Velike črne maše* strnjeno predstavil zgodnje »literarno ustvarjanje emigracije«, je kot prvo ime izseljenskega pripovedništva – »po vidnosti pisanja in tudi po ceni« – izpostavil Karla Mauserja. (Debeljak 1949b, 180) Matevž Kos je pred kratkim – v knjigi *Leta nevarnega življenja*, v kateri preučuje upodobitve 2. svetovne vojne v slovenski literaturi – Mauserjevo prozo ovrednotil s sodobne kritiške perspektive in ob enem izmed njegovih ključnih del, romaneskni trilogiji *Ljudje pod bičem* (nastala je med leti 1963–1966), opozoril na njeno antigonsko razsežnost (Kos 2019, 133–134):

»Mauserja kot romanopisca niso zanimala le stališča ljudi, ki so se umikali v zasebnost in postali oportunisti. Zanimali so ga tudi posamezniki, ki so hoteli ostati zvesti sami sebi, predvsem pa so hoteli vedeti vso resnico o vojno-revolucionarnem dogajanju. Tudi za ceno svojih služb, kariere, osebne svobode in, navsezadnje, življenja kot takega. To je drža učiteljice Silve, figure, ki jo vse bolj vznemirja vprašanje nepokopanih mrtvih, padlih v državljanski vojni. Predvsem v drugem delu romana srečamo pri Silvi kar nekaj načel-

sem naprej pripravil prav za celjsko gledališče, šele nato je prišel v javnost v knjižni izdaji v zbirki Kondor.« (Lesničar-Pučko 2022, 13)

nih izjav, ki upravičujejo debato o njeni antigonski držī: o njenem prizadevanju, da bi vsi ljudje, ne glede na to, na kateri strani so padli med vojno, dobili svoj grob. Enakost mrtvih, za katero si prizadeva, je obenem tudi že vključena v projekt sprave med živimi. Sprave, ki jo, čisto v krščanskem smislu, razume v smislu odpuščanja. Od tod recimo kar nekaj Silvinih že skorajda deklarativnih izjav, ki se sučejo ravno okrog vprašanj odpuščanja, krivde in, ne nazadnje, sprave.

Na primer: 'Vendar ... vendar se mi ne zdi človeško, da se nekomu, tudi če je bil sovražnik, po smrti odreka grob.' (Mauser 1991, 162) Ali nekaj strani pozneje: 'Vedno se mi je zdelo, da bi morali biti mrtvi izven sovraštva. /... /Kakor je bilo po vsaki vojni. Italijani so skrbeli za avstrijske grobove, Avstrijci za italijanske. Mislim, da je bilo vedno tako. (181) Z eno besedo: Vsi mrtvi so naši.' (205)

Intenca Mauserjevega romana je na tej ravni jasna. Kljub nekaterim nedvoumnim pomanjkljivostim, pa naj gre za arhitektoniko romana, psihologijo likov, opisno preobloženost, moraličnost in občasno hitropotezno 'ideološko' karakterizacijo oziroma diskreditacijo kake izmed romanesknih person, je treba ugotoviti, da je Mauserjev roman eden prvih slovenskih leposlovnih tekstov, ki je eksplicitno odprl kar nekaj v tedanji Sloveniji prepovedanih, tabuiziranih tem – vsega tistega, česar slovenska literatura v prvih povojnih desetletjih ni mogla obravnavati in o čemer se javno tudi ni smelo razpravljati (medvojno in povojno revolucionarno nasilje, množični pomori, partijska uzurpacija oblasti, vprašanje nepokopanih mrtvih, sprava).

Na Slovenskem je bil ta molk vsaj delno prekinjen šele z odmevnim Kocbekovim 'tržaškim intervjujem' leta 1975 (oziroma z njegovim ponatisom v ljubljanskih Naših razgledih istega leta). A to se je zgodilo več kot desetletje po izidu Mauserjevega romana, v Sloveniji tedaj in nato še poldrugo desetletje nedostopnega.«

Ruda Jurčec – prav tako eden izmed najbolj cenjenih zdomskih slovenskih pisateljev (Kos 2019, 130) – je leta 1954 objavil zapis o slovenskem popotovanju francoskega pisatelja Marcela Schneiderja, kjer se primerjava z Antigono ponovno pojavi v kontekstu žalovanja slovenskih žensk za žrtvami 2. svetovne vojne, tokrat v prizmi okupatorjevih medvojnih pomorov:

»Ko je [Schneider] hodil naprej po Sloveniji, je prišel do vasi Strmec pod Mangartom. Toda v tej vasi žive samo ženske, ki so vedno oblečene v črnino. Med vojno je nanesla pot nemškega generala v to vas, kjer so ga ubili. Nemci so takoj pobili vse moške, tudi otroke moškega spola – vse žene pa so zapodili v hribe. Po vojni so vas nanovo zgradili, toda matere, žene, sestre in neveste so se zavezale, da ne bodo nehale žalovati za žrtvami tistega strašnega dogodka. Tako čuvajo nad svojim naseljem, zavite v črnino, živijo življenje, ki je podobno smrti, grobovi njih mož, očetov in ženinov ter bratov so se raztegnili nad vso vas. Te žene so postale moderne Antigone, njih žalost in trpljenje je polno veličine, ki jo opeva že antika.« (Jurčec 1954, 3)

Antigonski mit pa nekajkrat srečamo v slovenskem zamejskem tisku z začetka petdesetih tudi v drugačnih zgodovinskopoličnih kontekstih, recimo ob problematiki dvojezičnih napisov zamejskih Slovencev v Italiji:

»General Winterton je odredil, da moramo sneti napis 'Sesljan', in da moramo postaviti napis 'Sistiana'. Mi obžalujemo generala Wintertona. To je namreč odredil, ker se morajo uveljaviti fašistični predpisi o krajevnih imenih! /... / Fašistični predpisi so pa prepovedovali slovenske napise celo na nagrobnih spomenikih. /... / Vendar pa poleg pisanih obstoje tudi nepisani zakoni. Fašizem in italijansko besnilo moreta zanikavati našo stvarnost, toda kljub temu ona obstoji, je jasna kot beli dan in večna. Saj je nekoč tudi tebski tiran Kreon mogel prepovedati pokopavanje mrtvih nasprotnikov ter obsoditi Antigono na smrt. Zaradi tega mu je poginil sin. Toda hrabri in požrtvovalni Antigoni je nastopil kot vestnik Sofoklej in njegov izrek o zmagi zakona ljubezni nad zakonom sovraštva in mržnje velja tudi za naš primer. Kajti če bomo branili Sesljan, bomo s tem našo preteklost in svojo bodočnost, poslušamo glas onih, ki so bili pred nami ter napovedujemo bodočnost onih, ki bodo prišli za nami.« (Neznani avtor 1952, 6)

Zaključek

Kot vidimo, je prisotnost mita o Antigoni v slovenski izseljenski in zamejski kulturi izjemno bogata in razvejana. Najmočnejša je v delovanju Slovencev v Argentini, kjer se je v literarnem ustvarjanju Tineta Debeljaka prvič pojavila povezava med tem mitom in slovenskimi povojnimi pomori, ki je imela v izseljensko-zamejski literaturi bistveno močnejšo in jasnejšo prezenco kot v politično in cenzorsko omejeni kulturni sferi znotraj slovenskih oz. jugoslovanskih meja. V kolikšni meri so specifične izseljenske interpretacije te povezave vplivale na prevladujočo interpretacijo, kakršna se je v Sloveniji oblikovala še zlasti v drugi polovici osemdesetih

(in v kolikšni meri morda tudi na literarne predhodnice te interpretacije), pa ostaja odprto vprašanje.

Reference

Debeljak, Tine (Jeremija Kalin). 1949a. Velika črna maša za pobite Slovence. Buenos Aires: Založba Svobodne Slovenije.

Debeljak, Tine. 1949b. Leposlovno ustvarjanje emigracije. V: Koledar Svobodne Slovenije 1949, 178–181. Ur. Stare, Miloš et al. Buenos Aires: Svobodna Slovenija.

Fleming, John. 1999. Antigone in Argentina: Griselda Gambaro's *Antígona Furiosa*. *Text and Performance Quarterly* 19, št. 1: 74–90.

Fradinger, Moira. 2011. An Argentine Tradition. V: *Antigone on the Contemporary World Stage*, 67–89. Ur. Mee, Erin B., Foley, Helene P. Oxford: Oxford University Press.

Gaborovič, Nada. 1974. *Zvezdni prah*. Maribor: Obzorja.

Gantar, Kajetan; Senegačnik, Brane. 2014. *Sofoklova Antigona v prevodu Ivana Hribovska*. Ljubljana: Družina.

Harlamov, Aljoša. 2012. Delo, ki zanika smisel lastnega obstoja. *Pogledi*, 15. maj. <https://pogledi.delo.si/knjiga/delo-ki-zanika-smisel-lastnega-obstoja> (pridobljeno 13. 3. 2022).

Inkret, Andreja N. 2010. Agnieszka, Antigona: Motiv Antigone v Katinu Andrzeja Wajde in Antigoni Dominika Smoleta. *Keria: Studia Latina Et Graeca* 12, št. 2–3: 361–377.

Jensterle-Doležal, Alenka. 2004. Mit o Antigoni v zahodno- in južnoslovanskih dramatikah sredi 20. stoletja. Ljubljana: Slovenska matica.

Jurčec, Ruda. 1954. Slovenski šopek. *Katoliški glas*, 4. marec, 3.

Kos, Matevž. 2019. Leta nevarnega življenja: Pet fragmentov o slovenski literaturi in drugi svetovni vojni. Ljubljana: Slovenska matica.

Lesničar-Pučko, Tanja. 2022. Kajetan Gantar, Prešernov nagajenec: Pot v nebesa vodi preko latinščine. *Dnevnik*, 6. februar, 12–14.

Mauser, Karel. 1991. Ljudje pod bičem. Povest v treh delih in štirih knjigah. 2. knjiga. Celovec: Mohorjeva založba.

Neznani avtor. 1952. Sosljan. *Demokracija*, 23. december, 6.

Pahor, Boris; Rebula, Alojz. 1975. Edvard Kocbek: pričevalec našega časa. Trst: Zaliv.

Schmidt, Goran. 2011. Dominik Smole. Ljubljana: Založba ZRC.

Stanonik, Marija. 2016. Tih spomin vsem žrtvam boja. Ljubljana: Založba ZRC.

Svetina, Tone. 1965–1969. Ukana. Ljubljana: Borec.

Štefančič Jr., Marcel. 2015. Ljubezen je hladnejša od smrti. Zakaj je Žiškova Antigona ultimativna spravna slovesnost. *Mladina*, 10. april. <https://www.mladina.si/165634/ljubezen-je-hladnejša-od-smrti/> (pridobljeno 13. 3. 2022).

Tadel, Boštjan. 2010. Pogovor z Janezom Pipanom. Nekoč sem se Antigone bal, danes se mi zdi čista agitka. Pogledi, 7. april. <https://pogledi.delo.si/ljudje/nekoc-sem-se-antigone-bal-danes-se-mi-zdi-cista-agitka> (pridobljeno 13. 3. 2022).

UDK: 2-58:27-789.24
1.01 izvorni znanstveni članek

Simon Malmenvall

vodja arhivskega in bibliotekarskega dela;
docent za religiologijo in religijsko antropologijo
(Katoliški inštitut; Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

Zgodnji kartuzijani: zgodovinski in duhovni kontekst

Izveček: Članek se posveča zgodovinskemu in duhovnemu ozadju zgodnjega obdobja kartuzijanskega reda v 11. in 12. stoletju. Nastanek in razvoj omenjenega reda – skupaj z njegovimi duhovnimi načeli in asketskimi praksami – je umeščen v različne medsebojno prepletene kontekste takratnega časa: individualno izvirnost svetega Bruna, ustanovitelja kartuzijanov; strukturne predpogoje v katoliški Cerkvi (t. i. gregorijanska reforma in meniški preporod); notranje zaključene komunikacijske izraze, značilne za kartuzijansko duhovnost (usklajenost tihote, ustnega izročila in skrbi za sveta besedila). Glavna teza članka je naslednja: po eni strani so se kartuzijani pojavili kot eno izmed meniških gibanj v obdobju, ko so različni cerkveni voditelji poskušali ponovno vzpostaviti prvotno krščansko duhovno in moralno zahtevnost, ki naj bi jo uresničevali v novih družbenih okoliščinah; po drugi strani pa je obravnavani red ostal zvest svojemu ustanovitelju, ki je poudarjal odmaknjenost od sveta, in ni nikoli prerasel v množično ali vodilno gibanje v katoliški Cerkvi.

Ključne besede: kartuzijani, meniška gibanja, srednjeveška cerkvena zgodovina, gregorijanska reforma, katoliška duhovnost

Early Carthusians: Historical and Spiritual Context

Abstract: This article is dedicated to the historical and spiritual background of the initial period of the Carthusian order in the eleventh and twelfth centuries. The emergence and development of the mentioned order, together with its spiritual principles and ascetical practices, is placed within various mutually intertwined contexts of the time: individual originality of Saint Bruno, the founder of the Carthusians; structural preconditions in the Catholic Church (the so-called Gregorian Reform and monastic revival); internally coherent modes of communication characteristic for Carthusian spirituality (intersection of silence, oral tradition, and dedication to sacred texts). The main thesis of this article is the following: on the one hand, the Carthusians emerged as one of the monastic movements in a period when various ecclesiastical leaders sought to re-establish the original Christian spiritual and moral rigor lived out in new social circumstances; on the other hand, the order under discussion remained faithful to its founder, emphasizing detachment from the world, and has never grown into a mass or leading movement in the Catholic Church.

Key words: Carthusians, monastic movements, medieval ecclesiastical history, Gregorian reform, Catholic spirituality

Uvod

Namen članka je osvetliti obdobje nastanka in zgodnjega razvoja kartuzijanskega meniškega reda, ki je umeščeno v drugo polovico 11. in prvo polovico 12. stoletja. Začetna dinamika reda je prikazana v luči takratnih razmer na (cerkveno) zgodovinskem in duhovnem področju. Tu je posebna pozornost namenjena kartuzijanskim duhovnim načelom, ki so se med drugim odražali v prepoznavnih liturgičnih in asketskih praksah. Zgodnje obdobje kartuzijanov je razumljeno kot sestavni del treh medsebojno prepletenih kontekstov oz. interpretativnih ravni: 1. življenjskih odločitev in osebne izvirnosti svetega Bruna, ustanovitelja kartuzijanov; 2. strukturnih razmer v katoliški Cerkvi, ki jih je mogoče ponostavljeno zaobjeti s pojmom »gregorijanske reforme« in »meniškega preporoda«; 3. notranje zaključenih komunikacijskih izrazov, značilnih za kartuzijansko duhovnost, kjer je vredno izpostaviti usklajenost tihote, ustnega izročila o vsakdanjem samostanskem življenju in skrbi za prepisovanje ali sestavljanje svetih besedil. Članek temelji na dveh metodoloških in vsebinskih izhodiščih, ki ju potrjuje nadalje pojasnjena snov: 1. kartuzijani so bili eno izmed meniških gibanj, ki so se pojavili v obdobju, ko so različni cerkveni voditelji iskali poti za ponovno vzpostavitev evangeljske duhovne zahtevnosti; 2. kartuzijani so ostali zvesti svojemu ustanovitelju in ohranili kontemplativni značaj, zaradi česar niso nikoli postali množično ali vodilno gibanje v katoliški Cerkvi.

Prizadevanja za prenovo Cerkve

Bruno iz Kölna (ok. 1030–1101), ustanovitelj kartuzijanov, je živel v času, ko se je v katoliški Cerkvi krepil splošni reformni tok, povezan s pobudami papeža Gregorja VII. (1073–1085), po katerem je dobil ime »gregorijanska reforma«. Brunova dejanja so ga povzdignila v enega izmed utemeljiteljev novega verskega gibanja v drugi polovici 11. stoletja, ki je Cerkvi želelo pomagati pri uresničevanju pristnega evangeljskega življenja in pri odpravljanju institucionalnih napak, zlasti močne navezanosti na politično oblast in od tod izhajajoče simonije, to je kupovanja cerkvenih služb. Na splošnem družbenem ozadju rasti števila prebivalstva, širjenja mest, razvoja trgovine in vzpona vse bolj izobraženega uradništva, kar je med drugim krepilo pomen denarnega gospodarstva in prostorske mobilnosti, se je v cerkvenem okolju zastavljalo vprašanje o razmerju med vero in zemeljskimi dobrinami. (Benedik 1984, 87; Constable 2008, 339) Poleg tega je od sredine 10. stoletja pod vplivom politične dediščine svetega rimskega (nemškega) cesarja Otona I. (967–973) prihajalo do imenovanja škofov in opatov, izbranih po volji posvetnih vladarjev, ter podeljevanja veleposestev in drugih ugodnosti škofijam in samostanom, da bi si tako posvetna oblast zagotovila zvestobo v fevdalni družbeni red trdno vpete Cerkve. Na podlagi takšnih dejanj, ki jih zgodovinopisje označuje z ustaljenim pojmom investiture, vladar posameznemu škofu ali opatu ni podelil zgolj posestev in posvetne oblasti, temveč tudi cerkveno službo, ki je bila dotlej praviloma pridržana odločitvi cerkvenih predstojnikov. V tem pogledu je bil dovolj zgovoren že sam obred investiture – vladar je škofu izročil zunanja znamenja njegove službe, to je prstan in okrašeno pastirsko palico (pastoral), škof pa se je poklonil svojemu vladarju in mu kot vazal obljubil zvestobo ter se za-

vezal izpolnjevati dolžnosti, na primer v obliki sodelovanja pri diplomatski službi ali udeležbe na državnih zborih in pomoči v času vojne. Na tak način so službe škofov in opatov, povezane z bogatimi dohodki in posestvi, postajale zelo vabljive za predstavnike družbeno višjih slojev, ki so takšna mesta drago kupovali za svoje sorodnike in s političnimi spletkami poskušali izpodrivati druge interesente. (Benedik 1984, 88; Jedin 1966, 297–300; Constable 2008, 339, 361) V tej povezavi je značilna izjava, pripisana Manaseju I., škofu v Reimsu (1069–1080): »Reims bi bil dobra škofija, če ne bi bilo treba v njem peti maše.« (Ravier 1968, 33)

Zaradi institucionalnih napak se je Cerkev pod papežem Gregorjem VII. začejala postopno izogibati pretiranemu poseganju laikov na njeno duhovno področje in s tem ponovno izpostavljal ideal samostojnosti v razmerju do politične oblasti. Papež Gregor se je poistovetil s prepričanjem, da je cerkvena oblast vrednostno višja od politične, saj po svoji od Boga dani nalogi ter pod vodstvom vsakokratnega rimskega škofa kot naslednika apostola Petra in Kristusovega namestnika na zemlji človeštvu kaže pot k večnemu življenju. To stališče je nasprotovalo takrat razširjenem prepričanju o vladarju kot »kralju in duhovniku« (*rex et sacerdos*), ki ima pravico tudi do poseganja v teološke razprave in organizacijske zadeve Cerkve. Prenova, ki se je na različne načine nadaljevala v 12. stoletje, se je posebej vidno odražala skozi meniška gibanja. Primerno je izpostaviti, da se je pojem reforme (*reformare*, ponovno oblikovati, prenoviti), ki se v besednjaku katoliške Cerkve sicer pogosteje uporablja šele od 14. stoletja, prvič pojavil prav v meniškem okolju na začetku 12. stoletja – še več, prvotno je označeval duhovno in moralno blagodejne učinke novih redov. (Barrow 2008, 347–348, 361–362; Constable 1991, 41–44) Iz meniških gibanj je izšla tudi

vrsta papežev in karizmatičnih meniških voditeljev oz. novih redovnih ustanoviteljev, denimo Robert iz Molesma (1028–1111) kot ustanovitelj cistercijanov ali Bernard iz Clairvauxa (1090–1153) kot utemeljitelj cistercijanske duhovnosti in kritik s posvetno oblastjo zlite Cerkve. Med njimi je mogoče izpostaviti tudi Bruna¹ iz ugledne kölnske meščanske družine, sprva profesorja stolne šole v Reimsu, nato kanonika tamkajšnjega kapitlja in nadškofijskega kanclerja. (Benedik 1984, 89–90; Kolar 2005, 58, 83–84; Constable 2008, 340–342; Vanderputten 2020, 605–606)

S svojim odločnim bojem proti simoniji je Bruno dosegel, da je papež odstavil reimškega škofa Manaseja in tako pritrdil odločitvi krajevnega cerkvenega zbora v Lyonu leta 1080. Po Manasejevem odhodu naj bi po splošnih pričakovanjih Bruno postal njegov naslednik, a se je tej možnosti odpovedal, saj je razdelil svoje premoženje in se s šestimi tovariši odpravil iskat primeren kraj, kjer bi kot samotarji, živeči v skromnih hišicah, ki bi prihajali skupaj le ob nedeljskem evharističnem bogoslužju in nekaj letnih prazničnih obedih, delovali daleč stran od posvetnih skrbi. Ustalili so se v bližini Grenobla v francoskih Alpah, od koder jih je tamkajšnji škof Hugo (1080–1132), kmalu po svoji smrti razglašen za svetnika, napotil v nenaseljeno dolino Chartreuse, ki je dala ime tamkajšnjemu samostanu in celotni novi obliki redovnega življenja. Brunov odgovor na krizo takratne Cerkve v smeri krepitve prvotne evangeljske zahtevnosti je bilo življenje v samoti, kontemplativni molitvi, fizičnem delu, študiju in uboštvu, s čimer je v zaključeno celoto svojstveno povezal nekatere tradicionalne prvine anahoretskega oz. samotarskega menišтва na eni st-

1 O zgodovinski in duhovni povezavi med reformnimi benediktinci iz Clunija, cistercijani in kartuzijani: Constable 2010.

rani in kenobitskega oz. skupnostnega na drugi. (Benedik 1984, 90–92; Kolar 2005, 84; McGuire 2009, 64) Leta 1090 je Bruno prejel vabilo papeža Urbana II. (1088–1099), ki je moralno neoporečnega meniha in obenem svojega nekdanjega profesorja v Reimsu poklical v Rim, da bi mu pomagal pri vodstvu Cerkve. Bruno je papeževo vabilo sprejel, vendar v Rimu ni ostal dolgo, saj običajev papeškega dvora ni uspel umestiti v svojo držo uboštva in kontemplacije. Papež je po približno enem letu spoznal, da bo njegov novi sodelavec bolje služil Cerkvi kot samotar in molivec kakor kardinal, zato mu je dovolil, da se umakne v Kalabrijo, kjer je ustanovil drugo kartuzijo, to je samostan Santa Maria della Torre, v katerem je leta 1101 umrl in bil v njem pokopan. (Benedik 1984, 92–93; Kolar 2005, 84; Melville 2020, 788)

Kartuzijani in vzpon meništva

Čeprav so menihi, zapisani kontemplativni molitvi in navezanosti na gmotne dobrine, skozi celotno zgodovino katoliške Cerkve predstavljali izrazito manjšino, je vredno poudariti dejstvo, da je sveti Bruno deloval v 11. in 12. stoletju, ki je bilo v tem pogledu posebno obdobje. Niti do takrat niti kasneje zanimanje za meništvo, ki se je v prvi polovici 11. stoletja pričelo z razcvetom puščavništva, ni beležilo tolikšne rasti in velikodušnega sprejemanja novih karizem pri cerkvenih voditeljih. Menihi in redovnice so praviloma živeli v kenobitskih samostanih; škofijski duhovniki, zlasti v večjih mestih, so se združevali v skupnosti, imenovane regularni kanoniki, katerih okvir so bila pravila molitve (*regula*) in osebnega uboštva po zgledu samostanov; puščavniki so navadno živeli v manjših skupinah; rekluzi ali anahoreti, povečini zaprti (*clausura*) v svojih bivališčih, pa so bili tako ali drugače

odvisni od svoje redovne hiše. Kljub pomanjkanju zadostnega nabora zgodovinskih virov, kar onemogoča natančnejšo določitev števila menihov, redovnic in regularnih kanonikov v takratni katoliški Evropi, je primerno poudariti, da je njihovo število na angleških tleh naraslo iz okrog tisoč sredi 11. stoletja na okrog deset tisoč na začetku 13. stoletja. Podobno je število ženskih samostanov na ozemlju današnje Nemčije na začetku 10. stoletja znašalo okrog sedemdeset, na začetku 12. stoletja pa že okrog sto petdeset. Primerljive razmere so vladale tudi v Burgundiji, kjer se je med 10. in 12. stoletjem število menihov v znamenitem benediktinskem samostanu Cluny, čigar glavno poslanstvo je bilo usmerjeno v bogato liturgijo ter katerega delovanje so v tem obdobju zaznamovali organizacijsko sposobni opati, početverilo. V tej deželi je do leta 1200 obstajalo nad tisoč petsto meniških in drugih redovnih hiš, od tega približno dve tretjini po zgledu duhovnosti svetega Benedikta, četrtnina regularnih kanonikov in desetina iz vrst drugih redov ali puščavnikov. (Constable 2008, 335–336, 341–342, 347; McGuire 2009, 54, 57; Vanderputten 2020, 613)

Kartuzijanski red se ni širil tako naglo, kakor to velja za sočasni cistercijanski, prav tako je bil manj kakor drugi redovi vpet v cerkvenopolitično dogajanje, a glede na njegovo izrazito kontemplativno usmerjenost in zahtevne življenjske pogoje, vključno s prepovedjo potovanja, pobiranja miloščine in pridiganja oz. pastoralne dejavnosti, ki so bili sprejemljivi le za nekatere kartuzijane, je število novih samostanov in drugih naselbin razmeroma hitro raslo. Leta 1150 je bilo vseh kartuzij petnajst, leta 1200 že sedemintrideset, leta 1300 pa kar petinšestdeset. V 12. in 13. stoletju so se kartuzijani širili pretežno po francoskem ozemlju; dva samostanoma sta zrasla na območju današnje Slovenije – Žiče, ustanovljen

okrog leta 1160 kot devetnajsta v vrsti kartuzij, in Jurklošter, ustanovljen okrog leta 1170 kot štiriindvajseta. Na tak način se je red razmahnil globoko v Srednjo Evropo. Vrhunec v zunanji rasti, ki ga je spremljalo bogato duhovno življenje, so kartuzijani doživljali v 14. in 15. stoletju skupaj z razcvetom takratne mistike. Samo v prvi polovici 14. stoletja je nastalo štiriinpetdeset novih redovnih hiš, k čemur je posebej pripomoglo širjenje reda na nemških tleh; tako je bilo leta 1371 vseh kartuzijanskih samostanov že sto petdeset. Na začetku 14. stoletja je bilo zaradi širitve kartuzijanskega reda po Evropi vzpostavljeno osem provinc – kot zadnji sta nastali katalonska (1336) in nemška (1335), ki je vključevala tudi ozemlje današnje Avstrije, Slovenije in Madžarske. (Benedik 1984, 95–96; Kolar 2005, 85; Hollenstein 2014, 31; Tkačenko 2013, 416–417)

V obravnavanem obdobju je menišstvo zaznamovalo več dejavnikov, ki so pomembno opredelili njegov nadaljnji razvoj. Na prvem mestu je primerno omeniti proces klerikalizacije, to je večanje deleža tistih članov samostanskih skupnosti, ki so bili posvečeni v duhovnike. Tako so samostani pod vplivom uveljavitve nauka o vicah² in s tem nujnosti darovanja čim večjega števila javnih in zasebnih maš za pokojne postajali liturgična središča, s čimer so menihi vse bolj posegali na pridigarsko-pastoralno področje Cerkve, ki je bilo tradicionalno v rokah škofijske duhovščine. Na tak način so spodbujali premislek o razmerju med zunanjo dejavnostjo in od sveta umaknjeno kontemplacijo. Klerikalizacija in vse opaznejša

2 Z uveljavitvijo nauka o vicah se je utrdila predstava o treh nedeljivih duhovnih plasteh Cerkve: edinost med »vojskujočo se« Cerkvijo na zemlji, »očiščujočo se« v vicah in »zmagoslavno«, poosebljeno v svetnikih v nebesih. Klasična kulturnozgodovinska študija o pomenu vic v srednjem veku: Le Goff 2008.

družbena vloga menišva se je med drugim kazala v tem, da so prav samostani postali glavni nosilci izobraževalnega procesa. V podobni smeri je mogoče prepoznavati dejstvo, da so med letoma 1073 in 1119 papeške položaje in četrtno kardinalskih mest zasedali možje iz meniških vrst; prav tako so številni škofje in plemiči na stara leta odhajali v samostane, da bi se tam lažje duhovno pripravili na večno življenje. Meniške vrednote so odločilno vplivale na delovanje celotne Cerkve s tem, ko je bilo zaradi duhovnih in praktičnih razlogov tudi običajnim škofijskim duhovnikom zapovedano življenje v celibatu in ko se je meniško življenje tudi na področju teologije vse bolj povzdigovalo kot najpopolnejša oblika posnemanja Kristusa. Tu je pomembno vlogo odigrala zbirka zgodovinsko-legendarnih zgodb s konca 12. stoletja z naslovom *Velika cistercijanska spodbuda*³ (*Exordium magnum cisterciense*). Menišvo je nadalje postalo okolje, od koder so prihajali kritični glasovi o razmerah v Cerkvi, čemur je sledilo iskanje novih poti za uresničevanje evangeljske zahtevnosti, zlasti v smislu ubožstva in umika od sveta. Eden izmed praktičnih korakov na poti k bolj kontemplativnemu meništvu je bila uvedba laških bratov na začetku 12. stoletja – sprva pri kamaldolencih in cistercijanih, nato tudi pri kartuzijanih. Bratje so kot pridruženi člani meniških skupnosti pomagali pri njihovih gospodarskih dejavnostih. (Constable 2008, 337–338, 342–343, 349, 351–352; McGuire 2009, 55, 59; Tkačenko 2014, 318; Vanderputten 2020, 604, 607–608, 614) Zgled za notranjo povezanost posameznih meniških redov in prepoznavnost njihove karizme v razmerju do drugih delov Cerkve je pomenila odločitev cistercijanov, ki so na začetku 12. stoletja uvedli institut generalnega kapitlja, to je obveznost letnega sestajanja vseh opatov v matičnem samostanu Cit-

3 Kritična izdaja vira: Griesser 1961.

eaux v vzhodni Franciji. S tem so organizacijske pristojnosti posameznih opatov podredili skupnim interesom celotnega reda in jim obenem naložili sprejemanje obiskov oz. vizitacij opatov matičnega samostana. Institut generalnega kapitlja je naposled za vse meniške redove leta 1215 določil četrti lateranski koncil, ki je med drugim utemeljil benediktinski red v modernem, bolj centraliziranem pomenu, saj so organizacijo benediktincev do takrat opredeljevali njihovi številni samostojni samostani. (McGuire 2009, 58–59, 61)

Posvečena vsakdanjost kartuzijanov

Okrog dvajset let po Brunovi smrti se je Guigo I. (1109–1136), peti prior samostana Grand Chartreuse, moral spopasti s kočljivim vprašanjem o kodificiranih duhovnih načelih in na njih temelječi pravni ureditvi kartuzijanov. Bruno je sicer svojim tovarišem in naslednikom zapustil svoj zgled in stvarnost meniškega življenja, vendar brez kakršnihkoli zapisanih pravil – kartuzijani so se tako ravnali po ustnem izročilu in ustaljenih navadah. Vsak kartuzijan je imel lastno hišico z bivalno celico v zgornjem nadstropju in shrambo za kmetijsko orodje v spodnjem, ki je bila preko križnega hodnika povezana v samostanski kompleks in kamor so jim laiški bratje, ki so od menihov živeli ločeno v t. i. spodnjem domu samostana, prinašali hrano in pijačo. Pretežni del vsakdana so tako kartuzijani preživljali v samoti, enkrat dnevno so se ob skupni molitvi zbrali v cerkvi, ki se je nahajala sredi samostanskega naselja in kjer je ob nedeljah potekala tudi skupna evharistična liturgija. Za vse menihe je veljala obveznost molka in rednega postenja, kar naj bi jih utrjevalo v zbranosti za molitev in prepisovanje ali pisanje knjig. Posamezne kartuzijanske skupnosti so medtem ostajale majhne,

saj navadno niso presegale števila petnajstih menihov. Ker je več kartuzijanskih naselbin sčasoma prosilo za pisani zakonik kontemplativnega meništvja po Brunovem zgledu, je Guigo v ustno izročilo vnesel svoje izkušnje in okrog leta 1125 uzakonil obstoječi način življenja v določilih z naslovom *Consuetudines (domus Cartusiae)*,⁴ kar pomeni »navade« ali »običaji«. Ti so postali temelj za vsa kasnejša kartuzijanska duhovna in pravna besedila. Omenjena določila je Guigo izdatno in izrecno naslonil na meniška pravila svetega Benedikta (ok. 480–547), ustanovitelja reda benediktincev, in jih pojasnil z mislimi znamenitega poznoantičnega cerkvenega očeta Hieronima (ok. 347–420) ter poznoantičnega meniškega voditelja Janeza Kasijana (ok. 360–430/435). Guigo se je pri svojih naslednikih proslavil tudi z drugimi spisi, kakor denimo s svojimi pismi in življenjepisom grenobelskega škofa Hugona ter meditativno prozo, naslovljeno *Premišljevanja (Meditationes)*. Zaradi zvestega nadaljevanja Brunovega poslanstva in izvirnega literarnega ustvarjanja velja za enega izmed najpomembnejših srednjeveških duhovnih piscev. (Benedik 1984, 94; Kolar 2005, 84–85; Ravier 1968, 174; Leclercq 1961, 193; McGuire 2009, 64; Tkačenko 2014, 415, 418; Gilbert 2014, 370; Melville 2020, 788–789) Guigove *Običaje* je leta 1133 kot redovna pravila potrdil papež Inocenc II. (1130–1143), v znamenje njihove nadgraditve pa so kartuzijani leta 1163 uvedli institut rednega generalnega kapitlja, ki je združeval vse priorje in se vsako leto odvijal v matičnem samostanu Grand Chartreuse. Njegovi sklepi so vezali vse posamezne kartuzije – to naj bi zagotovilo notranjo enovitost meniškega načina življenja, samostojnost kar-

4 Kritična izdaja vira: Guigues 1984. Podrobneje o večstoletnem procesu prehoda od Brunovega »karizmatičnega« zgleada k institucionalizaciji kartuzijanskega reda: Cygler 1999.

tuzijanskega reda oz. njegovo izvzetosti iz jurisdikcije krajevnih škofov in vodilno vlogo priorja matičnega samostana. Prior je imel pristojnost imenovanja štirih od osmih defintorjev, to je članov izvršnega telesa generalnega kapitlja. Do same pravne vzpostavitve reda je prišlo že s prvim generalnim kapitljem leta 1140, red pa je dokončno potrdil papež Aleksander III. (1159–1181) leta 1176, s čimer je vse njegove samostane sprejel pod svojo zaščito. (Benedik 1984, 94–95; Tkačenko 2014, 416, 418; Melville 2020, 789)

Način življenja kartuzijanov in meniških skupnosti nasploh, ki se je odražal skozi dnevni red, obredne značilnosti, fizična in intelektualna opravila ter duhovne poudarke, ni služil zgolj povezovanju in (samo)potrjevanju članov iste skupnosti ali reda kot celote, temveč so jih vse te značilnosti obenem ločevale od drugih in tako kazale na raznolikost takratne Cerkve. Temeljna usmeritev oz. jedrna zamisel (*propositum*)⁵ kartuzijanske in srednjeveške meniške duhovnosti nasploh je ravnotežje med tremi prvinami – delom, liturgijo, to je skupnim slavljenjem Boga in prejemanjem njegovega »telesa in krvi« v združenosti s celotno Cerkvijo, in *lectio divina*, to je poglobljenim branjem Svetega pisma s prehodom v meditacijo. Predanost omenjenim prvinam, ki pričujejo o »novem življenju« kot trajni združenosti z Bogom v in po Cerkvi, Kristusovem skrivnostnem Telesu na zemlji, se pri kartuzijanih uresničuje v sintezi med samotarsko in skupnostno obliko življenja, od koder je kartuzijanski red mogoče uvrščati v presek med anahoretskim in kenobitskim meništvom. (Constable 2008, 355; Hollenstein 2014, 15–17; Melville 2020, 793) Za kartuzijansko duhovnost je ključna svetopisemska beseda,

5 O jezikovnem in teološkem pomenu jedrne usmeritve ali zamisli (*propositum*) srednjeveških meniških redov: Schürer 2006.

pripisana Bogu samemu: »Poslušajte!« (Jer 7,2; Prg 1,8; Mr 12,29) Tako je urjenje v poslušanju in izpolnjevanju »božjega glasu« najtesneje povezano z njegovim navideznim nasprotjem – urjenjem v molčanju. Asket, ki se v svojem življenju odreka zaradi Boga, ustvarja ugodne okoliščine za poslušanje, kar je mogoče zaobjeti s starogrško besedo *apátheia*, to je osvobojenost od strasti ali odprtost za božji nagovor, ki nujno vodi v molitev kot način izmenjave med božjim in človeškim. (Holleinstein 2014, 20–21) Na tej podlagi Guigo II. (1173–1193), deveti prior samostana Grand Chartreuse, v svojem delu »Pismo o kontemplativnem življenju« ali »Meniška lestev« (*Scala claustralium*) molk primerja z lestvijo kontemplativnega življenja, ki jo tvorijo štiri stopnje – branje Svetega pisma (*lectio*), premišljevanje (*meditatio*), molitev (*oratio*) in duhovno zrenje (*contemplatio*). (Guigues 1965; Gilbert 2014, 389–390) Duhovnost kartuzijanov se torej nagiba k slavljenju Boga, brž ko posameznega meniha »zadene« božja beseda, ki jo vedno znova sliši pri liturgiji in osebni premišljevanju Svetega pisma, s čimer Boga doživlja kot skritega v svojem neizrekljivem bistvu in od tod goji t. i. negativno teologijo po zgledu znamenitih cerkvenih očetov iz prvega tisočletja krščanstva, kakor denimo Origena (ok. 184–253), Gregorja iz Nise (ok. 335–395), Dionizija Areopagita (5./6. stol.) in Janeza Klimaka (ok. 579–649). V tem smislu je najvišje spoznanje o Bogu njegova nespoznatnost, do združenja z njim pa je mogoče priti le, ko človeška duša »stopi iz sebe« in se prepusti Bogu. Kartuzijanska »puščava« je tako simbol negativne teologije in izkušnja samoizničanja po Kristusovem zgledu, posebna oblika sobivanja z ljudmi v prenašanju trpljenja in smrti. (Hollenstein 2014, 23, 25, 27, 29; Tkačenko 2013, 416)

Skozi zgodovino kartuzijskega reda so tako njihovi člani kakor tudi proučevalci pogosto poudarjali odmaknjenost

in divjost naravnega okolja, v katerem so bile umeščene posamezne kartuzije; na tak način je bil s pomočjo naravnih pogojev dosežen »mir, ki ga svet ne pozna« in o čemer je med drugim pripovedoval že sveti Bruno v pismu svojemu prijatelju Ralphu iz Reimsa. (Lettres 1965, 68–70) V prvi polovici 12. stoletja je kartuzijanski red po zaslugi zgleda svetega Bruna, geografske odmaknjenosti svojih samostanov in takratne biblijske eksegeze uspel vzpostaviti prepoznavne notranje zaključene komunikacijske izraze, ki so v redu samem in v razmerju do drugih delov Cerkve opredeljevali njegovo duhovnost. Šlo je za preplet tihote, posnemanja meniške prakse na podlagi ustnega izročila in predanosti prepisovanju ali pisanju svetih besedil, največkrat sveto-pisemskih knjig ali njihovih komentarjev, katerih avtorji so bili navadno cerkveni očetje. Prepisovanje, to je zvesto polnjenje menihove zavesti s ponavljanjem uveljavljenih nauk, je označevalo pomemben korak na poti njegove osebne duhovne refleksije. Od tod je mogoče trditi, da je bila pozornost kartuzijanov do pisnega ustvarjanja bolj razumljena kot nepogrešljiv del njihove lastne karizme in sredstvo za osebno duhovno rast menihov kakor način posvečevanja besedil oz. rokopisov v službi splošnega intelektualnega poslanstva Cerkve. Po drugi strani je vredno izpostaviti nekakšen »kartuzijanski paradoks« izražanja tihote, katere obstoj se je v odločilni meri vzdrževal ter katere pomen se je nadalje posredoval in branil tudi skozi pisno izražanje. Molk je tako odražal preprosto navzočnost posameznika in njegovo vztrajno sodelovanje z Bogom, ki se mu daje spoznavati v molku. Zaradi duhovno-asketskega pristopa do zapisane besede – kar je pomenilo svojevrstno molčečo komunikacijo in se do konca srednjega veka utrdil kot prepoznavna kartuzijanska lastnost oz. nadomestek pridiganja, s čimer se obravnavani menihi niso smeli ukvarjati – so kartuzijanske celice postali individu-

alni skriptoriji, njihovi rokopisi pa so kmalu začeli veljati za najnatančnejše v katoliški Evropi. (Gilbert 2014, 367–369, 371–372, 376, 378; Jaritz 1991, 12, 14–15; Bruce 2007, 157–161) V isti smeri je razmišljal že ustanovitelj kartuzijanov, ki je v svojem edinem ohranjenem pismu (*Ad filios suos Cartusienses*, »Svojim kartuzijanskim sinovom«) poudarjal, da je cilj vsakršnega opravila in vseh molčečih trenutkov slavljenje Boga ob zavedanju njegove neprekinjene navzočnosti, prepisovanje ali pisanje svetih besedil pa je označil za »pridiganje z rokami«. (St. Bruno et Guigo 1988, 83–89) Podobno stališče je zavzel prior Guigo I., ki je v svojih pismih, kakor tudi v znamenitih *Običajih*, molčečemu pritrjevanju modrosti dajal prednost pred glasnim oznanjanjem resnice, materialno uboštvo pa je obenem uravnotežil s sklicevanjem na »vsakodnevno hranjenje« iz bogastva zapisane besede. Tej naj bi bil predan vsak kartuzijan in jo navidezno neopazno širil z natančnim prepisovanjem, saj lahko po njegovem napake vodijo v greh. (Gilbert 2014, 384–387; Wilmart 1933) Stališče Guiga I. potrjuje Guigo II., ki v *Meniški lestvi* izpostavlja nepogrešljivost branja in prepisovanja pri gojenju poglobljene molitve in pripravi na notranje zrenje oz. kontemplacijo Boga. (Gilbert 2014, 391–392; Guigo II 1978, 83–84)

Zaključek

Kartuzijani so bili eno od meniških gibanj, ki se je pojavilo in uveljavilo na prehodu iz 11. v 12. stoletje, v obdobju, ko so različni cerkveni voditelji pod pritiskom poseganja laikov in vdiranja posvetnih prvin v življenje katoliške Cerkve iskali poti za ponovno vzpostavitev evangeljske duhovne zahtevnosti. V tem kontekstu je primerno izpostaviti, da se je pojem reforme prvič pojavil prav v meniškem okolju na začetku 12.

stoletja ter prvotno označeval duhovno in moralno blagodejne učinke novih redov, denimo cistercijanov ali kartuzijanov. Tako v svojem zgodnjem obdobju kakor tudi kasneje so kartuzijani ostali zvesti zamisli in zgledu svetega Bruna ter s tem ohranili svoj kontemplativni značaj, zaradi česar niso nikoli postali množično ali vodilno gibanje v katoliški Cerkvi. Brunov odgovor na krizo takratne Cerkve je bil naravnian zlasti na življenje v samoti, kontemplativni molitvi, fizičnem delu, študiju in uboštvu, s čimer je v zaključeno celoto svojstveno povezal nekatere tradicionalne prvine anahoretkega oz. samotarskega meništvna na eni strani in kenobitkega oz. skupnostnega na drugi. Čeprav so menihi in drugi posamezniki, zapisani kontemplativni molitvi in nenavezanosti na gnotne dobrine, skozi celotno zgodovino katoliške Cerkve predstavljali izrazito manjšino, je vredno poudariti dejstvo, da je sveti Bruno deloval v posebnem obdobju – niti do takrat niti kasneje zanimanje za meništvno ni beležilo tolikšne rasti in velikodušnega sprejemanja novih redov pri cerkvenih voditeljih.

Jedrna zamisel kartuzijanske duhovnosti je ravnotežje med tremi prvinami: fizičnim delom, liturgijo in *lectio divina*. Predanost omenjenim prvinam, ki pričujejo o »novem življenju« zduženosti z Bogom, se pri kartuzijanih uresničuje v predvsem skozi poslušanje in izpolnjevanje »božjega glasu«, kar je najtesneje povezano z njegovim navideznim nasprotjem – molčanjem, ki človeka osvobaja strasti in ga odpira za božji nagovor. Kartuzijanska »puščava« je tako postala simbol negativne teologije in izkušnja samoizničjenja po Kristusovem zgledu. Molk je odražal preprosto navzočnost posameznika in njegovo vztrajno sodelovanje z Bogom, ki se mu v molku daje spoznavati. Zaradi duhovno-asketskega pristopa do zapise besede – kar je pomenilo svojevrstno

molčečo komunikacijo in se do konca srednjega veka utrdilo kot prepoznavna kartuzijanska lastnost oz. nadomestek pridiganja, s čimer se obravnavani menihi niso smeli ukvarjati – so kartuzijanske celice postali individualni skriptoriji, njihovi rokopisi pa so kmalu začeli veljati za najnatančnejše v katoliški Evropi.

Reference

Barrow, Julia. 2008. Ideas and Applications of Reform. V: *The Cambridge History of Christianity*, zv. 3: *Early Medieval Christianities, C. 600–1100*, 345–362. Ur. Noble, Thomas F. X.; Smith, Julia D. H. Cambridge: Cambridge University Press.

Benedik, Martin. 1984. Zgodovinski oris kartuzijanskega reda. V: *Redovništvo na Slovenskem: benediktinci, kartuzijani, cistercijani*, 87–106. Ur. Dolinar, France M. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Bruce, Scott G. 2007. *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, C. 900–1200*. Cambridge: Cambridge University Press.

St. Bruno et Guigo I. 1988. *Lettres des Premiers Chartreux*, zv. 1. Pariz: Cerf.

Constable, Giles. 1991. Renewal and Reform in Religious Life: Concepts and Realities. V: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, 37–67. Ur. Benson, Robert L.; Constable, Giles; Lanham, Carol D. Toronto: University of Toronto Press.

Constable, Giles. 2008. Religious Communities. V: New Cambridge Medieval History, zv. 4/1, 335–367. Ur. Luscombe, David; Riley-Smith, Jonathan. Cambridge: Cambridge University Press.

Constable, Giles. 2010. Cluny–Cîteaux–La Chartreuse: San Bernardo e la diversità delle forme di vita religiosa. V: The Abbey of Cluny, 241–264. Ur. Constable, Giles. Münster: Lit.

Cyglar, Florent. 1999. Vom »Wort« Brunos zum gesetzten Recht der Statuten über die »Consuetudines Guigonis«, »Propositum« und Institutionalisierung im Spiegel der kartäusischen Ordensschriftlichkeit (11.–14. Jahrhundert). V: Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern, 95–110. Ur. Keller, Hagen; Meier, Christel; Scharff, Thomas. München: Fink.

Gilbert, Bennett. 2014. Early Carthusian Script and Silence. *Cistercian Studies Quarterly* 49, št. 3: 367–397.

Griesser, Bruno, ur. 1961. *Exordium magnum cisterciense sive narratio de initiis cisterciensis ordinis*. Rim: Editiones cistercienses.

Guigo II. 1978. *The Ladder of Monks: A Letter on Contemplative Life and Twelve Meditations*. Ur. Colledge, Edmund; Welsh, James. Garden City, NY: Image.

Guigues I. 1984. *Coutumes de Chartreuse*. Pariz: Cerf.

Guigues II. 1965. *Le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative – Douze méditations*. Pariz: Cerf.

Hollenstein, Janez. 2014. Kartuzijanska duhovnost. V: Na notranji poti k Bogu: antologija kartuzijanskih piscev, 15–32. Ljubljana: KUD Logos.

Jaritz, Gerhard. 1991. Kartäuser und »internationale« Kommunikation (mit besonderer Berücksichtigung des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Österreich). V: Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter, zv. 2, 11–32. Ur. Hogg, James. Salzburg: Universität Salzburg.

Jedin, Hubert. 1966. Handbuch der Kirchengeschichte, zv. 3/1: Die mittelalterliche Kirche – Vom kirchlichen Mittelalter zur gregorianischen Reform. Freiburg: Herder.

Kolar, Bogdan. 2005. Iskalci Boga: redovništvo in redovne skupnosti v zgodovini Cerkve. Celje: Mohorjeva družba.

Leclercq, Jean. 1961. Histoire de la spiritualité chrétienne, zv. 2: La spiritualité du Moyen Âge. Pariz: Cerf.

Le Goff, Jacques. 2008. Nastanek vic. Prev. Rotar, Katarina. Ljubljana: Studia humanitatis.

Lettres. 1965. Lettres des Premiers Chartreux, zv. 1: S. Bruno, Guiges, S. Anthelme. Pariz: Cerf.

McGuire, Brian P. 2009. Monastic and Religious orders, C. 1100–C. 1350. V: The Cambridge History of Christianity, zv. 4: Christianity in Western Europe, C. 1100–C. 1500, 54–72. Ur. Rubin, Miri; Simmons, Walter. Cambridge: Cambridge University Press.

Melville, Gert. 2020. Institutionalization of Religious Orders (Twelfth and Thirteenth Centuries). V: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, zv. 2: *The High and Late Middle Ages, 783–802*. Ur. Beach, Alison I.; Cochelin, Isabelle. Cambridge: Cambridge University Press.

Schürer, Markus. 2006. Das »propositum« in religiös asketischen Diskursen: Historisch-semantische Erkundungen zu einem zentralen Begriff der mittelalterlichen »vita religiosa«. V: *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, 99–128. Ur. Barret, Sebastien; Melville, Gert. Münster: Lit.

Ravier, André. 1968. Sveti Bruno. Pleterje: Kartuzija Pleterje.

Vanderputten, Steven. 2020. Monastic Reform from the Tenth to the Twelfth Century. V: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, zv. 1: *Origins to the Eleventh Century, 599–617*. Ur. Beach, Alison I.; Cochelin, Isabelle. Cambridge: Cambridge University Press.

Tkačenko, Aleksandr A. 2013. Kartuziancy. V: *Pravoslavnaja énciklopedija*, zv. 31, 414–420. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr Pravoslavnaja énciklopedija.

Wilmart, André. 1933. L'Appel à la vie Cartusienne suivant Guiges l'ancien. *Revue d'ascétique et de mystique* 14: 337–349.

UDK: 82"653":27-312.47
1.02 pregledni znanstveni članek

Jakob Piletič

diplomirani klasični filolog, magister teologije
(Župnija Metlika)

***Gloria Beatissimæ Virginis Mariæ:* osma homilija svetega Amadeja Lozanskega in meniška homiletika zgodnje sholastike**

Izvleček: Sveti Amadej Lozanski, meniški avtor visokega srednjega veka, je v izročilu latinske Cerkve zapisan zlasti zaradi svojih osmih homilij, v katerih opeva kreposti, življenje in končno slavo Blažene Device Marije. Homilije imajo kljub navidezno lahkotnemu slogu preiščljeno notranjo zgradbo, pri čemer je njihova vsebina prilagojena posameznim obdobjem liturgičnega leta in kjer lahko prepoznavamo prve nastavke sholastičnega mišljenja, kar jasno nakazuje subliminarna rdeča nit homilij – sedmero darov Svetega Duha, kakor se izražajo v življenju Blažene Device Marije. Njegove homilije so torej pomembne tudi z literarno kritičnega vidika, saj predstavljajo izvirni prehod med strogo eksegetsko homiletiko, kakršna je značilna zlasti za patristične avtorje, in kasnejšo sholastično tradicijo. Homilije so obenem dragocen vir razumevanja in čaščenja Blažene Device Marije v visokem srednjem veku.

Ključne besede: Blažena Devica Marija, Amadej Lozanski, visoki srednji vek, sholastika, mariologija, homiletika, meništvo

Gloria Beatissimæ Virginis Mariæ:
Eight Homilies of Saint Amadeus of Lausanne
and Monastic Homiletics of Early Scholasticism

Abstract: Saint Amadeus of Lausanne, monastic author of the High Middle Ages, is generally regarded in the tradition of the Latin Church as the author of eight homilies in which he extols the virtues, life and ultimately the glory of the Blessed Virgin Mary. Despite the seemingly light-hearted style, these homilies have a well-thought-out internal structure, their content is adapted to individual periods of the liturgical year, and we can recognize in them the first extensions of scholastic thinking which is clearly indicated by the subliminal central theme of homilies – the Seven Gifts of the Holy Spirit. His homilies are therefore also important from a literary critical point of view as they represent an original transition between strictly exegetical homiletics, as is especially characteristic of patristic authors, and the later scholastic tradition. Homilies are at the same time a valuable source of understanding and ways of veneration of the Blessed Virgin Mary in the High Middle Ages.

Key words: Blessed Virgin Mary, Amadeus of Lausanne, High Middle Ages, scholasticism, homiletics, monasticism

Uvod

Sveti Amadej Lozanski (1110-1159) je v slovenskem kulturnem prostoru docela nepoznan meniški avtor visokega srednjega veka. Njegovih osmero homilij so pogosto prepisovali in ponatiskovali, bile so pogosto premišljevanje, redkeje pridigane, a gotovo močno prisotne po latinskih samostanih širom Evrope. V pričujočem prispevku želimo osvetliti njegovo podobo in zlasti opozoriti na zadnjo izmed njegovih osmih ohranjenih marijanskih homilij. Tako bomo sprva orisali kontekst življenja in delovanja svetniškega opata in škofa, nadaljevali s predstavitvijo ohranjenih rokopisov in sploh orisom širšega pomena njegovega dela v kasnejši meniški tradiciji, nato spregovorili o meniškem zgodnjem sholastičnem slogu homilij, ki ga lahko prepoznavamo v njegovem pisanju, ter zaključili s krajšim, a zato toliko bolj slikovitim odlomkom njegove osme homilije – o slavi Preblažene Device Marije. S tem delom želimo v slovenskem prostoru prvič predstaviti homiletični *exemplum* visokega srednjega veka, kjer se v notranjosti že kaže jasna sholastična struktura, četudi je njegov narativni slog obenem razmeroma preprost in nezahteven. Tako želimo dokazati, da kljub razvoju in sholastičnim vplivom ostaja zvest lastni homiletični, to je meniški eksegetski tradiciji.

Beatus Amedeus peccator Lausannensis vocatus episcopus¹

V 11. stoletju je dotlej skoraj zključno benediktinsko menišstvo doživelo veliko krizo. Minilo je prvo viharno obdobje

1 Tak naj bi bil prvoten napis na njegovem grobu in tudi njegov značilen podpis v mnogih dokumentih in navajata Gian Franco Schubiger in Michel Maret. (1999, 48–50)

latinskega sveta po razpadu rimskega cesarstva in več kot pol tisočletja od delovanja očeta zahodnega menišтва svetega Benedikta (480–547) ter njegove *Regule*, ki je za vedno spremenila strukturo in mišljenje evropskega človeka ter dokončno izoblikovala pojmovanje menišтва na latinskem Zahodu. Benediktinci so zaradi pogosto pretirano dolge in slovesne liturgije ob razkošnih cerkvah in politični moči začeli pozabljati na prvotno strogost *Regule* in namen meniškega življenja v radikalnem posnemanju Kristusa. Kot primer takšnega izumetničenega benediktinskega *modus vivendi* velja spomniti na svoj čas evropsko duhovno, kulturno in intelektualno središče, clunyjsko opatijo v Burgundiji z njenimi tisoč petstotimi podružnicami, ki so jo, »čeprav uspešno kot reformno gibanje /... /, pričeli kritizirati zavoljo liturgične grandioznosti, prebogato členjene cerkvene arhitekture, bogate okrasitve ter vedno daljšega bogoslužja, ki je nadomeščalo ročno delo menihov«. (Sellner 2008, 229)

Žalostno stanje in neuspešne reforme so nekaj menihov pod vodstvom svetega Roberta iz Molesma, Alberika in Štefana Hardinga leta 1098 nagnile, da so se ločili od slovitega samostana in se naselili v samotni francoski dolini, kjer so ustanovili opatijo Citeaux, da bi tam obnovili prvotno menišтво po Benediktovi *Reguli* v vsej čistosti, strogosti in idealih – *ad apicem litteræ*. Tja je kasneje skupaj s tridesetimi tovariši vstopil tudi sveti Bernard (1080–1153), ki se je že leta 1115 skupaj z dvanajstimi menihi naselil v odmaknjenem Clairvauxu. Od tam pa je izšla morda največja reforma zahodnega menišтва doslej, ki je podobo Evrope docela prenovila. Gradnja samostanov na odmaknjenih krajih po zgledu prvih puščavnikov, tihota, študij – vedno v zvestobi izročilu, cerkvenim očetom in učiteljstvu – ter molitev ob obujenih

idealih uboštva, ročnega dela in bratske ljubezni pa so privlačili množice mladeničev vseh stanov in vseh rodov.

Z razcvetom menišтва in ustanavljanjem samostanov širom latinskega sveta pa sta tesno povezana tudi ustanavljanje univerz in gradnja prvih gotških katedral, ki so bile nekakšne znanilke novega časa in nove civilizacije, usmerjene visoko navzgor, v nebo in k Bogu. Stereotipno temačni srednji vek je tako s svojimi novoustanovljenimi univerzami in samostani ter gotškimi katedralami resnični *impetus* evropske civilizacije. Zanos kristjanov je bil podoben tistemu, ki smo mu priča konec 4. stoletja. Ves svet je namreč hotel (p)ostati goreče krščanski, Kristusov in lahko bi dejali – vsaj v neki meri – tudi meniški. Tako 12. stoletje upravičeno imenujemo *sæculum Cisterciense*.

Bernardova *Carta caritatis* je postala poslednje dopolnilo k Benediktovi *Reguli*. Vse njegovo življenje in delo je bilo tako osredičeno na eno samo biblično vrstico: *Deus caritas est*. (1 Jn 4,8) Menišтво s svetim Bernardom ni bilo več le *Dominici schola servitii*, kakor ga je opredelil oče Benedikt, marveč še več – *schola caritatis*. Edini *finis* menihovega življenja sta torej *quærere Deum* in končno večno življenje. Takšnega idealiziranega *modus vivendi* – *modus sanctificandi*, polnega zanosa in gorečnosti za Boga in duše, je bil v polnosti deležen tudi sveti Amadej kot učenec svetega Bernarda. Tako lažje razumemo njegova meniška izhodišča, trdno zakoreninjena v bogoljubnih in bogoslovnih besedilih, in njegovo veliko ljubezen do Blažene Device Marije, ki je bila lastna tudi njegovemu učitelju.

Čeprav pri svetem Benediktu ne najdemo eksplicitnih omemb posebne marijanske pobožnosti, pa lahko o njeni

realni prisotnosti in tako rekoč središčni vlogi toliko zanesljiveje sklepamo na podlagi bogate marijanske proprialne liturgije, ki so jo v benediktinskih opatijah negovali od samega začetka reda. Blažena Devica Marija je v svoji popolni čistosti, ponižni pokorščini in v osrediščenosti na Kristusa prototip in udejanjenje meniškega življenja, o čemer že pričajo pobožnosti puščavskih očetov iz sredine 5. stoletja.

Amadej je bil najverjetneje rojen 28. januarja leta 1110 v plemiški družini na gradu Chatte, v dofinejski pokrajini (Auvergne–Rona–Alpe) v jugovzhodni Franciji ob meji z današnjo Švico. Njegov oče Amadej Clermontski starejši (um. 1140) je po smrti žene Petronile skupaj svojimi šestnajstimi tovariši in vazali leta 1119 vstopil k benediktincem v samostan Bonnevaux. Seboj je vzel tudi svojega tedaj še ne desetletnega sina Amadeja, ki je bil v samostanu deležen dobre vzgoje in izobrazbe. Že čez dve leti, leta 1121, je šolanje nadaljeval v sloviti opatiji Cluny, kjer je ostal do leta 1125. Po nekaj mesečni poskusni vojaški službi na dvoru Henrika V. (1081–1125), cesarja Svetega rimskega cesarstva, je spoznal, da vojaška kariera ni zanj. Po lastni želji in na veliko veselje svojega očeta Amadeja, tedaj že slovesnega benediktinskega profesa v Bonnevauxu, je leta 1125 vstopil med cistercijane v Clairvaux.

Sveti Amadej je postal učenec svetega Bernarda in eden njegovih najtesnejših sodelavcev ter najzvestejših duhovnih sinov. Osnovno izobrazbo je torej že dobil pri benediktincih v Bonnevauxu in Clunyju,² redovno formacijo v duhu cistercijanskih reform pa pod vodstvom svetega Bernarda v

2 Glede slovite opatije v Clunyju in potrebnosti reform ter začetkih novega prenovitvenega cistercijanskega reda velja omeniti in kot uvodno študijo priporočiti knjigo Ursmer Berlière. (1924).

Clairvauxu. Kot mlad menih se je odlikoval v strogem zasledovanju meniških idealov, askezi, molitvi, ponižnosti in zlasti prisrčnem zaupanju v Božjo Mater Marijo.

Sveti Bernard je mladega Amadeja leta 1139 poslal za prvega opata v Hautecombe. Opatija v Hautecombe³ je v valu meniške reforme sprva postala podružnica (filiala) reformne opatije, četudi je bila na odročnem in nedostopnem kraju sredi Savojskih Alp ustanovljena že pred letom 1121. Mlada podružnica je ob prihodu novega opata imela že blizu dvesto menihov. Zavaljo utesnjenosti in razmaha meniške prakse je novi svetniški opat Amadej opatijo preselil in na novo pozidal na bregu jezera Bourget ter si tako pridobil velik ugled. Njegov ugled in očitna svetost v meniški askezi sta duhovščino in ljudstvo nagnila, da sta ga leta 1144, ko se je škofovski službi odpovedal škof Guy de Maligny, soglasno izvolili za škofa v Lozani.

Sveti opat samote nikakor ni hotel zapustiti in je »močno navezan na monastično življenje /... /, sprva skušal škofovstvo zavrniti, vendar pa ga je, potem ko je posredoval papež Lucij II. [1079–1145], končno sprejel« (Gambero 2000, 155) in bil tako januarja leta 1145 posvečen v škofa. Kljub veliki cerkveni in posvetni vlogi je ostal najprej vedno menih, nato skrben škof, z velikim posluhom za revne, ki je bil blizu svojim duhovnikom, dober upravitelj premoženja, pravičen razsodnik in predvsem »vdani služabnik prečiste Device«. (Comte 1877, 80)

3 Dober in obširen zgodovinsko-umetniški opis ponuja monografija Josepha Jacquemouda. (1843)

Sveti meniški škof je umrl 27. avgusta leta 1159 v Lozani. Njegove relikvije so potem, ko je katedrala v Lozani postala protestantska, prenesli v kapelo fribourškega škofa. Njegovo čaščenje je doživelo razmah zlasti pod svetim papežem Pijem X., ki ga je leta 1903 tudi razglasil za svetnika in za njegov god v vesoljni Cerkvi dokončno določil njegov *dies natalis* za večnost – 27. avgust.

Zgodnje sholastične meniške homilije in sveti Amadej

Osmero homilij svetega Amadeja »odraža atmosfero marijanske pobožnosti, ki smo ji priča po cistercijanskih samostanih njegovega časa«. (Gambero 2000, 155) Poleg nekaj pisem dvomljive pristnosti je ohranjenih le osmero Amadejevih besedil, ki jih uvrščamo med homilije, saj se, četudi bogate z bibličnimi aluzijami, odmikajo od stroge razlage svetopi-semskih besedil in se posvečajo zlasti opevanju slave Blažene Device Marije, kakor v eni izmed homilij zapiše tudi sam Amadej. Homilije bi lahko spričo nastanka uvrščali med dela zgodnje sholastične teologije, a to niso ne po sistematiki, ne po metodi in ne po stilu. Gre torej za meniške homilije, ki pa se že oddaljujejo od ustaljenih smernic meniške homiletike in se združujejo s tedaj modernimi dialektičnimi prvinami.

Čeprav jasnega razločka med *sermo* in *homilia* ni, lahko vseeno razlikujemo med tema dvema tipoma govorov, kar zasledimo že pri svetem Hieronimu, ki razlikuje med *λόγος* (lat. *sermo*) in *ὁμιλία* (lat. *homilia*), pri čemer slednjo razume zlasti kot komentar bibličnega besedila, ki še ni urejena v nekakšen govor; to kasneje razumejo kot *expositio*, *homilia* pa prevzame bolj spodbujajoč značaj. *Sermo* je torej ozko razumljena kot sestavni del bogoslužja in je torej po svoji

vsebini omejena na razlago bibličnih besedil, uporabljenih pri liturgiji ali pa na razlago liturgije same v povezavi s praznovanjem, ki je lastno specifičnemu bogoslužnemu dnevju. Homilijo gre razumevati širše, saj je glede vsebine manj določena, bolj svobodna in je primerna zlasti za neliturgične priložnosti ter podajanje morale in učenja, to je veronauka ali kateheze, kot je bilo to v navadi ob nedeljah in praznikih popoldan, na romanjih in ob drugih pobožnostih.⁴

Kakor pojasnjuje Leclercq (2011, 223–237), je pridiga najbolj razširjena književna zvrst. Pridiganje je zlasti s clunnijskimi reformami dobilo pomembno mesto v meniškem dnevnem redu, tako so zlasti pomembni komentarji, ki so se brali oz. izoblikovali ob *lectio divina* po patrističnih vzorih in ob razlagi *Regule* v kapitlju, ter *collationes* – nekakšni nagovori ob sklepu dnevnega dela. Pridige so bile sprva na neki način izrazito pastoralne narave in smo šele s pridigami svetega Bernarda priča tudi teološkim homilijam, ki so služile poučevanju o verskih resnicah.⁵ Z uveljavitvijo te zvrsti smo priča tudi vse bogatejšim *figuræ verborum et sententiarum* oz. *colores rhetorici*. V drugi polovici 12. stoletja s ponovno uveljavitvijo dialektike so pridige oz. homilije deležne »strokovnjaške« preobrazbe po načelih *artis prædicandi*. Homilije svetega Amadeja tako predstavljajo poslednje mojstrovine meniškega pridigarskega žanra v vsej svojem blesku in pastoralni vnemi, kljub temu da pri njem že opazimo prve dialektične oz. sholastične nastavke kasnejših obdobj.

4 Obširneje o *ars prædicandi* v obširni študiji Nicole Beriou in Franco Morenzoni. (2008)

5 Na tem mestu velja opozoriti na slovite homilije svetega Bernarda in med njimi najprej štiri homilije *De laudibus Virginis Matris* (seu *super Missus est*), ki so vsekakor trdna podlaga tudi homilij svetega Amadeja, pri čemer velja omeniti odlično kritično izdajo del Bernarda iz Clairvauxa. (Leclercq et al. 1957–1977)

Vsaka izmed osmih homilij je nekakšen samostojen teološki traktat o resnicah in skrivnosti Blažene Device Marije. Comte navaja M. Grémauda, ki je homilije opisal rekoč: »Če te homilije že ne morejo biti primerjane z mojstrovinami prvih cerkvenih očetov, pa vsekakor ne zaostajajo za [deli] avtorjev svojega časa ne po odličnosti, ne po pobožnosti svojih misli, ne po umetelnosti in ne po mehkobi sloga. Res je, izražajo pomanjkljivosti svojega stoletja in bi si tako morda želeli več preprostosti in manj brodenja med različnimi idejami in njihovimi izrazi. Kljub tem pomanjkljivostim pa so bile pogosto ponatisnjene.« (1877, 81)

Ohranjene imamo tri rokopise Amadejevih homilij:

(i) Prvi ohranjen rokopis je *L 303* [F] iz cistercijanske opatije Hauterive iz 13. stoletja in ga danes hrani Bibliothèque cantonale de Fribourg v Švici. Rokopis sestavlja Amadejevo pastoralno pismo, osmero homilij in zbirka enainpetdesetih pridig še nekega drugega opata.

(ii) Drugi rokopis [A] brez oznake hrani Biblioteca Capitolare del Duomo di Aosta v Italiji iz 15. stol. in je neodvisen od prvega.

(iii) Tretji rokopis je *L 125*, lozanski brevir, ki ga zopet hrani fribourška Bibliothèque cantonale in je prav tako datiran v 15. stol. V njem sta ohranjeni le prvi dve homiliji in del tretje, obenem pa razen spregledljivih ortografskih napak ne odstopa od prvega rokopisa.⁶

Humanist Gervasus Sopherus je homilije prvič natisnil [*editio princeps*] v Bazlu leta 1517. Zdi se, da je besedilo neodvisno od

6 Podrobnejšo študijo o vseh treh rokopisih najdemo v SCh 72, 46–48 ter v Anselm Dimier. (1949)

ohranjenih rokopisov in je urednik črpal iz nekega tretjega vira, a vendar ne smemo spregledati, da je »kot dober humanist Sopherus velikodušno popravil latinščino 12. stoletja«. (SCh 72, 48)

Naslednjo, a močno popravljeno različico v Antwerpnu in Saint-Omerju leta 1613 natisne Richard Gibbons, ki homilijam doda tudi vsebinske naslove.

Trapist p. Anselm Dimier (1949, 235) v svojih delih sistematično predstavi tudi vse nadaljnje (pomembnejše) izdaje:

- i. *Magna Bibliotheca Patrum*, Köln, 1618–1622, zv. XV.
- ii. Combefis, *Bibliotheca Patrum Concionatoria*, Pariz, 1628, zv. VI in VII.
- iii. Raynaud, *Heptas præsulum Christiana*, Lyon, 1633; Pariz, 1639; Lyon 1652; Pariz, 1661, 1671–1672.
- iv. Alva y Astorga, *Bibliotheca Virginalis*, Madrid, 1648, zv. I.
- v. *Bibliotheca Maxima Veterum Patrum*, Lyon, 1677, zv. XX.
- vi. Migne, *Patrologia Latina*, 1855, zv. CLXXXVIII.
- vii. Migne, *Summa aurea de Laudibus B. M. V.*, 1866, zv. VI.

Zadnja, dvojezična latinsko-francoska kritična izdaja pa je izšla v 72. zvezku zbirke Sources Chrésiennes pri Les Éditions du CERF v Lyonu leta 1960.

Amadejeva teološka misel

Lozanski škof sveti Amadej prav v vsaki besedi in misli izraža svoj meniški izvor in taka je tudi njegova teologija – ne sholastična, pač pa monastična.⁷ V čem je torej razlika?

Resnična katoliška teologija v iskanju Resnice nikoli ne ločuje med spoznanjem in ljubeznijo do Boga. Vendar pa sholastika na eni strani ceni spoznanje samo na sebi, pri čemer je torej *quæstio* dobra sama na sebi, če je le pravilno postavljena. Monastična teologija na drugi strani v ospredje postavlja iskanje resnice v poti molitve in končni *unitas cum Christo*, pri čemer je torej *quæstio* na mestu le, če služi edinemu potrebnemu, kar nas vodi globlje k Resnici, v intimnejše združenje z Resnico, s Kristusom samim.

Amadej noče podajati nikakršnih globokoumnih teoloških traktatov, niti mu svojih homilij ne uspe govorniško izpiliti ali jih znanstveno-kritično obdelati, kar končno tudi ni njegov namen. Kakor jasno pravi v svoji drugi homiliji, je njegov namen en sam, in sicer, da *Deo annuente, beatissimae Virginis laudes exorsi sumus*.⁸ Slava oz. čast Device Marije so torej njegov edini namen in cilj, ki ga hoče doseči s temi homilijami.

»Zavzeto češčenje Matere Božje je posebna značilnost cistercijskega reda. Kaže se v slovesnem obhajanju Marijinih praznikov, v vsakdanjem spominjanju Matere Božje pri hvalnicah in večernicah, v zidanju Mariji posvečenih

7 Izčrpnije razlikovanje med sholastično in meniško metodo ter literaturo ponuja članek Ceslas Spicq. (1944, 59–67)

8 »Ko smo ozanjali Boga, dajali hvalo preblaženi Devici.«

cerkva in kapel ter v postavljanju njej posvečenih oltarjev. Vsi cistercijski samostani in njihove redovne cerkve so redno posvečeni Materi Božji« (Nadrah 2013, 41), tako tudi kraljevo-opatijska cerkev v Hautecombe, katere prvi opat je bil ravno sveti Amadej.

Kolikor bolj bo v svojih poslušalcih in bralcih spodbudil gorečnost in ljubezen do Preblažene Device Marije, toliko bolj bo v njih zanetil ljubezen do Kristusa, kar pa jih lahko končno vodi do tesnejše in globlje povezanosti z Bogom, kar se izpolnjuje v *visio beatifica et participatio in vita intima sanctissimæ Trinitatis*. Na nekem mestu to dobro ubesedi sloviti benediktinec Jean Leclercq (1911–1993), ko pravi, da gre v meništvu in meniški teologiji najprej za *théologie admirative* in pri čemer torej ne gre za *credo, ut intellegam*, pač pa za *credo ut experiar*. (SCh 72, 16–18)

Kakor sam omeni v šesti homiliji (*præfata Ecclesiæ Testamenta perfectis innotescunt eloquiis, ut pro sensuum capacitate alios historica superfacie nutriant, et alios morali suavitate instruant, alios mystica intelligentia ad alta sostollant*), tudi sam sledi Hieronimovi metodi⁹ triplastnega branja Svetega pisma, ki zajema zgodovinsko, moralno in mistično branje. V svojih homilijah prve dve ravni uporablja zgolj kolikor je nujno potrebno, da prodre do tretje – mistične, ki je za notranje življenje in krepitev duha končno edino potrebna. Sveto pismo je pri njem sicer res temelj in izhodišče, a njegove homilije ne gre uvrščati na področje meniške znanstvene

9 Hieronim, *Epistula 120,12* (PL 22,1005): *Triplex in corde nostro descriptio et regula Scripturarum est. Prima, ut intellegamus eas juxta historiam. Secunda, juxta typologiam. Tertia, juxta intelligentiam spiritualem*. Podobno razumevanje najdemo tudi pri Abelardu, pri svetem Bernardu, svetem Ælredu itd.

eksegeze, kot denimo dela slovitega benediktinca Hervéja iz Bourg-Dieuja (ok. 1080–1150) ali cistercijana Nicolasa Maniacutia (12. stoletje), temveč Pismo rabi bolj v smislu sholastične metode – *auctoritatis*, ki smiselno potrjuje njegovo razmišljanje, pri tem pa se v večji meri opira na psalme in Visoko pesem.

V njegovem slogu gre čutiti, da mestoma želi močno posnemati svojega učitelja Bernarda v njegovi »ritmičnosti, prilagodljivosti in izpopolnjenosti«. (SCh 1972, 12) Prav tako pri temah in motivih (*Homilia II*, 167; *Homilia IV*, 195; *Homilia VIII*, 25–26) najdemo mnogo reminiscenc na dela temeljnih cerkvenih očetov, npr. zadrževanje solz pri sveti Ambrožu (340–397)¹⁰ ali *juxta positio Maria – Eva* ter primerjavo *Maria – Stella maris* pri svetem Bernardu. Tudi pri svetem Amadeju je močno prisoten tovrsten panegiričen slog, kar opazimo zlasti pri premišljevanju o Marijini nebeški slavi. Ta premišljevanja duha bralcev oz. poslušalcev dvigajo k premišljevanju in motrenju njene slave, ki je posledica njenih ne le zemeljskih zaslug, ker je porodila Zveličarja, marveč zlasti tega, da je v svoji človeškosti obrodila sadove odrešenja.

Homilije svetega Amadeja so v teološkem pogledu pomembne zlasti zaradi utemeljitve dogme oz. verovanja v Marijino vnebovzetje, kar je prepoznal tudi častitljivi božji služabnik papež Pij XII. (1876–1958), ko ga je na več mestih citiral v svoji apostolski konstituciji *Munificentissimus Deus*, s katero je razglasil dogmo o Marijinem vnebovzetju leta 1950.

¹⁰ Tu je na mestu primerjava z naslednjima besediloma: Ambrož, *De oblitu Valentiani consolatio* 39 (PL 16.1371); Amadej, *Homilia V*, 265.

Od druge homilije dalje Amadej svoje homilije utemeljuje na temelju sedmerih darov Svetega Duha, nanašajoč se na Iz 11,2. (SCh 1972, 10–11) Kljub navidezni lahkotnosti pri pisanju pa je struktura njegovih homilij jasna in sistematična ter tako predstavlja nekakšen *itinerarium spirituale*, kakršne najdemo denimo tudi pri sveti Elredu Rievalschem (1110–1167).

S prvo homilijo – *De fructibus floribusque Beatæ Mariæ Virginis* – želi sveti Amadej svoje poslušalce navdušiti nad častmi in slavo Blažene Device Marije, torej služi kot nekakšen uvod. Lozanški škof v tej homiliji pokaže, kako Stara zaveza že napoveduje Marijine skrivnosti, ki se udejanijo v Novi zavezi. *Flores* so namreč prerokbe Stare zaveze in *fructus* njihovi sadovi in izpolnitve, sadovi, izpolnjeni v Novi zavezi.

V drugi homiliji – *De ornamentis Beatæ Mariæ Virginis* – je govora zlasti o opravičenosti Device Marije, ki temelji na daru strahu božjega – *iustificatio procedit ex timore Dei*. (II, 37) Aostski rokopis iz 15. stoletja jo umešča v branje v času adventa.¹¹

Tretja homilija – *De incarnatione Christi et conceptione virginali* – obravnava zlasti učlovečenje božjega Sina ter deviško spočetje, ki ga sveti Amadej utemeljuje na polnosti daru pobožnosti (*pietas*). Rokopis iz Aoste jo priporoča v premišljevanje zlasti v času med božičem in praznikom Marijinega očiščevanja (danes praznikom Gospodovega darovanja ali svečnico).¹²

11 *Ista homilia bene congruit ut legatur in adventu, quia loquitur de conceptione filii. A*

12 *Ista homilia legatur a Nativitate ad Purificationem. A*

Četrta homilija – *De puerperio Beatæ Mariæ Virginis vel de nativitate Christi* – je osrediščena na porod in rojstvo Kristusa, kar sveti Amadej poveže z darom vednosti (*scientia*). Kristusovo rojstvo je tako predstavljeno kot vir vednosti za svet in se v branje priporoča zlasti v postnem času.¹³

Peta homilija – *De martyrio Beatæ Mariæ Virginis* –, ki jo rokopis iz Aoste priporoča v branje v velikonočnem času,¹⁴ je osrediščena na dar moči (*fortitudo*), ki se v Mariji v polnosti razodeva zlasti v sotrpjenju pod križem.

Šesta homilija – *De exultatione Beatæ Mariæ Virginis in Resurrectione* – opeva zlasti Marijino radost in uresničenje upanja v Kristusovem vstajenju na temelju daru (na)sveta (*consilii*). Redaktor iz 15. stoletja to homilijo umesti v branje v drugem delu velikonočnega časa oz. zlasti na praznik Marijinega vnebovzetja.¹⁵

Sedma homilija – *De dormitione Beatæ Mariæ Virginis et de Assumptione eius* – se dotika Kristusovega vnebohoda, obravnava Marijino zaspanje oz. njeno vnebovzetje in je osrediščena na šesti dar Svetega Duha, dar razumnosti (*intellectus*). V rokopisu iz Aoste najdemo tudi pripis *de laudibus in genere*, kar pomeni, da je mogoče homilijo uporabiti ob kakršni koli priložnosti in ni vezana na nek določen liturgični čas, denimo ob sobotah. Šesta in sedma homilija sta zlasti pomembni, saj vsebujeta in potrjujeta že dodobra zakoreninjeno verovanje, da je bila Devica Marija z dušo in telesom vzeta v nebo, o čemer ni bilo že od apostolskih časov nikoli

13 *Ista homilia convenit ut legatur in quadragesima. A*

14 *Ista homilia optime convenit ut legatur tempore paschali usque ad Assumptionem. A*

15 *Ista loquitur de Assumptione. A*

dvoma v vzhodnem izročilu, latinski svet pa je to resnico od 7. stoletja s svetim papežem Sergijem I. (635–701) šele postopoma sprejemal. Prav to Amadejevo besedilo je častitljivi božji služabnik papež Pij XII. uporabil v buli *Munificentissimus Deus*, s katero je dokončno določil in v verovanje predlagal dogmo o Marijinem vnebovzetju 1. novembra 1950.

V zadnji, osmi homiliji – *De gloria Beatæ Mariæ Virginis* – se sveti Amadej osredotoči še na eshatološko razsežnost pri motrenju božje Matere Marije in njeno nebeško slavo. V njej lahko prepoznamo osrediščenost na dar modrosti (*sapientia*). Homilija nima nobenega pastoralno-mistagoškega priporočila glede njene uporabe.

**Prevod: *Stella Maris et victoriæ Mariæ, Homilia VIII,*
84–123¹⁶**

Unde Maria, id est maris stella,¹⁷ provido Dei consilio vocata est, ut nomine declararet, quod re ipsa clarius manifestat. Nam ex

16 Latinsko besedilo navajamo po zadnji, latinsko-francoski kritični izdaji v zbirki Sources Chrétiennes, zv. 72, pri Les Éditions du CERF v Lyonu iz leta 1960. Navajana svetopisemska mesta v slovenskem prevodu so vzeta iz Slovenskega standardnega prevoda iz leta 1996.

17 Primerjavo Marije z morsko zvezdo najdemo že pri svetem Bernardu: *Respice stellam, voca Mariam.*« (Hom. II sup. Missus est, 17 (PL 183,70)) Zdi se, da se Amadej na tem mestu še bolj naslanja na Fulberta iz Chartresa (952–1028), ko pravi: *Oportet universos Christicolos, inter fluctus huius sæculi remigantes, attendere maris stellam hanc, id est Mariam. /... / Quod qui fecerit, non iactabitur vanæ gloriæ vento, nec frangetur scopulis adversorum, nec absorbebitur scyllæa voragine coluptatum, sed prospere veniet ad portum quietis æternæ.* (PL 141, 322A) Pravzaprav gre pri tem nazivu za nekakšno prepisovalno napako. Evzebij Cezarejski (ok. 260–339) v svojem delu *Onomasticon* (Περὶ τῶν

quo caelos cum filio suo regnatura conscendit, induta decore, induta pariter fortitudine, praecinxit se, mirabiles elationes maris solo nutu compescitura. Mare quippe praesentis saeculi navigantes, seque plena fide invocantes, a spiritu procellae et ventorum rabie eruit, eosque secum ovantes ad littus felicissimae patriae perducit. Dicit non potest, carissimi, quoties¹⁻⁹ hi asperrimis scopulis naufragaturi offenderent, illi in syrtes pessimas non reversuri inciderent, hos Scyllaea vorago hiatu horribili mergeret, illos Sirenarum cantus in exitium dulces detinerent, nisi stella maris, perpetua Virgo Maria, ope validissima obstitisset, suosque, iam fracto gubernaculo et rate conquassata, omni humano consilio destitutos, caelesti ducatu ad portum internae pacis applicandos eveheret.

Novis itaque triumphis, nova perditorum ereptione, novis populorum incrementis exsultans, gratulatur in Domino, nec contenta partis spoliis, sed humanae salutis cupida, hoste livido longius propulsato, alias atque alias sibi exuvias semper

τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ Θεῖα Γραφῇ) namreč poskuša etimološko razložiti Marijino ime. Hebrejska različica imena Marija se glasi מִרְיָם (Miryam oz. Maryām), kar so Grki prevzeli kot *Μαριάμ* in kar predstavlja Evzebijev izhodišče. Evzebij je tako podal etimološko razlago, češ da gre za sestavljenko besed מַר /mar/ - morje in יָם /yām/ - kapljica, kapljica morja. Ko je torej Hieronim prevajal Evzebijev *Onomasticon* je njegovo etimološko razlago latiniziral kot *stilla maris* (stilla, æ F - kapljica). V kasnejših prepisih pa so zaradi podobnosti v latinščini *stilla* in *stella* pa tudi v hebrejščini מַר /mar/ - morje in glagola מַר /'or/ - sijati ter מֵאֹר /ma'or/ - zvezda napak prepisali ter Hieronimovo *stilla* spremenili v *stella*. Kanonizirano napako najdemo že pri svetem Venanciju Fortunatu (ok. 530–600) in njegovi himni *Ave maris stella*, vsekakor pa je bila ta napaka dokončno standardizirana od 7. stoletja dalje, ko jo najdemo v delu *Etymologiæ* svetega Izidorja Seviljskega (560–539) ter v množici drugih zgodnj srednjeveških besedilih in pesnitvah.

acquirit. Igitur in manu potenti et brachio excelso tyrannorum fines ingreditur, munitissima quaeque daemonum aggreditur, inferna sub pedibus suis faciens contremiscere, et principem mortis nimio terrore percussum resilire. Denique ipsa iubente, Behemot evomit praedam, quam in ventrem malitiae traiecerat, reiciens cum dolore, quam cum ingenti superbia detinebat. Surgunt lapsi; redeunt poenitentes. Peccator videbit et irascetur. Maxilla eius, hamo dominicae crucis perforata, reddit liberos quos antea tenuit captivos, dentibus suis fremens et tabescens. Per matrem Filio, per Virginem reconciliantur Deo vitae dati, morti penitus subtracti.

Desiderium peccatorum peribit; desiderium vero B. Mariae perficitur, quando educuntur quotidie vinculati de lacu miseriae et de luto faecis, ut de peccati ergastulo at profundo iniquitatis, indulgentiae dono respirent in auras perennis libertatis. Sic illa colligit dispersos, revocat aversos, eruens eos qui ducuntur ad mortem, quosque trahi cernit ad supplicia liberare non cessat.

Po sklepu božje previdnosti je bila imenovana Marija, to je zvezda morja, da bi ime razodevalo, kar sama še jasneje izpričuje. Odkar se je namreč dvignila v nebesa, da bi kraljevala s svojim Sinom, odeta v sijaj, prav kakor tudi v mogočnost, se je opasala,¹⁸ da bi le z migljajem pomirila mogočne morske valove. Tiste pa, ki plujejo po morju tega veka in jo polni zaupanja kličejo, izpelje iz viharja in pobesnelih vetrov in jih zmagoslavno skupaj s seboj povede na obalo najbolj blažene domovine. Ne moremo izreči, najdražji, kolikokrat bi bili mornarji zadeli ob ostre skale ali nasedli na najhujših sipinah, od koder se ni moč povrniti, ali bi jih v grozovitem

18 Ps 92(93),1: »Gospod kraljuje, oblečen v veličastvo, Gospod je oblečen v moč, opasal se je, zares, trden je svet, ne bo omahnil.«

in hlastajočem vrtincu pogoltnila Scila ali bi jih ljubko petje siren zvalo v smrt, če se ne bi [bila] morska zvezda, neminljiva Devica Marija, z najsilnejšo močjo uprla in izvlekla svoje, potem ko je bilo krmilo že zlomljeno in ladja poškodovana, oni pa brez vsakega človeškega načrta, ter jih po nebeškem povelju privedla v пристanišče notranjega miru.

In tako se, radujoč novih zmagoslavij, novih ugrabitev [osvoboditev] pogubljenih, novih pomnožitev ljudstev, veseli v Gospodu, a si, nezadovoljna z delnimi upleni in željna po človeškem rešenju, ko že dlje odbija zavistnega sovražnika, vedno znova pridobiva druge in nove plene. Z mogočno roko in iztegnjenim laktom¹⁹ vstopa v deželo tiranov, napada vsakršna oporišča demonov, pod njenimi nogami trepeta podzemlje in princ smrti beži zadet od velikanskega strahu. Končno bo, ko bo ona sama zapovedala, Behemot²⁰ z bolečino nazaj izvrgel plen, ki ga je bil shranil v trebuhu zla in ga z neskončno prevzetnostjo zadrževal. Vstajajo padli in vračajo se skesanci. Grešnik bo videl in se jezil.²¹ Njegova čeljust [hudičeva], ki jo je preluknjal kavelj Gospodovega križa, škripajoč s svojimi zobmi in ginjajoč vrača svobodne, ki jih je prej imela ujete. Po Materi so spravljeni s Sinom, po Devici z Bogom, povrnjeni so življenju, docela odtegnjeni smrti.

Hrepenenje grešnikov bo prešlo; hrepenenje blažene Marije pa se dovršuje, ko so dan za dnem uklenjenci potegnjeni iz

19 Ps 135(136),12 : »Z močno roko in z iztegnjenim laktom, ker na veke traja njegova dobrota.«

20 Job 40,10[15] : »Poglej Behemóta, ki sem ga naredil kakor tebe, hrani se s travo kakor govedo.«

21 Ps 111(112),10 : »Krivičnik to vidi in se huduje, škriplje z zobmi in gine, hrepenenje krivičnikov se izgubi.«

brezna bede in iz močvirnega blata, iz ječe greha in globočine krivice,²² da bi po daru odpuščanja vdihnili v vonjave večne svobode. Tako ona pridobiva razkropljene [otroke], nazaj kliče odpadle in izpeljuje one, ki so zapisani smrti ter ne preneha osvobajati teh, ki jih ugleda, gnane h kaznim.

Zaključek

V pričujočem prispevku smo predstavili svetega Amadeja Lozanskega ter njegove homilije. Pokazali smo na notranjo strukturo in urejenost ter obenem izpostavili njegov lahkotni slog pisanja, kar ga v sočasni literaturi napravlja za nekakšen *unicum*. Predstavili smo turbulentno obdobje latinskega meništvja in vznik novega cistercijskega reda, ki je latinskemu svetu vtisnil neizbrisen civilizacijski pečat. Delovanje svetega Amadeja smo umestili v čas ponovnega krščanskega razcveta in njegove homilije kot prvovrstni cvet tega plodovitega obdobja razvoja krščanske Evrope.

Prihajamo do zaključka: še tako turbulentno obdobje v zgodovini sveta in Cerkve, kakršno sedanje gotovo je, ob radikalni predanosti božji volji, ki so jo skušali udejanjiti tudi prvi cistercijani in torej tudi sveti Amadej, mogoče svet spremeniti na bolje in kakor je božja volja. Delo svetega Amadeja je imelo velik vpliv na kasnejše meniške rodove, kar gotovo izvira iz njegove najbolj osebno živete svetosti, predanega študija svetopisemskih besedil, komentarjev in razprav cerkvenih očetov ter sočasne teološke literature, kar odražajo tudi prve sholastične prvine njegovih homilij. Obenem pa je

22 Ps 39(40),3 : »Potegnil me je iz pogubne jame, iz blatnega močvirja, moje noge postavil na skalo, utrdil moje korake.«

tako plemenito v svojem slogu uspel obdržati tisto največjo preprostost in tako ostati razumljiv tudi najpreprostejšim iskalcem Resnice.

Kratica

PL – *Patrologia Latina. Patrologiae Latinae cursus completus.*
Ur. Jean-Paul Migne. 1841–1865.

Reference

Beriou, Nicole; Morenzoni, Franco, ur. 2008. *Prédication et liturgie au moyen âge.* Turnhout: Brepols.

Berlière, Ursmer. 1924. *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle.* Denée: Abbaye de Maredsous.

Bernardus. 1957–1977. *Sancti Bernardi Opera.* Zv. I–IX. Leclercq, Jean; Talbot, Charles; Rochais, Henri M., ur. Roma: Editiones Cistercienses.

Comte, Auguste–Pierre. 1877. *Vie de Saint Amédée, évêque de Lausanne.* Grenoble: Impr. de Baratier et Dardelet.

Dimier, Anselm. 1949. *Amédée de Lausanne: disciple de Saint Bernard.* Rives-en-Seine: Éditions de Fontenelle.

Gambero, Luigi. 2000. *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali.* Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.

Jacquemoud, Joseph. 1843. Description historique de l'abbaye royale d'Hautecombe: et des mausolées élevés dans son église aux princes de la maison royale de Savoie. Chambéry: Puthod & Perrin.

Leclercq, Jean. 1990. L'amour des lettres et le désir de Dieu. Paris: Les Éditions du CERF.

Nadrah, Anton; Vidmar, Luka; Ficko, Majda A.; Kukman, Jože; Mohar, Ivan; Petauer, Branko; Novak, Janez. 2013. Samostan Stična: domovanje patra Simona Ašiča. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Schubiger, Gian F.; Maret, Michael. 1999. Saints, martyrs et bienheureux en Suisse. Saint-Maurice: Éditions Saint-Augustin.

Sellner, Edward C. 2008. Finding the Monk Within: Great Monastic Values for Today. Mahwah: Paulist Press.

Spicq, Ceslas. 1944. Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge. Bibliothèque thomiste 26: 59–67.

UDK: 27-22:27-284
1.02 pregledni znanstveni članek

Andrej Lažeta
doktor teologije (Župnija Beltinci)

Verske resnice – zaklad vere

Izveček: Članek se opredeljuje do katoliškega zaklada vere in verskih resnic, ki jih vsebuje, na podlagi teološke metode drugega vatikanskega koncila, ki učinkovito prispeva k zveličanju duš. (BR 9–10) V uvodnem delu poudarja, da katoliška vera – kljub temu, da se izraža z verskimi resnicami (povedki o veri) – vendarle ni samo izjava. V osrednjem delu je kot zaklad vere (*depositum fidei*) predstavljeno božje razodetje (Sveto pismo in sveto izročilo), ki vsebuje vse verske resnice oziroma temelje za njihovo definicijo. Ker vse verske resnice v zakladu vere očitno niso izrecno izražene, želimo v tem članku izraziti kriterije za njihovo spoznavanje in spoznanje: avtoriteto cerkvenega učiteljstva in teologijo temelječo na resnici in razumu ter skladnosti z božjim razodetjem oz. zakladom vere. Posebej je poudarjeno, da je za spoznavanje in usklajevanje verske resnice, cerkvenega učiteljstva in zaklada vere raziskovalcu (teologu) potrebna naravna in nadnaravna modrost. Ob koncu je orisana še hierarhija verskih resnic glede na vsebino in glede na stopnjo (dokončnost) dogmatične definicije ter primat resnice kot temelj vsake verske resnice.

Ključne besede: katoliška vera, božje razodetje, zaklad vere, Sveto pismo, sveto izročilo, verska resnica, cerkveno učiteljstvo, teologija, hierarhija verskih resnic

Religious Truths – Treasure of Faith

Abstract: This article addresses the subject of the treasure of Catholic faith and religious truths which are parts of faith based on the theological method of the Second Vatican Council, which effectively contributes to the salvation of the souls. (BR 9–10) The introduction emphasizes that the Catholic faith is not only a declaration, although it expresses itself via religious truths. Its main part is *depositum fidei* (the treasure of faith) presented through Revelation (Bible and Tradition) which consists of all religious truths or is the basis of their definitions. Since not all religious truths in the treasure of faith are specifically expressed, we want to describe the criteria for their cognition: authority of the Magisterium and theology based on truth, reason and harmony with the Revelation or the treasure of faith. We specially highlight that it is necessary to understand and coordinate religious truths, Magisterium and the treasure of faith, and that the researcher (theologian) needs natural and supernatural wisdom. At the end of the article a short description of the hierarchy of religious truths is given according to their content and degree (finality) of dogmatic definition and the primacy of truth as the base of every religious truth.

Key words: Catholic faith, Divine revelation, treasure of faith, Holy Bible, sacred tradition, religious truth, magisterium of the Church, theology, hierarchy of religious truths

Uvod

Vera katoliške Cerkve ni v prvi vrsti nauk ali skupek verskih resnic, tudi ne ideologija ali zgolj svetovni nazor. Vera Cerkve je dogajanje med absolutno svobodno osebo Boga in relativno svobodno osebo človeka. (Strle 1971, 20) Niti ni vera rezultat zasebnega preudarjanja, ko »jaz« sam zase ločeno od vseh vezi premišljuje o resnici. Vera je namreč posledica dialoga, izraz poslušanja, je sprejemanje in odgovarjanje, ki človeka po »moji« in »tvoji« medsebojni pripadnosti uvaja v skupnost enako verujočih, »jaz« in »ti« v »mi« tistih, ki isto verujejo. (Ratzinger 2005, 58) Tako je vera, ki jo ohranja in oznanja katoliška Cerkev, korelat božjega razodetja in bi jo mogli na kratko označiti kot razumen človekov odgovor razodevajočemu se Bogu. Z vero se vernik oz. Cerkev oklene Boga, pri čemer so nauki in pojmi o Bogu drugotnega pomena, vendar znotraj dinamike vere nujno potrebni za njeno ohranjanje in poglobljanje – tako pri osebнем kakor tudi skupinskem srečanju oz. srečevanju z Bogom. (Strle 1967, 162–163)¹ V tem pogledu moramo odstraniti iz svojih predstav misel, da razodetje Boga človeku obstaja zgolj v priobčitvi izdelanih stavkov in povedkov o Bogu in odrešenju (Strle 1973, 479), kar imenujemo verska resnica ali člen vere ali dogmatična formulacija. Kajti dejansko je

1 To je učil že sv. Tomaž Akvinski: »Vsebina vere je zajeta v obrazcu vere. Toda v tem obrazcu ni izjav, pač pa so stvari: ni namreč rečeno tam, da je Bog vsemogočen, pač pa verujem v Boga vsemogočnega. Torej predmet verovanja ni izjava, pač pa stvar.« In: »V obrazcu vere je govora o tem, na kar se nanaša vera, v kolikor je to cilj dejanja vere, kakor je razvidno iz samega načina izražanja. Dejanje vere namreč nima za cilj izjave same, pač pa stvar; oblikujemo namreč izjave, zato da po njih pridobimo spoznanje stvari, tako v znanosti kot v veri« (S. th. II–II, 1, 2 ad 2).

bil prvotni smisel dogmatičnih formulacij v Cerкви prav v tem, da omogočijo skupno priznavanje in skupno čaščenje Boga. (Ratzinger 2005, 63) Obenem dogmatične formulacije omogočajo razloček med krivo in pravo vero, med resnico in neresnico. Vera je namreč prepričana in prepričljiva zagovornica razuma. (FR 56) Vera in razum sta kakor dve krili, ki človeškemu duhu omogočata, da se dvigne k zrenju resnice. (FR 1)

Vera v razodetega Boga

Predmet vere, ki ga izražamo z versko resnico (formulacijo), ni subjektivno mnenje posameznika o Bogu, ampak razodeti Bog sam, ki se je ljudem razodel v konkretnih zgodovinskih dogodkih. Tako Bog kakor zgodovinski dogodek razodetja človeka presegata, tako časovno kakor bistveno. Zaradi tega ju lahko posameznik v sedanjosti le sprejme oz. zavrne, ne more pa samorazodetega Boga in njegovega razodetja spremeniti ali popraviti. Kdor bi se odločil za takšno početje, bi izgubil nadnaravno od Boga razodeto vero in jo nadomestil z lastnim miselnim konstruktom. Po tej metodi bi tudi ne mogel več izreči obče veljavnih verskih resnic, ampak zgolj svojo predstavo o Bogu.

Na primarnost samorazodetega Boga v katoliški veri je opozoril drugi vatikanski koncil, ko je s sklicevanjem na svoje predhodnike – posebej na tridentinski in prvi vatikanski koncil (BR 1, 5, 8, 10) – poudaril, kar so zanemarjali mnogi teološki učbeniki in šolski katekizmi: da vsebina pojma božjega razodetja niso le *doctrina divina*, tj. božji nauki ali od Boga razodete resnice, pač pa Bog sam. (BR 2) S to trditvijo koncil

opozarja na t. i. osebno vero.² Oseben poziv oz. osebno razodetje Boga človeku nujno terja človekov osebni odgovor Bogu, tj. osebno vero, kakor jo poznamo iz Svetega pisma. Ta osebna vera pa se mora nujno ujemati, če gre za pravo vero, z vero občestva (Cerkve) verujočih v Boga. Razodetje Boga človeku od njega ne terja zgolj razumske pritrditve božjemu razodetju in drugim verskim resnicam, ampak terja osebno vero, ki po nauku prvega vatikanskega koncila vključuje popolno pokorščino razuma in volje Bogu. (VC 31)

Na tej ravni, v luči osebnega odgovora človeka Bogu oz. osebne vere, kakor jo poznamo iz Svetega pisma, Anton Strle po L. Malevezu povzema vsebino vere v tri bistvene točke:

1. izpovedovanje (*confessio*) ali poveličevanje Boga (k temu spada *cognito et agnitio Dei*, tj. spoznanje in priznanje Boga, iz česar priteka *confessio*);
2. zaupanje (*fiducia, confidentia*) v božje obljube in v božjo zvestobo;
3. pokorščina (*oboedientia*) božjim zapovedim oz. božji volji. (Strle 1967, 163–165)

Joseph Ratzinger k tem trem točkam dodaja še edinnost Cerkve oz. občestva. Po Ratzingerju namreč k veri bistveno sodijo: izpoved, beseda (kar vsebujejo že zgornje Strletove točke) in edinnost, ki jo ustvarja beseda. K veri po Ratzingerju bistveno spada tudi pristopanje k bogoslužju občestva in končno tista skupnost, ki jo imenujemo Cerkev. Krščanska vera namreč ni ideja, temveč življenje, ni duh, ki biva sam

- 2 Tu je potrebno opozoriti, da pojem osebne vere ne pomeni individualistične ali solistične vere, pač pa vero, ki jo vernik sam izpoveduje znotraj Cerkve, skupaj s svojimi brati in sestrami v Kristusu.

zase, ampak inkarnacija, duh v telesu zgodovine in njenega občestva. Vera tako ni mistika individualne identifikacije duha z Bogom, ampak pokorščina in služba. Kolikor bolj se posameznik z duhom mistično zedini z Bogom, toliko globlja je njegova pokorščina in služba nadnaravni resnici, ki ji pritrudi razum, tega pa nagiblje volja po delovanju božje milosti. Vera je preseganje samega sebe in osvoboditev sebe ravno s tem, da sem kot oseba pripravljen služiti temu, česar sam nisem napravil in si nisem sam zamislil, pač pa sem spoznal. Gre za osvobajanje samega sebe s sprejemanjem službe za celoto. (Ratzinger 2005, 65) Kajti vera daje svoj pristanek božji resnici sami na sebi. (FR 44; S. th. II, II, 45, 1 ad 2)

Verske resnice, ki izražajo vsebino vere, vsaj v katoliški Cerkvi, človeka v celoti presegajo. Presegajo tudi vse nosilce službe cerkvenega učiteljstva, ki so jih definirali in izrekli. Cerkevno učiteljstvo namreč z definiranjem in izrekom verskih resnic ni izreklo nič bistveno svojega, ampak je le potrdilo tisto, kar je prejelo od Boga in tistih, ki so isto vero izpovedovali že pred njimi, ter je na podlagi razuma in božjega razsvetljevanja z nadnaravno vero spoznalo za resnično. Od cerkvenega učiteljstva definirane verske resnice so tako le več medsebojno razumno dopolnjujočih si povedkov enega samega povedka, ki je v izpovedi vere vedno Bog in ga človek zaradi svoje omejenosti ne more niti izraziti niti misliti z zgolj enim samim povedkom.

Tako se tudi pri veri v vsebino definiranih verskih resnic – ki so nekakšen korelat vere, tj. razumnega odgovora na razodevanje Boga – vera verujočega ne usmerja na obrazec, ki hoče le po človeško izraziti ta ali oni vidik neizrekljive vere v skrivnosti Boga, temveč na stvarnost, ki jo obrazec verske resnice opredeljuje, ki je končno vedno Bog sam. (Strle, 1997, 12; S. th.

II-II, 1, 2 ad 2) Krščanska vera in njena teologija se namreč ne ukvarjata, kakor smo že zapisali, z definicijo verske resnice, ampak z njeno vsebino, ki njeno definicijo določa in prav tako ne z idejo kot neke vrste platonizem, pač pa z osebnim in razodetim Bogom, kakor se je izrazil sv. kardinal Newman: »Tisto, od česar so cerkveni očetje, kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in določb, marveč Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih. Ali ne verujemo v Nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni formula ali pojem, temveč dejstvo, tako resnično, kakor mi sami.« (Strle 1967, 169) Definicije verske resnice torej »nastajajo«, ko se Cerkev trudi na človeški način izraziti svoj odgovor razodevajočemu se Bogu in vsebino odgovorov na vprašanja: »Kdo je Bog, ki se razodeva?« in »Kdo je Kristus?« ali »Kdo je Kristusova mati?« itd. Vsebina odgovorov na ta vprašanja niso umotvor Cerkve, ampak jih ta po cerkvenem učiteljstvu zajema iz božjega razodetja, tj. svetega (apostolskega) izročila in Svetega pisma. (BR 9–10)

Tako lahko sicer nova teološka spoznanja imenujemo razvoj krščanskega nauka, a le če so naravna in resnična, ker razvoj ne omogoča spremembe, ampak bolj jasno spoznanje, ki pa se omejenemu človeškemu umu morda zdi sprememba. Zato se moramo pri razvoju nauka z vero in razumom vedno dokopati do gotovosti resničnosti razodetja, za kar pa ni dovolj le moralna razvidnost, pač pa je potreben tudi razumen dokaz (Newman 2013, 73–74, 77–78), ki ga pa nudi prav božje razodetje (sveto izročilo in Sveto pismo). Razvoj nauka je namreč nadnaraven in naraven ter poteka v zavezi med vero in razumom. Potrebno se je izogniti racionalizmu (razum brez vere) in fideizmu (vera brez razuma). Da je težko doseči povsem pravilno in nezmotno ravnotežje med obema, dokazuje zgodovina koncilov.

Zaklad vere: sveto izročilo in Sveto pismo

Tako sveto izročilo kot Sveto pismo pritekata iz istega božjega studenca. (BR 9; KKC 8o) Oba imata izvor v božjem razodetju, tj. pozivu Boga, ki terja razumen človekov odgovor na to razodetje, tj. vero. Tako se v človeški govorici uteleša govorica Boga, ki priobčuje svojo resnico z občudovanja vredno naklonjenostjo, ki ustreza logiki učlovečenja. (FR 94) Človek pa lahko resnico izrazi s svojo zgodovinsko umeščeno govorico, ki presega jezikovni dogodek. Tako resnica ni nikoli ujeta v prostor in kulturo, le spoznana je v zgodovini, ki jo presega. (FR 95) Modrost križa denimo presega vse kulturne meje in nas zavezuje, da se odpremo vesoljnosti resnice (FR 23), ki jo človek lahko doseže le z razumom, osvetljenim z vero. (FR 2o) Razum brez vere se namreč napačno predaja vplivu čustev, zato se izkrivi njegovo spoznanje objektivne resnice in si tako oblikuje »subjektivno resnico«, ki odstopa od resničnosti. Subjekt torej resnico spoznava po objektivnem razumu, osvetljenim z vero, in ne po subjektivnem čutenju.

Zaradi tega se spoznanje človeštva o Bogu in spoznanje posameznika o Bogu med sabo močno prepletata in skladata v preseku tistega dela spoznanja oz. verovanja, ki ga Cerkev prepoznava kot skladnega z resnico. Tako spoznanja človeštva o Bogu plemenitijo posameznikovo spoznanje o njem in nasprotno. Vera namreč išče umevanje, je zatrdil sv. Anzelm, ker je hrepenenje vernika po globljem spoznanju Boga neločljivo povezano z vero. (KKC 158) Vera (prava nadnaravna vera) pa je neločljivo povezana z razumom in razum je neločljivo povezan z resnico, ker vsi ljudje težimo po resničnem spoznanju, kakor je ugotovil že Aristotel. (FR 25) Vera se namreč razuma ne boji, ampak mu celo zaupa (FR 43), ker želi verovati v resnico.

Čeprav tako Sveto pismo kot prvi vatikanski koncil poudarjata, da je mogoče naravno spoznanje Boga na podlagi človeškega razuma (FR 53), je prvi vatikanski koncil posebej močno poudaril, da je Bog človeku znatno nadnaravno pomagal pri spoznanju Boga, ko »je Bog v svoji modrosti in dobroti hotel človeškemu rodu po drugi, in sicer nadnaravni poti razodeti sam sebe in večne sklepe svoje volje«. (VC 28) Razodetje oz. razodevanje Boga je bilo med zgodovino odrešenja shranjeno v en sam Cerkvi izročen sveti zaklad božje besede, ki ga sestavljata Sveto pismo in sveto izročilo. (BR 10) Zaradi tega je že tridentinski koncil zatrdil, da Cerkev svoje gotovosti glede božjega razodetja ne zajema samo iz Svetega pisma, ampak tudi iz svetega izročila, zato je potrebno oboje ceniti z enako ljubeznijo in spoštovanjem. (BR 9) Tako Sveto pismo za Cerkev ni edina referenca,³ ker dejansko dobiva »vrhovno pravilo svoje vere« (BR 21) iz enotnosti, ki jo je Sveti Duh udejanjil med svetim izročilom, Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom v takšni vzajemnosti, da ti trije ne morejo obstajati neodvisno drug od drugega. (BR 10; FR 55) So edini dovod, po katerem nam prihaja božje razodetje in lahko obstajajo le vsi trije skupaj, zato jih je De Lubac imenoval *funiculus triplex*, trikrat spletena vrv, ki je ni mogoče strgati. (Štrukelj 2000, 97)

3 Danes razširjeni izraz fideistične težnje je biblicizem, ki teži k temu, da bi iz branja Svetega pisma ali njegove eksegeze naredili edino veljavno referenco. Tako pride do istovetenje božje besede s samim Svetim pismom: na ta način postane prazen nauk Cerkve, ki ga je drugi vatikanski koncil izrecno potrdil. (FR 55)

Sveto izročilo

Vzporedno z nastajanjem Svetega pisma (Nove zaveze) je iz izvira božjega razodetja pritekla tudi živa reka svetega izročila, ki ga je Cerkev prejela od apostolov⁴ in ga v celoti predaja njihovim naslednikom, da ga ob razsvetljujočem vodstvu Duha resnice v svojem oznanjevanju zvesto ohranjajo, razlagajo in razširjajo. (BR 9; KKC 81) Apostolom je bilo tako sveto izročilo kot Sveto pismo zaupano od Kristusa in Svetega Duha. Sveto pismo in sveto izročilo sta tako tesno povezana in drug drugega deležna ter oba napravljata, da je v Cerkvi navzoča in rodovitna Kristusova skrivnost. (BR 8–9; KKC 80–81) Prav dejstvo, da gremo vse do korenin izročila, nam danes omogoča izraziti izvorno in novo misel, ki je obrnjena v prihodnost. (FR 85) Takšno svežost izvora izročila je Cerkev večkrat dokazala, pravzaprav vedno, ko je definirala verske resnice.

Nauk o apostolskem (svetem) izročilu je osvetlil sv. Irenej Lyonski (um. 202) v svojem delu *Adversus haereses*, ki je pred kratkim izšlo v slovenskem prevodu *Proti krivim veram* (2018), v katerem je zavrnil gnostike, ki so menili, da je vera, ki jo uči Cerkev, samo simbolizem za preproste ljudi, ki ne zmorejo dojeti višjih resničnosti kakor oni (gnostiki). Gnostičnemu postavljanju nad božje razodetje (tako Sveto pismo kot sveto izročilo) in cerkveno učiteljstvo se je sv. Irenej zoperstavil z razlago vsebine apostolskega izročila, ki ga lahko povzamemo v štirih točkah.

Apostolsko izročilo je po sv. Ireneju Lyonskem:

4 Zaradi tega se mestoma imenuje tudi apostolsko izročilo.

1. Javno, ker je vsebina vere, ki jo Cerkev posreduje, tista, ki jo je prejela od božjega Sina in apostolov ter do nas prihaja po nasledstvu škofov. Tako sta bistvena za javnost apostolskega izročila nasledstvo škofov (osebnostno načelo) in apostolsko izročilo (doktrinalno načelo), ki ohranjata *regula fidei* (tj. pravilo vere), ki je istovetno z vero apostolov, medtem ko se gnostiki oklepajo izročil, ki so zasebna ali celo tajna.
2. Pnevmatično (duhovno), ker njegovo predajanje vodi Sveti Duh, tako da Cerkev neprestano prenavlja, pomlaja in dela rodovitno po mnogih karizmah, obenem pa ohranja vero apostolov. Nasprotno temu pa gnostična izročila živijo le nekaj časa in prej ali slej potonejo v pozabo, nato pa jih nadomestijo nova izročila.
3. Edino in vesoljno, je eno samo in ga Cerkev, razsejana po vsem svetu, skrbno varuje z znatno pomočjo Svetega Duha, medtem ko si gnostična izročila med seboj nasprotujejo in niso v edinosti.
4. Edino z rimsko Cerkvijo, ki sta jo ustanovila apostolska prvaka Peter in Pavel. Rimsko Cerkev je po zakonitem Petrovem nasledniku glavni vir apostolskega izročila in merilo za njegovo pristnost v vseh ostalih krajevnih Cerkvah. (Pojavnik 2018, 30–33)

Sveto pismo

Na neki način bi lahko celo trdili, da se je Sveto pismo (Nove zaveze), po obliki in vsebini⁵ rodilo iz svetega apostolskega

5 Vsebinska ne obstaja brez oblike, kakor tudi ne materija brez forme.

izročila,⁶ saj so njegovi avtorji zajemali iz njega ali pa bili nosilci le-tega in je tako načelo *sola scriptura* že samo po sebi nesmiselno. Ob tem je seveda potrebno upoštevati, da je bila od Boga razodeta resnica, ki jo vsebujejo in posredujejo svetopisemske knjige, zapisana po navdihnjenju Svetega Duha in imajo Boga za avtorja ter so kot takšne izročene Cerkvi. Pri njihovem sestavljanju je Bog ljudi tako naravnal (tudi s svetim izročilom), da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju božjega delovanja v njih in po njih – kot avtorji zapisali, kar je Bog hotel. (BR 11) Praviloma opisujejo božje posege v zgodovini odrešenja, ki so dopolnjeni z odrešenjem človeškega rodu.

Zaslужni papež Benedikt XVI. je proces, v katerem je nastalo božje (javno) razodetje, opredelil v metodološkem uvodu⁷ k prvi knjigi *Jesus iz Nazareta*, kjer je podal svoj osebni odgovor na božje razodetje (tj. predstavitev svoje osebne vere): »Kdor gleda na ta proces [nastajanja Svetega pisma] – ki gotovo ni premočrten, marveč pogosto dramatičen in vendar napredujoč – z vidika Jezusa Kristusa, more spoznati, da v celoti obstaja smer: Stara in Nova zaveza namreč spa-

- 6 Izročilo, o katerem govorimo na tem mestu, prihaja od apostolov in predaja naprej to, kar so ti prejeli iz Jezusovega učenja in zgleda, ter tisto, kar so se naučili po Svetem Duhu, kar vsebuje tudi celotno Staro zavezo. Prvi rod kristjanov še namreč ni imel zapisane Nove zaveze; tako Nova zaveza sama pričuje za proces živega izročanja oziroma izročila. Od tega izročila je treba razlikovati teološka, disciplinarna, liturgična ali pobožnostna »izročila« v krajevnih Cerkvah. Ta izročila sestavljajo posebne oblike, pod katerimi dobiva veliko izročilo izraze, ki so prilagojeni različnim krajem in dobam. V luči velikega izročila je pod vodstvom cerkvenega učiteljstva mogoče ta posamezna izročila ohranjati, modificirati ali tudi opustiti. (KKC 83)
- 7 V njem se opredeljuje glede uporabe in rezultatov zgodovinsko-kritične metode in metode kanonične eksegeze znotraj biblične teologije.

data skupaj. Gotovo, kristološka hermenevtika, ki v Jezusu Kristusu vidi ključ celote in se od njega uči razumevati Biblijo kot enoto, predpostavlja odločitev vere in ne more priti iz gole historične metode. Toda ta odločitev vere nosi v sebi razum – historični razum – in omogoča, da vidimo notranjo enoto Pisma in tako tudi na novo razumemo njene posamezne odseke poti, ne da bi jim odvzeli njihovo historično izvirnost.« (Ratzinger 2007, 15–16) Božje razodetje, tj. resnica, ki jo je Bog o sebi in svojem življenju zaupal človeku, se torej vpisuje v čas in zgodovino, celo učlovečenje se zgodi v »polnosti časa«. (Gal 4,4; FR 11)

Tako je po Ratzingerju povezava med »božjim ljudstvom« in »Svetim pismom« na podlagi zgoraj opisanega historičnega razuma, temelječega na resnici, bistvenega pomena za življenje iz vere, saj božje razodetje ostaja zaznamovano s skrivnostjo in samo vera omogoča, da prodiramo v njegovo skrivnost in jo skladno umevamo. (FR 13) Zaradi tega je Sveto pismo »z ene strani knjiga – Pismo – od Boga prihajajoče merilo in usmerjajoča moč za ljudstvo, a z druge strani Pismo vendar živi prav v tem ljudstvu, ki samo sebe presega v Pismu in tako – v poslednji globini od učlovečene Besede – postaja prav ljudstvo Boga. Božje ljudstvo – Cerkev – je živi subjekt Pisma; v njej so svetopisemske besede vedno navzočnost. Seveda k temu spada, da to ljudstvo samo sebe sprejema od Boga, naposled od telesnega Kristusa, in se mu pusti podrejeni, voditi in peljati. Tako posamezne knjige Svetega pisma kakor tudi Pismo kot celota kratko malo niso leposlovje.« (Ratzinger 2007, 17–18) Božje razodetje je neprimerno več kot leposlovje: v človeški govorici se uteleša govorica Boga. (FR 94)

Cerkveno učiteljstvo

Naloga avtentične razlage božjega razodetja (svetega izročila in Svetega pisma) je zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa na podlagi njegovih besed: »Kdor vas posluša, mene posluša.« (Lk 10,16; Mt 18,17-18; 16,18-19; Jn 21,15-17; KKC 87; C 20) Cerkveno učiteljstvo ni vezano na posamezne osebe, temveč na službo znotraj Cerkve. Tako je nezmotnost cerkvenega učiteljstva samo »deležnostna« pri osebi – škofu ali papežu –, ki je nositelj službe cerkvenega učiteljstva, in ni vezana, kaj šele da bi imela svoj temelj ali izvor v nrvnem življenje nositelja službe cerkvenega učiteljstva. (Strle 1997, 16) Vendar to ne pomeni, da je zaradi deležnostne nezmotljivosti cerkveno učiteljstvo nad Svetim pismom ali svetim izročilom, ampak jima lahko le služi, tako da ju po božjem naročilu in podpori Svetega Duha pobožno posluša, ohranja in zvesto razlaga. (BR 10) Tako naloga cerkvenega učiteljstva ni vero prilagajati niti dopolnjevati, kaj šele spreminjati ali vsebini vere kaj odvzeti ali dodati, pač pa izročeno vero – *depositum fidei* – ob vseh mogočih situacijah in vprašanjih sedanjosti ohraniti ter predati znotraj aktualne zgodovinske situacije, da bi se uresničile Kristusove besede: »Še veliko vam imam povedati, a zdaj ne morete nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal, kar bo slišal, in oznanjal vam bo prihodnje reči.« (Jn 16,12-13) Nositelj službe cerkvenega učiteljstva, ki bi *depositum fidei* želel spremeniti, okrniti ali dopolniti, bi izgubil deležnost nezmotljivosti, ker bi prestopil meje svojih pooblastil in karizme.⁸

8 Eden najznamenitejših predstavnikov te vrste je zagotovo Nestorij. Papež in škofje so namreč nasledniki apostolov in ne »samovoljni verski diktatorji« ali »verski ideologi«.

Naloga cerkvenega učiteljstva je tako vsesplošno, univerzalno soglasje – *sensus universalis* – glede vprašanj vere in nravi ter pravilno in obvezujoče izražanje glede tega. Pri tem mora cerkveno učiteljstvo skrbeti predvsem, da v »sihroničnem« soglasju današnje Cerkve ne zanemari »diahroničnega« soglasja. To pomeni, da mora biti v soglasju tako z viri vere (božjim razodetjem) kot prejšnjimi rodovi in ne nazadnje s samim Bogom, tako da lahko cerkveno učiteljstvo vedno z apostoli ponovi: »Sveti Duh je sklenil in mi z njim« (Apd 15,28); in s prvakom apostolov zatrdi: »Nismo sledili večče izmišljenim bajkam« (2 Pet 1,16); ter z apostolom narodov: »Vem, komu sem veroval«. (2 Tim 1,12) V nasprotnem primeru bi apostolski naslednik grešil proti veri in resnici, saj ju ne more predružačiti, ampak ju lahko le oznanja.⁹ Drugi vati­kanski vesoljni cerkveni zbor je v *Dogmatični konstituciji o božjem razodetju* (BR) opredelil neločljivo povezanost: svete­ga (cerkvenega) izročila, Svetega pisma (javnega razodetja) in cerkvenega učiteljstva. Zatrdil je celo, da ni enega brez drugega, vse skupaj pa, vsako na svoj način ob delovanju Svetega Duha, učinkovito prispeva k zveličanju duš (BR 10), ki je smisel vere v Odrešenika Jezusa Kristusa. (1 Pt 1,8-12)

Cerkveno učiteljstvo in teologija

Želja človeškega razuma po spoznanju resnice in zgodovina odrešenja omogočata teologijo, tj. govor o Bogu, s tem pa tudi definicije verskih resnic, s katerimi Cerkev razodeva vsebino svoje vere oz. tisto, kar je našla v zakladu vere in

9 Oznanjevanje neresnice ni nikoli uspešno, niti z najboljšimi pastoralnimi sredstvi, ker ga ne posvečuje Sveti Duh.

še ni bilo jasno izraženo oz. osvetljeno. Do verskih resnic se Cerkev lahko dokoplje s pomočjo delovanja Boga – razodevanja človeku in razsvetljevanja človeka po Svetem Duhu – ter razuma, s katerim odgovarja na razodetje Boga in tako vsebino verskih resnic pogloblja, še izčrpnije spoznava ter razlaga. Ni pa človek – čeprav papež, svetnik ali teolog – sposoben verskih resnic, ki jih najde ali raziskuje v zakladu vere, obvladati ali spremeniti, ker ga tako zgodovinsko, ontološko kot bivanjsko presegajo, pač pa lahko nanje odgovori le tako, da jih sprejme ali zavrže oz. jih sprejme z vero ali nevero.

Pri verski resnici namreč ne gre za vprašanje, kaj subjekt misli o stvari, ampak za vprašanje, kakšna stvar v resnici je.¹⁰ Denimo, ne kdo je zame Kristus, ampak kdo v resnici je Kristus. Ko z razumom kot resnico iščoča oseba ugotovim, kdo je v resnici Kristus, lahko ugotovitev z vero sprejmem ali z nevero zavržem. Človek je namreč zmožen, da pride do takšnega spoznanja resnice, ki privede do objektivne resnice na osnovi skladnosti med stvarnostjo in umom – *adaequatio rei et intellectus*. To zahtevo po razumu in resnici, ki je veri bistveno lastna, je izrecno potrdil drugi vatikanski koncil: »Razum se namreč ne omejuje zgolj na območje pojavov: sposoben je namreč z resnično gotovostjo doseči nadčutno stvarnost, čeprav je zaradi greha deloma zamračen in oslavljen.« (CS 15; FR 82) Ko je torej razum težil k skladnosti stvarnosti in uma, da bi v motrenju božjega razodetja našel resnico (FR 82), so se oblikovale definicije verske resnice, ki jih je cerkveno učiteljstvo vernikom predložilo v verovanje, ker so vsebovane v božjem razodetju,¹¹ čeprav ne izrecno,

10 Pri spoznavanju Boga uporabljamo definicijo resnice Tomaža Akvinskega: »Resnica je ujemanje uma in stvari« (S. th. I, 16, 1; 21, 2)

11 Vera jasno predpostavlja, da je človeški jezik zmožen z univerzalno veljavo izraziti božjo in presežno resničnost, čeprav z analoškimi

ali pa kadar je cerkveno učiteljstvo dokončno opredelilo resnice, ki so z razodetjem v nujni zvezi. (KKC 88)

Hierarhija verskih resnic

Medsebojne vezi in koherentnost (medsebojna skladnost) verskih resnic omogočajo poglobljanje v razumevanju Kristusove skrivnosti in s tem skrivnosti Boga. (KKC 90; VC 39; C 25) »Znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali 'hierarhija' resnic, ker je njihova zveza s temeljem krščanske vere različna.« (E 11). Obstaja pa t. i. *nexus mysteriorum*, razumska povezava vseh členov vere. Ta nauk je zastopal že sv. Tomaž Akvinski, ko je zatrdil: »Predmet vere je prva resnica,« ki se po sv. Tomažu nanaša direktno na Boga in na druge stvari, samo če so usmerjene na Boga. Formalno gledano je namreč predmet vere Bog sam, materialno pa lahko tudi druge stvari, če se nanašajo na Boga. (S. th. II–II, 1, 1) Akvinski je k temu dodal, da je sicer Bog, na katerega se vera usmerja, enovit, nesestavljen, le da se človeku, ki se mu bliža s svojega stališča, zdi nekaj sestavljenega; zato je človek zaradi svoje omejenosti prisiljen o Bogu uporabljati več povedkov, ne le enega samega. (S. th. II–II, 1, 2) V človeškem dojemanju Boga obstaja več med sabo dopolnjujočih se izrekov (verskih resnic), ki vsi razlagajo eno samo Resnico. Obstaja torej, človeško gledano, hierarhija resnic.

izrazi, ki pa zaradi tega niso nič manj pomenljivi. Če ne bi bilo tako, bi božja beseda, ki je vselej božja beseda v človeški govorici, ne bila zmožna izraziti ničesar o Bogu. Interpretacija te besede nas ne more napotiti samo od ene interpretacije k drugi, ne da bi nam kdaj koli dopustila priti do trditve, ki bi bila preprosto resnična; brez tega ne bi bilo božjega razodetja, ampak samo izraz človeških pojmov o Njem in o tem, kar ljudje predpostavljamo, da misli o nas. (FR 84)

O vprašanju hierarhije resnic je izčrpno pisal Anton Strle v razpravi »Hierarhija resnic« (1971), kjer je pokazal, da hierarhijo resnic pozna že Nova zaveza. Že pri apostolskih očetih je hierarhija resnic spadala k jedru krščanske vere in so jo kasneje upoštevali tudi cerkveni očetje.¹² Najbolj natančno jo je v zgodovini teologije upošteval sv. Tomaž Akvinski, čeprav ne pod tem imenom.

Že od cerkvenih očetov naprej so razlikovali med pravilom vere – *regula fidei* – in o stvareh, o katerih je mogoče še razpravljati – *in quaestionen venire*. Tudi rimski katekizem, ki je bil izdan po tridentinskem koncilu, je še upošteval bistveno in poglobitno (apostolsko vero, zakramente, zapovedi in očenaš), tako da imajo tudi pri posameznih verskih navedkih tisti, ki direktno govorijo o Bogu, središčno mesto, ostalo pa je organsko razvrščeno in razčlenjeno v živo enoto okoli prvenstvenega in centralnega. Žal so nasledniki rimskega katekizma potridentinske dobe zaradi polemike s protestanti in enciklopedisti takšno razvrstitev opustili. (Strle 1971, 21–24)

12 Posebej aleksandrijska teološka šola je izrazito razlikovala med resnicami, ki naj jih izrecno in jasno spoznajo preprosti kristjani, in takimi resnicami, ki jih je mogoče spoznati le z globljim razmišljanjem in ni potrebno, da bi bile posredovane vsem kristjanom, čeprav ne smemo misliti, da bi cerkveni očetje pri tem razlikovanju zahajali v nekakšno ustvarjanje razredov med kristjani višje in nižje stopnje. V tem pogledu bi se lahko veliko naučili tudi iz katehez sv. Cirila Jeruzalemskega. (Strle 1971, 22)

Verske resnice glede na vsebino in dogmatično definicijo

Verske resnice lahko delimo glede na posamične člene vere – *articulum fidei* –, kot so jih delili cerkveni očetje, sv. Tomaž Akvinski in potridentinski rimski katekizem, glede na:

1. tiste člene vere, ki so neposredno naravnani na formalni predmet verovanja, tj. na Boga samega in druge, ki so na Boga naravnani indirektno;
2. na verske povedke, ki sami po sebi spadajo k bistvu vere (ti so nujno potrebni za zveličanje, ker naravnost usmerjajo v večno življenje) in druge, ki jih le dopolnjujejo;
3. glede na člene vere, ki so le nekakšna »obleka prave vere«, o čemer nihče – niti razodetje, niti izročilo, niti učiteljstvo – ne namerava nič dokončnega trditi, a vseeno ne nasprotujejo pravi veri in je mogoče o njih razpravljati ter jih tako trdneje spoznati. (Strle 1971, 22–23)

Tem delitvam verskih resnic glede na njihovo vsebino se je v zgodovini pridružila še formalna razvrstitev po sistemu teoloških kvalifikacij, to je po večji ali manjši bližini dokončni dogmatični definiciji. Takšne definicije je izrekalo in jih še izreka cerkveno učiteljstvo, ko želi kakšen člen vere – ne nujno navezujoč se neposredno na Boga – kar se da natančno opredeliti, da bi preprečilo napačno spoznanje ali mišljenje o razodetem Bogu.¹³ Pri tej delitvi je potrebno

13 Denimo dogma o Marijinem svetem božjem materinstvu govori direktno o Mariji, indirektno pa potrjuje Kristusovo božanstvo. Torej je s to dogmo cerkveno učiteljstvo zaščitilo predvsem nauk in resnico o Kristusovem božanstvu in učlovečenju.

posebej razlikovati med dvema skupinama izjav cerkvenega učiteljstva:

1. Izjave *de fide definita* vsebujejo dokončno in nezmotno odločitev¹⁴ cerkvenega učiteljstva (papeža ali vesoljnega koncila, ki ga je papež potrdil). To so samo tiste izjave, pri katerih je namen dogmatičnosti (veroobveznosti) jasno izražen. Za takšne izjave se od vernikov pričakuje vera, ne zgolj religiozna pritrditev, ker je bila vsebina, ki jo izražajo, vedno predmet vere Cerkve, čeprav ne jasno izražene. (C 25)
2. Izjave *de fide* so navadni službeni izrazi cerkvenega učiteljstva, nimajo pa absolutnega jamstva nezmotljivosti in niso dokončne, ker jih cerkveno učiteljstvo ni hotelo dokončno predložiti pravemu zakladu vere. Za takšne izjave se od vernikov pričakuje le – *consensus religiosus* – religiozno pritrditev vernikov. (C 25)

De fide definita, tj. dogmam oz. slovesnim izjavam cerkvenega učiteljstva, so enakovredni le tisti dokumenti, ki že dolgo časa v Cerkvi uživajo velik ugled. To so recimo stavki sv. Cirila Aleksandrijskega zoper Nestorija, seznam papeških sodb glede milosti, apostolska veroizpoved itd. (Strle 1997, 15–16) Slovesne definicije vere – *de fide definita* – so bile v zgodovini Cerkve najpogosteje izrečene le, ko je bilo potrebno z dokončno definicijo ovreči očitno napačno spoznane resnice oz. neresnice, ki bi popačile oz. izkrivile resnično podobo razodetega Boga, čeprav se na Boga niso neposredno nanašale, ker bi bil zaklad vere na račun takšnih neresnic oziroma polresnic oropan. Redkeje so bile verske resnice slovesno iz-

14 Dogmatične izjave so sicer včasih odvisne od kulture obdobja, ko so bile sprejete, vendar oblikujejo stalno in dokončno resnico. (FR 95)

rečene zgolj kot potrditev vere in nadnaravnosti. Še redkeje (če sploh kdaj) pa so bile slovesne definicije izrečene zgolj zaradi tega, ker bi bilo cerkveno učiteljstvo o kakšnem členu vere dokončno prepričano in mu nihče ne bi nasprotoval. Po navadi je najprej prišlo do nasprotovanja resničnemu členu vere na stopnji *de fide*, ki je bil kasneje po *sensus universalis* na podlagi razuma in božjega razodetja, razsvetljenega z nadnaravno vero, od cerkvenega učiteljstva razglašen za *de fide definita*, da bi vernikom razsvetljeval pot vere in jo delal varno ter zanesljivo. (KKC 89)

K *de fide* spadajo koncilske ali papeške listine, ki si ne pripisujejo nezmotnosti, čeprav gre tu za izjave najvišjega cerkvenega učiteljstva in jih je kot take potrebno sprejeti ter vernike obvezujejo, vendar v tem primeru pritrditev vernikov ni nepreklicna, ker takšna cerkvena odločitev nima popolnega jamstva nezmotnosti in je še mogoče, da se v čem spremeni. Podobno je tudi z izjavami pokrajinskih koncilov, razen če bi jih papež naknadno označil kot dokončno obvezne za ves krščanski svet.¹⁵ Kadar škofje po vsem svetu zedinjeni s papežem enodušno učijo isti nauk kot od Boga razodet, ne gre za slovesno definicijo, a se v tem primeru pri »rednem in vesoljnem učenju« izražajo verske resnice *de fide*. (C 25) Tudi papeške okrožnice so način izvrševanja rednega cerkvenega učiteljstva, čeprav vse, kar vsebujejo, še ni verska resnica. Včasih vključujejo teološke stavke, ki so v ozki zvezi z vero. Resnico, ki jo taki stavki vsebujejo, označujemo s *theologicae certe* – teološko gotovo, nimajo pa dokončne vrednosti. Okrožnica *Humani generis* glede tega določa le, da po papeževi razsodbi v sporni teološki ali nravni zadevi

15 To se je denimo zgodilo z izjavami pokrajinskih koncilov v Kartagini leta 397, v Orangeu leta 529 in v Rimu leta 649.

ne more več biti prostega razpravljanja med teologi. (Strle 1997, 15) Ob službenih objavah obstajajo tudi zasebne izjave papežev in škofov glede teoloških in nravnih vprašanj, ki pa imajo le tisto dogmatično vrednost, ki jo lahko zagotovi avtorjeva izobrazba in izkušnja (Strle 1997, 13–16), tako da se vse izjave škofov ali papežev o veri in morali ne štejejo za verske resnice.

Primat resnice

Ob vsem tem je potrebno poudariti, da je temelj vseh verskih resnic – naj bodo izrečene slovesno ali zgolj zasebno – resnica sama, ki je večna in nespremenljiva ter tako presega zgodovinski trenutek razglasitve, ker je pač resnična, ker se njena stvarnost sklada z umom, ki je po svoji naravi obrnjen k resnici (FR 82; 49), ki je Bog sam.¹⁶ Tako uspešno raziskovanje zaklada vere ni možno brez molitve, ki Resnico časti in spoznava ter molivca posvečuje z milostjo. Spoznanje verske resnice namreč ni zgolj plod človeškega intelekta. Resnica, na kateri temeljijo verske resnice, izvira tako iz nadnaravne resnice, ki se je razodela v osebi Jezusa Kristusa (Jn 14,6) in iz njegove obljube, da nas bo Sveti Duh, ki ga bo on poslal, vodil v vso resnico. (Jn 16,13). Ob tem pa človek ne sme zanemariti naravne resnice oz. spoznavne ali kognitivne resnice, ki jo človek spoznava na podlagi razuma, po definiciji sv. Tomaža, ki je pravzaprav tudi njena metoda: Resnica je ujemanje uma in stvari. (S. th. I, 16, 1; I, 21, 2)

16 S tem je vnaprej izključen vsak poskus cerkvenega učiteljstva ali teologov spoznavati in učiti laž, ki jih tako izključuje iz občestva Resnice. Istočasno je s tem poslušalcu dana objektivna metoda, po kateri lahko preveri, če cerkveno učiteljstvo ali teologi učijo resnico. Samo tako je mogoče napake v teologiji popravljati in odpravljati.

Za usklajevanje obeh je posamezniku nujno potrebna modrost, tako kot umska sposobnost kot dar Svetega Duha. Modrost (razumnost), ki spada med darove Svetega Duha, se razlikuje od modrosti, ki spada med pridobljene umske kreposti, saj zadnjo pridobimo s človeškim prizadevanjem, prva pa, nasprotno, »prihaja od zgoraj«, kot pravi sv. apostol Jakob. (Jak 3,17) Tako se modrost razlikuje tudi od vere, kajti vera daje svoj pristanek božji resnici sami na sebi, medtem ko je daru modrosti lastno, da sodi v skladu z božjo resnico. (S. th. II-II, 45, 1 ad 2) Vera z nadnaravno lučjo poveča luč razuma in s tem njegov spoznavni doseg, da vstopa v zanj doslej nedosegljiva obzorja verskih resnic in doseže o njih neko umevanje. Vera in razum si namreč medsebojno pomagata, ko oba izvajata kritično in prečiščujočo presojo, hkrati pa spodbujata k napredovanju pri preiskovanju in poglobljanju (FR 100), pri čemer ima premišljevalna molitev odločilno mesto. Spoznanje in priznanje resnice je za krščansko (katoliško) vero nekaj bistvenega,¹⁷ saj se je Odrešenik Jezus Kristus predstavil kot Resnica in zatrdil, da resnica osvobaja. (Jn 8,32) Resnica je torej srčika odrešenja. Zato ni posebej čudenja vredno, da je Cerkev toliko napora namenila obrambi resnice – tudi z razglašanjem verskih resnic – in njenemu oznanjevanju, ker diakonijo resnice razume kot eno izmed svojih oblik služenja. (FR 2)

17 »S srcem namreč verujemo, in tako smo deležni pravičnosti, z usti pa izpovedujemo vero, in tako smo deležni odrešenja.« (Rim 10,10)

Sklep

Znotraj dinamike razodevajočega se Boga – tako po Svetem pismu kot po svetem izročilu – in človekovega odgovora na razodetje (razodevanje) Boga se je rodila vera, o kateri prvi vatikanski koncil pravi: »Vera je nadnaravna krepost, s katero ob pobudi in pomoči božje milosti tisto, kar je Bog razodel, sprejemamo za resnično ne zato, ker bi z naravno lučjo razuma uvideli notranjo resničnost vsega tega, temveč zaradi avtoritete samega Boga, ki se razodeva in ki se ne more motiti in ne nas varati.« (VC 31) Če človek tej od Boga razodeti nadnaravni resnici s svojim razum pritrdi na podlagi volje, ki jo nagiba božja milost, se v dojemanju Boga osvobodi svojih trenutnih čustev, občutij, idej in mnenj ter osvetljen z nadnaravno vero v osebi Jezusa Kristusa dokončno razbere in prizna razodetje Boga, kar povzemajo prve vrstice Pisma Hebrejcem: »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu. /... / On je odsvit njegovega veličastva in odtis njegovega obstoja, z besedo svoje moči nosi vse.« (Heb 1,1) Razodetje Boga je v Jezusu Kristusu dopolnjeno. Zadnji koncil je na podlagi 1 Tim 6,14¹⁸ in Tit 2,13¹⁹ zatrdil, da pred drugim prihodom Jezusa Kristusa ne smemo pričakovati nikakršnega novega javnega razodetja. (BR 4)

18 Ohrani zapoved brez madeža in brez graje do pojavitve našega Gospoda Jezusa Kristusa.

19 Ko pričakujemo, da se bosta uresničila blaženo upanje in pojavitev slave vélikega Boga in našega Odrešenika Jezusa Kristusa.

Tako sveto izročilo in Sveto pismo skupaj sestavljata eno samo apostolsko zapuščino: *depositum fidei* (tj. zaklad vere),²⁰ ki jo mora Cerkev zvesto varovati in izročati kot dobrino, ki je za vse ljudi zveličavna. (BR 8–10; C 20; KKC 80–87) V svetem izročilu in Svetem pismu je ohranjeno vse, kar je Bog ljudem želel razodeti, in na način, kot je želel razodeti. K *depositum fidei* ni mogoče več ničesar dodati, vendar človek zaradi svoje omejenosti še ni spoznal vsega zaklada vere v njegovi polnosti. Apostolsko izročilo namreč v Cerkvi ob podpori Svetega Duha napreduje, ne po vsebini ali obsegu, pač pa tako, da raste razumevanje od Boga izročениh stvari in besed, po preudarjanju in preučevanju vernikov, ki to premišlujejo v svojem srcu (prim. Lk 2,19-51), po notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti, kakršnega dobivajo iz izkustva, in po oznanjevanju tistih, ki so s škofovskim nasledstvom prejeli zanesljivo karizmo resnice. Cerkev v stoletjih stalno teži k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo božje besede. (BR 8)

Kratice

BR – dogmatična konstitucija drugega vaticanskega koncila o božjem razodetju (*Dei Verbum*, 1965).

C – dogmatična konstitucija drugega vaticanskega koncila o Cerkvi (*Lumen gentium*, 1964)

FR – enciklika papeža Janeza Pavla II. o veri in razumu (*Fides et ratio*, 1998).

²⁰ »Timótej, varuj, kar ti je zaupano. Ogiblji se posvetnih praznih govoric in protislovij 'spoznanja', ki se tako imenuje po laži.« (1 Tim 6,20); »Ohrani zapoved brez madeža in brez graje do pojavitve našega Gospoda Jezusa Kristusa.« (2 Tim 1,12-14)

KKC – Katekizem katoliške Cerkve (1993).

VC – komentirana zbirka definicij in izjav cerkvenega učiteljstva *Vera Cerkve* pod uredništvom Antona Strleta (1997).

Reference

Janez Pavel II. 1999. *Vera in razum (Fides et ratio)*. Ljubljana: Družina.

Katekizem katoliške Cerkve. 2008. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. 2004. Ljubljana: Družina.

Newman, John H. 2013. *Razvoj krščanskega nauka*. Celje: Mohorjeva družba.

Pojavnik, Ivan. 2018. *Novi sionski gorniki*. Ljubljana.

Ratzinger, Joseph. 2007. *Jezus iz Nazareta*. Zv. 1. Ljubljana: Družina.

Ratzinger, Joseph. 2005. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.

Strle, Anton. 1997. *Vera Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.

Strle, Anton. 1973. Brezmadežno spočetje Device Marije. V: *Leto svetnikov*, zv. 4, 476–488. Ur. Dolenc, Jože; Miklavčič, Maks. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov v Ljubljani.

Strle, Anton. 1971. Hierarhija resnic. Bogoslovni vestnik 31: 20–32.

Strle, Anton. 1967. Kristologija in soteriologija, zv. 1. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.

Sveto pismo. 2007. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Štrukelj, Anton. 2000. Klečeča teologija. Ljubljana: Družina.

Tomaž Akvinski. 1920. Summa Theologiae. New Advent. <https://www.newadvent.org/summa/> (pridobljeno 4. 1. 2022).

UDK: 342.731:299.5
1.02 pregledni znanstveni članek

Anton Stres

zaslužni profesor (Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani;
Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut)

Od laicizma k laičnosti

Izvleček: Laicizem je antireligiozna liberalna ideologija 19. stoletja, ki se je razvila v Franciji in se je izkazala kot nasprotje resnične laične, to je pluralistične, svobodoljubne in nazor-sko nepristranske državne ureditve. Njen glavni cilj je izgon religije iz javnosti v zasebnost, kar je v nasprotju s celovitim pojmovanjem verske svobode, ki vključuje tudi svobodo javnega izražanja vernosti. Francoska laičnost se je izognila laicistični skrajnosti, pač pa se je laicizem zakoreninil v totalitarističnem komunizmu in se nadaljuje v neomarksističnih ideologijah. V teku demokratizacije v Sloveniji politična kultura tudi ni povsem prerasla marksističnega laicizma, kar je najbolj razvidno na področju šolstva. Tu si je laicizem našel novo opravičilo v dajanju apriorne prednosti negativni verski svobodi (pravici biti neveren) pred pozitivno pravico izražanja lastne vernosti, vendar je z vidika teorije to sporno, kar potrjuje tudi praksa velike večine demokratičnih držav.

Ključne besede: verska svoboda, sekularizem, laicizem, ločitev cerkve in države

From Laicism to Laicity

Abstract: Laicism is an anti-religious liberal ideology of the nineteenth century that developed in France and has proven to be the opposite of a true secular, i. e pluralistic, liberal, and ideologically impartial state order. Its main goal is the expulsion of religion from the public sphere into privacy, which is contrary to the integral notion of religious freedom also including the freedom of public expression of religion. French laicity has avoided secularist extremes, but laicism has taken root in totalitarian communism and lives on in neo-Marxist ideologies. During the process of democratization in Slovenia, the political culture has not completely outgrown Marxist laicism, which is most evident in the field of education. Here, laicism has found a new excuse in giving absolute priority to negative religious freedom (the right to be unfaithful) over the positive right to express one's own faith, but from a theoretical point of view this is also controversial as confirmed by the practice of the vast majority of democratic countries.

Key words: freedom of religion, laicism, secularism, separation of church and state

Uvod

Podobno kakor razlika med liberalizmom in liberalnostjo, je tudi razlika med laicizmom – kot enim izmed svetovnih nazorov 19. stoletja – in laičnostjo razlika med ideologijo, ki uporablja absolutizirane ideje za svoje zelo praktične politične in interesne cilje, ter širšo etično zahtevo po svobodi in enakopravnosti vseh, da se ravnajo po svoji vesti in svoje nazore, tudi religiozne, izražajo brez ovir in diskriminacije. Laičnost je tako kakor sekularnost zahteva in posledica pluralistične industrijske in tehnološke civilizacije, ki jo na ravni politične ureditve spremlja pluralistična in liberalna demokracija. Temeljni značilnosti sta torej pluralizem in egalitarizem, ki terjata svobodoljubno ureditev brez monopolov in diskriminacij. Ne samo brez monopolov, ki jih ne prenese svobodno tržno gospodarstvo, ampak tudi brez nazorskih in ideoloških monopolov. Kakor ni državnega gospodarstva, tudi ne bi smelo biti državne vere in ne ideologije, ampak bi morala biti država nazorsko nevtralna in prisojati vsem nazorom enako veljavo. S tega vidika se nasprotno laicizem, ki praviloma vključuje tudi ateizem, kot privilegirana in izključevalna ideologija izkazuje prej kot protislovje kakor pa kot vzorec laične, pluralistične in nazorsko nevtralne ureditve.

Laicizem po francosko

Kar Francozi imenujejo *laïcité*, ni samo laičnost sekularizirane države, ki se ne povezuje z nobeno od religij na njenem prostoru in ne deli izvrševanja svojih pristojnosti z nobeno od njihovih institucij. Tudi ni samo ločitev cerkva in države, ki je bila v Franciji uzakonjena 9. decembra 1905 z *Zakonom o ločitvi cerkva in države*, ki so ga mnogi ocenjevali celo kot

kompromisno rešitev zaradi 1. in 2. člena, ki pravi: »Republika zagotavlja svobodo vesti. Zagotavlja svobodno izvrševanje vere (*culte*). /... / Republika ne priznava, ne plačuje in ne subvencionira nobene vere (*culte*). /... / Vendar pa se stroški, ki se nanašajo na kaplanske službe in so namenjeni zagotavljanju brezplačnega bogoslužja v javnih ustanovah, kot so srednje šole, višje šole, fakultete, šole, bolnice, zavetišča in zapori, lahko vključijo v /... / proračune.« *Laïcité* je francoska posebnost, ki je ideološko povezana s protikrščanskim razsvetljenstvom in ateističnim pozitivizmom. »Pojem *laïcité* je zgolj francoski in se je razvil na koncu 19. in v začetku 20. stoletja iz svetovnega nazora laicizma, ki je imel svoje izvire že v razsvetljenstvu in je bil že od začetka naprej pod vplivom antireligiozne usmeritve.« (Wick 2008, 39)

Do zakona o ločitvi cerkva in države iz leta 1905 je pripeljal dolg in hud ideološki boj. Zakon sam v svoji dobesedni izreki je prej blažilni kompromis in »zakon pomiritve« kot pa enostranska zmaga zagrizenih laicistov, ki so hoteli »zakon boja« (Poulat 1997, 79), kakor je to dobro videti iz govora, ki ga je v skupščini 8. novembra 1906, leto dni po sprejetju zakona, imel minister za delo René Viviani, socialist in sicer visok odličnik v prostozidarski loži Grand-Orient de France. »Skupaj smo z veličastno gesto ugasnili zvezde na nebu, ki jih ne bo nihče nikoli več prižgal nazaj. Nevtralnost je bila vedno laž. Nikoli nismo imeli nobenega drugega namena, kot da aktivno, napadalno, borbena, vzpostavimo protiversko univerzo. /... / Soočili smo se s Katoliško cerkvijo, da jo premagamo, da izvajamo proti njej boj za njeno iztrebljenje.« (Schlegel 2011, 82) Ta govor je bil nato natisnjen na tisočernih plakatih in izobešen po vseh občinskih stavbah po Franciji. Teh namer po iztrebljanju katolicizma črka zakona ne razodeva. Večina razlagalcev se strinja, da je raznih pojmovanj laicizma več

in da še danes glede tega, kaj terja *laïcité*, ni popolnega soglasja. J. Baubérot jih našteje kar sedem. (Baubérot, 2015) E. Poulat pa obžaluje, da si celo ugledna peresa dovolijo »toliko približkov in netočnosti«. (Poulat 1997, 79)

Francoski laicizem je ideologija, katere skrajna zahteva je bil izgon vsake pojavnosti religije iz javnosti. Idejne korenine ima v razsvetljenstvu 18. in pozitivizmu 19. stoletja. Uperjena je bila prvenstveno proti Katoliški cerkvi, zato jo nekateri imenujejo tudi *laïcité catholique*. (Schleger 2011, 91–92) Kot značilna antiklerikalna reakcija je namreč odločilno pogojena s tem, proti čemur se bojuje, s tem pa se nehote spreminja v nasprotno, zrcalno podobo tistega, kar zanikuje. Francoski laicizem je bil sprva namreč boj proti političnemu katolicizmu, kakršen se je razvil v monarhijah romanskih dežel in v avstro-ogrski monarhiji, kjer je bil katolicizem prevladujoča državna religija. Na koncu se je v Franciji uveljavil kot politična, ideološka in kulturna hegemonija. Iz začetne zahteve, da se primerno poudari samostojnost posvetnega, necerkvenega in nereligioznega področja, nad katerim ima pristojnost nekleriška, posvetna in politična oblast, se je proti koncu 19. stoletja razvila ateistično in še posebej protikatoliško navdihnjena politična ideologija, po kateri je treba vse javno življenje in institucionalne dejavnosti urediti ne samo brez prevlade, ampak tudi brez kakršne koli navzočnosti Katoliške cerkve. Francoska *laïcité* je bila še posebno v letih 1880–1910 izrazito protireligiozna in kot taka ni zahtevala samo odsotnosti religije iz političnih, državnih ustanov, ampak tudi s celotnega področja javnosti. (Haarscher 1996, 63–69) Posebna pozornost je bila tu posvečena izobraževanju, ki ga laicizem pojmuje kot nujno potrebno in splošno obvezno vzgojo za laiške in republikanske vrednote. Religioznosti kot družbenega dejstva v njeni kolektivni razsežnosti ne

priznava, ampak samo kot individualno in privatno prepričanje, medtem ko občestva verujočih kot taka (cerkve, verske skupnosti) ignorira in ta za državo ne obstajajo. Ne priznava cerkvenih pravnih oseb in namesto njih postavlja simulaker tako imenovanih *associations cultuelles*, kulturna združenja. Samo ta imajo pravno osebnost in samo preko njih lahko cerkvene ustanove sodelujejo v pravnem prometu. Država se dela, kakor da religioznost ne obstaja, čeprav po drugi strani v praksi ne more mimo Katoliške cerkve, s katero ima tudi diplomatske odnose, prekinjene v letih 1904–1921.

Ideološke osnove za to protikatoliško ideologijo sta nudila francoski liberalizem in republikanizem. Od liberalizma je laicizem prevzel njegov individualizem, to je dogmo o absolutno svobodnem posamezniku, ki naj si sam suvereno »voli vero in postave«. »Liberalizem trdi, da družbo sestavlja množica posameznikov, od katerih ima vsak svojo predstavo o dobrem, svoje cilje in interese. To, kar je prav, ima prednost pred tem, kar je dobro. Prvo vprašanje, ki ga je treba urediti, se nanaša na pravila, na pogoje, ki vzpostavljajo načela pravičnosti. O namembnosti človeškega življenja, o možnosti človeške narave liberalizem ne pove ničesar.« (Leboyer 2013, 72) Zato govorijo o liberalnem »abstraktnem individualizmu«, ki človeka kot posameznika »abstrahira«, iztrga iz njegove dejanske in konkretne zakoreninjenosti v določeno izročilo, kamor poleg narodne kulture sodi tudi vera. Ti dve sta odrinjeni v polje zasebnega, s katerim se država ne samo ne ukvarja, ampak ga tudi ignorira. Individualistični laicizem se predstavlja kot jamstvo svobode vere, seveda pod pogojem, da se ta svoboda omejuje na področje zasebnega prepričanja in čustvovanja, medtem ko bi naj bil javni prostor bolj ali manj areligiozen. Toda na tej čistini se prej ali slej pojavi nadomestek za manjkajočo religiozno vrednostno

razsežnost, ki je ne potrebuje samo posameznik, ampak tudi država za povezovalno moč abstraktnih posameznikov. To je laicizem kot republikanizem.

Francoski republikanizem vzpostavlja laičnost kot »civilno religijo *à la française*«. (Roman 1991, 113) Vsebuje določeno zamisel o vrednotah človekovega življenja v republiki in se predstavlja kot univerzalen, obče veljaven in obvezen nazor za vse državljane. Ideja se vleče od francoskih razsvetljenskih teoretikov družbene pogodbe in države naprej, značilno obliko pa dobi v Rousseaujevi ideji »civilne religije« kot obveznemu nazoru za vse državljane in katere vrhovna moralna zapoved je pokorščina državnim zakonom. Njeno vsebino bi določal suveren kot »čustva družbenosti, brez katerih ni mogoče biti dober državljan in zvest podložnik«. Vsi državljani so dolžni to državljansko religijo imeti: če je nimajo, jih je treba izgnati, če jo imajo, pa se je ne držijo, jih je treba pobiti. (Rousseau 1964, 468–469) Medtem ko strogi liberalizem poudarja individualno svobodo in enake pravice vseh, republikanizem to svobodo obremenjuje z dolžnostmi do republike. »Spričo tega liberalnega gibanja republikanska tradicija, katere zgodovina je zelo dolga, polaga bistveni poudarek na potrebo po politični vrlini državljana, na pomembnost zavezanosti k političnemu življenju državljanov in soudeležbe v njem.« (Leboyer 2013, 72) Zato je francoski liberalizem v svojem republikanstvu paradoksalno etatističen. »Toda skozi vsa ta vprašanja najdemo vedno isto alternativo, ki je včasih jasno formulirana, včasih pa nejasno občutena: ali postaviti v ospredje posameznika, dokler na koncu ne pride do liberalizma subjekta (Mme de Staël), ali pa podvreči posameznika duhu korporacije, ki ga disciplinira (izhodišče Guizota). Francoski liberalizem je v veliki večini sprejel drugo pot, pot liberalizma s pomočjo države in ne proti državi ali onstran nje.« (Jaume 1997, 10)

Francoski laicizem je otrok etatističnega republikanizma. Ko laicistična država preganja religijo iz javnosti, začenja tako sama izvajati nekatere funkcije, ki običajno pripadajo cerkvam. »Republikanski tabor se je nagibal k temu, da je sebe jemal kot sistem obvladovanja, kot resnično proti-cerkve. Republika je čutila potrebo, da se utrdi s pomočjo laične civilne religije.« (Willaime 1991, 72) Francoska republika je sakralizirala politiko, slavila nacijo in v smislu francoskega pozitivizma in scientizma 19. stoletja oznanjala razum, znanost in napredek. »Družba, ki sloni na znanstvenem znanju in industrijski proizvodnji potrebuje še bolj kot katera koli druga 'duhovno vodstvo' in 'moralno vlado'. /... / To zagotavlja nova religija – religija 'Človeštva' – in nov kler – 'pozitivistični kler' –, kateremu pripada vodstvo družbe.« (Barbier 1987, 217) Za nameček je bila ta »religija Človeštva« povezana še s kolonializmom in imperializmom. Svoje »razsvetljevalno« delovanje pa je prvenstveno usmerila v področje šolstva za moralno prevzgojo državljanov kot državljanov in predvsem kot republikancev. V okviru tega laicizma republika in republikanstvo postaneta moralna kategorija, moralna dolžnost državljanov. Namesto da bi država nevtralno dopuščala ali celo podpirala različne oblike vzgoje za državljansko odgovornost in za skupno dobro in bi pri tem enakovredno gledala tudi na religiozno vzgojno delo, sama zavestno izpodriva religiozno moralno vzgojo in na njeno mesto postavlja svojo. »Republika je hotela biti nevtralna na religioznem področju, ne pa na filozofskih in političnih področjih.« (Barbier 1987, 217) Država si tako prisvaja avtoritarno ideološko vlogo, kakršno je očitala Cerkvi, in zato še bolj zaostruje znane konflikte z njo, ki so proti koncu stoletja pripeljali do izгона iz države na tisoče redovnikov in redovnic, ki so delovali na področju šolstva. Zaprli so okrog petnajst tisoč katoliških šol.

Francoski laicizem s svojo republikansko ideologijo nalaga državi uradni republikanski svetovni nazor, v katerem mora vzgajati mlade rodove. Država hoče v celoti pokrivati in uravnati vsa področja življenja, ne samo v pravnem, varnostnem in političnem pogledu, kar je za liberalno državo normalno, temveč tudi v duhovnem in moralnem pogledu. Zato razvija tudi svojo laicistično republikansko moralo in »duhovnost«, religioznost pa potiska na področje stroge zasebnosti in subkulture. S tem postaja »antireligija«, protislovna »religija izhoda iz religije«, kakor ugotavlja znani francoski politolog Balibar: »Ni nujno, da kako liberalno načelo spremlja liberalna praksa. Nasprotno, nič ni bolj pogostno kakor avtoritarna ali diskriminacijskega praksa liberalizma. To se zgodi, ko država, ki je kot javna oblast zadolžena, da uvaja soočenje prepričanj, posega v njihovo opredelitev in tako na novo odkriva in širi klasični pojem *ius circa sacra*, ki je pripadal suverenom, oziroma hoče to, kar osvobaja z eno roko, nadzorovati z drugo.« (2008, 43) Skratka, francoska laicistična republika vzpostavlja samo sebe kot ideološko in obče veljavno nazorsko avtoriteto in oblast. Zagotavlja javni prostor, kjer je Bog odsoten, ker ona v imenu pozitivistične religije Človeštva prevzema njegovo mesto, religioznim (katoliškim) vernikom pa dovoljuje kvečjemu individualno, zasebno svobodo vesti in verovanja. Kot taka nazorsko ne more biti nevtralna.

Vendar se v praksi vse to ni udejanjilo. Zahteve francoske *laïcité* niti v sami Franciji niso bile popolnoma uresničene niti niso postale evropska splošna praksa. V Franciji poteka bogoslužje javno v cerkvah in vsako nedeljo na nacionalni televiziji. Cerkve in drugi »kultni« prostori, zgrajeni pred 1905, ostajajo sicer občinska ali državna last, a jih država tudi vzdržuje in daje zastonj na razpolago verskim skupnostim.

Dušnopastirsko delovanje na državne stroške poteka tudi v armadi ter drugih varnostnih silah ter socialnih ustanovah. Zakon sicer prepoveduje verouk v osnovni šoli, a zato osvobajajo en dan v tednu šolskega pouka, da šolarji lahko obiskujejo verouk v župnijskih prostorih. Še več. Če je bil francoski laicizem v začetku alergičen na navzočnost religije na javnem državnem prostoru, danes brez težav prenese, da potekajo državniške pogrebne slovesnosti za vsemi zadnjimi predsedniki republike (de Gaulle, Pompidou, Mitterrand, Chirac, Valéry Giscard d'Estaing) v stolnicah z nadškofovsko mašo zadušnico in pridigo ob številni navzočnosti svetovnih voditeljev in najvišjih predstavnikov francoskih oblasti. Zato mnogi ocenjujejo, da je sloviti *Zakon o ločitvi cerkva in države* iz leta 1905 skupaj s pozneje dodanimi zakonskimi določili in odločitvami francoskega *Conseil d'Etat* pripeljal do nove vrste laičnosti, ki jo opisujejo kot »nova« ali »odprta« laičnost (Ognier 1993, 207) ali »dobro ublažena laičnost (*une laïcité bien tempérée*)«. (Poulat 1997, 63) Ne manjka pa tudi tistih, ki zahtevajo vrnitev k bolj bojeviti in nepopustljivi izločitvi vidnosti Cerkve iz javnosti ali celo z ogorčenjem ugotavljajo, da je laičnosti konec. Tu prednjačijo člani prostozidarske lože Grand-Orient. Vse to pa je v Franciji danes še dodatno zapleteno zaradi vprašanj, ki jih zagovornikom stroge laičnosti zastavlja navzočnost islamskih praks.

Ločitev po marksistično

Francoski laicizem je imel dva obraza: individualizem in sekularizem. Ni priznaval družbene, kolektivne razsežnosti vere in njene občestvenosti, ampak samo individualno svobodo vesti in verovanja, zato je temu ustrezno potiskal religijo v zasebnost, kar je pripeljalo do ločitve države in cerkva,

kar je – vsaj na začetku – potekalo v ozračju nestrpnosti in sovraštva do Cerkve. Ta ideal ločitve pred praktičnimi zahtevami sicer ni vzdržal in tudi ni mogel vzdržati, razen če bi francoska republika vztrajala pri nasilni represiji, kar se je sicer zgodilo dvakrat, med revolucijo in v času tretje republike, ko je namesto pogajanj in dogovarjanj stopila »politika sile« (*politique de force*). (Poulat 2003, 27)

Zato pa je to bilo toliko bolj mogoče v komunistični totalitarni ureditvi, ki je izpeljala skrajne zahteve francoske *laïcité* v celoti. Zato ne preseneča, da je Lenin navdušeno pozdravil francoski zakon o ločitvi in ga razumel kot odprto možnost za boj z religijo. »Zahtevamo popolno ločitev cerkve od države, da bi se borili proti religioznemu mračnjaštvu s čisto idejnim in samo idejnim orožjem, z našim tiskom, z našo besedo.« (1963, 9) V komunistični državi, tudi v Sloveniji, so se državne institucije z izvrševanjem oblasti in prisile imele za orodje proletarske partije in njene ideologije. Partijska država je bila najprej partijska in šele potem država, ki naj bi zagotavljala spoštovanje pravic in enakopravnost vseh državljanov. A to spoštovanje je bilo že v jedru ideološko omejeno. »Svoboščine in pravice človeka in občana so omejene samo z enakimi svoboščinami in pravicami drugih in z interesi socialistične skupnosti, ki so določene z ustavo.« (Ustava SRS 1974, 195. člen) Izgon religije s področja javnosti je bil v komunistični politični ureditvi neprimerno bolj radikalen, ideološko zadrt ter z vidika srčne omike in kulture ozkosrčen, kakor ga je uspel izvesti francoski laicizem. Določilo komunistične ustave, po katerem je »izpovedovanje vere /... / človekova zasebna stvar« in so zato »verske skupnosti ločene od države« (Ustava SRS 1974, 229. člen), je bilo izpeljano strogo in brez izjeme. Posebno dosledno je bila izpeljana tudi ločitev državne šole od kakršne koli navzočnosti vere in

cerkve, tako dosledno, da drži še trideset let po demokrati-
zaciji. Ta izjemno visoki zid ločitve med šolo in cerkvami je
bil skladen s komunističnim totalitarizmom, ki je ideološko
šolsko vzgojo v marksizmu zapisal celo v ustavo. »Vzgoja in
izobraževanje temeljita na dosežkih sodobne znanosti in
zlasti na marksizmu kot osnovah znanstvenega socializma in
naj usposabljata delovne ljudi za delo in samoupravljanje ter
jih vzgajata v duhu pridobitev socialistične revolucije, soci-
alistične etike, samoupravnega demokratizma, socialistične-
ga patriotizma.« (Ustava SRS 1974, 21) Sprva je jugoslovanski
marksizem sledil francoskemu laicizmu tudi v ignoriranju
verskih skupnosti kot pravnih oseb, vendar so postopoma
škofijska in župnijska občestva lahko pridobivala kot taka
– brez ovinka »kulturnih združenj« – pravno osebnost. Potem
ko je partijska država razlastila Cerkev vsega, kar je bilo kaj
vredno in donosno, je lahko v ustavo zapisala, da smejo
»verske skupnosti imeti v mejah, ki jih določa zakon, la-
stninsko pravico na nepremičninah«. (Ustava SRS, 229. člen)
Še več, ustava na istem mestu izrecno pravi, da »družbena
skupnost lahko materialno podpira verske skupnosti«, kar
ni samo v nasprotju s francoskim zakonom o ločitve cerkva
in države, ampak tudi z najnovejšimi zahtevami nekaterih
sedanjih levičarskih strank.

Francoski laicizem je imel za ideološko osnovo francosko
razsvetljenstvo in njegov končni poganjek pozitivizem kot
slepo vero v odrešenjski napredek pozitivnih (naravoslov-
nih) znanosti s spremljajočo uradno religijo Človeštva, kakor
to zagovarja utemeljitelj pozitivizma A. Comte in šola, ki mu
je sledila. V komunističnem totalitarizmu je ta parareligio-
zna vloga sekularizirane partijske države še bolj poudarjena,
zato je ideološko nasilje še bolj napadalno in uničevanje
ideoloških nasprotnikov še bolj kruto, neizprosno in popol-

no. V komunistični Jugoslaviji je bila kvečjemu tolerirana zasebna religioznost, ki je že po naravi taka, da je ni mogoče imeti pod popolnim nadzorom, zato jo jamči – pravzaprav brez potrebe – tudi ustava. Vse druge oblike izpovedovanja vere pa so bile podvržene samovolji oblastnikov in se je njihova svoboda tudi spreminjala glede na politične ocene trdnosti totalitarne oblasti. Ohranitev in utrditev le-te je bila vrhovni politični ukaz. Ustavna prepoved »zlorabe vere in verske dejavnosti v politične namene« je totalitarni oblasti omogočala dosti prilagodljivo odmerjanje verske svobode glede na to, koliko se je oblast čutila trdno v sedlu. To je bilo še toliko bolj pomembno v zvezi s Katoliško cerkvijo, ki je bila po svojem položaju subjekta mednarodnega prava in po hierarhični ureditvi edino družbeno telo, ki ni bilo pod neposrednim vodstvom in nadzorom partije. Zato pa so ravnali z njo skrajno sumničavo in je zaradi njene nepomirljive idejne nekompatibilnosti veljala za glavnega notranjega sovražnika. Tudi v najbolj liberalnih trenutkih komunistične vladavine ta ni nikoli dovolila tiste javnosti izpovedovanja vere, ki jo je dovoljeval francoski laicizem kljub svojemu izključevanju religije in njenih simbolov z javnega in političnega področja.

Demokratizacija na področju verske svobode

Z demokratizacijo Slovenije bi morale odpasti omejitve verske svobode v vseh njenih štirih razsežnostih: individualni in kolektivni, zasebni in javni. Vendar se to ni izvedlo v takem obsegu kot v drugih primerljivih postkomunističnih državah. Ustava seveda ne more več vsebovati omejitve izpovedovanja vere na zasebnost, saj je izključevanje vernosti iz javnosti nezdržljivo s celovitim spoštovanjem pravice

do verske svobode in človekovih pravic na splošno.¹ A ga posredno do neke mere vendarle ohranja, ko vzdržuje staro izreko ločitve države in verskih skupnosti (7. člen), kajti področja državnosti in javnosti se nemalokrat prekrivajo in izključevanje izpovedovanja vere se s področja državnosti prenaša tudi na področje javnosti.

Ustavna izreka, da so »država in verske skupnosti ločene«, ki jo je nova ustava podedovala od stare, res ne vsebuje več omejitve na zasebnost in tudi ne prepoveduje več verskim skupnostim šolske in drugih dejavnosti, ampak izrecno zagotavlja, da je delovanje verskih skupnosti svobodno. A razumevanje te izreke ostaja nejasno, saj se v zadevi šole na njo še vedno »lepi« staro omejevanje izpovedovanja vere na področje zasebnosti. Šolska zakonodaja, ki izključuje iz vseh stopenj šolskega izobraževanja verski pouk in vsakršno navzočnost verske dejavnosti, se pretežno sklicuje na ustavno izreko o ločitvi države in verskih skupnosti.² Po tem

- 1 Ustavno sodišče RS je leta 2010 poudarilo, da je »na splošno mogoče reči, da ustavno zagotovljena verska svoboda vključuje navzven zaznavna ravnanja, ki so pomembno povezana s posameznikovim verskim prepričanjem«. (Ustavno sodišče RS 2010, 6800)
- 2 Ustavno sodišče RS je »zabetoniralo« prakso iz časa komunističnega totalitarizma tako, da je postavilo negativno versko svobodo (svobodo od vsiljevanja vernosti) na prvo mesto in ji povsem podredilo pozitivni vidik verske svobode (pravico do izražanja vernosti). »Za doseg tega cilja je ustavno dopustno, da država z zakonom sprejme ukrepe, ki so nujno potrebni za zavarovanje negativnega vidika svobode vere in s tem tudi za uresničitev zapovedi nevtralnosti. Prav tako posegu v pozitivni vidik svobode vere ni mogoče odrekati primernosti, ker je z njim mogoče preprečiti prisilno soočenje nevernih oziroma drugače vernih posameznikov z vero, ki ji ne pripadajo.« (Ustavno sodišče RS 2001, 10279) S to interpretacijo je lahko izključilo vsako navzočnost religije iz šole.

se stanje verske svobode v Sloveniji danes razlikuje tudi od stanja v večini drugih nekdanjih republik SFRJ. Iz vsega do zdaj pojasnjenega je razumljivo, da je področje vzgoje in izobraževanja tudi tokrat lakmusov papir verske svobode v državi, kakor je po mnenju mnogih verska svoboda in njeno spoštovanje lakmusov papir celotnega spoštovanja človekovih pravic. (Janez Pavel II. 2003, t. 1)

Na mednarodnem posvetu *Država in cerkev*, ki ga je leta 2001 organizirala SAZU, je bilo ugotovljeno, da glede načela ločitve države in verskih skupnosti slovenska ustava »vsebuje običajno formulacijo tega načela«. Če prihaja v Sloveniji do »močnejše izražene ločenosti države in cerkve«, to ni zato, ker bi to narekovala ustava, temveč pripisujejo to »zakonski in podzakonski izpeljavi tega ustavnega načela, zlasti pa vplivu prejšnjega političnega sistema«. (Kaučič 2002, 81) Značilno slovensko izključevanje cerkve in vere iz javne sfere se torej ne bi smela utemeljevati z ustavo in njenim 7. členom. Slovenska ustava ne terja nobenega višjega »zidu ločitve«³

- 3 Izreko »zid ločitve« (*wall of separation*) je verjetno prvi skoval in uporabil okrog leta 1643 baptistični pastor R. Williams kot oznako za mejo ali ograjo med božjim vrtom cerkve in puščavo, ki je tostranski grešni in propadli svet. Če se ta ograja podre, se cerkev Jezusa Kristusa sama spremeni v puščavo. (Williams 1963, 392) Sicer pa je Williams že takrat zagovarjal popolno ločitev države in anglikanske uradne cerkve ter svobodo vesti in vere. Isto prisposodbo »zidu ločitve« je stoletje in pol zatem uporabil T. Jefferson v svojem odgovoru baptistom v Danburyju 1. januarja 1802. Ti so se pritoževali, ker je pri njih bila še vedno anglikanska cerkev uradna in s tem privilegirana. Jefferson je v pritrditev njihovemu protestu napisal: »Z vami verjamem tudi jaz, da je religija stvar, ki poteka izključno med človekom in njegovim Bogom; da človeku ni treba nikomur opravičevati svoje vere ali svojega bogočastja; da se zakonite pristojnosti oblasti nanašajo samo na dejanja in ne na

med državo in cerkvijo, kakor je to običajno v primerljivih evropskih državah. Če je kljub temu ta zid v Sloveniji višji, je to zato, ker leve politične sile, ki so v preteklih desetletjih pretežno vladale v Sloveniji in nadaljevale z ideološko hegemonijo iz časov totalitarizma, niso znale ali hotele ločiti svoje ideologije od demokratične države, ki bi morala biti ideološko nevtralna. V Sloveniji ni prišlo do »laicizacije laicizma« (Willaime 1990, 195), kakršno je po drugi svetovni vojni poznala Francija. Po demokratizaciji so leve stranke, naslednice Zveze komunistov in njenih satelitov, sicer dopuščale politični pluralizem strank, a so državo, s katero so pretežno upravljale, zlorabljale za utrjevanje svojega ideološkega monopola v šolstvu, javnih glasilih in v civilni družbi. Zato so bili na omenjenem posvetu glede možnosti pozitivnega razvoja v smislu »laicizacije laicizma« bolj pesimistični. »Očitno je, da se različnemu razumevanju in razlagi ustavnega načela ločitve države in verskih skupnosti pri nas še nekaj časa ne bo mogoče izogniti. Slednje je mogoče pripisati tudi pomanjkanju demokratične tradicije, pravne teorije in ustavosodne judikature na tem področju.« (Kaučič 2002, 82)

prepričanja; z najvišjim spoštovanjem gledam na dejanje celotnega ameriškega ljudstva, ki je izjavilo, da njegov zakonodajalec 'ne sme sprejeti nobenega zakona, ki bi se nanašal na ustanavljanje kake religije ali prepovedoval njeno svobodno udejstvovanje', s čimer je torej zgradilo zid ločitve med Cerkvijo in državo (*thus building a wall of separation between Church & State*).« (Jefferson 1801) Razvidno je, da z ločitvijo tukaj ne nameravajo, kakor Lenin, omogočiti neovirano preganjanje vere in Cerkve, pač pa zagotoviti polno svobodo verskega življenja in enakopravnost vseh veroizpovedi.

Kulturni boj

V minulih treh desetletjih se demokratizacija in pluralizacija, ki bi nujno vključila tudi »laicizacijo laicizma«, zaradi nepresežene ideološke obremenjenosti ni mogla izpeljati do konca. Slovenija ostaja tri desetletja v krču kulturnega boja in to gre skupaj z drugimi zaostanki na področju demokratičnega spoštovanja pluralnosti in enakopravnosti. Nadaljuje se stara kulturna hegemonija.⁴

Gramscijeva teorija o kulturni hegemoniji nam daje ključ za razumevanje strategije slovenskih tranzicijskih bolj ali manj marksističnih političnih sil. Vendar ta tako imenovani »kulturni marksizem« ni nič manj sovražen do religioznosti, kakor je bil realsocialistični, stalinistični ali kakor koli že imenujemo klasično marksistično-leninistično doktrino, po kateri je religija prehodni kulturni pojav, povezan z razčlovečevalnim družbenoekonomskim stanjem, ki ga mora proletarska

- 4 »Hegemonija«, kakor jo pojmuje italijanski marksist in soustanovitelj Komunistične partije Italije A. Gramsci, pomeni prevlado na najširšem področju kulture in miselnosti kakega naroda ter pogojuje gospodarsko in politično prevlado vladajočega razreda. Usmerja in odločilno vpliva na ves skupek človeških vrednot, idealov, norm in prepričanj. Kulturna hegemonija se izvaja prvenstveno s pomočjo šole, množičnih javnih glasil in popularne kulture, s čimer vceplja državljanom miselnost, zaradi katere sprejemajo ideje in vrednote oblasti. Po tem se razlikuje od diktature, ki se izvaja z grobo prisilo. »Nadvlada družbene skupine se kaže na dva načina, kot 'gospodovanje' in kot 'intelektualno in moralno usmerjanje'. Družbena skupina gospoduje nad nasprotnimi skupinami, ki jih hoče 'likvidirati' ali pa si jih podrediti tudi z oboroženo silo, ter vodi podobne in zavezniške skupine. Družbena skupina je lahko in tudi mora biti vodilna še pred osvojitvijo vladarske oblasti (to je eden glavnih pogojev za osvojitve same oblasti); kasneje, ko izvršuje oblast in tudi če jo trdno drži v roki, gospoduje, vendar mora biti še naprej tudi 'voditeljska'.« (Gramsci 1977, 2010)

revolucija, zgodovinsko določena za zmago, odplakniti in v tej smeri delovati že sedaj s pospešeno ateistično propagando. Kakor je boljševizem zavračal idejo človekovih pravic, nekatere od njih zavrača tudi kulturni marksizem, posebno še svobodo misli, izražanja mnenj in govora, razen svojega. Sem spada tudi svoboda vere in verskega delovanja, kar pomeni, da predstavlja »kulturni marksizem« tudi v demokratični Sloveniji s svojimi poskusi getoizacije in izključevanja religioznosti neposredno in jasno grožnjo verski svobodi, preden se je ta sploh v celoti uveljavila.

Laična država, ki je laizirala svoj laicizem, to je, ki je postala kot država neodvisna od ideologije kake od svojih političnih strank, si na nazorskem področju ne pripisuje drugega poslanstva, kakor da pravično in brez diskriminacije ali neenakopravnosti upravlja pluralnost nazorskih in ideoloških skupin na svojih tleh. Njena nevtralnost se nanaša tudi na izbiro vere ali ateizma. To pomeni, da tudi ateizmu – ali pa ideologiji LGBT – ne more dajati nobene prednosti. Kakor nam povesta francoska laicistična in še bolj boljševistična marksistična izkušnja, pa se vsaka državna oblast, ki se opira na določeno ideologijo, spreminja v represivni aparat do vseh drugih nazorov in zato ne predstavlja nikakršne svobodoljubne alternative nekdanji uradni državni religiji, ki je zatirala druge. To pomeni laičnost v nasprotju z laicizmom. Laičnost je dosledna nevtralnost države glede filozofskih, religioznih in drugih nazorskih vprašanj. Država se od verskih skupnosti ne čuti ogrožene, zato z njimi tudi sodeluje, kjer je to koristno za državljane in skupno dobro. Sebi ne pridržuje nobenih pristojnosti, ki niso nujne za red in varnost državljanov. Seveda mora moderna država skrbeti še za marsikaj drugega, tudi za vzgojo v šoli. Vendar tega ne dela izključevalno, temveč sodeluje z različnimi ustanovami civilne

družbe. Torej tudi s cerkvami. Zato jim na osnovi dejanskih dejstev priznava njihovo vlogo, ki jo imajo – če jo imajo – na ravni civilne družbe in temu ustrezno prilagaja svoje razmerje do njih. V demokratični družbi ni monopolov, tudi religioznih, moralnih in vzgojnih ne. To je njena pluralnost. Tudi Katoliška cerkev se ne poteguje za noben monopol, ampak samo za enakopravnost. Pravico ima zahtevati, da se tudi njeno vzgojno delo – poleg podobnega prizadevanja drugih ustanov – prizna kot legitimno, primerno in koristno.

Laicizem je s svojo zahtevo po izločitvi cerkva iz javnega življenja danes zastarel anahronizem iz konca 19. stoletja. V bistvu gre za totalitarno državo, ki misli, da mora vse urediti sama, celo vzgojo in moralno zavest državljanov. Nekaj drugega pa je laična država. Ta ve za svoje pristojnosti, se nanje zavestno omejuje, religiozno verovanje pa priznava kot legitimen interes svojih državljanov, temu interesu prisluhne in tudi služi, podobno kot služi vsem drugim duhovnim, kulturnim, vzgojno-izobraževalnim, gospodarskim in rekreacijskim interesom državljanov. Laična država spoštuje človekovo pravico do svobodnega izražanja vernosti in priznava, da so religiozna duhovnost, religiozna kultura in religiozna vzgoja enakovredne vsem drugim. Zato tudi imajo enakopravno mesto in enako pravico, da jih država ščiti in podpira, kakor vse druge. Kakor vse druge, nič več in nič manj. Laičnost ima torej svoj smisel samo, če pomeni enakopravnost vseh verskih skupnosti v državi, dosledno izpeljan nazorski pluralizem in medsebojno spoštovanje v sodobni pluralni družbi, brez kakšnega koli nazorskega in načelnega odklonilnega stališča do religioznosti ali do določene cerkve. Liberalna zamisel popolne ločitve države in cerkva, ki ignorira verske skupnosti in jih izključuje iz vseh promocijskih ali

pospeševalnih funkcij države, pa je danes v večini evropskih držav presežena. (Ferrari 1988, 541–542)

Na poti k sodobni laičnosti slovenske države predstavljata v minulih tridesetih letih dva zakonodajna dogodka pomembno prelomnico. Oba sta tudi naletela na huda politična in ideološka nasprotovanja, tako da ju je moralo ubraniti ustavno sodišče. Prvi dogodek je bil mednarodni sporazum o pravnih vprašanjih med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem. Podpisan je bil 14. decembra 2001, ratificiran pa v Državnem zboru 28. januarja 2004, potem ko je Ustavno sodišče Republike Slovenije (US) podalo 19. novembra 2003 mnenje, da noben člen sporazuma ni v neskladju z Ustavo RS. (Ustavno sodišče RS 2003) Ta sporazum ne uporablja izreke o ločitvi države in verskih skupnosti, ampak odnos med državo in Katoliško cerkvijo opredeljuje s pojmom medsebojne neodvisnosti in samostojnosti vsake od njiju v svojem redu. Predvsem pa poudarja njuno sodelovanje za skupno dobro. S tem daje obvezno interpretacijo načela ločitve in uvršča Slovenijo med države s kooperativnim modelom ločenosti. Kakor tudi na drugih področjih politična skupnost izdatno podpira različna kulturna, prosvetna, rekreacijska in športna prizadevanja, ker se ujemajo z njeno dolžnostjo, da na določenih področjih omogoča uresničevanje nekaterih temeljnih človekovih pravic, ni podlage – razen ideološke – za prepoved kooperativnega odnosa do verskih skupnosti, kakor je v navadi v večini evropskih držav. Takšen odnos do verskih skupnosti je slovenska država formalno sprejela s podpisom tako imenovanega »vaticanskega sporazuma«. S tem je na najvišji ravni mednarodnega sporazuma povedano isto, kar je že dvakrat odločilo US, da je namreč Katoliška cerkev in z njo druge verske skupnosti obče koristna ustanova. (Ustavno sodišče RS 1997a; Ustavno sodišče RS 1997b) Drugače ne

bi imelo smisla z njo sodelovati pri občem dobrem in delu za napredek človeške osebe. Religija in z njo verske skupnosti niso več »nebodigatreba«, ki ga je mogoče kvečjemu tolerirati in čim bolj omejiti, kakor to dojemata laicizem in marksizem, ampak pozitiven človeški pojav, ki je del pluralnega kulturnega in duhovnega prostora in ga mora država upoštevati v duhu spoštovanja te pluralnosti.

Ta sporazum je s tem v veliki meri utrl pot *Zakonu o verski svobodi (ZVS)* iz leta 2007, s katerim je nova država odpravila stari komunistični *Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti* iz leta 1976 in namesto njega zastavila sodobno laično, a ne laicistično razumevanje verske svobode in delovanja verskih skupnosti. Iz zakona je jasno razvidno, da sodobna slovenska država ne obravnava cerkva in religij z vidika kake ideologije, temveč z vidika spoštovanja človekovih pravic, ki državi nalagajo dolžnost, da poskrbi za svobodno izpovedovanje vere in za pravično, to je enakopravno omogočanje tega izpovedovanja vsem nazorom. Zakona ne obremenjuje noben ideološki predsodek proti religiji, zato ni presenetljivo, da je naletel na kritiko tistih političnih sil, ki so s starimi ideološkimi predsodki proti religiji še obremenjeni. Tako je celo Državni svet RS 21. marca 2007 sklenil zahtevati od US, naj ZVS v celoti razveljavi. US temu predlogu ni sledilo, ampak je razen dveh zadev postranskega pomena vse druge očitke protiustavnosti ZVS zavrglo. (Ustavno sodišče RS 2010) S tem je potrdilo skladnost ZVS z ustavo, kar pomeni, da sedanjemu ZVS ni mogoče nasprotovati z ustavnopravnimi razlogi, ampak kvečjemu z ideološkimi, kar pa za ideološko nevtralno državo ni sprejemljivo.

Svoje odločitve je US v spremni razlagi na široko razložilo in utemeljilo, tako da je to 63 strani dolgo besedilo

dokaj izčrpna ustavnopravna ekspertiza o tem, kako je država dolžna varovati in zagotavljati pravico državljanov do verske svobode v luči sedanje slovenske ustave in širše ustavnopravne prakse na tem področju. Izhodišče je teorija o človekovi pravici do verske svobode⁵ in ne načelo ločenosti verskih skupnosti in države. Slednje je podrejeno prvemu. »Človekova pravica do svobode vesti je namreč temelj celotnega urejanja položaja verskih skupnosti in ima v tem smislu prednost pred ustavnimi načeli, ki opredeljujejo položaj verskih skupnosti v razmerju do države.« (tč. 111) US poudarja, da »verska nevtralnost države ne pomeni potiskanja vere na stranski tir družbe« (tč. 103) in da »ne zapoveduje brezbriznosti do verskih potreb ljudi« (tč. 104). Verski interes je legitimen človekov interes in kakor država upošteva druge interese, mora tudi verskega. »Čeprav se torej država ne ukvarja z verskimi vprašanji, mora kljub temu priznati pomen vere za posameznike in aktivno ustvarjati pogoje za uresničevanje te človekove pravice.« (tč. 104) US sprejema kot nesporno stališče ZVS, da so verske

5 »Utemeljitev verskih človekovih pravic najdemo v posebnem odnosu, ki ga imajo verske pravice do vseh drugih človekovih pravic, tako posameznikovih kot družbenih. To izhaja iz svetosti ali lastne vrednosti, ki se pripisuje človeku /... /, ki je na koncu osnova vseh človekovih pravic. Svetost ali notranja vrednost osebe ne glede na to, ali je izrecno priznana ali ne, je osnova demokracije in ustavne oblasti, ki sprejema načelo, da so nekatere človekove pravice neodtujljive in zato oblast zavezujejo. Verske človekove pravice so zakoreninjene v nedotakljivi svetosti človeške vesti. Vsak človek ima pravne pravice, ker ima določene neodtujljive moralne pravice kot oseba. In temelj vseh človekovih pravic so verske pravice. Dokazuje se, da so brez jamstva le-teh v nevarnosti vse druge človekove pravice. Splošno priznavajo, da je verska svoboda temeljna človekova pravica.« (Wood 1996, 475)

skupnosti »splošno koristne organizacije«⁶ (ZVS 5. člen) in so zato tudi upravičene do družbene podpore, kar je predvidevala kot možnost celo komunistična ustava. Trdimo lahko, da je z ZVS in z odločbo US, ki je zavrnilo predlog Državnega sveta, da ta zakon razveljavi, država Slovenija stopila na pot neideološkega uravnavanja verske svobode. Religije in njenih ustanov država ne obravnava več s stališča nobene laicistične in etatistične republikanske ali marksistično razredne in anarhistične ideologije. Država ni samo religiozno nevtralna, ampak je varuhinja enakopravnosti in spoštovanja človekovih pravic ter upravljavka pravičnosti v nazorsko pluralistični družbi, zato se sama ne sme postavljati na nobeno nazorsko stališče do religije, ampak samo upravljati in uravnavati delovanje religioznih skupnosti v duhu spoštovanja nazorske svobode, svobode izražanja, enakopravnosti in pravičnosti.

Kljub temu pa primerjava med svobodo, ki jo uživajo cerkve in verske skupnosti v drugih primerljivih državah, s tisto, ki jo imajo v Sloveniji, kaže, da v Sloveniji obstaja tako pravno kakor praktično še vedno višji »zid ločitve« kakor drugod. To še posebej velja za področje šolstva, kjer je Slovenija primerljiva samo s Francijo, a še z njo ne popolnoma. Veliko razliko na škodo svobode vere kaže tudi primerjava s tako imenovano »evropsko šolo« (*Schola Europea*), ki deluje pod avtoriteto EU. Na kaj se teoretsko opira slovenski zakonodajalec in ustavno sodišče, ki je slovensko ureditev podprlo?

6 Cerkev in druge verske skupnosti je Ustavno sodišče RS opredelilo kot »obče koristne ustanove« že v odločbi U-I-107/96 tč. 28 (Ustavno sodišče 1997a, 24) in v odločbi U-I-121/97 tč. 13 (Ustavno sodišče 1997b, 3014).

Med negativno in pozitivno versko svobodo

US se je za upravičenje zakonske prepovedi verskega pouka v šoli oprlo na sicer znano razlikovanje med pozitivno in negativno versko svobodo. Pozitivna je v tem, da državljan lahko dejansko in neovirano izraža svojo vernost na vse štiri načine: individualno in kolektivno, zasebno in javno. Kot negativno svobodo pa označujejo pravico, da posameznik v kaj takega ne sme biti na noben način primoran in da se mu verske vsebine ne vsiljujejo. »Posamezniku med drugim zagotavlja, da ni dolžan imeti vere niti se o tem ni dolžan izreči, da ga ni dopustno siliti k izpovedovanju vere niti k sodelovanju pri ravnanjih, ki pomenijo izvrševanje vere.« (Ustavno sodišče RS 2010, 6812) Ker pa živimo v pluralistični družbi, kjer se srečujemo kot posamezniki in kot skupnosti ljudje najrazličnejših prepričanj, ki imajo pravico svoje prepričanje svobodno in sproščeno izražati brez skrivanja in strahu pred neljubimi posledicami, ampak pri tem uživati določeno spoštovanje, se zastavlja vprašanje, kdaj izvrševanje te pozitivne svobode verujočih postane siljenje drugih k izpovedovanju vere, ki ji ne pripadajo, ali celo k sodelovanju pri zadevah le-te. V pluralistični družbi se ni mogoče izogniti srečevanju z ljudmi drugih nazorov, ki tudi ravnajo v skladu z njimi. Če bi s prepovedjo navzočnosti vere v javnosti hoteli to srečevanje onemogočiti – kar je bila laicistična ambicija – bi zdrsnili v nestrpnost in zatiranje vernosti. Tega se je zavedalo tudi US, ko je zapisalo, da bi bilo »drugačno, širše pojmovanje posegov v negativno versko svobodo nezdržljivo z ustavno varovano vrednoto pluralne demokratične družbe«. (6812)

Kljub temu je isto US potrdilo slovensko šolsko zakonodajo, ki prepoveduje verski pouk v šoli in pritrdilo eni od prejšnjih odločb US, ki je utemeljevala obstoječo izključitev vsakega

verskega pouka iz javne šole ravno s sklicevanjem na negativno versko svobodo nevernih učencev in njihovih staršev. Ta bi naj bila poteptana, če bi bili šolarji soočeni z navzočnostjo verskega pouka v šoli, tudi če bi bil ta povsem prostovoljen in bi se ga sami nikakor ne bili dolžni udeleževati. »Za doseg tega cilja je ustavno dopustno, da država z zakonom sprejme ukrepe, ki so nujno potrebni za zavarovanje negativnega vidika svobode vere in s tem tudi za uresničitev zapovedi nevtralnosti. /... / Prav tako posegu v pozitivni vidik svobode vere ni mogoče odrekati primernosti, ker je z njim mogoče preprečiti prisilno soočenje nevernih oziroma drugače vernih posameznikov z vero, ki ji ne pripadajo.« (Ustavno sodišče RS 2001, 10279) Težko pa je razumeti, zakaj bi bila svobodna možnost obiskovanja verskega pouka v šoli »prisilno soočenje nevernih z vero, ki ji ne pripadajo«. To je še toliko manj prepričljivo, ker skoraj vsa evropska ureditev verskega pouka v šoli očitno ne misli tako.

Leta 2010 US RS torej ni razveljavilo vsebine odločbe, ki jo je isto sodišče v drugačni zasedbi sprejelo leta 2001 na osnovi zatrevanja prednosti negativne verske svobode pred pozitivno, čeprav je jasno postavilo pod vprašaj njegovo enostransko priznavanje prednosti negativne verske svobode pred pozitivno. Priznalo je, da bi to vodilo v hudo netolerantnost in nestrpnost do drugače mislečih in verujočih. Če se morajo eni pred drugimi skrivati, je njihove svobode javnega izpovedovanja konec. Tudi na to opozarja US in izrecno opozarja, da negativna verska svoboda ne more imeti apriorne in absolutne prednosti pred pozitivno. »/... / negativna verska svoboda terja od države, naj prepreči vsakršno prisilno (neželjeno) konfrontacijo posameznika s kakršnim koli verskim prepričanjem. Vendar pa v konfliktu med pozitivno in negativno svobodo vere, torej kadar pozitivna svoboda

vere posega v negativno svobodo vere, negativna svoboda nima apriorne prednosti pred pozitivno svobodo.« (Ustavno sodišče 2010, 6800) Dlje od tega načelnega stališča v tej odločbi US ni šlo, pustilo pa je tudi odprto vprašanje, kdaj nezaželena drugačnost postane tudi nasilje in jo je treba prepovedati in s tem omejiti ali celo zatreti pravico do nje.

Dejstvo, da sta pozitivna in negativna verska svoboda enako pomembni in ni dovoljeno enostransko dajati prednost eni pred drugo, narekuje, da državljani in člani nazorsko in versko pluralnih družb izkazujejo visoko stopnjo strpnosti in tolerance ter da so za to tudi vzgojeni. Brez tolerantnosti ali strpnosti mirno sožitje v pluralni družbi ni mogoče. Strpni ljudje »prenesejo« navzočnost drugih, ki so drugačni. Ne prenesti drugačnosti drugih pa ima za posledico diskriminacijo in nesvobodo tistih, ki so v svoji drugačnosti šibkejši. Ne manjka primerov iz zgodovine in sedanjosti, ko morajo pripadniki manjšinske veroizpovedi verski značaj svoje bogoslužne zgradbe na zunaj prikriti, da jo sploh lahko imajo.⁷ Zato je razumljivo, da je vzgoja za strpnost eden izmed visoko postavljenih ciljev šole v sodobni evropski družbi.⁸ Zadevni dokumenti zahtevajo »vključevalno vzgojo in izobraževanje (*inclusive education*)«. Toda, ali šola, ki prepoveduje navzočnost verskega pouka med svojimi zidovi, vzgaja za tako strpnost? Ali ni veliko bolj verjetno, da bodo šolarji, ki so se od mladih nog naučili, da verska dejavnost niti v prostovoljni obliki ne sodi v šolo, ta vzorec izključevalnega obnašanja

7 V osmanskem cesarstvu so bile mnoge krščanske cerkve zgrajene v izdolbinah, da ni bil od daleč viden njihov krščanski značaj. V nekaterih muslimanskih deželah so še danes tolerirani krščanski bogoslužni prostori samo v zgradbah, ki na zunaj nimajo videza cerkve.

8 Tu je mestu primerjava z deklaracijo ministrov za šolstvo Evropske unije: European Union Education Ministers 2015.

prenesli tudi na druge prostore in primere? Slovenska šola je umetno ustvarjen enoumen brezbožni (brez Boga) prostor, kakršnega zunaj šolskih zidov ni. S takim prakticiranjem enoumnosti in z izključevanjem religiozne drugačnosti v šoli se zagotovo ne vzgaja za strpnost. »Vloga oblasti v takih okoliščinah ni v tem, da odpravlja vzrok napetosti z odpravo pluralizma, temveč da zagotavlja, da se konkurenčne skupine medsebojno tolerirajo.« (Spencer 2014, 40) Tudi pojem »prisilne (neželene) konfrontacije« ostaja zelo nejasen. Kdaj je nezaželenost tudi že prisila? Kdaj in zakaj je drugačnost tudi že nezaželenost? Če k temu dodamo še dejstvo, da razen Francije – pa še ta ne v tako radikalni obliki – nobena druga evropska država ne izključuje navzočnosti verskega pouka iz šolskega prostora in da tudi večina bivših jugoslovanskih republik danes tega ne pozna v taki obliki kot v Sloveniji, so vprašanja, ki jih je mogoče zastaviti slovenskemu zakonodajcu in US, ki mu pritrjuje, več kakor umestna.

Popolna prepoved verskega pouka v šoli je bil ukrep, ki je nastal tako v Franciji kakor v Sloveniji v okviru nekih ideologij in njihovih zamisli ločitve države in cerkva, ki so presežene. V Franciji je to bil republikanski laicizem, v Jugoslaviji boljševisistični marksizem. Oba sta tudi sicer izvajala do krščanstva represivno politiko. Kljub prehodu v pluralistično demokracijo, ki stoji na stališču nazorske in verske nevtralnosti države, je tranzicijska oblast zaradi pritajenih ideoloških obremenitev svojih nosilcev ohranila predvsem na področju šolstva izključevalno stanje do religije in še posebej do večinske Katoliške cerkve. Ohranja, kar je bilo vzpostavljeno v času komunizma, le da se tokrat opira na drugačno teoretično osnovo, kajti iz nekdanjega ateističnega uradnega marksizma sedanja šolska oblast ne more več izhajati. Povedano v prisposodbi: hiša naj bi ostala takšna, kakršna je, z zelo visokim »zidom

ločitve« med državo in verskimi skupnostmi, temelji vsega tega pa naj bi se zamenjali. Novi temelj bi naj bil varstvo negativne verske svobode na škodo pozitivne ter načelo ločitve verskih skupnosti in države. S to teoretično konstrukcijo je tudi US 22. novembra 2001 skušalo ohraniti dejanski *status quo*, ne glede na to, da ta izhaja iz časov komunističnega totalitarizma in ideološkega enoumja in so ga vse druge nekdanje komunistične države zavrgle. Na področju šolstva gre to varstvo negativne verske svobode nedvomno v skrajnost, ker si hujše izključevanje, kakor ga določa obstoječa šolska zakonodaja in izvaja šolska oblast, težko zamislimo.⁹ Iz zadevne odločbe (Ustavno sodišče RS 2001) pa tudi jasno sledi, da zakonodajalca skrbi samo zavarovanje negativne verske svobode, nikakor pa ne varstvo pozitivne. In vendar je devet let pozneje isto US v drugačni zasedbi zatrdilo, da »negativna svoboda nima apriorne prednosti pred pozitivno svobodo«. Zato si upamo trditi, da zadnja beseda o svobodi vere v slovenski šoli še ni izrečena.

Reference

Balibar, Étienne. 2008. Laïcité et universalisme – le paradoxe du libéralisme. *Hommes & Libertés*, št. 143: 40–44.

Barbier, Maurice. 1987. *Religion et politique dans la pensée moderne*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.

9 Kot ugotavlja L. Šturm: »S svojim razumevanjem svobode religije in svobode delovanja verskih skupnosti in s svojo razlago načela ločitve države in verskih skupnosti je v ustavno primerjalnem okviru evropskih držav (US) umestilo RS na skrajni rob držav, ki jih doktrina označuje kot države z neprijaznim oz. do verskih skupnosti nestrpnim modelom ločitve.« (Šturm 2002, 139)

Baubérot, Jean. 2015. Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas. Pariz: Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

European Union Education Ministers. 2015. Declaration on Promoting Citizenship and the Common Values of Freedom, Tolerance and Non-Discrimination through Education. Europa.eu. https://ec.europa.eu/assets/eac/education/news/2015/documents/citi-zenship-education-declaration_en.pdf (pridobljeno 21. 7. 2021).

Ferrari, Silvio. 1988. Separation of Church and State in Contemporary European Society. *Journal of Church and State* 30: 533–547.

Gramsci, Antonio. 1977. Quaderni di carcere. Zv. 3. Torino: Einaudi.

Haarscher, Guy. 1996. La laïcité. Pariz: Presses Universitaires de France.

Janez Pavel II. 2003. Address of John Paul II to the Participants in the Parliamentary Assembly of the Organization for Security and Cooperation in Europe. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/october/documents/hf_jp-ii_spe_20031010_osce.html (pridobljeno 20. 7. 2021).

Jaume, Lucien. 1997. L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français. Pariz: Fayard.

Kaučič, Igor. 2002. Načela ustavne ureditve razmerja med državo in cerkvijo v Sloveniji. V: *Država in cerkev: izbrani*

zgodovinski in pravni vidiki, 77–87. Ur. Šelih, Alenka; Pleterški, Janko. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Leboyer, Olivia. 2013. Republicanisme et libéralisme – points de rencontre. *Le Philosophoire* 39: 71–85.

Lenin, Vladimir I. 1963. Socializem in religija. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Poulat, Emile. 2003. Comment traduire »laïcité« en italien? V: *Quelle laïcité en Europe? Colloque international*, Rome, Centre culturel Saint-Louis de France 16–17 mai 2002, 27–30. Ur. Durand, Jean-Dominique. Lyon: Institut d'Histoire du Christianisme.

Poulat, Emile. 1997. *La solution laïque et ses problèmes*. Pariz: Berg International.

Roman, Joël. 1991. La laïcité comme religion civile. *Esprit* 10: 108–115.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Œuvres complètes*. Zv. 3. Pariz: Gallimard.

Schlegel, Jean-Louis. 2011. La laïcité irritée par la visibilité des religions. *Esprit* 5: 80–94.

Spencer, Nick. 2014. *How to Think about Religious Freedom*. London: Theos.

Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. Uradni list RS 14, št. 13 (12. 2. 2004). Mednarodne pogodbe 4: 3010–3012.

Ustavno sodišče RS. 2010. Odločba U-I-92/07-23. Uradni list RS 20, št. 46 (8. 6. 2010): 6791–6818.

Ustavno sodišče RS. 2003. Mnenje Rm-1/02-21. Uradni list RS 13, št. 118 (3. 12. 2003): 16001–16009.

Ustavno sodišče RS. 2001. Odločba U-I-68/98-42. Uradni list RS 9, št. 101 (13. 12. 2001): 10275–10281.

Ustavno sodišče RS. 1997a. Odločba U-I-107/96. Uradni list RS 7, št. 1 (10. 1. 1997): 15–26.

Ustavno sodišče RS. 1997b. Odločba U-I-121/97. Uradni list RS 7, št. 34 (7. 6. 1997): 3011–3019.

Wick, Volker. 2008. Die Trennung von Staat und Kirche. Jüngere Entwicklungen in Frankreich im Vergleich zum deutschen Kooperationsmodell. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Willaime, Jean-Paul. 1991. Le religieux dans l'espace public. *Projet*, št. 225, printemps: 71–80.

Willaime, Jean-Paul. 1990. État, éthique et religion. *Cahiers Internationaux de Sociologie* 88: 189–213.

Williams, Roger. 1963. *The Complete Writings*. Zv. 1. New York: Russell & Russell.

Zakon o verski svobodi (ZVS). Uradni list RS 17, št. 14 (16. 2. 2007): 1533–1538.

Wood, James E. 1996. An Apologia for Religious Human Rights. V: *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, 455–484. Ur. Vitte, J.; van der Vyver, J. D. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.

Impressum

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



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

»Gospodarstvo namreč za svoje pravilno delovanje potrebuje etiko; ne katerekoli etike, temveč etiko, ki je človekova prijateljica.«

**(zaslužni papež Benedikt XVI.,
*Ljubezen v resnici, št. 45)***

