

Letnik 59 leto 1999

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Snežna Večko OSU, Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini

Bruno Forte, Zgodovinska razsežnost teologije

Maryse Dennes, Edith Stein : Expérience de la Croix et philosophie du salut

Christian Gostečnik OFM, Sodobni psihoanalitični pogled na religijo

Vinko Škafar OFMCap. Versko slovstvo v dajščici

Borut Košir, Območni zakoni cerkve na slovenskem

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 59 leto 1999

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 1999

Snežna Večko OSU

Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini

Zgodovina Davida in njegovih otrok v 2 Sam 11–20 ter v poglavjih 21 in 24 se z enako zavzetostjo kot prejšnja poglavja posveča vprašanjem o krivdi, odpuščanju in kazni. Tokrat so tisti, ki grešijo in priključijo nase kazen, David in njegovi otroci. Prva Samuelova knjiga izrisuje vseskozi pozitivno, idealizirano Davidovo podobo. V 25. poglavju pa se David že predstavi takšen, kot bo prevladoval v Drugi Samuelovi knjigi. V tej Davidovi podobi se spopadajo svetle strani in sence, veličina zadene ob majhnost, plemenitost ob preračunljivost.¹ Vendar David kralj ne pozabi, da je samo človek. Vera v Boga mu tega ne dovoli. Ta vera je dovolj živa, da posamezna dejanja samopaštva ne postanejo njegova stalna drža, kot je (bilo) to običajno pri drugih vladarjih. Begunec iz 1 Sam 25, ki je bil pripravljen ubijati, a se je tudi dal pregovoriti, je v 2 Sam 11–12 kralj, ki ubija, a to tudi prizna, obžaluje in sprejme posledice. Skrbno izrisani poglavji 11–12 postaneta jedro obsežnega literarnega sklopa v 2 Sam 10–20, ki razglablja o grehu in njegovih posledicah.²

¹ S tem smo se dotaknili vprašanja o zgodovinski resničnosti literarnega sklopa o Davidu. Zlasti zgodovinsko ozadje t. i. »Davidovega vzpona na prestol« (1 Sam 16–2 Sam 5) vzpodbuja številne raziskave. Odločilno smer jim je dal A. Weiser s svojo raziskavo »Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Endstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg«, v: *VT* 16 (1966), 325–354. V njej trdi, da notranji okvir celotne zgradbe tvori »die Tendenz zur Legitimierung Davids durch Jahwe« (327). P. K. McCarter, »The Apology of David«, v: *JBL* 99 (1980), 489–504, je trditev podkrepil s tem, da jo je vzporejal s t. i. apologijo hetitskega kralja (in uzurpatorja) Chattuschilicha III. Za njim so tudi drugi eksegeti in nenazadnje romanopisci (npr. S. Heyms, *Der König David Bericht*) predstavili Davida nič manj kot »velikega morilca«, ki je odgovoren za (v Samuelovih knjigah) spretno na druge prenesene umore vseh, ki so mu stali na poti do prestola. Vendar, četudi je David predstavljen kot ideal, je z druge strani očitno, da to smer zgodovinske kritike (»Hermeneutik der Verdächtigung«) vodi domneva: »Je entschiedener man das Gegenteil dessen sagt, was der biblische Text sagen will, desto sicherer glaubt man historisch ins Schwarze zu treffen« – gl. W. Dietrich in T. Naumann, *Die Samuelbücher*, Erträge der Forschung 287; Darmstadt 1995, 78–79.

² Nekateri razlagalci, kot npr. G. Hentschel, 2 *Samuel*, NEB 34, Würzburg 1994, 43–45, so mnenja, da pripoved v 2 Sam 11–12 izvira iz krogov, ki so si Davida v duhu poznega preroštva dovolili kritizirati, v nasprotju z dokaj laskajočim dvornim pisanjem 2 Sam 13–20 ali 1 Krn 20,1–3, ki tega dogodka sploh ne omenja. Vendar ti avtorji prezrejo, da je David tukaj predstavljen kot tisti, ki *greši*, a se tudi *pokori*, torej je njegova podoba

1. Davidov greh, kesanje, odpuščanje in napoved kazni (2 Sam 11-12)

2 Sam 11 pripoveduje o Davidovem prešuštvu in umoru, s katerim želi prikriti greh, za katerega je postava zahtevala smrtno kazen (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22).³ 2 Sam 12 pa predstavi Božji odgovor na to dejanje.

a) David zagreši prešuštvo in umor (11,1–26)

Pripoved o Davidovem grehu v 11. poglavju gradi na nasprotju med zadržanjem hetejskega vojaka Urijaja in kralja Davida. Nasprotje je kričeče: tuji vojak se med časom bitke vzdrži lastne žene (prim. 11,11.13; prim. tudi 1 Sam 21,6), medtem ko mu jo Izraelov kralj vzame. Kralj se polasti tuje žene, žene svojega vojaka, medtem ko se ta bori, da mu pridobi tuje ozemlje. Nasprotje doseže višek, ko vojak svojo zvestobo po kraljevem ukazu plača z življenjem. Nasprotje se bo kot v zrcalni sliki ponovilo, toda tokrat bodo žrtev David sam in njegova družina (poglavja 13–20).⁴

Uvodni prizor že predstavi Davida na stranpoti: »... ob času, ko hodijo kralji na vojsko«, je Izraelov kralj poslal druge v vojsko, sam pa je ostal v Jeruzalemu.⁵ In vendar je Bog dal Izraelu kralja, da ga bo kakor pri drugih narodih vodil v vojsko in nazaj (prim. 1 Sam 8,20). Tega, kar so izpolnjevali drugi kralji, Izraelov kralj ni izpolnil. Čeprav se je Davidova pot začela vzpenjati kot pot uspešnega vojaka (prim. 1 Sam 18,5.16.30).

V času brezdelnosti David vdre v zakon svojega bližnjega (prim. 2 Sam 11,2–5). Pisec zelo kratko poroča o dogodku. Potem ko se David začne zanimati za lepo žensko, ki jo je videl, zve, da je poročena. Toda takoj sledi poročilo o prešuštvu:

pozitivna. Kot trdi G. Keys, *The Wages of Sin: A Reappraisal of the »Succession Narrative«*, JSOT,SS 221, Sheffield 1996, 204–205, ta podoba prav ustreza namenu deuteronomističnega redaktorja: »By revealing David's weakness, it serves to convey the idea that the standard by which the Deuteronomist judges the kings is not impossibly high.« V svoji študiji avtorica prepričljivo trdi, da je 2 Sam 11–12 s svojo glavno temo *greh in kazen* jedro literarnega sklopa 2 Sam 10–20, ki razgrinja posledice dogodka v 2 Sam 11–12. S tem 2 Sam 10–20 predstavlja središče Druge Samuelove knjige, ki ga je pisec oziroma redaktor uokviril z že obstoječima besediloma 2 Sam 1–9 in 21–24. To je dodal prav tako že obstoječemu sklopu Prve Samuelove knjige, v kolikor ni sam redigiral večino njenega besedila v predevtoronomistični obliki – prim. 81–99. Avtorica utemeljeno zavrača prevladujočo hipotezo o »zgodovini nasledstva« (»Succession Narrative«, »Thronnfolgeschichte«), ki naj bi jo sestavljal sklop 2 Sam 9–20 in 1 Kr 1–2, ter postavlja tezo o »teološki biografiji« sklopa 2 Sam 10–20 z vodilno temo »greh in kazen«.

³ V nasprotju s staroorientalsko dvorno moralno, kjer je kralj lahko povsem »normalno« vzel ženo svojemu podložniku, kralj v Izraelu ni zunaj postave.

⁴ Prim. G. Keys, n. d., 127–141.

»David je dal poizvedeti o ženi. Rekli so: 'Ali ni to Eliamova hči Batšeba, žena Hetejca Urijaja?' David je poslal sle in jo dal pripeljati. Prišla je k njemu in je legel z njo ... Potem se je vrnila v svojo hišo« (11,3-4).

Pisec ničesar ne razkrije o dogajanju v Davidovi in Batšebini duši. Še zlasti ne v Batšebini. Iz prejšnjih besedil vemo, da je David poznal Boga in je doživel njegovo naklonjenost. Če se je zdaj odločil, da poseže za srečo mimo njegove volje, je morala v njem prevladati nevera. Ta lepa tuja žena mu naenkrat pomeni izpolnitev, spričo katere se Bog s svojo prepovedjo zazdi nepomemben. Njegovi darovi mu ne govorijo več o njegovi ljubezni. Doseči ali ne doseči predmet svojega poželenja pomeni zdaj njegov uspeh ali poraz ... Odloči se, da je uspeh vreden več kot neka Božja prepoved o ženi bližnjega. In že se izvrši po njegovem ukazu ...

Vse je bilo zamišljeno, da ostane v skritosti, vendar je prineslo s seboj »nevšečnost«, ki bo stvar razkrila javnosti (v. 5). Odslej pisec posveča pozornost Davidovemu prizadevanju, da bi dejanje prikri (v. 6–25). Po postavi je namreč nad prešušnikoma visela smrtna obsodba (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22). David zaman poskuša podtakniti sad njunega prestopka zakonskemu možu in tako ohraniti pri življenju njegovo ženo. Ko mu spodleti vsak poskus, seže po zadnjem sredstvu. Odloči se, da oropa življenje možu, ki ga je že prej oropal žene:

»Zjutraj je David Joabu napisal pismo in ga poslal po Urijaju. V pismu je napisal: 'Postavite Urijaja spredaj v najhujši boj! Potem se umaknite od njega, da bo zadet in bo umrl'« (11,14–15)!

Pripoved predstavi Davida v njegovem najglobljem moralnem ponižanju.⁶ Ko izkoristi svoj položaj, da zamaskira prešuštvo in umor, je na dnu svojega človeškega dostojanstva.⁷ Sledi kratek razplet (v. 26–27a) in še krajša Gospodova ocena dejanja (v. 27b):

»Toda to, kar je storil David, je bilo húdo v Gospodovih očeh« (11,27b).

b) Bog odgovori na Davidov greh (12,1–25)

Odslej je težišče pripovedi (12. poglavje) usmerjeno na to, kako se je Bog odzval na Davidov greh. Preroštvo od 8. st. dalje se je zavzeto ukvarja-

⁵ Vojna z Amónci kot odgovor na žalitev (10. poglavje) tvori okvir pripovedi.

⁶ Gl. G. Keys, n.d. 143: »In committing adultery and murder, David is seen to fall from the exemplary position in which he has been held up until this point. There is a sense of the king coming down from his throne, for there is no longer any quality of moral value to mark him off from the common people. By this he is stripped of the regal aura surrounding him and is presented as a man who uses his position to manipulate situations in order to indulge his own carnal desires.«

⁷ Tudi pred dvorom — gl. npr. poigravanje s kraljevo zagato v Joábovem poročilu (v. 18–24).

lo z Božjo sodbo nad tistimi, ki prestopijo njegovo voljo, in pričujoče besedilo je doživelo večkratno predelavo in razširitev.⁸

Pripoved se deli na dva dela: Natanovo parabelo z napovedjo kazni (12,1–15a) ter otrokovo smrt in Salomonovo rojstvo (15b–25). Natanova parabola je podobno kot sam dogodek zgrajena na nasprotju. Kot *tertium comparationis* služi bogastvo oziroma uboštvo. Nasprotje doseže višek, ko bogatin ob svojem bajnem bogastvu vzame ubožcu edino ovčico, ki je vse njegovo premoženje.⁹ Z namišljenim primerom da Natan kralju priložnost, da (si) izreče sodbo:

»Kakor živi Gospod, mož, ki je to storil, mora umreti« (12,5)!

Ko izreče sodbo, ga Natan privede nazaj v resničnost njegovega lastnega položaja:

»Ti si ta mož« (12,7)!

Zdaj vidi David svoj položaj v pravi luči. Z obsodbo podobnega primera je lahko končno ocenil svoje dejanje, kakor je ocenil dejanje bogataša. In ocenil ga je pravično.¹⁰

Davidova rabsodba ima središčni pomen: za svoje dejanje zasluži smrt (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22). Zdaj lahko Natan Davida sooči z Bogom. Pripoved doseže s tretjo postavitvijo nasprotja svoj višek. Zdaj se primerjata Bog in človek, Gospod, ki je dejanski kralj Izraela, in David, ki je kralj, ker ga je Gospod napravil za kralja (v. 7). Nasprotje je tako očitno, da sodba sledi sama po sebi. Bog je Davidu dal (*ntn*) hišo njegovega predhodnika Savla z njegovimi ženami¹¹, dal mu je Izraelovo in Judovo hišo (v. 8). David pa je Urijaju vzel (*lqh*) ženo in ga umoril z mečem (v. 9–10). Zato bo sodba po *lex talionis* izravnala porušeni red: zdaj bo Bog vzel (*lqh*) Davidu njegove žene in jih – nasprotno njegovemu skrivnemu grehu –

⁸ O literarni zgodovini in zgradbi odlomka gl. G. Hentschel, n. d., 48–52; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBKAT 9, Zürich 1981, 240.

⁹ R. P. Gordon, *1 and 2 Samuel: A Commentary*, Exeter 1986, 257, opozarja na vzporednico med začetkom Batšébinega imena *bat žhčí* 'in trditvijo, da je bila ovčica ubožcu kot žhčí'. Med razlagalci je splošno sprejeto, da je ovčica v paraboli Batšéba, čeprav po vsej verjetnosti ni bila »zaklana«, se pravi žrtev posilstva – prim. G. Keys, n. d., 130–131.

¹⁰ Gl. P. K. McCarter, *II Samuel*, AB 9, Garden City, N. Y. 1984, 305: »David the royal judge condemns David the rich oppressor.« Zahtevo po četvernem povračilu (v. 6) imajo nekateri, npr. F. Stolz, n. d., 240–241, za poznejši dodatek, ker zakon za tatvino ovce ni zahteval smrtne kazni, temveč dvojno povračilo (prim. 2 Mz 22,3). Štirikratno povračilo je tu zaradi posebne teže tega primera. Drugače H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD, Göttingen 1973, 256–257, ki ima v. 6 za izvorni del Davidove rabsodbe, češ da gre kralju za to, da ni le bogataš kaznovan, temveč da tudi revež pride do svoje pravice.

¹¹ Po orientalskem dvornem običaju je naslednik dobil harem svojega predhodnika. Za Davida to ni nikjer omenjeno, pač pa je nekajkrat naglašeno, da je imel več žen (prim. 2 Sam 3,2–5. 13–16; 5,13; 15,16).

javno dal (*ntn*) drugemu (v. 11). Ker je David dal Urijaja usmrtiti z mečem, bo meč odslej divjal v njegovi lastni hiši (v. 10). David je storil hudo svojemu bližnjemu, toda s tem je zaničeval Gospodovo besedo (v. 9–10). Ob tem poimenovanju dejanja in napovedi kazni David uvidi globino in razsežnost svoje krivde in jo prizna:

»Grešil sem proti Gospodu« (12,13).

Ko je bil David zmožen to izreči, je Bog dosegel cilj, zaradi katerega je poslal Natana k njemu: David je sposoben sprejeti odpuščanje. Ga prej ni mogel sprejeti? Ne, ker je šele po Natanovem posegu priznal, da je grešil. Do takrat je brez dvoma iskal razloge, s katerimi je svoje dejanje opravičeval. Opravičevanje greha pa onemogoča odpuščanje. Ni namreč mogoče sprejeti odpuščanja za nekaj, kar skušam predstaviti kot normalno in neoporečno. Dokler svoje dejanje odobravam, se istovetim z njim. Šele ko priznam njegovo zlobo, se ločim od njega. S tem ga izročim Bogu, ki izvrši nad njim svoje stvariteljsko dejanje: uniči greh.

Ker pri odpuščanju greha deluje Božja stvariteljska moč, je njegov neposredni učinek podaritev življenja. Smrtna kazen, ki je doslej visela nad Davidom, je preklicana:

»Gospod ti je tudi odpustil greh – ne boš umrl« (12,13).

Zaradi prešuštva in umora bi David moral umreti (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22; 2 Mz 21,14). V resnici pa je doživel visoko starost (prim. 1 Kr 1,1–4; 2,11). To je bilo v teologiji, ki je gradila na neposredni zvezi med dejanjem in posledico, mogoče razložiti le z dejstvom, da mu je Bog odpustil krivdo in kazen.¹² To je bila zmaga nad grehom, odrešenjsko dejanje, s katerim je Gospod kot vrhovni sodnik presekal zvezo med grehom in smrtjo in storil, da je smrti zapisani človek ostal pri življenju (prim. Ezk 3,21; 18,21–23,28; 33,10–16). Davidovo in Batšebino nadaljnje življenje je Božji dar.

Razvoj dogodkov v Davidovi družini pa kaže, da je bil David sicer rešen smrti, toda z grehom je sprožil tok kazni, ki so se izpolnile na njegovih otrocih. Pisec jih je povzel v Natanovi napovedi (v. 10–12). Kot prva kazen, ker je »s tem dejanjem zaničeval Gospoda« (v. 14),¹³ mu bo umrl sin, ki se mu bo rodil. O tem govori drugi del 12. poglavja (v. 14sl.). V naslednjih poglavjih pa zvemo za smrt njegovih sinov Amnona, Absaloma in Adonija (prim. 13, 23–38; 18,9–15; 1 Kr 2,13–25).¹⁴ S tem je izpolnjena

¹² Prim. G. Hentschel, n. d., 49.

¹³ Tako po Septuaginti. MT ima: ... *kī ni'es ni'astā 'et 'oyb? yhw* ... Ponovno gre za popravek prepisovalcev, ki so iz strahospoštovanja pred Bogom dodali besedo »sovražnike«.

¹⁴ Po talmudu *Yoma* 22b je bil David kaznovan po Batšebinem prvem otroku, Amnonu, Tamari in Absalomu.

kazen o četvernem povračilu, ki jo je David zahteval za bogatina in jo je Natan napovedal kot kazen »po meču« (v. 9–10). Kazen »po ženi« (v. 11–12) se je uresničila, ko se je Absalom polastil očetovega harema (prim. 16,21–22).¹⁵

Celoten sklop pripovedi kaže, da je bil izdelan pod teološkim vidikom zveze med krivdo in kaznijo in se je naslanjal na dejstva iz zgodovine Davidovega nasledstva. 12. poglavje posveča posebno pozornost smrti sina, ki se je rodil iz prešuštva (v. 15b–23). V središču pripovedi je David, ki si prizadeva od Gospoda izprositi življenje otroku. Z obredom žalovanja pred njegovo smrtjo prevzame nase znamenja smrti (post, spokorno obleko, ležanje na zemlji – v. 16). Otrok kljub temu umre. Zakaj? V otrokovi smrti se je razodelo bistvo greha: da vodi v smrt. Zato mora grešnik umreti. Toda tokrat je tisti, ki je grešil, ostal živ, umrl pa je nedolžni. Tisti, ki je grešil, je ostal živ, ker mu je Bog odpustil greh in s tem podaril življenje. Otrok pa je umrl, ker sta David in Batšeba ostala pri življenju za ceno Urijajeve smrti, ki je prav tako nedolžen umrl. Otrok pa je umrl tudi zato, ker ga je David sam obsodil na smrt. S tem ko si je David prizadeval, da bi otrok veljal za Urijajevega, se mu je že odpovedal, ga je takorekoč obsodil na smrt. Dejansko je na smrt obsodil Urijaja, zato so David, Batšeba in z njo otrok ušli smrti. Zaradi Davidovega obžalovanja je Bog podaril življenje Davidu in Batšebi. Da bi se pa pokazalo, da se iz greha ne more roditi življenje, je umrl otrok, ki je bil sad greha. Vendar smrt v zgodovini odrešenja nima zadnje besede. Zato se je po teh dogodkih Davidu po Batšebi rodil Salomon, ki ga je »Gospod ljubil« (v. 24–25).

2. Kazen se uresniči na Davidovih otrocih (2 Sam 13–20; 1 Kr 2,13–25)

Nadaljnja Davidova zgodovina v Drugi Samuelovi knjigi je izrisana v luči posledic njegovega greha: zločini med Davidovimi otroki (13–14), državni udar njegovega sina Absaloma (15–19) in upor Benjaminovca Ševaja (20) so zrcalna slika Davidovega greha. Vendar so grehi njegovih otrok nasilnejši od Davidovih.¹⁶

a) Zločini med Davidovimi otroki (13–14)

Pripovedi o Davidovem prešustvu in umoru neposredno sledi pripoved o posilstvu, ki ga je nad svojo polsestro Tamaro zagrešil Davidov sin

¹⁵ Da je to bila resna stvar, ki je pomenila polastitev oblasti, kažejo primeri v 2 Sam 2,3; 1 Kr 2.

¹⁶ Primerjava med besedili kaže različne in številne odtenke, v katerih se odraža vzajemnost med Davidovim grehom in grehi njegovih sinov. V nadaljnjem se deloma opiram na G. Keys, n. d., 127–155, ki je dokazala, da je bil prav to namen piscev 1 in 2 Samuelove knjige – gl. op. 1.

Amnon (prim. 13,1–22), ter o Absalomovem krvavem maščevanju nad Amnonom (prim. 13,23–29). Dogodki po krutosti prekašajo Davidovo dejanje. David je zapeljal ženo svojega vojaka, njegov sin je posilil svojo lastno polsestro. David je dal umoriti Batšebinega moža, Absalom je dal umoriti svojega brata Amnona. Absalomov umor Amnona je bil sicer kazen za Amnonov zločin, vendar je bilo Absalomovo dejanje prav tako zločin. Absalom sam pa je bil ubit proti izrečni Davidovi prepovedi (prim. 18,5,9–15). Tamara, Amnon in Absalom so bili žrtve brez možnosti obrambe, česar ne moremo reči ne za Batšebo in celo ne v enaki meri za Urijaja. Amnon in Absalom sta dolgo in premišljeno načrtovala svoja dejanja, medtem ko je pri Davidu šlo za bolj spontan padec. Da je Amnon dosegel svoj cilj, se je poslužil Davida, ne da bi ta za to vedel (prim. 13, 6–7), tako kot se je David poslužil Urijaja, da je nevede nesel Joabu svojo smrtno obsodbo (prim. 11,14–17). Kot je David hladnokrvno komentiral Urijajevo smrt (prim. 11,25), tako je bila njegova hči po zlorabi hladnokrvno vržena na cesto (prim. 13,15–18). Batšeba je po predpisanim običaju žalovala za možem, ker je postala vdova (opis zelo sumaričen: 11,26–27a), in je takoj postala Davidova žena (prim. 11,26–27). Tamara je žalovala (opis zelo nazoren: 13,19), ker je postala vdova, ne da ga kdaj imela moža (prim. 13,20b). David je ljubil Batšebo in jo po otrokovi smrti tolažil ter jo poročil. Iz tega se je rodilo življenje (prim. 12,24–25). Amnon je po posilstvu, ki je ostalo nerodovitno, zasovražil Tamaro in ji odrekel poroko (prim. 13,15–18). Tolažil jo je brat Absalom (prim. 13,20), toda to je vodilo v smrt (prim. 13,22sl.). David se je kot oče izkazal pristranski in neučinkovit in je storil novo krivico: ljubil je Amnona in ga ni kaznoval ne pomagal Tamari (prim. 13,21).¹⁷ Zato je maščevanje prevzel Absalom in z njim storil nov zločin (prim. 13,22sl.). S tem je bil kaznovan tudi David, ki je doživel globljo bolečino: medtem ko se je ob hčerini tragediji samo »zelo razsrdil« (13,21), »je vse dni žaloval za svojim sinom« (13,37). Absalomovo dejanje je postavilo zid med očetom in sinom (prim. 13,38–14,33). Ko je bil ta odstranjen (prim. 14,28–33), ni prišlo do dokončne sprave. Sledila je nova tragedija, ki je bila hujša od prejšnjih.

b) Absalom skuša strmoglaviti očeta (15–19)

Pripoved v 2 Sam 15–19 očitno razlaga dogodke kot kazen za Davidov greh. Absalomov oboroženi upor izzveni kot izpolnitev Natanove

¹⁷ Kaj bi mogel napraviti, lahko sklepamo na temelju 5 Mz 22,28–29, ki zahteva od storilca posilstva poroko s svojo žrtvijo. Ker pa je Amnon zasovražil Tamaro (prim. 2 Sam 13,15) bi bila to zanjo slaba rešitev. Obstajale so še druge možnosti. Kljub predpisom v 5 Mz 22,13–21 lahko iz 3 Mz 21,7.13–14; Oz 1,2sl. sklepamo, da so obstajale tudi poroke z žensko, ki je z nekom izgubila devišvo. Tudi 2 Mz 22,15–16 predpostavlja možnost, da se dekle ne poroči s svojim zapeljivcem. Iz 5 Mz 22,13–21 je mogoče sklepati, da ji smrtna kazen grozi le, če skuša možu, ki jo poroči, svoje stanje prikriti. Koliko bolj bi torej kralj lahko našel moža za hčer, ki je bila žrtev posilstva.

napovedi o meču v Davidovi hiši (prim. 12,10). Dobesedno se uresniči tudi kazen po ženi (prim. 12,11–12 : 16,20–22). Po drugi strani pa se dopolni tudi podoba spokorjenega Davida (prim. 12,13 : 15,25–26).

Potem ko je Absalom zaradi Tamare umoril svojega brata Amnona, je padel pri očetu Davidu v nemilost in je moral bežati. Po Joabovem posredovanju je zopet smel priti pred kralja (prim. 13,34–14,33). Pripoved se konča obetavno:

»Prišel je h kralju in se pred njim poklonil z obrazom do zemlje. In kralj je poljubil Absaloma« (14,33).

Zato nadaljevanje v 15. poglavju toliko bolj iznenadi. Nenadoma smo sredi Absalomovih priprav, da strmoglavi očeta in po štirih letih to tudi skuša uresničiti (v. 1–12). S političnega vidika gre Absalomov uspeh v pripravi zarote pripisati nesoglasjem in nezadovoljstvu znotraj rodov, ki so sestavljali mlado državo. To bo pozneje izkoristil tudi Benjaminovec Ševa (20. poglavje). Bolj zapleteno je dogajanje v duši Absaloma, ki se je postavil proti očetu. Podobno kot pri Davidovem prešuštvu pisec tudi tukaj ne razkriva Absalomovih čustev. Pripoveduje o njegovem prizadevanju, da bi se spravil z očetom, in ko doseže pomilostitev (v. 28–33), se pripoved nadaljuje z njegovo zaroto. Vendarle bi mogli najti pokazatelje, s pomočjo katerih si lahko poskušamo predstaviti prevrat v Absalomovi duši.

Da vladarja, ki v celoti gledano vlada modro in pravično, skuša nekdo strmoglaviti, mora to biti nasilna, častihlepna, oblastizeljna in nerazsodna osebnost. To je mogoče videti tudi v tem primeru.¹⁸ Vendar Absalom skuša ubiti svojega očeta! Moral je torej že prej prelomiti z njim v svoji duši. Pripoved o dogodkih pred zaroto to nekoliko pojasni. Dogodki so morali Absaloma zagreniti in ohladiti njegov odnos z očetom. David ni ničesar storil, da poravna krivico, ki je bila storjena njegovi sestri Tamari. To je Absalom mogel občutiti tudi kot žalitev njega samega. Maščevanje, ki je bilo v resnici bratomor, ni privedlo do poravnave, temveč si je nakoopal očetovo jezo in izgon. Prelitje bratove – po semitskem pojmovanju in čutenju lastne krvi – je moralo zapustiti v Absalomovi duši poseben splet zadoščenja in krivde ter srda zaradi nje. Ta se je usmeril proti očetu kot odgovornemu za družinske odnose. Pomilostitev, ki mu jo je oče končno naklonil, ni mogla zaustaviti sovražnosti, ki se je nabirala v njem. Absalomove značajske lastnosti so pripomogle, da se je usmeril v najskrajnejšo obliko upora, v državni udar, s ciljem, da očeta ubije in stopi na njegovo mesto. David po njegovi predstavi ni primeren vladar.

David je, nasprotno, med državnim udarom pokazal izjemno preudarnost in državniško modrost. Ni se slepil z družinskimi vezmi in je povsem

¹⁸ Naštete značajske poteze opazimo pri Absalomu v epizodah v 13,22–29; 14,25–26,28–32; 15,1–12; 16,20–22; 17,1–14; 18,18.

resno računal na najbolj krvave Absalomove namene. Zato je ukrenil vse, da prepreči prelivanje krvi in Absalomovo zmago (prim. 15,14sl.). Ta državniška modrost je bila brez dvoma sad v preizkušnjah utrjene Davidove vere. Njegov odnos do Božje skrinje razodeva, da se odpoveduje vsakemu poskusu uporabe sakralnih predmetov, da bi vplival na Božjo odločitev. David se v popolni predanosti izroči Bogu v dobrem in hudem:

»Potem je kralj rekel Cadoku: 'Spravi Božjo skrinjo nazaj v mesto! Če najdem milost v Gospodovih očeh, me bo pripeljal nazaj in mi dal videti njo in njeno prebivališče. Če pa poreče: >Ne ugajaš mi,< glej, tukaj sem, naj stori z mano, kar je dobro v njegovih očeh'« (15,25–26).

Enako Davidov odgovor na Šimijevo preklinjanje razodeva človeka, ki je došel do popolne predanosti Bogu in s tem tudi do izjemne človeške veličine (prim. 16,5–13). Nekdaj je mladi David na modro besedo Nabalove žene prepustil Bogu maščevanje za žalitev, ki mu jo je prizadejal Nabal, in je dobil zadoščenje in plačilo (prim. 1 Sam 25). Tokrat David s kraljevskim žezlom ponovno prepušča Bogu, da se zavzame zanj v njegovem ponižanju:

»Potem je David rekel Abišaju in vsem svojim služabnikom: '... Pustite ga, naj preklinja, kajti Gospod mu je rekel. Morda se ozre Gospod na mojo nesrečo in mi Gospod povrne z dobrim namesto njegove kletve ta dan'« (16,11–12).¹⁹

Po grehu z Batšebo smo videli Davida, ko je v prahu in pepelu prosil za življenje svojega sina (prim. 12,16–17). Tokrat bos in s pokrito glavo jokajoč beži pred sinom, da bi si rešil življenje (prim. 15,30). Vera in predanost Bogu pa sta v obeh primerih enaki (prim. 12,22–23 : 15,25–26; 16,5–13). Zato je tudi rešitev sad Božjega posega. Takoj ko je zaprosil Boga za pomoč, mu je prišel naproti zvesti svetovalec Hušaj, po katerem se je zgodil odločilen preobrat v Davidovo zmago in v Absalomov poraz (prim. 15,31–37; 17sl.).

David je takoj po zmagi »odložil« svojo državniško vlogo in se ves predal očetovskim čustvom. Njegovo pregovorno žalovanje za mrtvim Absalomom pa bi lahko nevarno zamajalo komaj pridobljeno zmago. Šele trda beseda njegovega vojskovodja ga je privedla nazaj v resničnost njegovih kraljevskih dolžnosti (prim. 19,1–9). Kralj ni le oče lastne družine, temveč vsega naroda. Prizor pa s tem odkriva moč Davidovega odpuščanja. Njegov poljub Absaloma po (prvi) spravi (prim. 14,33) je veljal tudi mrtvem sinu, ki pa ni več mogel prositi za odpuščanje. Smrt ga je dohitela sredi poti, ko je nosil očetomorilski naklep v srcu. Joabove puščice so pre-

¹⁹ Pred smrtjo bo David dal naročila za kaznovanje preklinjevalca (prim 1 Kr 2,8–9), toda v kontekstu Davidove oporoke to zveni kot pravična odredba.

bodle njegovo srce z vsem hudim, ki ga je nameraval (prim. 18,9sl.). In vendar mu je David odpustil.

Razlika med očetom in sinom je velika. Eden je izročil svoje bitje Bogu in se ravnal po njegovih navdihih. Drugi je hotel o svoji usodi odločati sam. David je po grehu sprejel odpuščanje z njegovim odrešujočim učinkom. Zato je bil zmožen sam odpuščati in ga prizadejano zlo ni moglo uničiti. Absalom pa sprave z očetom ni sprejel kot prenovljenje. Dogodek, ki bi mogel izpolniti njegovo življenje z ustvarjalnim nabojem, se je izjalovil. Tako je ugasnilo tudi njegovo življenje. Življenje, ki se hrani z zavračanjem ponujenih milosti, vodi v smrt.

Ta literarni sklop je prepleten z več žalovanji – poleg zgoraj naštetih so še v 13,30–38; 14,1–24; 19,1–9,25; 20,3. Razodevajo hkrati žalovanje nad Davidovim grehom in žalovanje nad zlom, ki se je rodilo iz njega.

Po Absalomu se je proti Davidu vzdignil še eden upornik, tokrat iz Savlovega rodu, Benjaminovec Ševa. Toda tudi njegova vstaja je bila zadržana (prim. 20,1–22). Davidova moč se je utrdila in po svojih junakih je bil zelo uspešen tudi v vojnah z zunanjimi sovražniki (prim. 21,15–22). S tem besedilo pokaže, da ga je odpuščanje, ki ga je bil deležen, vzpostavilo v njegovi celovitosti.

3. David dá usmrtiti Savlove sinove (2 Sam 21,1–14)

Potem ko sklop 2 Sam 10–20 predstavi Davida v njegovem človeškem padcu in vstajenju, ga v 21. poglavju srečamo v dejanju, ki njegovo pozitivno podobo postavlja v dvom. Poglavlje pripoveduje, kako je izročil sedem Savlovih sinov Gibeoncem, da so jih usmrtili za poravnavo Savlove krvne krivde nad njimi:²⁰

»Kralj je torej vzela dva sinova Ajajeve hčere Ricpe, ki ju je rodila Savlu, ..., ter pet sinov Savlove hčere Merabe, ki jih je rodila Adrielu, ... Dal jih je Gibeoncem v roke in obesili so jih na gori pred Gospodom. Tako jih je padlo sedem hkrati ...« (21,8–9).²¹

Pripoved skuša predstaviti to dejanje kot sredstvo za odvrnitev lakote, ki je zadela deželo zaradi Savlove (nikjer omenjene!) prekršitve davne

²⁰ O mestu te epizode v sklopu poglavij 21–24 si razlagalci niso edini. Prevladuje mnenje, da je bil prizor sem prestavljen s prvotnega mesta pred 9,1, kamor vsebinsko in stilistično sodi. Davidovo vprašanje: » Ali je preostal še kdo iz Savlove hiše, da bi mu mogel izkazati milost zaradi Jonatana?« v 9,1 je razumljivo po dogodku v 21,1–14. Toda Davidu naklonjen devteronomistični redaktor ga je umaknil na konec Davidovega življenja, kjer ne škoduje več tako njegovemu ugledu, pa tudi, da bi kletev Benjaminovca Šimija v 16,5–14 odletela v prazno – tako npr. W. Dietrich in T. Naumann, n. d., 161.

²¹ Da so jih obesili, je le eden možnih pomenov hebr. izraza *žqy*. Morda je šlo za dolgo umiranje na skali, potem ko so jim zlomili ude.

izraelske prisege Gibeoncem (prim. Joz 9). David najprej prosi Gospoda in on mu pove, da je lakota kazen za Savlovo krvno krivdo (v. 1). Ko pa se obrne h Gibeoncem, mu izrazijo svoje pogoje za spravo in blagoslovitev dežele. Kazen bo prenehala, ko bo obredna daritev sedmih Savlovih sinov odvrnila Savlovo krvno krivdo. Dosežena bo sprava in Gibeonci bodo blagoslovili deželo (v. 2–6). David nemudoma izroči Gibeoncem sedem Savlovih sinov oziroma vnukov. Ponuja se domneva, da je pripoved odmev dogodkov, ko je David zasedel prestol in dejansko dal iztrebiti možne tekmece iz Savlove družine. Literarna zgodovina pripovedi pa se izmika rekonstrukciji. Izraža gledanje na krivdo in kazen v kolektivnem pomenu, ki ga Sveto pismo dopušča le v izjemnih primerih.²² Ezekielova natančna razčlenitev nerazjasnenih vprašanj o ne/podedovanju krivde in kazni, zaslug in nagrade kaže, da je v času devteronomistične redakcije Samuelovih knjig (6. st.) bilo to vprašanje zelo aktualno. Odgovor pri Ezekielu je jasen: »Sin ne bo nosil očetove krivde in oče ne bo nosil sinove krivde. Pravičnost pravičnega ostane na njem in krivičnost krivičnega ostane na njem« (Ezk 18,20).

Vendar ima pisec 2 Sam 21,1–14 za Davidovo dejanje opravičilo: Savel je bil že mrtev, ko je zaradi njega deželo zadelo prekletstvo. Da bi ga odvrnil – to je bila namreč kraljeva dolžnost, lakota pa je trajala že tri leta – žrtvuje Savlove sinove, kot so mu rekli Gibeonci. Nelagodnost dejanja nevtralizirajo drugi prizori, ki prikazujejo Davida kot nedolžnega, ko so usmrčeni tisti iz Savlove družine, ki bi mogli ogroziti njegov položaj. Pokažejo ga, kako ostro obsodi in kaznuje umore nedolžnih v času miru in v položaju, ko se ne morejo braniti, čeprav so mu ti umori politično koristni (prim. 2 Sam 3,28–39; 4,5–12). Ko pa Salomonu naroča, naj kaznuje Joaba, to zadeva krivca samega in če bi Joab ostal nekaznovan, bi njegova krivda bremenila Davidovo hišo (prim. 1 Kr 2,5–6). Tudi Benjaminovec Šimi naj bo kaznovan za lastno krivdo (prim. 2,--89). V istem kontekstu David poskrbi tudi za nagrado sinovom svojega zaveznika (prim. 2,7), kakor je že izkazoval naklonjenost Jonatanovemu sinu (prim. 2 Sam 9). V celoti vseh izbranih odlomkov je z Davidovega žrtvovanja Savlovih sedmih sinov, postavljenega na konec Davidovega življenja, odvrnjen sum, da jih je namerno odstranil s svoje poti. Nasprotno, dejanje obdaja vzdušje sakralnega in obrednega: David vpraša Gospoda in ta mu odgovori (v. 1b), vzrok lakote je prelomljena prisega (v. 2), David se zanima za možnost sprave in blagoslova (v. 4b), število usmrčenih je simbolično, usmrtitev je obredna »na gori pred Gospodom« (v. 6.9).

Takšen je prvi del pripovedi (v. 1–9), ki usmrtitev sedmih mladih mož v siju sakralnega takorekoč vzame iz področja vsakdanjega življenja. Dru-

²² Prim. J. Krašovec, »Is There a Doctrine of 'Collective Retribution' in the Hebrew Bible?«, v: *Hebrew Union College Annual* 65 (1994), 35–89.

gi del (v. 10–14) jo s pretresljivim prizorom materinske ljubezni privede nazaj v vsakdanje življenje, a ga z njim dvigne na višjo raven. Ricpa, mati dveh usmrčenih Savlovih sinov, »je vzela raševnik in si ga razgrinjala na skali od začetka žetve, dokler nanje ni padel dež z neba. In ni pustila pticam neba, da bi se spuščale nanje podnevi, ne poljskim zverem ponoči« (v. 10). Ricpa kot Savlova stranska žena (prim. 3,7) ni mogla vplivati na Davidovo »državniško« odločitev: ni mogla preprečiti usmrtitve Savlovih sinov in vnukov. Mogla pa je kot mati preprečiti njihovo drugo smrt, onečaščenje, da bi jih namreč požrle živali in bi jim ne bil dovoljen pogreb (prim. 1 Kr 21,23). S tem je rekla »ne« zahtevi Gibeoncev in Davidovi pripravljenosti, da jim ugodi. Tega ni rekla kot predstavnica Savlove hiše nasproti Davidovi, temveč kot mati, ki je ravnala po materinskem nagnjenju.²³ S tem se je zapisala v zgodovino velikih žen, ki so se iz ljubezni do otrok, bratov, sester, moža ... zoperstavile nasilju oblastnikov. Številne so ta odpor plačale z življenjem.²⁴ Ricpa je z ganljivim materinskim ravnanjem vzbudila v kralju čut pietete in nemudoma je izpolnil dolgo zamarjeno dolžnost do pokojnega Savla in Jonatana vključno z zadnjimi žrtvami (v. 11–14). Šele zdaj se pripoved sklene z izjavo, da »je Bog uslišal prošnjo za deželo« (v. 14). Torej ne takrat, ko so ustregli zahtevi Gibeoncev ...

4. Kazen se obrne v blagoslov (24,1–25)

Sklepno poglavje Samuelovih knjig se z izjemno zavzetostjo posveča vprašanju o krivdi, kazni in spravi.²⁵ V njem se ob etiologiji jeruzalemskega templja prepletajo arhaična ljudska verovanja – Bog iz »srda« proti Izraelu sam »spodbode« Davida k dejanju, za katerega ga bo potem kaznoval, to pa zato, da bo ta zgradil bogoslužni prostor kot trajen kraj češčenja, na katerem bo Bog naklanjal spravo. Znotraj tega okvirja pripoved odkriva še druge pomembne vidike – ljudsko štetje je Bogu mrzko dejanje, ker posega v njegove pravice vrhovnega Izraelovega vladarja; David je dve od predloženih kazni že prestal (tri leta lakote – prim. 2 Sam 21,1, beg pred sovražniki – prim. 1 Sam 19,9sl.; 2 Sam 15,13sl.), ko izbere tretjo (kugo – prim. 24,15sl.), je sklenjen krog njegovih zadoščevanj za krivdo; Bogu je že prvi dan kaznovanja (ob sedemdeset tisoč mrtvih – v. 15) »žal« in neha kaznovati; David, ki je hotel prešteti ljudstvo, da bi

²³ Prim. E. C. Miescher, *Rizpah's Mourning: A Spirituality of Resistance. An Old Testament Paradigm and its Implications for Today* (magistrska naloga na Garrett–Evangelical Theological Seminary); Evanston, Illinois 1998, 23–26.

²⁴ Prim. E. C. Miescher, n. d., 56–73.

²⁵ Razlagalci si niso edini, ali je to celota iz več neodtujljivih delov ali zbirka samostojnih pripovedi: o Davidovem ljudskem štetju, o sporu med prerokom Gadam in Davidom, o etiologiji templja v Jeruzalemu.

vedel, s koliko ljudmi razpolaga, je zdaj na razpolago Bogu, da umre, da bi le ljudstvo preživel:

»Glej, jaz sem se pregrešil, jaz sem si nakopal krivdo; ti pa, ovce, kaj so storili? Naj bo, prosim, tvoja roka proti meni in proti hiši mojega očeta« (24, 17)!

S tem spreobrnjenjem David stopi z vzvišenega mesta, na katerega se je z ljudskim štetjem povzdignil. S štetjem si je vzel pravice, ki jih ima do ljudstva le Bog. Ko je izbral kazen, se je izvzel iz ljudstva, kajti očitno ni računal s tem, da bi bil tudi sam z njo pogubljen. Z gornjim priznanjem in prošnjo pa David zapusti svoje vzvišeno mesto in se poniža pred Bogom kot grešnik, ki nima pravice pričakovati, da bodo drugi umrli zaradi njegove krivde. Zdaj se izvzame iz ljudstva kot krivec, medtem ko je ljudstvo nedolžno. Tako se David poniža pod ljudstvo, nad katerega se je prej povihal, in prosi za njegovo rešitev. Ko David dospe do te najnižje globine, ki je priznanje resnice o sebi, se začne vzpenjati. Pot navzgor ga pripelje do najvišje višine, do češčenja Boga, od tod pa privre blagoslov na deželo, ki je zdaj rešena kuge (v. 18–25).

Pripoved pa skrbno prikaže, da ni Davidova molitev nagnila Boga k sočutju, temveč Božje usmiljenje sólo. Preden se David poniža (v. 17), se Bog ljudstva usmili (v. 16).²⁶ Tako Božja ljubezen, ki svojega ljudstva kljub grehom njihovega kralja ne zapusti, tvori okvir pripovedi. Da bi pa zagotovil to zvestobo, ki pomeni trajno pripravljenost na odpuščanje in spravo, Bog naroči Davidu, naj mu postavi oltar na zemljišču Jebusejca Aravna (v. 18). Na tem mestu bo kasneje Salomon zgradil tempelj.²⁷ Jedro pripovedi tvori skrbno izdelano poročilo o Davidovem nakupu zemljišča, kjer je postavil oltar in daroval (v. 18–25):

»Nato je David tam sezidal Gospodu oltar in daroval žgalne in mirovne daritve. Tako je Gospod uslišal prošnjo za deželo in nadloga se je odvrnila od Izraela« (24,25).

S tem se skleneta Prva in Druga Samuelova knjiga. Te besede zatrjujejo, da Bog svojemu ljudstvu kljub njegovim odpadom ne bo odtegnil milosti, saj je sam poskrbel za ustanovo, po kateri bo trajno naklanjal odpuščanje. To zagotovilo sije kot žarek upanja tudi v izgnanstvu, ki je moralo priti. Izgnanstvo je ljudstvu odvzelo to sredstvo sprave, ker se je skrilo celo za to najvzvišenejšo ustanovo, da bi se izognil srečanju z živim Bogom.

Pripoved o spravi po Davidovem prestopku in kesanju pa ne samo zagotavlja, da je Bog vedno pripravljen odpuščati. S skrbno izrisano Davidovo podobo spregovori tudi o človeku, ki doseže spravo. Tako veličast-

²⁶ Prevodi in komentarji, ki zamenjajo v. 16 in 17, zgrešijo težišče pripovedi.

²⁷ Kot predvidevajo raziskovalci, je na mestu Salomonovega templja bil nekdanj jebusejski kulturni prostor.

na sprava je bila možna tudi zaradi duhovnega razvoja, ki ga je doživel David. Ko kralj v ponižnosti daruje daritev za ljudstvo, se približa Samuelovi materi Ani z začetka vseh teh dogodkov. »David je zdaj, to je v 2 Sam 24, postal pravi kralj ... postal je bolj podoben Ani, Samuelovi materi. Zdaj je kakor ona, praznih rok, v skrajni potrebi, v skrajnem zaupanju. Ti pripovedi o Ani in Davidu ... tvorita *okvir* Samuelovi pripovedi o moči in preobrazbi moči.«²⁸

Sklep

Zgodovina Davida in njegove družine je dala svetim piscem številna izhodišča za nauk o plačilu za dobro in hudo. G. Keys je v njej našla nedvoumne pokazatelje za trditev, da piscem ni šlo v prvi vrsti za vprašanje o Davidovem nasledstvu, temveč za to, kako je Bog odgovoril na Davidov greh. Težišče teh poglavij je dejansko na grehu, kazni in spravi.²⁹

Prejšnja poglavja Prve in Druge Samuelove knjige razgrinjajo dramatične dogodke, ko je bila zavržena Elijeva duhovniška hiša in ko je bil namesto kralja Savla izvoljen David. Pisci so razlagali dogajanja v luči vere, da Bog vodi zgodovino in pri tem resno upošteva človekovo sodelovanje. Tudi v sklopu o Davidu in posledicah njegovega greha je prisotno to načelo, smer dogajanja pa je drugačna. V njej se nam David odkrije ne le v svojem padcu, temveč tudi v vstajenju.

Ko se Davidov beg pred Savlom konča in sam postane kralj čez Juda in Izraela, mu Gospod zagotovi, da bo njegovo kraljestvo ostalo na veke (prim. 2 Sam 7,11–16). David se ne more načuditi Božji velikodušnosti in se mu ne dovolj zahvaliti (prim. 7,18sl.). In vendar je zatem zmožen dejanja, ki ga težko omadežuje (poglavje 11). Potem ko je bil obdarovan preko vseh pričakovanj, je vzel še tisto, kar je pripadalo drugemu in hkrati

²⁸ Gl. W. Brueggemann, »2 Sam 21–24. An Appendix of Deconstruction?«, v: *CBQ* 50 (1988), 396–397.

²⁹ Gl. G. Keys, n. d., 179–180: »I have suggested that the main theme and motivating force of the work is the idea of Sin (or Crime) and Punishment. This is essentially a theological theme in that its central interest is the transgressions of David (with respect to Bathsheba and Uriah) in ch. 11 and the punishment meted out to him by Yahweh. The emphasis on this is further demonstrated by the structure of the work.

... It is clearly evident that the chief concern of chs. 10–12 is theological: the Sin and Punishment of David ... chs. 13–20 are in fact the outworking of this punishment. The actions of David's sons in chs. 13–14 exactly mirror his own crimes of the previous section, while David's role is changed from that of the 'zinner' to that of the 'punisher'... the revolt (chs. 15–20) is portrayed as being at least partially the result of David's actions in 2 Samuel 11, while both this and the events of chs. 13–15 are depicted as punishment for these offences.

... The purpose for the writing of 2 Samuel 10–20 appears to be a demonstration of the inevitable consequences of transgression.« Gl. tudi op. 2.

ugrabil življenje. Ta drugačen David potrjuje, da je človek zmožen izdajstva, potem ko je bil deležen čiste ljubezni.

David je zdaj ujetnik svojega dejanja. Nikjer ni omenjeno, da bi nanj gledal kot na nekaj slabega. Pač pa ga je tako ocenil Bog (prim. 11,27) in to je osišče pripovedi. Pripoved namreč kaže dalje, kako je v njegov izprevrženi svet vstopil Bog in ga izpeljal iz njega. Človeka lahko iz zla reši samo Bog. Pripelje ga, kakor je Davida, do tega, da to, kar je prej opravičeval, oceni kot zlo. Šele zdaj mu Bog lahko odpusti greh, zaradi katerega je bil doslej v smrtni obsodbi (prim. 12,13). Hebrejski izraz *žabar* v hifilu pomeni »storiti, da gre mimo«. Slovenski »od-pustiti« izraža podobno: zlo, na katerega je bil človek doslej priklenjen, ga je s priznanjem njegove zlobe pustilo. S priznanjem se človek loči od njega, Bog pa stori, da »gre mimo« in ga »odpusti«. Zato David ostane pri življenju.

Davidu pa so vendarle napovedane kazni kot povračilo za greh. Pomembno je prav to sporočilo: kar se je potem zgodilo v Davidovi družini, je bila kazen za Davidov greh. Toda to so bili zopet grehi. Ali je torej Bog z grehi otrok hotel kaznovati očetov greh? Ali se to ne protivi Božji svetosti? Ko pisci razgrnejo pred nami početja Amnona, Absaloma in Benjaminovca Ševaja, je očitno, da so storilci vse to počeli iz lastnih nagibov, da so stregli svojim strastem. Zato so tudi oni prejeli plačilo za svoj greh. A to je zadelo v srce tudi Davida. Skrbno sestavljena pripoved razodeva, da so pisci videli v njihovih hudodelstvih hkrati odsev Davidovega greha in kazen zanj. Med dejanji staršev in potomcev obstaja skrivnostna zveza (prim. 5 Mz 5,9–10). Ko človek prekorači mejo, ki je ne bi smel prestopiti, jo napravi laže prehodno predvsem za tiste, ki so mu najbližji.

S tem je bil David hudo kaznovan. Ko se je sam že odvrnil od svojega greha, je moral gledati, kako se je ponovil na njegovih otrocih. Toda s tem ko se je sam odvrnil od greha, je bil hkrati obvarovan pred zlom. Odpuščanje, ki ga je bil deležen, ga je zaznamovalo za vse nadaljnje življenje. Vidimo ga sicer, da dela napake, kot ta, da iz prizanesljivosti do enega otroka stori krivico drugemu (poglavje 13). A resnično veličino doseže takrat, ko odpušča. Odpuščanje ga je usposobilo, da se ga zlo ne more več dotakniti, ker je zmožen odpuščati. Še ob tako velikem hudodelstvu, kot je bil Absalomov upor, se je odzval z razumnostjo in ljubeznijo, da bi rešil in ljudstvo in sina. Zlo, ki mu je bilo prizadejano, ga ni moglo ugonobiti. Izšel je iz njega prekaljen in oplemeniten. Prizor s človekom, ki ga preklinja (prim. 16,5–14), razodeva, da izvir odpuščanja ni bila le očetovska ljubezen, ki je močno zaznamovala njegovo zadržanje do Absaloma. Odrekanje lastnemu obračunavanju krivic – čeprav je sicer preлил mnogo krvi – in prepuščanje Božji sodbi je stalnica v njegovem življenju (prim. 1 Sam 24–26). Njegova največja moč in veličina sta sad vere,

ki je vzdržala in se kalila v preizkušnjah in trpljenju. David je bil človek, »ki si je prizadeval za absolutno pokorščino Božji volji.«³⁰

Kakšno vlogo ima na poti Davidovega zorenja dogodek, ko Savlove potomce izroči v smrt (prim. 2 Sam 21,1–14)? David izroči pogubi svoje najnevarnejše tekmece, a v pripovedi ni besede o takšnem nagibu. Karkoli bi mogli ugotoviti o zgodovinskem ozadju dogodka, pomenljiva je prav ta literarna predstavitev. Davidovo dejanje je opravičeno po zakonu *lex talionis*, ki se mu morajo namesto mrtvega očeta podvreči njegovi sinovi. Tako je v Samuelovi knjigi Davidovo dejanje predstavljeno kot izraz njegove bogovdanosti. Ezekiel bo takšno gledanje prerasel: vsak bo odgovarjal za svoja dejanja (poglavje 18).

David je torej predstavljen tako, da je mogoče zaznati njegovo duhovno rast. V zadnjem prizoru, s katerim se skleneta Samuelovi knjigi, je pripravljen umreti, da ne bi bilo ljudstvo usmrčeno zaradi njegove krivde. Prizor se tako povezuje z vsemi dogodki, kjer se je zavzemal za življenje. V tem zadnjem pa se Davidova prizadevnost za rešitev ljudstva prevede v bogoslužno institucijo, ki bo zagotavljala stalen vir sprave. Zdaj stoji David pred Bogom v drži ponižne molitve, s pogledom v prihodnje rodove, ki bodo vedno potrebovali odpuščanje.

Tolik poudarek na Davidovem grehu, odpuščanju in kazni kaže, da so ob vsej resnobi kazni, ki ga je zadela, ta poglavja celotni knjigi vtisnila pečat upanja: kazen ni zavrženje, Bog svojega ljudstva ne bo zapustil. Kakor je David po padcu vstal in ob izkazanem odpuščanju rasel do izjemne človeške veličine, tako so tudi ljudstvu v njegovih odpadih odprta vrata upanja. Stopi naj na pot sprave, kakor je to storil njegov slavni kralj. Tako se Samuelovi knjigi s svojim sporočilom umeščata v širši kontekst Izraelove zgodovine, ki je v času izgnanstva iskala trdno oporo za svoje upanje.

Povzetek: Snežna Večko OSU, Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini

Teološki pogled, ki vidi v zgodovinskem dogajanju uresničitev Božjega načrta hkrati z vsem upoštevanjem človekove svobode, je vodil pisce, ko so predstavili Davida v njegovi kraljevski dobi. Njegova zgodovina in zgodovina njegovih otrok je tesno povezana z njegovim grehom prešuštva in umora. David sam je svoje dejanje obsodil in mu je bilo odpuščeno. Vendar se njegov greh ponovi na njegovih otrocih. Njihovi grehi so dejanja njihove lastne odločitve, sami kaznovani in hkrati kazen za Davidov greh. Toda odpuščanje, ki ga je bil deležen David, ga je prerodilo in varov-

³⁰ Gl. J. Krašovec, »Punishment and Forgiveness in in the First Book of Samuel«, v: *Bogoslovni vestnik* 54 (1994), 31.

alo pred zlom, ki ga je doživljal v lastni družini. S tem pripoved o njem daje močno upanje Izraelu, ko v izgnanstvu doživlja kazen za svoje odpade.

Ključne besede: greh, kesanje, odpuščanje, pokora, duhovna rast, bogočastje

Summary: Snežna Večko OSU, Fruits of Good and Evil in David's Family

The theological point of view seeing in historical events a realization of God's plan with simultaneous full consideration of man's freedom served as the guiding principle of the narratives of David's royal period. David's history as well as the histories of his children were closely connected to his sins of adultery and murder. David himself condemned his deed and was pardoned. His sin, however, was repeated in his children. Their sins were acts of their own volition and were punished in their own right. At the same time David was punished by them for his sin. Yet David was forgiven and reformed thereby. Thus, the narrative about David raised strong hopes in Israel suffering in exile as a punishment for the apostasies it had committed.

Key words: sin, repentance, pardon, atonement, spiritual growth, cult

Bruno Forte

Zgodovinska razsežnost teologije

Zgodovina govori o Njem, o katerem bi morala pravzaprav molčati. In vendar, kdor se ukvarja s teologijo, ve, da ne more drugače, kot da govori o Njem; po svoji naravi je teologija beseda o Bogu (»logos Boga«, v pomenu objektivnega rodilnika), ki človeka napoti k besedi, katero Bog govori o sebi (v pomenu subjektivnega rodilnika). Teološka beseda je tako neizogibna kakor vsebujoča molk, prekinitiv in čakanje: govori molče, molči govoreč, posluša vprašujoč, vprašuje poslušajoč. Je beseda vpraševanja in hkrati beseda odgovarjanja. Kot človeško razpravljanje govori teologija, izhajajoč od človeka; in vendar je to resnična teologija takrat, ko je pripravljena govoriti, izhajajoč od tega, kar je Drugi izrekel o sebi: »Omnis recta cognitio Dei, ab oboedientia nascitur« (»Vsako pravilno spoznanje Boga se rodi iz poslušnosti«, Kalvin). Tako je med izhodom (eksodusom), ki je človeški položaj v neprestanem iskanju in pričakovanju večje skrivnosti; in prihodom (adventusom), v katerem sta Božja beseda in Božji molk začela bivati v času ljudi, teologija mejna beseda: stoji ob mejniku, stalno usmerjajoč z ene in druge strani, med krhko zemljo, na katero se opirajo naše noge, in neizmernim prepadom, ki je pokrajina Drugega. Križata se dve, med seboj docela nesimetrični gibanji: gibanje romarja, iskalca smisla, žejnega domovine, v kateri bi zakoreninil potovanje in bi bojeval svoj boj zoper smrt; in tisto, brez katerega niti drugo ne bi obstajalo, gibanje Izvora, začetka, pogoja in temelja vsega, kar obstaja, ki prihaja k nam iz neizmernega molka tega Izvora. Most, ki prehiteva to nesimetrijo, se v Novi zavezi imenuje »ljubezen« (prim. 1 Jn 4,8.16), kakor da naj bi bilo s tem povedno: nobenega drugega razloga ni za prehod k obstajanju vsega tistega, kar obstaja, kakor dej najčistejše zastonjskosti, dobroti, ki razliva sama sebe iz zahteve, ki ji je notranja, zahteve po čistem podarjanju. Kraj, kjer se ta most gradi, je zgodovina in svet govornice, v katerem se zgodovina izraža, »simbol«, ki drži skupaj dve različni gibanji v trajni nesimetriji, ki ti dve gibanji vzpostavlja kot takšni. Zato je zgodovinska razsežnost za teologijo izvirna in konstitutivna, kolikor je teologija bolj »modrost ljubezni« kakor pa aristokratska »ljubezen do modrosti«, misel meje, misel ki je dobro zakoreninjena v času in hkrati vedno naperjena na prekoračenje praga in na sprejetje prihoda Drugega.

1. Izhod, pričakovanje Besede

Dovolj je pogled na človeško bivanje v tem svetu, da ugotovimo, kako življenje ljudi določa njihova neizprosna »vrženost« nasproti smrti: »Smrt grozi naši biti. Smrt nikakor ni zgolj neka navzočnost, ki se še ni udejanjila, ni zadnje umanjkanje skrčeno na najmanjšo mero, temveč je predvsem bližina, ki grozi ... Smrt je možnost čiste in preproste nezmožnosti obstajanja. Tako se smrt razodeva kot možnost, ki je najbolj lastna, brez-pogojna in nepremagljiva.«¹ Neposredna razvidnost prepoznava v življenju nepovratno potovanje nasproti temi, ki čaka prej ali slej vsako živo bitje kot poslednji breg, absolutni molk onkraj vsake besede: zato je življenje zgneteno iz končnosti in bolečine, in prebivalcem časa se njihovo bivanje vedno dozdeva preveč omejeno in prekratko. »Biti vržen v smrt se razodeva bitju na najbolj izviren in prodoren način v vznemirjivem stanju tesnobe«:² vprašanje, ob katerem stoji ali pade resničnost vsakega odgovora, je vprašanje o prekinitvi, ki se začne s tesnobo. Misel se rodi iz bolečine: trpljenje vzbuja v nas vprašanje, tako da spodbuja iskanje smisla, ki sega onkraj prekinjenosti. Iz smrti se rojevamo kot romarji naproti življenju.

Človekovo potovanje se začrtava v svoji resnici v tem, da jemlje resno tragičnost konca, da se ji ne izmika, da se pred njo ne zmede, temveč da se odpre korenitejšemu preseganju. Kdor gleda smrti v oči, se v njem dogodi čudež: živeti po tem ni več samo učiti se za smrt, temveč postane boj za osmišljanje življenja. Kjer se rodi vprašanje, kjer se človek ne vda spričo usode nujnosti in torej spričo zmage, ki vse prekrije s svojim molkom, tam se razodene dostojanstvo življenja, smisel in lepota bivanja. Tam se človek prepozna ne kot obsojenec na zemljo, temveč v njej in po njej kot »berač nebes« (J. Maritain): »Za sebe si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi« (Avguštín, Izpovedi I,1). Človek je iskalec smisla, iskalec, ki kliče po luči, ki se mu posreči premagati zadnjo temino smrti in ki podeljuje vrednoto delu in dnevom s tem, da podeljuje tragičnosti našega življenja in našega umiranja dostojanstvo in lepoto. Zato je narava človeškega bivanja narava izhoda: kot romar je prebivalec časa.

Ko človeško bitje išče daljno domovino, pusti, da ga izziva, vprašuje in privlači poslednje obzorje. Kolikor je to obzorje korenito oporekanje zmage smrti, se nam nudi kot absolutna skrivnost življenja, naročje, ki zavije bivanje in ga varuje krepkeje kakor molk prekinjenja. To zadnje obzorje dela človeka mislečega, človeško bitje samo sebe doživlja kot »samopreseganje«, kot pot naproti vseobsegajoči Skrivnosti, hrepenenje in iskanje neujemljivega in nedoločljivega. S tem obzorjem ni mogoče razpolagati: »Zadnje merilo ne more biti s svoje strani merjeno ... Neskonč-

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino 19862, 377s (§ 50).

² N. d., 379.

na prostranost, ki vse zaobjema in more vse zaobjeti, ne more biti s svoje strani zaobjeta ... Obzorje transcendence se izmakne ne samo fizično, ampak tudi logično vsakemu razpolaganju končnega subjekta.«³ Za skrivnostno obzorje transcendence se je mogoče pripraviti samo v čakanju, v poslušanju: »Obzorje presežnosti se nam daje na način nečesa, kar se nam odreka, na način molka, oddaljenosti; nečesa, kar se stalno ohranja v stanju neizraznosti, tako da je potrebno nastavljanje ušesa molku pri kakršnemkoli govorjenju, če naj bo zaznatno.«⁴ Pred tem poslednjim obzorjem, ki ga vznemirja in privlači, se človek kaže sebi kot bitje brezpogojne odprtosti nasproti Presežnemu: »Človek je duhovno bitje, to je, človek živi v stalni naperjenosti nasproti Absolutnemu, v odprtosti Bogu.«⁵ Nosilna struktura človeškega bivanja je zato njegovo eksodalno gibanje, njegovo samopreseganje, trajna naperjenost k izhodu iz sebe, da bi se preseglo v absolutno skrivnost.

To samopreseganje ne poteka v obliki čiste in preproste nujnosti, dialektičnega procesa, ki izključuje možnost odklonitve in zato dostojanstva pritrditve: svobodnost Boga, da se skrije ali razkrije. To je ontološki temelj svobode ustvarjenega bitja. Brez zastonske ljubeče pritrditve bi se niti Bog ne odprl človeku niti se človek ne bi odprl globini Božje biti. Samopreseganje se ne udejanja onkraj izbire, onkraj npravne samodoločitve: človeški eksodus je pot svobode. Zato je mogoče reči: »Človek je bitje, ki se v svobodni ljubezni najdeva pred Bogom možnega razodetja. Človek posluša Božjo besedo ali Božji molk, kolikor se, svobodno ljubeč, odpre temu oznanilu besede ali molka Boga razodetja.«⁶ Svobodna odločitev, ki je potrebna za samopreseganje, se ne izvrši abstraktno, temveč vedno in samo v določenem prostoru in v povezavi s konkretnim dogodkom, za katerega se človekovo srce odpre. Zato je potrebno ta prostor srečanja s transcenco Skrivnosti natančneje določiti, potrebno je, da se bivanje kot eksodus odpre za poslušanje možnega prihoda Drugega v obzorju časa: »Človek je bitje, ki mora v svoji zgodovini naperjati svoje uho naproti možnemu zgodovinskemu razodetju Boga prek človeške besede.«⁷ Dejanja možnega samopriobčenja Boga ni mogoče določiti drugače kakor zgodovinsko, kajti človek je duh na način zgodovinskega bitja in priobčuje predmet svojega spoznanja prek besede, čeprav se ta predmet ne more izčrpati: »Dokler torej človek ni deležen neposrednega gledanja Boga, je vedno in bistveno - v moči temeljne sestave svoje eksistence - poslušalec božje besede, tisti, ki mora predvidevati takšno možno razodetje Boga, ki ne obstaja v neposrednem javljanju vsebine razodetega

³ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977, 95.

⁴ Prav tam.

⁵ K. Rahner, *Uditori della parola*, Torino 1967, 97.

⁶ N. d., 145.

⁷ N. d., 208.

predmeta v njegovem lastnem bistvu, temveč v njegovi priobčitvi prek predstavljajočih znamenj, ki kažejo na to, kar mora biti razodeto, čeprav je to različno od znamenj.«⁸ Transcendentalna odprtost človeške biti torej najde samo v besedi zgodovinskega razodetja svojo možno in ustrezno spolnitev: spolnitev, ki pa usmerja h globinam onstran besede in zahteva stalno napetost vere, poklicane, da se vedno bolj odpira skrivnosti Boga, ki se je v besedi hkrati razodela in skrila.

2. Prihod, razodetje Besede in Molka

Bog judovsko-krščanske vere je Bog prihoda, je Večni, ki ima čas za človeka. Ko prihaja v zgodovino, odpira pot, spodbuja pričakovanje, nudi obljubo, ki je vedno večja od uresničene spolnitve. Zato je njegov prihod »razodetje« (revelatio): je razkritje, ki zakrije, je prihod, ki odpre pot, nekaj, kar se pokaže, ko se odtegne, ki privlači. Na to dialektiko odkritja in zakritja opozarja sam izraz »revelatio« (analogen grškemu »apokálypsis«), v katerem ima predpona »re-« (»ap-«) tako pomen ponavljanja istega kakor pomen prehoda k nasprotnemu stanju: razodetje prihajajočega Boga odstrani zagrinjalo, ki skriva, je pa tudi še večje zakritje; je priobčenje samega sebe, ki se neločljivo nudi kot ponovno »zakritje«. Zato judovsko-krščansko izročilo sprejema poleg teologije Besede tudi teologijo Molka: izrekanja Boga nikoli ni brez njegovega globljega molka, odmeva nekega drugega Molka, tistega, v katerega je bila skrivnost zakrita skozi vekove (prim. Rim 16,25), tistega, iz katerega izhaja Beseda v večnosti in v času in h kateremu teži vse, kar obstaja.⁹ Božji Molk, iz katerega je bil ustvarjen svet, je tudi domovina njegove identitete, kraj poslednje dovršitve, ko bo »Bog vse v vseh (1 Kor 15,28) in bo vsako ustvarjeno bitje končno ter v polnosti ona sama v Njem. Naproti domovini hrepeni molk pričakovanja: molčeči in zbrani Bog je poklicanost sveta, je pristan domotožja, ki je zapisan v ustvarjeno bitje. Od molka k molku: v tem obrazcu bi nam bilo mogoče poklicati v spomin izvir in domovino, začetek in dovršitev bitij, ki težijo k Njemu, od katerega izhajajo.

V »vmesnem času«, ki stoji med prvim in zadnjim molkom, je nameščen dogodek Besede, sovečne v večnosti, čeprav rojene in časovno določene v zgodovini svojega prihoda med ljudi. A prav zato, ker je »vpisana« v Molk, je Beseda posredovanje, opozarjanje na molčeče globine, ki

⁸ N. d., 153.

⁹ Za organski okvir misli, ki jih tukaj razvijam, in za večjo poglobitev priporočam sedmo knjigo zbirke *Simbolica Ecclesiale*, ki nosi naslov *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991, predvsem Prvi del, 36 ss. Prim. tudi B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995. Glede vprašanja o Božjem molku v starozaveznem razodetju prim. npr. A. Neher, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato 1983.

sestavljajo izvor njenega prihoda v času in večnosti. Zato resnično sprejme Besedo, ki je meso postala, samo tisti, ki posluša Molk, iz katerega Beseda prihaja in za katerega odpira. Pristno »poslušanje« Besede je slišati Molk onkraj Besede, Očeta, katerega Sin razodeva v skrivnosti svoje brezpogojne pokorščine: »Kdor veruje vame, ne veruje vame, temveč v tistega, ki me je poslal« (Jn 12,44). Beseda razodetja hoče tedaj biti presežena, ne v smislu, da bi mogla biti odpravljena ali postavljena v oklepaj, saj bi to kratko malo preprečilo vsak dostop k božjim globinam, temveč v tem smislu, da je ta Beseda resnica in življenje prav zato, ker je pot (prim. Jn 14,6), prag, ki odpira naproti večni Skrivnosti, vrata, skozi katera je treba vstopiti, če naj vstopimo v stajo ovac (prim. Jn 10,7), luč, ki je prišla v temo, da bi bila luč, v kateri bomo gledali Luč (prim. Jn 1,9 in Ps 36,10). Poslušnost vere je samo globoko poslušanje (»oboedientia« iz »ob-audio« = »Ūpokoŕ«) tistega, kar je pod besedo ali onkraj (ob-, upó-) besede, ki jo neposredno slišimo. Besedo resnično sprejmemo samo takrat, kadar jo »presežemo«, smo ji »poslušni« s tem, da poslušamo tisto, kar stoji onkraj in zadaj ter globlje od nje: dialektiki odprtja in skritja, zaznamovani v sami strukturi »raz-odetja«, tako ustreza gibanje transcendence, lastno poslušnosti vere, ki se ne ustavi ob neposrednosti besede, temveč to neposrednost preseže tako, da gre onkraj povedanega.

Zato je sprejetje Besede dinamizem, ki se mora neprestano presegati: če je to sprejetje Besede poslušanje Molka, iz katerega Beseda prihaja, v katerem počiva in h kateremu usmerja, potem neizmerna globina tega Božjega Molka vzpodbuja neizčrpno iskanje, ki prek Besede teži k temu, da bi šlo onstran Besede. Na tej poti vodi Duh vernike k vsej resnici (prim. Jn 16,13). Če je učlovečena Beseda razlagalec (ekseget) Očeta (prim. 1,18), je Duh razlagalec Sina, je Duh resnice, ki bo poveličal Jezusa tako, da bo razkrival bogastvo njegove skrivnosti (prim. Jn 16,13s). Sprejetje Besede, kolikor je to sprejetje poslušanje v njej skritega Božjega Molka, je »ekstaza«, izhod iz sebe k Božjim globinam, iz katerih nas privlači čisti vir luči, Oče večne Besede. Je tako, kakor da bi »ekstatična« Božja ljubezen, tista, zaradi katere Bog izide iz molka in se priobčuje v besedi stvarjenja in odrešenja, prebudila ljubezen odgovora, prav tako »ekstatično«, takšno ljubezen, ki potrebuje izhod iz zaprtosti lastnega sveta, da bi se potopila v brezkončne steze molka, h kateremu zvesto vodi dogodek razodetja. Izrodu Božjega molka iz samega sebe ustreza v moči Duha - ki je torej prav zgodovinska razsežnost Skrivnosti - izhod molka bitij iz samega sebe, njihovo odprtje k Božjemu in transcendentnemu Drugemu, ki se nudi prek besede in mu v besedi ustreza osuplost in čudovitost češčenja Boga, razodetega v zakritju in zakritega v razodetju. Tako stoji beseda med dvema molkoma, molkom izvora in molkom cilja ali domovine, med Očetom in Svetim Duhom, ki sta »al-tissima silentia Dei«.

Ta trinitarična struktura razodetja - struktura, ki je resnični temelj zgodovinske hermenevtike, katero ta struktura zahteva - je bila dolgo časa pozabljena: posebej v času moderne, zaznamovanem z zahtevami najbolj drznega racionalizma, so Božje samopriobčevanje razumevali večinoma v logiki totalnega javljanja, tistega čistega in preprostega prihajanja tega, kar je skrito. To sledi iz nemškega izraza za žrevelatio': 'Offenbarung' (etimološko: »nosečnost in odprtje odprtega«).¹⁰ Tako je bilo mogoče zamišljati prihod Boga kot predstavitev brez pridržkov: kakor da se absolutna Skrivnost tedaj, ko se izreče, preda meri sveta. Vstop Večnega v čas bi napravil zgodovino za »curriculum vitae Dei«, za romanje življenja Boga k temu, da bi postal in ostal sam. Toda v začetku ni bilo tako: razlagati razodetje kot celostno javljanje, kot sončno misel, kot odprtje brez pridržkov, pomeni izneveriti se judovsko-krščanski veri v njenem izvirnem in temeljnem pomenu. Zato se je potrebno rešiti nesporazuma o vsebini pojma razodetja, ki ga je povzročila moderna ideologija. Bog se s svojim razodetjem ni samo razkril, temveč se je tudi globlje zavil v molk. Kot učitelj hrepenenja se Bog razodetja, ki se s s tem, da daje samega sebe, hkrati skriva pogledu ter pritegne v svoje molčeče in zbrane globine. Razodeti in skriti Bog, »absconditus in revelatione - revelatus in absconditae«, Bog prihoda je Bog obljube, izhoda in kraljestva: je Bog zgodovine. Zato njegovo razodetje ni celostno videnje, temveč beseda, ki se tedaj, ko se na stezah časa daje, odpre tistemu, ki v molku posluša brezdvanje globine večnega Molka: »Oče je izrekel Besedo, ki je njegov Sin, in jo vedno ponavlja v večnem molku; zato jo mora duša poslušati v molku.«¹¹ Zato je resnično poslušen besedi tisti, ki jo »izda« [Štradišce], kdor se ne ustavlja pri črki, marveč jo okuša in tako krči pot na steze molka. Pri tem izhaja iz trde klade zgodovine, v kateri se je razodetje izvršilo in iz katere se porajajo naša vprašanja ...

3. Kjer se izhod sreča s prihodom: vera in teologija kot zgodovina

Beseda, ki prihaja iz večnega Božjega molka, doseže človeka v eksodalnem stanju: ko je ustvarjeno bitje na poti iz sebe, ko se bojuje s smrtjo, da bi potoval k življenju, srečanje v zgodovini Boga prihoda. Bog prihaja iz molka in se nastani v času, da bi zgodovina vstopila v molk domovine in tam prebivala. Srečanje človeškega odhoda in Božjega prihoda, zaveza med izhodom in prihodom je vera. Premislek o tem srečanju je teologija.

¹⁰ Iz »offen«, odprto, in »bären«, ki v srednjeveški nemščini pomeni »nositi v naročju«, ž»biti noseč«. Glede pomembnosti ideje, ki jo vsebuje »Offenbarung« v sodobni teologiji prim. npr. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

¹¹ S. Giovanni della Croce, *Sentenze. Spunti d'amore*, n. 21, in *Opere*, Roma 19672, 1095.

V tem smislu se teologija poraja v zgodovini, vendar ni omejena le nanjo: ko teologija privzema zgodovinsko dogajanje, ga razlaga in ga usmerja k srečanju z Božjo besedo, ki je prišla, da prebiva v besedah ljudi. Ne preseneča to, da se teologija - kakor vsaka človeška misel - poraja iz zgodovine: »Ne pripada zgodovina nam, mi pripadamo zgodovini.«¹² Specifično za teologijo kot zgodovino je to, da zgodovinskost, ki jo kvalificira, ni samo neizogiben odsev eksodalne strukture človeškega položaja, temveč to, da napoti k srečanju, ki se je izvršilo v skrivnosti učlovečenja Besede, med eksodusom človeškega položaja in prihodom živega Boga.¹³ V teologiji se zgodovinskost izhoda poroči z zgodovinskostjo prihoda: zato prav teologija v najvišji obliki ustrezati vprašanju, ki se veskozi postavlja človeku glede možne povezave med Absolutnim in zgodovino. Napolnjena s prakso in pridružena misli v spremstvu življenja in vere je teologija hkrati refleksen in kritičen moment tega življenja in vere v luči razodetja; je »kritična teorija krščanske in cerkvene prakse.«¹⁴ Kot zavest tega, kar je sedanje, in spomin večnega, ki je stopilo v čas, kot »docta caritas« in »docta fides« postane teologija prerokovanje, »docta spes«, evangelijsko kritična zavest, ki jo ima Cerkev o sebi pri svojem romanju iz tega sveta k Očetu, misel o vedno novem srečanju eksodusa in adventa.¹⁵

Tukaj dojemamo zgodovino kot kraj hermenevitičnega posredovanja resnice, seveda ne kot resnica sama v svojem udejanjanju: resnica, ki se razkroji v zgodovini, se skrči v relativizem, ki je povsem nesposoben, da bi zagotovil, da bi bilo zgodovinsko dogajanje odprto za presenečenja transcendence. Absolutni historicizem rojeva ideologije in njihovo zadušljivo zaprtost, ki proizvaja totalitarizem in nasilje. V teološkem pojmovanju »pride« [Šavviene] resnica v zgodovino, in ne »nastane« [Šdiviēne] v njej; pride namreč, da se odkrije v hermenevitičnem posredovanju govornice in komunikacije; toda tako, da vedno presega izrazno sposobnost besed in dogodkov, v katerih se izreka; je onstran samega pojma in razlage. Ko teologija privzame zgodovinsko zavest, se s tem ne izgubi presežna resnica, tudi se ne ujame v zanke ideologije - potem, ko je nastopila razvidnost

¹² H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano ²1985, 324.

¹³ Prim. »programsko« delo B. Forte (a cura di), *Teologia e storia*, Napoli 1992 in E. Cattaneo (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo. L'ingresso della categoria »storia«*, Roma 1985.

¹⁴ W. Kasper, *La funzione della teologia della Chiesa, v: Avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso di Bruxelles*, Brescia 1970, 72; prim. W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969: tübingska šola izhaja iz zgodovinskega pomena krščanskega razodetja, zato tudi močno poudarja zgodovinski pomen teologije.

¹⁵ O tej temi in o tem, kar sledi prim. B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Milano ²1996 in *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Milano 1996. To pojmovanje teologije zelo dobro ustreza temeljni strukturi odnosa med vero in razumom, kakor je predstavljeno v okrožnici Janeza Pavla II. *Fides et ratio* 14. septembra 1998.

glede njene zgodovinske polomije - pa v nihilistično ujetništvo, značilno za »šibko misel« [Špensiero debole]. Nasprotno nas medsebojno zamejavanje »verum« in »factum« (G. B. Vico) napravi pozorne za udejanjanje resnice, ki postane pomembna in osvobajajoča za ljudi, ki so v položaju trdote in trpljenja, lastnega nastajanja, ne da bi se kdaj izročili merilom te neprosojnosti in trpljenja. »Tako se pri preučevanju zgodovinske narave resnice dandanes srečujeta filozofska hermenevtika in specifično biblično pojmovanje ... Za biblični pojem resnice je značilno, da ta ne more in ne sme biti samo poznana in izražena, marveč tudi izvrševana. Resnica in zvestoba sta notranje povezani.«¹⁶

Zaradi teh predpostavk se zgodovinska teologija nikakor ne odpoveduje vsaki možni metafizični zasnovi: pozornost na bivanje kot konkretni kraj dogajanja resnice ne izključuje, temveč celo zahteva pozornost, ki utemeljuje obstoj resnice same. Z dogajanjem resnice v zgodovini resnica ne izgubi svoje ontološke trdnosti: zgodovina jo napravi za človeka vsaj delno dostopno, priobčljivo in pomenljivo. »Dejansko se zgodovinska misel, če jo pravilno razumemo, sploh sme odpovedati metafizičnim kategorijam ... Dokončno moramo vsako zgodovino prav kot zgodovino pojmovati samo kot tisto, ki izhaja iz napetosti med neskončnim in končnim, iz ontološke razlike med bitjo (essere) in bivajočim (esistente), iz povezave svobode in povezanosti z izročilom, posameznika in družbe. Brez teh struktur, ki jo metafizično označujejo, zgodovina sploh ne more obstajati in se je kot takšne ni mogoče zamisliti.«¹⁷ Teologija kot zgodovina ne žrtvuje izrekanja resnice, marveč jo natančno ovrednoti v njeni naravi jezikovnega dogajanja, zgodovinsko-konkretnega in skupnostnega posredovanja, v katerem se bit podarja bivajočemu in se ta odpre za svojo izvorno ontološko globino. Iskanje smisla resnice ni žrtvovanje globine in objektivnosti resničnega, marveč priznanje dejstva, da je resnica hkrati privlačna dobrot in izžarevajoča lepota (po klasičnem nauku o transcendentalijah). Resnica sama na sebi se napravi za resnico za nas, ne da bi izgubila svojo transcendentnost: vendar pa se, ko se podarja obzorju smisla, napravlja razumljivo in pomenljivo, vendar ne za ceno svoje presežnosti, temveč prav zaradi nje in za njeno ohranitev. Je »re-velatio« [Skrivnosti in ne »Offenbarung« [Šobjavitev] brez transcendence.

Resnično torej velja: »dobro razumevana zgodovinska misel zato nima nič opraviti z relativizmom in skepticizmom. Zgodovina ne izključuje, temveč vključuje izročilo, socialne vezi, bistvene strukture metafizike, čeprav na zgodovinski in ne na statični in nespremenljivi način.«¹⁸ Ko teologija privzema zgodovinsko zavest, se torej ne odpoveduje »spominu

¹⁶ W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, v: n. d., 66.

¹⁷ N. d., 71.

¹⁸ Prav tam.

na Večnega« [memoria Aeterni], temveč živi ta spomin tako, da je prihod (adventus) sprejet na človekovem eksodalnem potovanju. Stanje teološke eksistence, ki naj bi zavestno privzelo takšno odprto zgodovinskost in bi izrecno nosilo posledice, se izkazuje kot zvestoba sedanjemu svetu, združena z zvestobo prihodnjemu svetu, ki mora priti. Takšna teologija je znanost o sedanjih stvareh in o smislu, ki jim ga odpira božji prihod. Hkrati pa je modrost o Skrivnosti, odprtje za sprejem neizčrpne novosti, ki se nam podarja v Besedi živega Boga, poznanje tistih »najvišjih vzrokov« [altissime causae], ki imajo svoje korenine v samih globinah Molka izvora in za katere nas odpre samó razodetje.¹⁹ Teologija kot zgodovina je zato reflektivna misel o verujočem bivanju, ki ga zaznamuje Bog-ki-prihaja in njegov neizmerni misterij. Je tudi jezikovni izraz kritične zavesti cerkvenostnega izkustva vere: izrekanje prihoda z besedami izhoda in naložitev eksodalnega potovanja ljudi z dogodkom transcendence; razmislek o človeškem izhodu, kolikor ga določa Božji prihod, in hkrati o Božjem prihodu, kolikor je posredovan v besedah in dogodkih človeške narave.

Teologija kot zgodovina se torej pokaže v svoji izvorni kritičnosti: zgodovina je spomin, ki v odgovorni zavesti glede sedanjosti postane načrt. Brez spomina bi bil načrt utopija, brez projekta bi bil spomin objokovanje, brez odgovorne zavesti glede sedanjosti bi bila spomin in načrt pobeg. V enoti treh momentov postane zgodovinska misel resnično kritična, bogata glede razločevanja in sodbe, sposobna vrednotenja in usmerjanja sedanjosti. Teologija kot zgodovina je natančno toliko kritična, kolikor živi iz te enote; vse drugo kakor aseptično delovanje, je teologija zavest o današnjosti Cerkve in sveta, današnjosti, v katero se postavlja kot spremeljevalka življenja in vere, v kateri se eksodalno izkustvo prihoda (»caritas querens intellectum«) dejansko živi. Teologija kot zgodovina je spominjanje normativne in izvorne preteklosti razodetja, Božjega prihoda »enkrat za vselej« v polnosti časov in aktualizacije tega prihoda v živem izročilu vere (»fides querens intellectum«). Teologija kot zgodovina je preroštvo (napoved), začasen in verodostojen načrt, izvirajoč iz srečanja med sedanjostjo in iz tveganega ter osvobajajočega spominjanja besede prihoda (»spes querens intellectum«). Kritični premislek vere znova vzpostavlja odgovor na vprašanja in zahteve, ki jih postavlja sedanjost, zvestobo Večnega, ki prihaja in se izreka v besedah zgodovine, da bi tako spodbudil novo prihodnost. Ta zgodovinska struktura podeljuje teologiji »performativno«, celo bojujočo nalogo, ki jo vodi k temu, da se ne izraža samo na način znanstvenega razpravljanja, temveč večkrat tudi v obliki pastoralnega predloga in duhovnega pričevanja.

¹⁹ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theol. I q. 1 a. 6c.*: »Utrum haec doctrina sit sapientia«.

Teologija torej neločljivo živi iz trojne napetosti: ko se postavlja v živo brazdo izročila vere, sprejema vse razsežnosti sedanjega življenja, da bi ga preverila v luči Božjega prihoda in ga spodbudila v luči izpolnitve obljube. Poslušanje časa, tvegan spomin in predhodno usmerjanje prihodnosti so med seboj globoko povezani in vključujejo kritično zavest cerkvenostne vere, ki je teologija, živeta kot zgodovina, v zgodovini in za zgodovino: človekova beseda Bogu v spremstvu bivanja v eksodusu; beseda Boga človeku v mogočnem spominu prihoda; beseda o Bogu in človeku, Boga s človekom in človeka z Bogom v preroštvu prihajajočega in novega življenja. Po takšni poti teologija na izviren način uresničuje nalogo doumeti (izraziti) smisel skrivnosti iz analogije s stvarnostmi, poznanimi po naravni poti, v zvestobi do poslušanja sveta in njegovih obzorij smisla (»ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia«: spremstva človeškega bivanja). To uresničuje v svoji čistosti in zvestobi sami sebi, transcendirajoča v suvereni svobodi »medsebojne povezave skrivnosti« (»ex mysteriorum nexu inter se«: spomin besede in analogija vere); preiskuje in nudi sposobnost realiziranja človekove svobode za vedno bolj pomenljivo in polno življenje; in to tako, da prepozna vez s poslednjo prihodnostjo človeškega položaja (»ex nexu cum fine hominis ultimo«: preroštvo (napoved) prihodnosti človeka v prihodnosti Boga).²⁰

Vsega tega ne dela teolog sam, ampak v tolažbi Duha in v skupnosti: to zahteva globoko povezavo med duhovnim življenjem in kritično versko mislijo, in posledično med znanstveno obdelavo in odgovornostjo do cerkvenega občestva. Prav v teh značilnostih bi bilo mogoče zbrati formalne poteze teologije kot zgodovine, poteze, ki tudi vedno sestavljajo nekakšen metodološki načrt za teološko eksistenco: cerkvenost, znanstvenost in odprtost za časovne probleme. Cerkev teologije se nudi v krepki povezanosti med kritično mislijo glede vere ter duhovnim in pastoralnim življenjem: čut odgovornosti v odnosu do Božjega ljudstva je bil pri velikih mojstrih teologije združen s ponižno adoracijo in doživetjem Skrivnosti ter z razvnetostjo za služenje in za oznanjevanje. Ta globoka cerkvenostna in izkustvena zakoreninjenost se povezuje z neprestano pozornostjo na znanstveno strogost, z dejavno, resno, vztrajno umsko zavzetostjo. Zgovorni primer je prav Akvinec, ki je z genialnim uvidom sprejel aristotelsko epistemologijo v utemeljevanje kritične vloge teologije na podlagi teorije o »subalternanci«, in tako mogel združiti primat poslušanja besede živega Boga (»scientia Dei et beatorum«) z uporabo vseh pripomočkov razuma v »sveti vedi« [Šsacra doctrina], umevani kot argumentirano znanje, podrejeno božjemu samopriobčenju. Ta dvojna zvestoba Bogu, ki se razodeva, in umu človeka, ki se odpre Bogu, zastavlja danes

²⁰ Prim. besedilo 1. vatikanskega cerkvenega zbora, *Constitutio dogmatica »Dei Filius« de fide catholica*, pogl. 4: DS 3016.

bolj ko kdajkoli nalogo in izziv, kateremu se ni mogoče izogniti, ravno spričo zapeljevanj tako imenovane »šibke misli«. Končno je teologija v svojih najvišjih izrazih vedno znala sprejeti izzive vsakokratne sedanjosti, od krize antičnega sveta v delih grških in latinskih očetov, aristotelske »nove kulture« v času Tomaža Akvinskega, do izzivov renesanse in prav do moderne dobe, vse do vprašanj, ki jih je postavil nemški idealizem in vprašanj današnjih dni. Ta stalnica še posebej poudarja odgovornost današnjih teologov, da pomagajo odkrivati smisel in prispevajo k zorenju moralne vesti, ki ju tako temeljito in vsesplošno potrebuje ta nemirna in razdrobljena postmoderna doba. Teologija kot zgodovina - ukoreninjena v zvestobi Večnemu, ki je vstopil v čas, in odgovorna v razmerju do skupnosti, ki je priča in varuhinja tega vstopa - ta teologija se ne odteguje odgovornosti do zgodovine, v katero je postavljena: zvesta svetu, ki mora priti, si prizadeva, da bi bila zvesta sedanjemu svetu in da bi povezovala v misli in življenju to dvojno in hkrati eno samo zvestobo. Tu je njen napor, njeno tveganje, izziv in obljuba, katerim se ne more izogniti in ki jo napravljajo za veselo in lepo dejavnost, vredno, da se ji posvetimo z veliko ljubeznijo.

Povzetek: **Bruno Forte, Zgodovinska razsežnost teologije**

Zgodovina govori o Njem, o katerem bi morala pravzaprav molčati. In vendar, kdor se ukvarja s teologijo, ve, da ne more drugače, kot da govori o Njem; po svoji naravi je teologija beseda o Bogu, ki človeka napoti k besedi, katero Bog govori o sebi. Teološka beseda govori molče, molči govoreč, posluša vprašujoč, vprašuje poslušajoč. Je beseda vpraševanja in hkrati beseda odgovarjanja. Po človeško razpravlja teologija, izhajajoč od človeka; in vendar je to prava teologija takrat, ko je pripravljena govoriti izhajajoč od tega, kar je Drugi izrekel o sebi: »Omnis recta cognitio Dei, ab oboedientia nascitur« (Kalvin). Tako je med izhodom (eksodusom), ki je človeški položaj v neprestanem iskanju in pričakovanju večje skrivnosti, in prihodom (adventusom), v katerem sta Božja beseda in Božji molk začela bivati v času ljudi, teologija mejna beseda. Zgodovina je tako most, ki drži skupaj dve različni gibanji v trajni nesimetriji. Zato je zgodovinska razsežnost za teologijo izvirna in konstitutivna, kolikor je teologija bolj »modrost ljubezni« kakor pa aristokratska »ljubezen do modrosti«, misel meje, misel ki je dobro zakoreninjena v času in hkrati vedno naperjena na prekoračenje praga in na sprejetje prihoda Drugega.

Ključne besede: Bog razodetja, teologija molka, teologija zgodovine, izhod (eksodus), prihodnost (adventus), upanje.

Prevedel Ciril Sorč

Summary: **Bruno Forte, Historical Dimension of Theology**

History speaks about Him who it should actually be silent about. And yet anybody dealing with theology knows that it has to speak about Him; by its nature, theology is a word about God referring man to the word God speaks about himself. The theological word speaks silently and is eloquently silent, listens questioningly and asks questions in a listening manner. It is a word that asks questions and answers them at the same time. As human discussion theology speaks with man as its starting point; yet it is only real theology when it is prepared to start from what God said about himself; »Omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur« (Kalvin). So theology is a border word between the departure (exodus) being the human condition in perpetually seeking and expecting a greater mystery and the arrival (adventus) when God's word and God's silence started to exist in human time. Thus, history is a bridge holding together two different movements in permanent asymmetry. The historical dimension is an original and constituent element of theology inasmuch as theology is more a »wisdom of love« than an aristocratic »love of wisdom«, a borderline thought deeply rooted in time and also always directed towards crossing the threshold and receiving the arrival of God.

Key words: God of revelation, theology of silence, theology of history, departure (exodus), arrival (adventus), hope

Maryse Dennes

Edith Stein : Expérience de la Croix et philosophie du salut

»Bénis, Seigneur l'esprit brisé de ceux qui souffrent, [...] Bénis le cortège de ces gens dans la nuit que n'épouvante pas le spectre de chemins inconnus. Bénis la misère de ceux qui meurent en cette heure, [...]. Bénis, Seigneur, les coeurs amers, accorde aux malades le soulagement, Enseigne l'oubli à ceux que tu as privé de leur bien le plus cher: Ne laisse sur la terre personne à sa détresse. Et ceux qui sont dans la joie, Seigneur, bénis-les, protège-les, tu ne m'as à ce jour jamais délivrée de la tristesse, parfois, elle me pèse beaucoup; Mais, tu me donne ta force, et je peux ainsi la porter.«¹

Edith Stein, devenue Soeur Thérèse Bénédicte de la Croix, priait ainsi en 1940, alors qu'elle pressentait depuis longtemps déjà ce qui allait lui arriver. Juive d'origine, elle s'était convertie au Catholicisme en 1922 et était entrée au Carmel de Cologne, en Allemagne, en 1933. Depuis 1938, elle se trouvait au Carmel d'Echt en Hollande, où elle s'était réfugiée pour tenter d'échapper à la terreur nazie. Après la « nuit de cristal » du 8 au 9 novembre 1938, où la haine raciale s'était déchaînée en Allemagne, Soeur Bénédicte avait compris. « C'est l'ombre de la Croix qui s'abat sur mon peuple », avait-elle dit.² Mais, en mai 1940, la Hollande avait été occupée par les Allemands, les juifs se trouvaient menacés, aussi, dans ce pays. En juin 1939, Soeur Bénédicte avait remis à sa Prieure son testament qu'elle terminait par ces mots : « Dès maintenant, j'accepte la mort que Dieu a prévue pour moi ; je le fais avec joie, et en toute soumission à sa sainte volonté. Je demande au Seigneur que ma vie et ma mort soient agréées

¹ Gedichte und Gebete aus dem Nachlass, Frankfurt a. M., W. Herbstrith. 12975 [GG], 21-22, cité in Joachim Boufflet, Edith Stein, philosophe crucifiée, Paris, Presses de la Renaissance, 1998 [JB], p. 257.

² D'après Renata Posselt (Soeur Teresia Renata a Spiritu Sancto), *Edith Stein. Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Philosophien und Karmelitin*. Freiburg / Br., Herder, 1962 [RP], p. 159 ; cité in Wilhelmine Boehm, Edith Stein, la lumière du Ressuscité. Paris-Montréal, Mediaspaul et Ed. Paulines. 1985. [WB], p. 99.

pour son honneur et sa gloire». Ce don total de soi à Dieu, Edith Stein dit le faire, en particulier : »en expiation pour le refus de foi du peuple juif, [...] pour le salut de l'Allemagne et la paix du monde«³. En 1942, suite aux protestations de l'épiscopat catholique des Pays-Bas et du Synode de l'Eglise réformée, la répression contre les juifs se fait plus radicale. Elle atteint plus particulièrement les juifs convertis devenus religieux. Le 2 août, ordre est donné de les arrêter. Deux officiers allemands se présentent au Carmel. Ils emmènent avec eux Soeur Bénédicte et sa soeur Rosa qui l'avait rejointe en ces lieux depuis 1940. A partir de là, seuls quelques messages ou témoignages permettent de retracer l'itinéraire des soeurs Stein : d'abord Westerbork, dans le nord du pays, du 5 au 7 août, puis, embarquement en train vers l'Est (Silésie ou Tchécoslovaquie mentionne un billet d'Edith), passage par la gare de Schifferstadt ; le 9 août, arrivée à Auschwitz-Birkenau où Edith Stein, âgée de 51 ans, meurt gazée, avec sa soeur Rosa. »Viens! Nous partons pour notre peuple«, lui avait-elle dit en quittant le carmel d'Echt. Soeur Renata de Spiritu Sancto (Prieure du Carmel »Notre Dame de la Paix« à Cologne) ajoute à ce sujet : »Edith Stein est [pour les temps modernes⁴] le premier témoin d'Israël qui ait réalisé dans sa mort l'union de la passion de son peuple et du sacrifice de la croix du Christ«⁵.

Ce cheminement d'Edith Stein dans la passion du Christ -cette avancée que je viens d'évoquer sur ce qui fut la manifestation ultime de son chemin de croix - cache pourtant quelque chose d'autre qu'il est impossible de taire si l'on veut savoir qui est Edith Stein, si l'on veut découvrir la portée et le sens de son sacrifice. Celle qui se retrouve au carmel d'Echt en 1939 est une philosophe et une conférencière connue d'Allemagne. Assistante et collaboratrice du grand philosophe et phénoménologue allemand, Edmund Husserl, elle doit sa renommée d'une part à sa thèse de Doctorat en philosophie qu'elle a publiée en 1917⁶ et aux articles qu'elle a fait paraître dans le *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* [*JPhPhF* - Revue annuelle de philosophie et de recherche phénoménologique]⁷ et, d'autre part, aux nombreuses conférences qu'elle

³ Waltraud Herbstrth, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, p. 167, cité in WB. p. 101.

⁴ Note ajoutée par le carmel de Cologne. A ce sujet. cf. WB. p. 113.

⁵ RP. p. 258. cité in WB. p. 113.

⁶ *Zum Problem der Einfühlung* (Le problème de l'*Einfühlung*), Halle, 1917. (Reprint de l'original à Munich, Verlag Kaffke. 1980.)

⁷ »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. I. Psychische Kausalität. II. Individuum und Gemeinschaft«. Haale a. d. Saale 1922 (*JPhPhF*, V.). reprint de l'original à Tübingen. 1970. - »Eine Untersuchung über die Staat«, Haale a. d. Saale 1925 (*JPhPhF*, VII.). reprint de l'original à Tübingen, 1970, trad. franç. : De l'État. Paris. Cerf. 1989 - »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, *JPhPhF*, 1929.

a prononcées à la fin des années vingt et au début des années trente, avant d'entrer au Carmel.⁸ Parce que prédominant alors les préjugés contre l'enseignement des femmes à l'Université, elle ne parvient pas à se faire habilitée ni à obtenir un poste de Professeur d'Université, mais c'est grâce à sa façon de parler de la vocation de la femme qu'elle acquiert une notoriété internationale. Cependant, si l'on prête attention aux thèmes et au contenu de ses publications ou de ses interventions, on s'aperçoit que tous les travaux d'Edith Stein, qu'ils fussent destinés à des spécialistes ou à un plus large public, s'enracinaient toujours dans une réflexion qui tentait d'allier christianisme et philosophie, recherche du sens et respect de la personne humaine, mission et vocation. Les références à Edmund Husserl et à Saint Thomas d'Aquin sont partout fondamentales. C'est sur la base de la pensée de ces deux philosophes qu'Edith Stein pense l'homme, le monde et la société. C'est encore en s'appuyant sur ces deux pensées qu'elle interprète le message spirituel de Thérèse d'Avila. En 1941, alors qu'elle se trouve au carmel d'Echt et qu'elle s'apprête à suivre son chemin de croix, la prieure du monastère la libère des travaux domestiques et, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Saint Jean de la Croix, elle lui demande de se consacrer à la rédaction d'un travail sur son oeuvre. Ce sera le dernier écrit d'Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft, La science de la Croix*. Ce travail, nous dit Joachim Boufflet, »lui permet, dans la prière qui le sous-tend, de lire les événements dans la perspective du salut promis par le Christ dans la croix.«⁹ Au moment précis où Edith Stein se préparait donc aux plus dures épreuves, elle expérimentait aussi par l'union de la réflexion et de la méditation, de l'intellect, de l'âme et de l'esprit l'inéluctabilité du salut, ce qui, dans la prière déjà citée, lui donnait la force de résister à la plus grande tristesse. Le savoir était, dans l'épreuve de la croix, l'assurance et la confirmation du salut. Commentant Saint Jean de la Croix, elle écrivait alors : »Le Christ est force de Dieu et sagesse de Dieu, non seulement comme envoyé de Dieu, Fils de Dieu et

⁸ A ce sujet, cf. JB p. 141 sq. chap. 12 : »La condition féminine«. Première intervention publique d'E. Stein, en avril 1928, à Ludwighafen, à l'occasion du congrès de l'Union des enseignantes catholiques de Bavière, parmi les conférences les plus importantes : - le 8 novembre 1930, à Bendorf pour les membres de l'Association des femmes catholiques allemandes : »Les bases de l'éducation des femmes« - le 1er septembre 1930, à Salzbourg, dans le cadre de la réunion d'automne de l'Association des universitaires catholiques : »L'éthique de la vie professionnelle des femmes« - les 1er et 3 avril 1932, à la radio bavaroise, sur »Les questions concernant l'éducation maternelle« le 30 mai 1932, à Vienne, conférence sur Soeur Elisabeth de Hongrie ; en janvier 1932, à Zürich, cycles de causeries sur »La vie d'une femme chrétienne.« En septembre 1932, elle participe aux journées de Juvisy sur la phénoménologie.

⁹ JB, p. 260.

Dieu lui-même, mais comme Crucifié : car la mort de la croix est le moyen de salut qu'a inventé l'insondable sagesse de Dieu.¹⁰

Kreuzeswissenschaft a été traduit en français par *La science de la Croix*. Or, en allemand, comme en français d'ailleurs, la «science» c'est aussi le «savoir», et ce que l'on sait peut être autant le fruit de l'expérience que celui de l'étude. Soeur Bénédicte en a parfaitement conscience ; elle écrit de Echt à la prieure de Cologne : «On ne peut acquérir une «science de la Croix» que si l'on obtient d'appréhender le mystère de la croix».¹¹ Cela veut dire que pour Edith Stein, il n'y a pas de science de la Croix qui n'ouvre sur quelque chose d'insondable, qui ne s'enracine dans l'adhésion à un mystère. Le savoir que permet la raison est le versant éclairé d'une expérience qui s'enfonce dans la ténèbre divine. Le savoir de la Croix est l'aboutissement d'un chemin qui relie la fin d'une existence à toutes les épreuves d'une vie : il est le point culminant d'une expérience : ce qui témoigne de l'abandon d'une vie à Dieu. Rien d'étonnant alors que ne soit pas terminé le dernier ouvrage d'Edith Stein. C'est sa mort qui en est l'accomplissement, comme Croix du Christ vécue pour le salut de notre temps, à travers l'une des épreuves les plus tragiques et les plus significatives de notre siècle.

C'est à partir de cela que je voudrais me consacrer, aujourd'hui, à une méditation et à une réflexion sur l'oeuvre et la vie d'Edith Stein. Ce qui, pour elle à la fin de sa vie, se rassemble en une science de la Croix. je voudrais le diviser en deux formules dont les termes sont, en fait, interchangeables, et constituent presque une forme de chiasme. «Expérience de la Croix et philosophie du Salut», cela indique le mouvement d'une vie qui avance au rythme permanent d'une expérience qui donne le salut parce qu'elle est une réflexion incessante, un retournement constant, par la philosophie sur ce qui la fait de plus en plus adhérer au mystère de la Croix. Telle sera donc la ligne directrice de mon exposé : dégager, dans la vie d'Edith Stein, les interférences de la philosophie et de la religion et montrer que, du fait de ces interférences, il n'y a pas, dans sa vie, de croix qui ne soit salut ni de salut qui ne se rattache à la Croix.

Le 15 avril 1934, quand Edith Stein reçut le saint habit du Carmel, elle prit aussi le nom de Thérèse Bénédicte de la Croix (*Teresia Benedicta a Cruce*). «Le latin, nous dit Joachim Boufflet, plus subtil que le français, se traduit par *Thérèse bénie par la croix*.»¹² Thérèse, bien sûr, par référence à Thérèse d'Avila (j'y reviendrai un peu plus tard). Mais «bénie par la

¹⁰ *Kreuzeswissenschaft, Studie über Ioannes a Cruce*, Louvain. 1950 (3^{me} édition, 1983) [KW: 15]. Traduit en Français sous le titre *La science de la Croix*, Louvain. Nauwelaerts, 1957. Cité in JB, p. 260.

¹¹ Cité in JB, p. 258.

¹² JB, p. 215.

croix», pour la raison qu'elle portait en son être même. Edith Stein connaissait la signification du nouveau nom que prend une religieuse lorsqu'elle entre au Carmel. Elle devait en parler la même année, dans une lettre adressée à une ursuline : »le nom de la carmélite doit lui rappeler sa vocation, en ce sens qu'elle doit vivre un mystère particulier.«¹³ Comment se faisait-il qu'Edith Stein pressentait déjà en 1934, ce qu'allait être l'aboutissement de sa vie? D'où tenait-elle alors ce savoir de sa croix? Était-ce seulement un pressentiment? N'était-ce pas plutôt la pénétration de son regard dans le mystère de sa vie qui se déployait depuis son enfance juive? En quoi la philosophie, l'importance de la philosophie dans sa vie l'avaient-elles aidée à prendre conscience de tout cela? C'est ces questions que nous pouvons tenter de répondre à présent.

Dans l'ouvrage que j'ai déjà cité et qui a été publié cette année aux Presses de la renaissance - *Edith Stein, philosophe crucifiée*¹⁴ - Joachim Boufflet souligne, à la suite de Florent Gaboriau¹⁵ et de Philibert Secretan¹⁶, combien la conversion d'Edith Stein fut liée à l'orientation qu'elle avait tout d'abord prise en philosophie. »C'est à la faveur de son cheminement philosophique, écrit-il, qu'Edith Stein s'oriente peu à peu jusqu'au baptême.«¹⁷ Jean Paul II connaissait depuis longtemps cette interdépendance, chez Edith Stein, de la réflexion philosophique et de la contemplation religieuse. Alors qu'il était encore archevêque de Cracovie, il avait invité l'un des amis et condisciples d'Edith, le philosophe polonais Roman Ingarden, à lui parler d'elle. Celui-ci avait insisté sur le fait que, »souvent (...), on célébrait trop la spirituelle au détriment de la philosophe.«¹⁸ A l'occasion de la canonisation d'Edith Stein qui a eu lieu le 11 octobre dernier, il importe donc de revenir sur le cheminement de la Sainte et de déceler en quoi sa vocation religieuse se dégage du rapport qu'entretiennent, dans sa vie, la philosophie et la religion.

C'est en 1913, à l'âge de 22 ans qu'Edith Stein se retrouve à Göttingen, dans l'entourage du grand philosophe allemand Edmund Husserl, dont l'originalité de la pensée avait acquis déjà une renommée internationale. En Russie, par exemple, son oeuvre était déjà connue dans les

¹³ WB, p. 68.

¹⁴ Cf. *supra*. note 1.

¹⁵ Florent Gaboriau. *Edith Stein, philosophe*, Fac éditions, 1989 -Aussi : *Lorsqu'Edith Stein se convertit*, Genève. Ad Solem. 1997 (FG2).

¹⁶ Cf. en particulier, de Philibert Secretan, sa présentation de quelques textes philosophiques d'Edith Stein, dans leur traduction française, in: Edith Stein. *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris. éditions du Cerf. 1987, pp. I-XI.

¹⁷ JB, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*

universités et attiraient les jeunes philosophes.¹⁹ A l'intérieur de la philosophie, Husserl réagissait autant aux tendances trop idéalistes en philosophie qu'au positivisme qui dominait alors en psychologie. Il voulait libérer sa démarche de tous les présupposés antérieurs qui avaient encombré la pensée. Il cherchait à saisir les fondements les plus reculés de l'acte de connaître, et c'est de cette façon qu'il dégagait une voie d'accès privilégiée pour atteindre les phénomènes, c'est-à-dire les choses ou les états de choses en tant qu'ils adhéraient précisément à l'acte de la conscience qui tentait de les appréhender. A cause de cela, son enseignement était connu sous le nom de «phénoménologie».

Dans les différentes biographies consacrées à Edith Stein, on souligne souvent le rôle important que joua, dans sa future conversion, le milieu qu'elle fréquenta lorsqu'elle se retrouva à Göttingen. Celui-ci bien sûr n'est pas à négliger. Parmi les personnes qui constituaient l'entourage immédiat du Maître à Göttingen, certaines, qui devinrent des proches d'Edith, accomplirent avant elle le passage de la philosophie au Christianisme. Il s'agissait d'Hedwige Conrad Martius qui devait ultérieurement devenir la Marraine d'Edith ; mais aussi d'Adolf Reinach qui enseigne déjà auprès de Husserl et travaille pour lui-même le phénomène religieux.²⁰ Lorsqu'il mourra à la guerre, en 1917, Edith Stein sera frappée par la grandeur d'âme de sa femme qui s'était elle aussi convertie, par la force qu'elle puisait dans sa foi. Elle écrira plus tard : «Ce fut ma première rencontre avec la croix et avec la force divine qu'elle donne à ceux qui la portent. Je vis pour la première fois l'Eglise née de la souffrance rédemptrice du Christ, dans sa victoire sur l'aiguillon de la mort, visible devant moi. Ce fut l'instant où mon incroyance s'effondra ; mon judaïsme pâlit, et le Christ étincela ; le Christ dans le mystère de la croix.»²¹ Mais celui qui marqua surtout Edith Stein, à cette époque, du fait de son engagement religieux, fut Max Scheler. Il n'était pas un disciple mais un collègue de Husserl et s'il professait comme lui une orientation phénoménologique, celle-ci se voulait différente, moins théorique, plus intéressée par le sens des relations à autrui. Edith Stein y découvre une approche philosophique informée par l'engagement religieux, par l'être-catholique de Max Scheler. «Ce fut mon premier contact avec un monde qui jusqu'alors m'était totalement étranger», devait-elle écrire plus tard.²² Cependant, nous ne som-

¹⁹ *Les Recherches logiques* de Husserl furent traduites en russe dès 1909. G.G. Chpet qui fut un des étudiants proches de Husserl, de 1912 à 1914, à Göttingen, est ensuite devenu, dans les années dix, à Moscou, le chef de file de la phénoménologie en Russie [à ce sujet cf. l'ouvrage que j'ai récemment publié à l'Harmattan, *Husserl-Heidegger, influence de leur oeuvre en Russie*, Paris, 1998, col. «Ouverture philosophique»].

²⁰ A ce sujet, cf. FGI, p. 44.

²¹ RP, p. 41, cité in WB, p. 45.

²² Cité in: FGI, p. 18.

mes alors qu'en 1913, Edith Stein est encore principalement jeune étudiante et disciple de Husserl. C'est lui qu'elle est venue écouter et c'est auprès de lui qu'elle veut poursuivre sa recherche. Depuis qu'elle a travaillé ses *Recherches Logiques*, elle connaît son idéal de scientificité. Edith Stein, découvrant, par ses relations et amis, la proximité du christianisme, veut d'abord rester exclusivement et essentiellement philosophe. »J'étais venue à Göttingen pour la philosophie, devait-elle avouer, et j'entendais bien y consacrer la plus grande partie de mon temps.«²³ C'est en 1917, note Florent Gaboriau qu'on la voit utiliser pour la première fois, dans une lettre à son camarade Roman Ingarden, le terme de »prier«, et encore le fait-elle alors sous la forme d'une plaisanterie, signifiant par là l'intérêt plus grand qu'elle éprouve pour la philosophie, le souci qu'elle a d'accomplir le travail que lui a confié Edmund Husserl: »Priez pour moi, lui écrit-elle, ou plutôt pour les *Idées*«.²⁴

Evoquer l'entourage de Husserl et le milieu que fréquentait Edith Stein à Göttingen ne suffit donc pas à expliquer son évolution intérieure, son cheminement de la philosophie à la religion. Quelque chose de plus profond et de plus secret, de plus prégnant aussi, devait se réaliser auprès du Maître. Les biographes philosophes d'Edith Stein, comme Florent Gaboriau et Philibert Secretan ne manquent pas de le souligner. Il s'agissait du retentissement que l'enseignement d'Edmund Husserl pouvait avoir sur la jeune philosophe. La phénoménologie était avant tout une méthode ; elle était, au niveau intellectuel, une école d'ascèse et de pureté. Pour un esprit comme celui d'Edith Stein, c'est dans l'intelligence que se préparait d'abord la conversion, et l'expérience qui était vécue au niveau de la pensée lui donnait la forme d'une expérience qu'elle pourrait appliquer ensuite dans la vie religieuse. Il suffit de mentionner quelques données essentielles de la phénoménologie husserlienne pour s'en convaincre. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* dont la première partie paraît en 1913, des notions comme *l'épochè*, la »réduction eidétique«, la »modification de neutralité« sont expliquées dans le détail. Dans tous les cas, il s'agit de mettre entre parenthèses le donné de l'intuition sensible, de retenir des objets, des choses et des états de choses, non point ce qui est fourni à la connaissance par la perception sensible, mais ce qui est originellement donné à la conscience indépendamment du monde sensible, par une forme d'intuition intellectuelle. La première visée de la démarche phénoménologique est celle du monde des essences, ou monde eidétique. La deuxième est celle de la saisie du mouvement de la conscience lorsqu'il se trouve »neutralisé«, dégagé de sa dépendance par rapport aux choses matérielles, rattaché à ce que Hus-

²³ Cité in. JB, p. 62.

²⁴ Cité in: FG1, p. 44.

serl nomme le *Moi pur*. Dans son ouvrage sur Martin Heidegger²⁵, Rüdinger Safranski décrit ainsi l'atmosphère qui régnait alors dans le cercle choisi de l'école de Göttingen : « Il ne s'agissait pas seulement, écrit-il, de rétablir un strict critère de scientificité en philosophie (...), mais de se livrer à une réforme existentielle placée sous le signe de la probité intellectuelle : on voulait en finir avec le faux pathos, la complaisance idéologique, le manque de discipline dans la pensée et le sentir ». Et il renvoie, comme le font aussi tous les biographes d'Edith Stein aux paroles d'Hedwig Conrad-Martius soulignant cet «*éthos* de la pureté objective et de la probité (...) qui ne pouvait, manquer de rejaillir sur l'état d'esprit, le caractère et le mode de vie. »²⁶

Edith Stein se pénètre rapidement de cette méthode intellectuelle qui deviendra plus tard, chez elle, une méthode de vie. Elle apprend « ce qu'il en coûte de s'atteler au travail de la pensée. »²⁷ Perdue tout d'abord dans la masse des renseignements qu'elle recueille, au fil de ses lectures, elle apprend à se tourner vers autre chose que cette diversité à saisir quelque chose d'unique et de solide qui puisse la guider dans ses recherches. Elle s'aperçoit que les livres eux-mêmes ne sont utiles que dans la mesure où ils apportent des éléments qui viennent se greffer sur une expérience. « Je faisais le constat, écrit-elle, de ce que j'éprouvais également dans mon travail ultérieur : les livres ne me sont d'aucun secours tant que je n'ai pas mis en lumière par mon propre effort la réalité en question. Mais cette lutte pour la mise en lumière se déroulait en moi parmi de grands tourments, ne me laissant de repos ni jour ni nuit... ». Or, c'est la vie précisément, l'expérience qui devaient réconcilier Edith Stein avec le travail intellectuel. En 1914, engagée sur le front comme infirmière de la Croix-Rouge, elle fait l'expérience de la souffrance et de la mort des autres. Le sujet de sa thèse qui porte sur *l'Einfühlung*, c'est à dire sur ce qui peut être senti et compris du monde lorsque l'on est principalement en relation avec autrui, lui devient plus accessible de l'intérieur. Elle touche à la maturité intellectuelle. Elle se remet à sa table de travail et laisse venir la chose. Voici comment elle décrit elle-même sa méthode acquise à l'école de la vie autant qu'à celle de la phénoménologie : « Je m'étendais sur ma chaise en arrière, très en arrière, et dirigeais mon esprit, douloureusement tendu, vers ce qui était précisément pour moi la question la plus pressante. Un moment après, j'avais l'impression d'une lumière qui se lève (...). Dès qu'une chose s'était pour moi clarifiée, de nouvelles questions (de nouveaux « horizons » comme aimait à dire Husserl) s'ouvraient à moi. »²⁸ C'est

²⁵ Rüdinger Safranski. *Heidegger et son temps*, Grasset, Paris, 1996, p. 84.

²⁶ *Ibid.* R. Safranski renvoie lui-même ici à E. Endres, *Edith Stein*, Munich, 1987, p. 87.

²⁷ FGI, p. 22.

²⁸ FGI, p. 26.

ainsi qu'Edith Stein parvient assez facilement à venir à bout de sa thèse de Doctorat. Alors que Husserl, nommé Professeur à Freiburg, la prend comme assistante et collaboratrice, elle la soutient le 3 août 1916 et reçoit la mention suprême. Cependant, ce n'est pas seulement à la rédaction de ce travail universitaire que devait conduire la méthode intellectuelle rigoureuse qu'avait acquise Edith Stein, en fréquentant Edmund Husserl. Par le regard qu'elle avait appris à porter sur les choses, par le mode d'être qu'elle avait adopté par rapport à elle-même et par rapport aux *autres*, elle était devenue capable de saisir, en elle-même, dans son univers intellectuel, ce qui, avant de se répercuter dans sa vocation religieuse, devait être aussi le propre de sa pensée.

C'est sur cela que je voudrais particulièrement mettre l'accent ici. On a souvent caractérisé la pensée d'Edith Stein comme s'accordant avec la phénoménologie husserlienne par le fait que la jeune philosophe prônait, comme son Professeur, le retour aux choses elles-mêmes («*Zurück zu den Sachen selbst*»). Or, on a rarement remarqué qu'il s'agissait là plutôt d'un point de divergence entre le Maître et sa disciple. Ce qu'Edith Stein - et peut-être, avec elle, d'autres disciples de l'école de Göttingen²⁹ - entendait par la chose correspondait à un point de vue beaucoup plus réaliste que celui que sous-entendait Husserl. Ce que la jeune femme comprenait comme la chose concrète, telle qu'elle est offerte à l'intuition sensible et participe du monde matériel, n'était en fait, déjà, que l'interprétation d'un point de vue beaucoup plus large du philosophe qui d'abord, dans toute démarche, visait le monde des essences - non pas une chose concrète, mais la chose dans son être propre. Cette divergence devient de plus en plus évidente à partir de 1916. Lorsqu'Edith Stein, travaillant sur les notes de Husserl, achoppa réellement à la question - très importante chez Husserl - de la constitution du monde matériel. A l'époque, de la part de la collaboratrice d'Edmund Husserl, il ne pouvait s'agir ni d'une mauvaise compréhension de l'oeuvre de son maître ni d'une interprétation erronée. Ses écrits sont là pour prouver la connaissance claire qu'elle avait de tous les aspects de la phénoménologie.³⁰ Il s'agissait plutôt, pour Edith Stein, d'un besoin de correspondre à une intuition profonde qu'elle portait en elle-même et qui la déterminait dans sa façon de retenir pour elle-même la pensée du phénoménologue allemand. Par principe, la philosophe refusait de ne pas prendre en considération de prime abord le monde matériel, tel qu'il était donné, par exemple, dans la nature. Etait-ce là un héritage de la tradition juive dont elle avait hérité de sa mère et qui envi-

²⁹ Sur la communion de pensée qu'Edith Stein éprouvait sur ce point avec ses amis, membres de l'école de Göttingen, cf. FG1, p. 16.

³⁰ A ce sujet, cf. en particulier, *op. cit.*, les écrits d'Edith Stein sur la phénoménologie, publiés in: «Phénoménologie et philosophie chrétienne», *op. cit. supra*, note 16.

sageait le monde comme création de Dieu? Ou bien était-ce le pressentiment d'une vérité ancrée dans la foi catholique et dont elle découvrirait plus tard le développement dans la philosophie de Thomas d'Aquin? Connaissant son parcours, on pourrait dire sans craindre trop se tromper: les deux à la fois rassemblés dans cette intuition qu'elle pouvait déjà avoir d'une vérité existentielle susceptible de guider autant sa réflexion intellectuelle que son cheminement spirituel et sa vocation religieuse. Se promenant à l'époque avec Roman Ingarden et parlant avec lui de cette question de la constitution qui, chez Husserl, se rattachait essentiellement aux structures de la conscience intentionnelle et à l'expérience du Moi Pur, elle lui aurait confié : »Désormais j'ai l'impression de savoir assez bien ce qu'est la »constitution« mais en rupture avec l'idéalisme. D'un côté, une nature physique existant absolument, de l'autre une subjectivité de structure déterminée, me semblent être le préalable à la possibilité pour une nature de se constituer intuitivement perceptible. Je n'en suis pas arrivée encore à confesser auprès du maître mon hérésie.«³¹

Edmund Husserl travaillait cependant en trop grande proximité avec Edith Stein pour ne pas percevoir ce qui la gênait et il avait une trop grande idée des capacités intellectuelles de sa collaboratrice pour ne pas tenir compte de ses objections. Contrairement à ce qu'elle lui demandait, il ne reviendrait pas néanmoins sur le contenu des *Idées*,³² mais, dans les années vingt, il proposerait un cours qui se rapportait au thème de la thèse d'Edith Stein sur *l'Einfühlung*,³³ et il n'est pas déplacé de penser ici que l'influence de la pensée d'Edith ait pu jouer un rôle dans l'importance qu'Husserl accorderait, dans la dernière partie de son existence, à ce qu'il devait appeler le »monde de la vie«. Auprès de Husserl, Edith Stein, âgée de 29 ans (elle est née en 1891, à Breslau) affirme donc une orientation de pensée qui la dirige vers ce qui est déjà et ce qui restera l'orientation générale de sa vie. Se tenant à l'écart d'un idéalisme radical et d'un positivisme extrême, elle est portée, de par sa nature spirituelle qui informe sa réflexion philosophique, à vouloir englober de sa compréhension tous les domaines de la réalité. Dans sa quête de la vérité, elle est naturellement conduite à désirer ne rien exclure des domaines psychique ou naturel. Cela ne veut point dire qu'elle s'estime capable, elle, en tant qu'individu particulier, de tout expliquer; cela ne veut pas dire non plus qu'elle considère l'homme en général capable de tout appréhender par sa seule raison naturelle. Cela signifie simplement qu'elle se trouve disponible pour s'ouvrir à une expérience autre que seulement philosophique. Découvrant, lors d'un séjour chez la veuve d'Adolf Reinach, les *Notes sur*

³¹ Cité in: FG1, p. 36.

³² A ce sujet, cf. ce qu'Edith Stein confia à R. Ingarden, cité in: FG1, p. 35.

³³ A ce sujet, cf. FG1, p. 32, note 67.

une philosophie de la religion que son collègue et ami avait laissées avant de mourir, elle les associe à l'immense force de confiance et d'amour dont elle voit rayonner sa femme.³⁴ Progressivement, Edith se rend compte que peut exister une attitude intellectuelle consistant non point à vouloir affirmer coûte que coûte la puissance de l'intellect, mais à désirer adhérer à un mystère qui, de par sa nature, doit permettre de révéler des vérités inaccessibles à la seule raison humaine. La foi lui apparaît comme une nécessité non seulement de vie mais aussi de penser. Elle lui apparaît comme ce qui dirige l'intelligence de façon à ce que, par la raison humaine, puisse être dit et expliqué pour les autres, ce qui est vécu dans le secret de la vie intérieure.

A l'approche de sa trentième année, Edith Stein se trouve ainsi dans des dispositions intérieures particulières. Ce sont elles qui vont lui permettre, simultanément, de résister aux désenchantements du monde et de se préparer à l'écoute d'un mystère sacré qui guidera, de façon nouvelle, son activité intellectuelle et sa recherche philosophique.

Tout d'abord les difficultés rencontrées dans le monde. En 1918, Edith Stein présente sa démission au Maître. Épuisée par un travail qui tient plus de celui d'une archiviste que d'une philosophe, »Edith, nous dit Wilhelmine Boehm, a ses propres plans pour ses travaux scientifiques«.³⁵ Consciente en effet de l'originalité de sa pensée, elle cherche une indépendance dans la recherche et vise à devenir professeur d'Université. Mais pour cela, elle doit soutenir encore une thèse d'habilitation. Elle se heurte à ce sujet à des obstacles infranchissables. Que se soit à Göttingen, à Kiel ou à Hambourg, partout on rejette la candidature d'une femme. Mais Edith Stein ne s'en offusque pas : son expérience servira au moins à celles qui viendront après elle. »Sa démarche, nous dit Joachim Boufflet, suscite la publication d'une circulaire relative aux habilitations féminines dans les universités«.³⁶ Et en ce qui la concerne, elle comprend que ce n'est pas la voie qu'elle doit emprunter pour témoigner de la vérité de vie qui est en elle.

Edith Stein revient pour quelques temps chez sa mère, à Breslau. A distance des soucis et des tracasseries universitaires, elle se retrouve dans un état de détente intellectuelle et de disponibilité intérieure propice à lui faire reconnaître ce qui l'habite en profondeur. C'est à cette époque qu'elle se retourne sur son cheminement intellectuel pour tenter d'en dégager le sens : ce qui avait été vécu sous la forme d'un pressentiment se précise alors dans son esprit. Pensant à cette démarche intérieure, elle devait écrire plus tard : »En poussant l'entendement à ses extrémités, on

³⁴ A ce sujet, cf. JB, p.98.

³⁵ WB, p. 54.

³⁶ JB, p. 101.

prend conscience de ses limites : il se radicalise pour trouver l'ultime et plus haute vérité, et découvre que tout notre savoir n'est que rapiéçage. Alors se brise tout orgueil, et deux éventualités se présentent : ou bien on sombre dans le désespoir ou bien on s'incline pour vénérer l'impénétrable vérité, accueillant dans l'humilité de la foi ce que l'activité naturelle de l'entendement ne peut s'approprier. Alors, dans la lumière de la vérité éternelle, l'intellectuel reçoit le juste point de vue sur son propre intellect. Il voit que les plus hautes et ultimes vérités ne sont pas dévoilées par l'intelligence humaine, et que, dans les questions les plus essentielles - et partant, dans la vie pratique -, un simple être humain peut, à partir d'une illumination qui vient d'en haut, l'emporter sur le grand érudit. D'un autre côté, il reconnaît le domaine légitime de l'activité naturelle de l'entendement et, tel le paysan cultivant son champ, il s'acquitte de sa tâche comme quelque chose d'utile et de bon mais qui, comme tout ouvrage humain, reste toujours confiné en d'étroites frontières.³⁷

La citation est longue, mais elle mérite d'être donnée dans son intégralité. Il y a là tout ce qui constitue la trame du cheminement ultérieur d'Edith Stein. Les événements qui allaient se succéder devaient en révéler plus nettement le contenu. Tout d'abord, la rencontre avec les écrits de Thérèse d'Avila. Au mois d'août 1921, alors qu'Edith se trouve dans la maison d'Hedwige Conrad-Martius, dans le Palatinat, elle lit la *Vie de la Sainte*, écrite par elle-même. C'est l'illumination, le surgissement, dans sa vie, de ce qu'elle était à présent prête à recevoir. Elle commente : »Je fus saisie d'emblée et ne m'arrêtai qu'à la fin. Lorsque je refermai le livre, je me dis : voilà la vérité.³⁸ C'est l'accomplissement aussi de ce qu'elle ressentait déjà intimement : l'humilité radicale, la dépossession de soi, l'abandon complet à la volonté de Dieu, c'est cela qui conduit au dévoilement de la vérité, et cette vérité n'est autre que celle du Dieu révélé. La conversion est vécue comme inéluctable. Pour son baptême, qui a lieu le 1er janvier suivant, la jeune femme reçoit le nom de la Sainte. Elle le gardera lorsqu'elle entrera au Carmel. Puis vient la découverte des écrits de Saint Thomas d'Aquin. Comme devait l'écrire plus tard Edith Stein elle-même : »Là où règne l'Esprit Saint, l'esprit de l'homme se laisse guider sans résistance.³⁹ L'accès à la vérité par la foi devait s'accompagner inéluctablement de la reconnaissance d'une nouvelle voie pour la connaissance, incluant le recours simultanément à une raison naturelle et une raison surnaturelle. L'histoire de la philosophie, qui participait du fondement de la culture occidentale, se révélait tout-à-coup d'une façon inédite : elle pouvait être envisagée d'un point de vue spirituel et religieux, non point

³⁷ Edith Stein, *Wege Zur inneren Stille*, Aschaffenburg, 1987, cité in: JB, p. 109, 110.

³⁸ Cité in: FG2, p. 32.

³⁹ Edith Stein, *Wege Zur inneren Stille*, op. cit., cité in: FG2, p. 54.

comme dépendante du seul entendement humain, non point comme rattachée à la seule subjectivité de l'homme, mais comme servante d'une vérité qui appartenait d'abord à Dieu et qui, du fait de son incarnation, pouvait être révélée à l'homme qui croyait en Lui.

C'est par l'intermédiaire de personnes qui vinrent à elle alors qu'elle se tenait dans le retrait qu'Edith Stein fut initiée à la pensée de celui qui allait lui permettre de poursuivre et d'accomplir sa vocation de philosophe dans l'Eglise. Tout d'abord, à Breslau, le père Schuleman est le premier à lui conseiller la lecture du Docteur Angélique. Puis, alors qu'elle se trouve chez les Dominicaines de Sainte-Madeleine, à Spire, où elle devait enseigner de 1923 à 1928, c'est le Père Przywara qui prend contact avec elle pour lui demander des travaux de traduction : le *Journal* et les *Lettres* du Cardinal Newman qui seront publiés en 1928.⁴⁰ Un échange constructif s'installe entre les deux personnes. Przywara dont l'une des préoccupations principales consistera toujours dans la recherche d'un lien entre la scolastique et la philosophie moderne conseille à Edith de se mettre à la traduction du *De veritate* de Saint Thomas d'Aquin.⁴¹ Edith Stein devait elle-même commenter cet événement : «C'est à la lecture de Saint Thomas que m'apparut pour la première fois la possibilité de mettre la connaissance au service de Dieu, comme une forme de culte, et cette raison seule m'a incitée à me remettre sérieusement au travail scientifique».⁴²

Pour Edith Stein, il n'y avait pas eu, en fait, d'abandon de la philosophie, mais seulement resituation de son rôle et de sa fonction au sein d'une vie qui se voulait, depuis sa conversion, entièrement consacrée à Dieu. A travers Saint Thomas d'Aquin, la philosophie lui apparaissait encore comme ce mode privilégié qui se trouvait offert aux hommes pour dire l'expérience religieuse intérieure qui les habitait, pour communiquer entre eux sur ce qui leur était, à chacun, essentiel. Elle ajoutait encore à ce sujet : «Il me semble en effet que, plus une personne est »attirée en Dieu«, plus elle se doit ensuite de »sortir d'elle-même« pour aller vers le monde, afin d'y porter la vie divine.»⁴³

⁴⁰ A ce sujet, cf. JB, p. 133.

⁴¹ L'influence réciproque que Przywara et Edith Stein exercèrent l'un sur l'autre est incontestable [cf. à ce sujet, l'article que Przywara consacre à Edith Stein («Edith Stein et Simone Weil; essentialisme, existentialisme, analogie», in: *Etudes philosophiques*. Paris, PUF, 1956) et l'introduction de *Etre fini et Etre éternel* (Paris, Louvain, éd. Nauwelaerts/Béatrice Nauwelaerts, 1972, pour la trad. franç.) où Edith Stein fait de nombreuses références à Przywara]. Le point sur lequel il nous semble urgent de nous interroger est celui du rapport qui peut être établi entre l'*analogia entis*, telle qu'elle fut interprétée par Przywara (cf. à ce sujet, Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, Paris, éd. du Cerf, 1983, T.II) et la Science de la Croix telle qu'en témoignent l'oeuvre et la vie d'Edith Stein.

⁴² Cité in: JB, p. 133, 134.

⁴³ *Ibid.*

La philosophie ne faisait pas que révéler à Edith Stein sa vocation, elle en faisait partie. De ce qu'elle avait retenu de Husserl, elle n'avait rien oublié; seulement, dans ce qu'elle découvrait de la pensée de Saint Thomas d'Aquin, tout cela se trouvait comme porté à son accomplissement. Dans la philosophie de l'Aquinat elle voyait reprise et commentée cette façon d'appréhender l'être de la chose dont elle avait eu déjà l'intuition en étudiant, commentant, critiquant même la pensée de son premier Maître. Entre Thomas d'Aquin et Husserl, il n'y avait pas nécessairement opposition. Elle estimait de son devoir de montrer au contraire en quoi les deux pensées pouvaient s'accorder. Dans ce but, elle écrivit un texte qu'elle publia dans le *Jahrbuch* de 1929.⁴⁴ En fait, pour Edith Stein qui, tout en restant phénoménologue, vivait aussi de sa prière et de son abandon à Dieu, il s'agissait de saisir l'Idée qui, en Dieu, permettait de rassembler, en une même vision, les deux philosophies. Il s'agissait de resituer la raison naturelle par rapport à la raison surnaturelle, et toutes deux par rapport à la foi en Jésus Christ. Il fallait aussi replacer la question de l'être dans sa dépendance vis-à-vis de la question de Dieu et ceci, en prenant en compte le fait que Dieu, avant d'être un concept de la philosophie, était une expérience de la vie de chacun et de la vie du monde. Par là même devait s'accomplir la vocation philosophique, théologique et religieuse d'Edith : témoigner d'un accord possible entre la scolastique et la phénoménologie ; faire de sa propre recherche un pont entre les deux mondes; montrer enfin, face à des pensées comme celle de Martin Heidegger, que la phénoménologie n'impliquait pas forcément un rejet de la philosophie chrétienne, qu'elle ne s'enracinait pas nécessairement dans une philosophie dont les origines seraient uniquement grecques, mais qu'elle pouvait être comprise aussi à partir d'un point de vue chrétien sur le monde et sur l'histoire, et qu'en cela elle était apte à renvoyer aux racines judéo-chrétiennes de notre civilisation.

Le Carmel, lui aussi, était, pour Edith Stein, le symbole de cette union entre l'Orient et l'Occident chrétiens, et plus encore entre la culture juive et la culture chrétienne. Dans un texte qu'elle consacra plus tard à «la prière de l'Eglise»⁴⁵, elle insistera sur ce lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament qu'elle voyait s'incarner précisément dans l'ordre du Carmel.⁴⁶ Celui-ci, en effet, ne trouvait-il pas ses origines, en Israël, sur le mont qui lui avait donné son nom, et où le Prophète Elie avait séjourné? Et n'était-

⁴⁴ »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin, Versuch einer Gegenüberstellung«, *JPhPhF*, Festschrift Husserl, 1929. Trad. franç. par Ph. Secretan. »La phénoménologie de Husserl et la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Essai de confrontation« *op. cit.*, pp. 31-55.

⁴⁵ *Das Gebet der Kirche*, traduit sous le titre »La prière de l'Eglise'' éd. de l'Orante, Paris, 1955.

ce pas le Prophète Elie qui, en compagnie de Moïse avait été vu par les Apôtres, auprès du Christ transfiguré? Depuis l'année 1921, pour Edith Stein, il n'y avait jamais eu l'ombre d'un doute : c'est au Carmel qu'elle entrerait. Sa fréquentation des dominicaines de Spire et des bénédictins de Beuron ne pouvait rien y changer. Il y avait, dans la nature même de l'ordre des carmélites quelque chose qui correspondait ce dont Edith Stein devait témoigner et elle avait toujours eu le pressentiment que à c'était dans cet ordre que sa vie s'accomplirait.⁴⁷ En mai 1933, lorsqu'elle avait pris contact avec les carmélites de Cologne pour officialiser sa demande, c'est cela qu'elle leur avait dit : »Toujours il m'[a] semblé que le Seigneur me réservait une part au Carmel, une part que je ne pourrais trouver ailleurs«.⁴⁸ Elisabeth de Miribel revient sans cesse sur le même point : »Son désir, unique et pur, était de disparaître, de se perdre dans le Carmel...«⁴⁹; et encore : »Elle entra au Carmel comme un enfant qui va se jeter, joyeux et chantant, dans les bras de sa mère...«⁵⁰ Ultime et sublime *époché!* De son premier Maître, Edmund Husserl, Edith Stein avait gardé le geste de la mise entre parenthèses d'un premier donné pour se placer dans l'espace des formes pures et éternelles. Ce dont elle se détachait à présent, définitivement, ce n'était pas seulement du monde de la peine et du soucis,⁵¹ c'était aussi du monde de sa mère, du monde juif lorsqu'il se pensait à distance du monde chrétien, séparé, retranché, et donc éloigné de Dieu.⁵² Si elle avait refusé le poste qu'on lui offrait en Amérique, c'est que quelque chose d'autre l'attendait. Pour Edith, l'entrée au Carmel, cela signifiait la fin du sacrifice parce que c'était la fin de son éloignement de Dieu, le début de sa vie en Dieu. »J'étais en paix, devait-elle écrire, profondément. J'avais

⁴⁶ A ce sujet, cf. WB, p. 41, 42.

⁴⁷ Cf. à ce sujet, RP, p. 106, cité in: WB, p. 82.

⁴⁸ Cité in JB, p. 200.

⁴⁹ In: Elisabeth de Miribel, *Comme l'or purifié par feu, Edith Stein, 1891-1942, op. cit.*, (EM), p. 148, cité in JB, p. 199.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 147, cité in: JB, p. 210.

⁵¹ Avant de décider d'entrer au Carmel, avant d'avoir eu la conviction que c'était bien là que se trouvait sa voie, elle avait de nouveau été affrontée aux difficultés de la vie dans le monde. En 1931, ses tentatives réitérées de demander l'habilitation s'étaient encore soldées par un échec, à Freiburg où Heidegger ne lui fut guère favorable, à Breslau où Edith ne voulut pas choquer sa mère (cf. à ce sujet, BJ., p. 168). En 1933, à cause de l'antisémitisme qui se développait en Allemagne, elle avait dû abandonner aussi le poste qu'elle occupait depuis un an à l'Institut catholique allemand de pédagogie scientifique de Münster (*ibid.*, pp. 192-199).

⁵² Cf. à ce sujet RP, p. 109, (cité in: JB, p. 208), qui relate les paroles de la mère d'Edith sur le Christ, lorsqu'Edith lui fit part de sa décision d'entrer au Carmel : »Pourquoi donc as-tu appris autre chose? dit-elle avec désespoir, et elle ajouta : Je n'ai rien contre lui...Il se peut qu'il ait été un homme très bon...Mais pourquoi s'est-il fait semblable à Dieu?«

atteint le port : celui de la volonté de Dieu⁵³ et encore, un peu plus tard : »Vous ne pouvez savoir combien je suis confondue, quand quelqu'un parle de notre »vie de sacrifice«. La vie de sacrifice, je l'ai connue tant que j'étais au-dehors; à présent, allégée de tous mes fardeaux, je dispose en abondance de ce qui alors me manquait⁵⁴. Mais simultanément et par voie de conséquences, l'entrée au Carmel, c'était aussi, l'adhésion totale au mystère de Dieu, non point pour elle, Edith, mais pour son peuple. Ceci elle l'avait compris pendant le Carême 1933, lorsqu'elle entendit parler des »atrocités commises contre les juifs d'Allemagne« : »Il m'apparut clairement, écrit-elle, que la main du Seigneur s'abattait lourdement sur son peuple et que la destinée de ce peuple devenait mon partage⁵⁵. Puis au mois d'avril 1933, lorsqu'après avoir dû abandonner le poste d'enseignante qu'elle occupait à Münster,⁵⁶ elle s'était retrouvée dans la chapelle du Carmel de Cologne : »Un prêtre se mit à prêcher en termes émouvants. Mais j'avoue que j'entendais à peine son sermon, tout occupée que j'étais à une autre conversation. Je m'adressais intérieurement au Seigneur, lui disant que je savais que c'était sa Croix à lui qui était imposée à notre peuple. La plupart des juifs ne reconnaissaient pas le Seigneur, mais n'incombait-il pas à ceux qui comprenaient de porter cette Croix? C'est ce que je désirais faire. Je lui demandais seulement de me montrer comment. Tandis que la cérémonie s'achevait dans la chapelle, je reçus la certitude intime que j'étais exaucée. J'ignorais cependant sous quel mode la Croix me serait donnée⁵⁷.

Comprenons-le bien, la fin du sacrifice ne signifie pas l'abandon de la Croix. Parler de sacrifice, c'est prendre un point de vue sur le monde et sur soi-même qui implique encore une distance avec Dieu. Vivre le sacrifice jusqu'à l'expérience de la Croix, c'est déjà, de façon radicale et absolue, ne plus penser à soi, être en Dieu et participer de son mystère. C'est cela qui, par le Christ, est porteur de salut. Edith Stein l'a éprouvé, à notre époque, pour la réunion des peuples juif et chrétien. Lors de sa canonisation, le Pape Jean Paul II a désigné le 9 août, jour de sa mort, comme jour de la Shoah dans l'Eglise. A travers la vie d'Edith Stein disparaît la distance entre le destin personnel et le destin des hommes. Elle est, pour notre époque, l'incarnation du mystère christique. Confusément, elle le savait, elle qui avait écrit : »Ce dont nous sommes sûrs, c'est d'être ici-bas pour

⁵³ *Ibid.*, p. 141, cité in JB, p. 209.

⁵⁴ Cité in: JB, p. 223.

⁵⁵ RP, p. 115, cité in: JB, p. 193.

⁵⁶ Edith Stein, alors connue par toutes ses conférences, s'était vue offert, en 1932, par le Père Johann Peter Steffes, un poste de responsabilité à l'Institut allemand de pédagogie scientifique de Münster (à ce sujet, cf. JB, p. 169, pp. 173-177 ; aussi *supra* note 51).

⁵⁷ RP, p. 98, cité in: JB, p. 195.

faire notre salut et celui des âmes qui se trouvent liées à la nôtre». Entre la Croix et le salut, entre l'expérience et le savoir, entre la philosophie et la vie, pour Edith Stein, devenue la carmélite Thérèse Bénédictine de la Croix, il n'y avait plus de différence. Dom Feuling, un de ses anciens amis philosophes qu'elle recevait parfois au parloir de Cologne, l'avait bien compris : «Il ne s'agissait plus pour elle de chercher la vérité, mais d'en vivre. Elle était passée au-delà des choses ; elle les regardait désormais à partir de la foi divine».⁵⁸ Sa grande oeuvre philosophique, *Etre fini et être éternel*,⁵⁹ qu'elle allait écrire au Carmel de Cologne, de 1934 à 1936, et dans laquelle elle tentait de faire une approche renouvelée de la pensée de Saint Thomas d'Aquin à partir de ce qu'elle avait retenu de la phénoménologie, représentait ce que son regard de foi pouvait apporter à la philosophie contemporaine. La philosophe et la phénoménologue Edith Stein n'avaient pas disparu. Elles étaient seulement venues se fondre dans la destinée de la religieuse Thérèse Bénédictine de la Croix et c'est pour cette raison, fondamentalement, qu'elles étaient susceptibles d'ouvrir des horizons nouveaux à la culture. C'est bien cela qu'avait perçu le Maître, lorsqu'il dit à soeur Adelgundis après l'avoir entendu relater la cérémonie de la prise d'habit d'Edith (15 avril 1934) : «Il est remarquable de voir Edith découvrir comme du sommet d'une montagne la clarté et l'ampleur de l'horizon».⁶⁰

Or, de même que la mère d'Edith mourait, le jour où sa fille renouvelait ses vœux,⁶¹ de même le Maître était mourant, le 21 avril 1938, lorsqu'avait lieu la profession solennelle de celle qui était restée sa disciple et son amie: Accompagné par soeur Adelgundis, Husserl s'éteignit (le 27 avril) «dans une grande paix et une profonde communion avec le Christ».⁶² Ainsi la Sainte, entraînait-elle discrètement dans son sillage tous ceux qu'elle avait aimés. Le regard fixé sur son chemin de Croix, elle les tenait déjà rassemblés dans la lumière du Salut.⁶³

⁵⁸ Cité in: JB, p. 232, 233.

⁵⁹ *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (3^{me} édition, 1985); trad. franç., *L' être fini et l' Etre éternel. Essai d'une atteinte du sens de l' être*. Louvain, Paris, éd. Nauwelaerts, 1972.

⁶⁰ RP, p. 170, cité in: JB, p. 218.

⁶¹ 14 septembre 1936, jour de l'Exaltation de la Croix, cf. JB, p. 242.

⁶² JB, p. 248, 249.

⁶³ »'Celui qui entre au Carmel, avait-elle dit un jour, n'est pas perdu pour les siens; au contraire, il leur est gagné de manière spéciale, car c'est bien notre tâche de nous tenir devant Dieu pour tous« (cité in: JB, p. 207).

Resumé: M. Dennes, Edith Stein: Experience de la Croix et philosophie du Salut

L'auteur fait une réflexion sur l'oeuvre et la vie d'Edith Stein. Ce qui, pour elle, à la fin de sa vie, se rassemble en une science de la Croix, l'auteur voudrait le diviser en deux formules dont les termes sont, en fait, interchangeable, et constituent presque une forme de chiasme. »Expérience de la Croix et philosophie du Salut«, cela indique le mouvement d'une vie qui avance au rythme permanent d'une expérience qui donne le salut parce qu'elle est une réflexion incessante, un retournement constant, par la philosophie, sur ce qui la fait de plus en plus adhérer au mystère de la Croix. Telle est donc la ligne directrice de son article: dégager, dans la vie d'Edith Stein, les interférences, il n'y a pas, dans sa vie de croix qui ne soit salut ni de salut qui ne se rattache à la Croix.

Les mots clés: Husserl, phénoménologie, Thomas d'Aquin, Croix, salut.

Povzetek: M. Dennes, Edith Stein: Izkustvo Križa in filozofija odrešenja

Avtorica osvetli in analizira filozofske spise Edith Stein v luči njene življenske odločitve za krščanstvo in karmeličansko duhovnost svetega Križa. Edith Stein je namreč ob koncu življenja zastavila svojo »znanost o Križu«, ki jo avtorica razprave račeni v dveh med seboj prepletajočih se rezsežnostih in sicer kot izkustvo Križa in kot filozofijo odrešenja. Tako na eni strani že samo izkustvo Križa pojasnuje in osvetli odrešenje, ker je hkrati neprestani resen razmislek, in na drugi strani tudi filozofija Steinove s svojim razmišljanjem in iskanjem pomenskega bistva odrešenja nujno popelje k skrivnosti Križa.

Razprava iz del Edith Stein, posebno še iz njenih javnih predavanj, ki jih je imela filozofinja po svoji osamosvojitvi od Freiburške univerze, pokaže, na kakšen način je Husserlova fenomenologija bila odlična priprava za Steinova duhovno pot. Husserlova fenomenološka metoda je torej Steinovi omogočila, da je bila v nenehnem dialogu tako z očetom fenomenologije, Husserlom samim, kot tudi s Tomažem Akvinskim. Hkrati pa jo je ta metoda opogumila, da se je podala na pot duhovnosti Križa in ostala filozofinja. V tem smislu predstavlja za krščanskega misleca Edith Stein ideal, saj ji filozofska misel in duhovno iskanje nista dve ločeni aktivnosti duha. Obe dejavnosti vodita k razkritju in k osvetlitvi bistva človeškega življenja in trpljenja.

Ključne besede: Husserl, fenomenologija, Tomaž Akvinski, Križ, odrešenje.

Christian Gostečnik OFM

Sodobni psihoanalitični pogled na religijo

Uvod

Sodobne psihologe in psihoanalitike, ki govorijo o religioznem izkustvu, bi lahko v grobem razdelili na štiri skupine, in sicer na psihologe religije, na religiozne psihologe, psihologe, ki se za religijo ne zanimajo in na psihologe, ki religijo zavračajo, ali jo celo obravnavajo kot nekaj patološkega. Psihologi religije skušajo razumeti in razložiti religiozni fenomen in ti v svojih raziskavah in analizah v glavnem potrjujejo neke vrste metodološko nevtralnost, vzdržujejo razmejitve psihološke discipline in ne predpostavljajo tistih trditev, ki spadajo na področje filozofije in teologije. Na drugi strani so religiozni psihologi, ki gojijo neko simpatijo do religije ter uporabljajo psihološke koncepte, ki so v sozvočju z religioznimi verovanji in spoštujejo prilagoditveno vlogo religije. Tretja skupina se za religijo in religiozna vprašanja ne zanima oziroma puščajo religijo povsem ob strani, religioznim doživljanjem v svojih raziskavah ne posvečajo nobene pozornosti. četrta skupina pa skuša razložiti religiozni pojav na osnovi človeškega izkrivljenega doživljanja ali izkrivljene percepcije oziroma religijo opisuje kot nevrotičen in celo patološki odraz človeškega doživljanja.

V tej razpravi se bomo osredotočili predvsem na prvo in drugo skupino psihologov in analitikov in skušali predstaviti sodobni psihološki pogled na področje religioznega in sakralnega. Prva skupina, psihologi religije, so analitiki, ki zelo pozorno in skrbno uporabljajo zgolj psihološki in ne teološki jezik ali jezik religije in zato definirajo Boga z izrazi psihološke realnosti. Ti psihologi pri opredelitvi in analizi religioznega doživljanja uporabljajo pojme iz objekt - relacijske teorije. Bog je v njihovih analizah prisoten kot »iluzorni tranzicijski objekt«. Pri tem raziskujejo človeška subjektivna in intrapsihična doživljanja, posebno tista, ki vključujejo objekte religioznega verovanja. Ne ukvarjajo pa se z vprašanjem potrditve ali zaničanja objektov človeškega verovanja.

Na drugi strani imajo religiozni psihologi izostren čut do religioznih doživetij in verovanj. Objekt - relacijska teorija s svojimi koncepti tudi v njihovih razmišljanjih odpira ideje o »realnem« objektu v zvezi z intrapsihično podobo Boga. Ti psihologi argumentirajo, da globoko človeško

hrepenenje biti v odnosu, kaže v smer Boga, ki zadovoljuje to univerzalno potrebo in ki ima tudi objektivno (ne samo psihološko) eksistenco.

V tej razpravi bomo še posebej skušali pokazati na možnost obstoja transcendentnega drugega, za katerega religiozna oseba trdi, da je nekaj realnega. Skratka, pokazali bomo, da je v človeškem doživljanju možno prepoznati tudi globoko ali celo vrojeno željo oziroma hrepenenje po svetem oziroma religioznem, ki v svojem temelju predpostavlja resničnost bivanja Boga samega.

I. Objekt relacijska teorija in religiozno izkustvo

Objek - relacijska teorija opisuje naravo in izvir osnovnih vzorcev vedenja, ki temeljijo na medosebnih odnosih. »Objekt« je drugi, to je oseba ali stvar v posameznikovem zunanem okolju, ki postane interno ali psihično signifikantna; gre za občutja in mentalne predstave oziroma podobe, ki so povezane s posameznikovim odnosom z objekti. Zgodnja medosebna doživetja z drugimi predstavljajo bogat kompleks notranjih predstav, ki funkcionirajo kot psihične strukture razuma in krojijo odnos posamezne osebe s svetom.¹ Pojem »objekt« je prvi uvedel Freud, in sicer leta 1895, ko je v kratkem orisu nagona², orisal otrokovo lakoto in otrokova občutja in predpostavljal, da povzroči lakota v otroku pozitivno navezavo na in željo po objektu, ali bolj natančno, navezavo z interno podobo objekta v otrokovem razumu. Objekt so v tem primeru materine prsi, ki so nudijo otroku toplino. Otrok najprej vzpostavi odnos z delom matere, nato z materjo kot celoto in pozneje z ostalimi stvarmi in ljudmi zunaj sebe.

Tako torej objekt v tem prvotnem pomenu označuje željo po zadovoljitvi bioloških potreb, ki bodo pozneje postale tudi psihološke potrebe.³ Veliko razprav tudi vključuje misel, da je objekt oseba, ki jo posameznik internalizira, in sicer prek mentalnih podob, na katere so navezana tudi čustva. Pojem objektnih relacij tako raste iz primarnih motivacij, katere pozneje razumemo kot iskanje odnosov in ne samo iskanje zadovoljenosti ali ugodja.

¹ O tem pišejo S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1988; *Hope and Dread in Psychoanalysis*, New York 1993; *Freud and Beyond*, New York 1995; *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*, New York 1997; F. Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, New York 1994; H. Kohut, *The Restoration of Self*, New York 1977; *The Two Analysis of Mr. Z*, v: *IJP* 60 (1979) 3-27; *How does Analysis Cure*, Chicago 1984; H.S. Sullivan, *Clinical Studies in Psychiatry*, New York 1956; *Personal Psychopathology*, New York 1972.

² Prim. S. Freud, *Project for a Scientific Psychology* (Standard edition vol. 1) London 1895, 322.

³ Prim. M.St. Clair, *Human Relationship and the Experience of God*, New Jersey 1994, 8.

Poleg tega se pojem objektnih relacij lahko uporablja tudi v širšem pomenu; nanaša se na različne psihoanalitične teorije, ki razlagajo, kako pretekli odnosi oblikujejo posameznikove odnose v sedanjosti.⁴ Te podobe so duševne predstave, ki imajo trajno eksistenco, in sicer kot duševne podobe, ki so zgrajene iz več vtisov. Otrok doživlja in oblikuje različne podobe svoje matere in na osnovi tega počasi gradi podobo svoje matere oziroma afektivno mentalno strukturo.

Pojma objekt in objektne relacije nosita veliko teoretično težo; najdemo ju v različnih pomenih. Otrok začne svoj odnos z zunanjim svetom, ker je odvisen od biološke hrane iz materinih prsi. Obenem začne otrok v prvih mesecih in letih življenja na osnovi odnosov z drugimi graditi intrapsihične strukture, ki mu omogočijo, da vzpostavi odnose z ljudmi zunaj sebe; na temelju tega pa v njem začne tudi rasti zavest o sebi. Objekt - relacijska teorija razume ta proces na osnovi oblikovanja intrapsihičnih struktur, ki so skrojene od prejšnjih odnosov, ki pa afektivno vplivajo na medosebne odnose v sedanjosti. Z drugimi besedami, odnosi v sedanjosti so samo nova izdaja pomembnih odnosov iz preteklosti oziroma neke vrste ponavljanje preteklih odnosov.⁵

Medtem ko je torej Freud razvil psihoanalizo kot teorijo odnosov, utemeljenih na bioloških nagonih, so poznejši analitiki razširili njegove ideje in postavili odnos oziroma pripisali odnosu osrednjo vlogo in s tem osvetlili človeško zmožnost za odnosno intimnost. Za Freuda je drugi samo oseba, ki zadovoljuje posameznikove potrebe oziroma uresničuje posameznikove nagonске potrebe; z drugim torej posameznik vzpostavlja odnos zaradi potreb in ne zaradi odnosa samega. V tem smislu se je torej psihološka paradigma v celoti zamenjala. Biološki nagoni niso več temeljni material, iz katerih je sestavljena človeška duševnost, niso več osnovna motivacijska sila človeškega razvoja, niti niso več osnova vsesplošne psihopatologije, ampak je postal odnos, zlasti odnos s primarnimi intimnimi osebami v otrokovem doživljanju temeljnega pomena za njegovo psihično zgradbo. Ti odnosi tudi bistveno in včasih dramatično vplivajo na njegov razvoj. V tem smislu lahko sedaj govorimo o skupini teoretikov in analitikov, ki so jih bomo imenovali objekt - relacijski teoretiki, ki pa niso združeni v nobeni enotni ali sistematizirani šoli. Pod tem naslovom bi lahko združili imena, kot so: Fairbairn, Winnicott, Kohut, Guntrip, Klein, Mahler, Bowlby in Sullivan. Vsi ti analitiki zagovarjajo, da je odnos z drugim temeljnega pomena pri izgradnji človekove duševne zgradbe.⁶

⁴ Prim. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1988; *Hope and Dread in Psychoanalysis*, New York 1993; *Freud and Beyond*, New York 1995; *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*, New York 1997.

⁵ Prim. D. Stern, *The Motherhood Constellation*, New York 1995, 60-78.

⁶ Prim. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1988, 21-33.

Ti analitiki so torej na temelju odnosov, zlasti njazgodnejših odnosov otroka z materjo, skušali osvetliti in razložiti osnovne prvine in silnice človeške osebnosti ter instrumente, na podlagi katerih nemočni otrok psihološko raste v odraslo osebo, ki lahko ljubi in vzpostavlja odnose z ostalimi zreliimi odraslimi. V bistvu je psihološko rojstvo proces, ki vključuje internalizacijo in inkorporacijo odnosov z zunanjimi objekti in na temelju teh otrok oblikuje notranjo podobo svoje osebnosti. Študij človeške osebnosti torej pomeni študij zgodovine posameznikovih odnosov s signifikantnimi drugimi.

Fairbairn je bil v tem pogledu še prav posebej kritičen do Freudove teorije o gonih in instinktih in je v nasprotju s Freudom trdil, da je človeško srce primarno »lačno« oziroma usmerjeno ali celo »gnano« k medčloveškim odnosom in da je torej »gon« po odnosu temeljna motivacijska sila človeškega razvoja; s tem pa je v samem temelju zavrnil Freudovov teorijo nagonov, ki je predpostavljala, da so nagoni temeljne motivacijske silnice človeškega razvoja.⁷

Ta poudarek na medsebojnih odnosih pa obenem tudi omogoča objekt-relacijski teoriji, da prikaže, sicer ne sistematično, vendar kljub temu zelo pristno notranji pogled na religijo oziroma človeško religiozno doživetje.

1) Intrapsihična podoba Boga

V tem članku predpostavljamo, da to, kar vemo o odnosih med ljudmi, lahko tudi bistveno prispeva k notranjemu vpogledu v dinamiko, ki ustvarja naš odnos z Bogom in s svetim, ki pa je vsekakor ločeno od teološkega vprašanja o milosti in od vprašanja o različnih načinih ali nivojih bivanja. Ko namreč teolog govori o Bogu, govori o Božjem razodetju Božjega življenja in ga obravnava s pomočjo ali na temelju milosti in zato uporablja teološke metafore in teološki jezik. Ravno tako kot si npr. sv. Pavel izposoja izraze iz trgoveškega sveta tedanje dobe, da s pomočjo njih izrazi teološke realnosti odrešenja, tako tudi moderni pisci izražajo relacijske teme z izrazi, ki osvetljujejo razumevanje milosti, kot Božje jaz-komunikacije v ljubezenskem odnosu, ki ima za posledico Božjo prisotnost in Božje bivanje med nami.⁸ Arena moderne miselnosti, ki je verjetno najbolj perspektivna z ozirom na kategorije medčloveških odnosov, pa je vsekakor psihoanalitična teorija objektnih relacij, ki skrbno študira strukture osebnostne interakcije.

⁷ Prim. W.R.D. Fairbairn, *Endopsychic Structure Considered in Terms of Object-Relationships*, v: *Psychoanalytic Studies of Personality*, London 1952, 84.

⁸ Prim. W.W. Meissner, *Life and Faith: Psychological Perspectives on Religious Experience*, Washington D.C. 1987, 27.

Razvojni proces posameznikove osebnosti ali posameznikovega jaza se začne v družini, ki obenem tudi omogoča razvoj intrapsihične podobe Boga; v tem oziru gre za specialno obliko intrapsihične objektne podobe.⁹

Dela Rizzutojeve in McDargha¹⁰ kažejo na zelo pomemben vpliv intrapsihičnih podob na razvoj podobe Boga. Delo teh dveh analitikov temelji na Freudovem zgodnjem preučevanju religije in sicer s posebnim ozirom na Freudovo razumevanje poročila iz 1 Mz 1,26-27, ki ga religiozno izročilo razlaga v smislu, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi in sličnosti, medtem ko Freud presenetljivo trdi ravno obratno, in sicer, da je človek ustvaril Boga v skladu s svojo podobo.¹¹ Freud je pri tem očitno spregledal realnost separiranega personalnega Boga in se osredotočil predvsem na razumevanje, kako in zakaj človeštvo ustvarja bogove in demone. Freud v bistvu vidi izvor Boga v obrambnih procesih in mehanizmih, ki se razvijajo med ojdipovsko periodo, v kateri naj bi bil človeški oče povzdignjen v intrapsihično podobo Boga. Freud torej postavlja izvor religije v otroško dobo, in sicer kot obrambo proti globokemu občutju nemoči.¹²

Objekt - relacijske teorije pa v nasprotju s Freudovo predpostavko trdijo in dokazujejo, da se intrapsihične podobe jaza oziroma sebe in intrapsihične podobe Boga bistveno gradijo v človeškem kontekstu oziroma v družinskem okolju, in sicer lahko s pomočjo ljubečih in skrbnih ali pa prek krutih in omejenih staršev in ne kot obrambne reakcije občutja globoke nemoči. Otrokov doživljanje odnosov je tista temeljna snov, iz katere otrok gradi podobe o sebi in drugih. Te se začnejo konstruirati na osnovi odnosa s starši in se končajo z otrokovim ustvarjanjem notranje, intrapsihične podobe božanskega mnogo prej, kot je otroku na voljo institucionalna religija.¹³ Rizzutova vztraja, da proces ni izključno reprezentacijski, torej ne gre le za duševno sliko o Bogu, temveč proces oblikovanja intrapsihične podobe Boga vključuje opazovanje ali doživljanje, in sicer, kako starši molijo in kako obravnavajo drug drugega. Povsem jasno je torej, da se ti temeljni procesi udejanjajo, še predno je otrok star pet ali šest let. Pri tem pa je treba poudariti, da se ta proces oblikovanja in pre-

⁹ Prim. A.M. Rizzuto, *The Father and the Child's Representation of God: A Developmental Approach*, v: *Father and Child: Developmental and Clinical Perspectives*, Boston 1982, 359.

¹⁰ Prim. A.M. Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago, London 1979; J. McDargh, *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion*, Chicago 1983.

¹¹ Prim. S. Freud, *Psychopathology of Everyday Life* (Standard edition vol. 6) London 1901, 19.

¹² Prim. S. Freud, *Future of an Illusion* (Standard edition vol. 21) London 1927, 17-18.

¹³ Prim. M.St. Clair, *n.d.*, 11.

oblikovanja osebne podobe Boga nikoli ne zaključí; zrela oseba ponovno sreča Boga svojega otroštva na vsakem vogalu svojega poznejšega življenja.¹⁴

Otrokov čút za Boga in intrapsihična podoba Boga sta na zelo kompleksen način povezana z otrokovimi starši. Tako se lahko starše doživlja kot dobre ali pa slabe; s tem je lahko skladna tudi podoba Boga; ali pa je ta podoba povsem nasprotna, tako da je Bog v tem scenariju lahko povsem dober in varujoč, medtem ko so starše doživlja kot neskrbne, slabe in neljubeče.¹⁵ Tudi nasprotno je seveda mogoče, in sicer, da so starši idealizirani in Bog razvrednoten. Bistvena poteza je, da družinski odnosi oblikujejo temelj intrapsihične podobe Boga, na zelo kompleksni osnovi. Ko otrok odraste v mladostnika in potem v zrelo osebo, se intrapsihična podoba Boga še nadalje razvija in se po navadi loči od intrapsihične starševske podobe ter postane univerzalna.¹⁶

Pri tem je treba poudariti, da otrok ne ustvarja intrapsihične podobe Boga zavestno iz fantazije, kot je to trdil Freud, ampak jo ustvarja iz konkretnega doživljanja družinske molitve, zgodb in vprašanj, ki jih zastavlja staršem. Šele postopoma se otrok uvaja v institucionalno religijo, kjer gre za nadaljnjo refleksijo in s tem za preoblikovanje intrapsihične podobe Boga. V bistvu ima zgodnja religiozna vzgoja velik vpliv, toda k tej vzgoji vsekakor otrok če prispeva svojo sliko o Bogu. Ta intrapsihična podoba Boga pa ima poleg tega tudi psihično energijo in dinamiko žive osebe.¹⁷

Objekt - relacijska teorija, ki je v svojem bistvu razvojna teorija torej v marsičem preseže Freuda, ki v svojem razmišljanju o religiji ni zmožgel vzpostaviti bogatejšega in bolj kompleksnega razvojnega modela. Njegove teorije so bile namreč skoraj izključno omejene na infantilne nevrotične konflikte zgodnjega razvoja, ki povzročajo ritualistične in obsesivne simptome v odrasli dobi.

2) Pojem iluzornega in religiozno izkustvo

D.W. Winnicott, eden prvih teoretikov objekt - relacijske teorije, se je v svojem delu še posebej posvetil dialogu med religijo in psihoanalizo ter definiral psihično lokacijo religijoznega izkustva. To temo ali lokacijo je odkril že Freud, ki je trdil, da je religija iluzija, in sicer zgolj interni psihični proces. Kot iluzija, religija glede na Freuda, služi obrambnim namenom; človeka varuje pred silovitimi občutji nemoči. Za Freuda je iluzija

¹⁴ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.*, 7.

¹⁵ Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven and London 1984, 141.

¹⁶ Prim. M.St. Clair, *n.d.* 12.

¹⁷ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 10.

potrebna, in sicer zato, da naredi to obupno nemoč znosno, saj brez te iluzije ljudje ne bi bili sposobni prenašati življenjskih težav.¹⁸ Freud trdi, da človek ne more in ne sme vedno ostati otrok, ampak mora odrasti in s tem odstraniti iluzije ter prevzeti realistično, znanstveno in objektivno podobo stvarstva.

V nasprotju s Freudom pa si je Winnicott prizadeval premostiti razcep med zunanjim in privatnim svetom, med subjektivnim in objektivnim. Zato predpostavlja še tretjo dimenzijo človekega bivanja, t.i. (an intermediate area of experience) intermediantno areno doživljanja.¹⁹ Ta psihološki prostor je produkt interakcije notranjega sveta posameznika z objektivnim okoljem, v katerem posameznik živi. Ta intermediantna realnost je medosebna, vse od začetka vsebovana v odnosu med materjo in otrokom.

Izvir »iluzornega« doživetja prihaja iz otrokovega zgodnjega razvojnega obdobja, in sicer iz otrokovega zaupanja v mater, ki ga otrok doživlja ob materi. Winnicott to doživetje imenuje »tranzicijski objekti«. Pri tem gre za igrače, oblačila in odeje, ki služijo za premostitev med fizično prisotnostjo matere in dozorelo zmožnostjo obdržati to udobno, lagodno in pomirjajočo podobo matere v razumu, medtem ko je mogoče biti od matere tudi neodvisen. Tako lahko otrok s stiskanjem medvedka ali materine svilene nogavice prikljče pomirjajočo bličino matere, kadar je mati fizično odsotna. Uporaba igrač in drugih objektov, t.i. tranzicijskih objektov, kaže na dejstvo fantazij oziroma imaginacij, prek katerih otrok vidi svet na način, ki zamegljuje ostro distinkcijo, ki jo naredijo odrasli med notranjim in zunanjim svetom. Rezultat je intermediantna arena doživljanja, ki nudi en prehod med subjektivno in objektivno realnostjo in ju obenem združuje. Uporaba tranzicijskih objektov kaže na človeško zmožnost za iluzorno doživljanje, ki je simultano subjektivna in objektivna, sredina, ki ni v polnosti niti eksterna realnost niti v polnosti interna ali psihična halucinacija.²⁰

Winnicott je razširil in obogatil pomen iluzije, in sicer ko je odkril povsem isto iluzorno izkušnjo ali doživljanje v umetnosti in religiji. To so področja simbolov oziroma zmožnosti, v katerih je mogoče uporabiti tranzicijske objekte. Winnicott trdi, da otrokova mehka odeja simbolizira oziroma predstavlja materine pomirjajoče prsi, toda odeja ni mati ali njene prsi, kar je seveda zelo pomembno.²¹ Simbol se torej nahaja v tem intermediantnem prostoru doživljanja, ki ga Winnicott imenuje iluzornega. Tako lahko realni eksterni predmeti postanejo orodje ali sredstvo za izražanje subjektivne signifikantnosti. Ti objekti so pomembni na področju iluzije, kjer gre za združenje eksterne realnosti in subjektivnih dejavnikov, ki

¹⁸ Prim. S. Freud, *n.d.* 49.

¹⁹ Prim. D.W. Winnicott, *Playing and Reality*. New York 1971, 110.

²⁰ Prim. D.W. Winnicott, *n.d.* 14.

²¹ Prim. D.W. Winnicott, *n.d.* 6.

proizvedejo pomen. Tudi Meissner v tem oziru trdi, da religiozno izkustvo vključuje združenje subjektivnega in objektivnega, in sicer gre za združenje, ki ne predstavlja samo subjektivnega, niti izključno objektivnega. Religiozni simboli, kot so križ, kruh in vino ter Davidova zvezda tako postanejo orodje za izražanje pomena in vrednosti ne samo zaradi njihovih fizičnih karakteristik, ampak tudi zaradi signifikantnosti, ki jo objektom pripiše posamezni vernik.²²

Winnicottova elegantna rešitev nam pomaga odkriti svojevrstne nivoje tranzicijskih pojavov, kot so nivo igranja, umetnosti, religije in kreativnosti, ki veljajo za izredno pomembna področja človeških doživljanj. Seveda gre tudi tu za progresijo v kognitivnih in psihičnih mehanizmih, ki dodelajo odraslo doživljanje v teh domenah. V teh domenah pa je tudi možno najti največji potencial za izražanje religioznih in verskih doživljanj.

Domena iluzije je bila za Winnicotta psihološki poskus premostiti subjektivni in objektivni razkorak; ostane pa seveda domena teologije in filozofije, da še najprej dodela epistemološke razsežnosti, ki so tu vključene. Jasno je namreč, da gre vera daleč preko samih podob o Bogu in zagotovila o zaupanju. Vera zahteva konkretno Nekoga, ki presega zgolj zaupanje. To je kreativni moment v »iluziji« vere. S tem v zvezi Winnicott še nadalje trdi, da če je Bog vrinjen od zunaj, potem je to v resnici lačni bog; vendar so iluzije oziroma »družinski bogovi« potrebni, in sicer ti bogovi na neki način nadomeščajo pravega univerzalnega Boga, ki ga otrok le počasi sprejme oziroma odkrije v svoji notranjosti.²³ Bog torej ni implantiran, kot obrambni mehanizem zoper otrokovo nebogljenost, ampak je če sama ideja o Bogu globoko vrojena v otrokovi psihični strukturi kot ena izmed bistvenih idej njegove psihe.

Harry Guntrip, ki je igral zelo pomembno vlogo pri razširjanju idej Britanske šole o objektivnih relacijah, se strinja s to predpostavko, ko pravi, da narava medosebnih odnosov v samem jedru govori o pomenu življenja. Ker je religija prvenstveno doživetje osebnega odnosa, religija razširi personalno interpretacijo doživljanja na najvišji nivo in s tem zaobjame tako človeško kakor tudi univerzalno doživljanje v pomensko celoto. Razvoj vključuje osebne odnose na vsaki stopnji razvoja. Zrelosti je torej tudi v tem, da se doseže čim večjo sposobnost odnosov, in sicer s personalnim Bogom.²⁴

Guntrip trdi, da so integracija, zrelost, mentalno zdravje in religiozno doživetje med seboj zelo tesno povezani.²⁵ Temelj za to pa je primarna

²² Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalytic Aspects of Religious Experience*, v: *Annual of Psychoanalysis* 6 (1978) 14.

²³ Prim. W.W. Meissner, *n.d.* 138.

²⁴ Prim. H. Guntrip, *Religion in Relation to Personal Integration*, v: *British Journal of medical Psychology* 42 (1969) 325.

²⁵ Prim. H. Guntrip, *Schizoid Phenomena: Object Relations and the Self*, New York 1969, 324.

potreba po dobrih osebnih odnosih in religija torej v samem bistvu govori o človeški vrojeni potrebi, kako najti dobro objekt-relacijo, v kateri bo posameznik lahko v polnosti uresničil svoje življenje.²⁶

Naslednji religiozni psiholog, ki se tudi zelo zanima za naravo intrapsihične podobe Boga, je Moshe Halevi Spero, ki zelo ceni osvetlitev, ki jo ponuja objekt - relacijska teorija. Še prav posebno se osredotoča na vprašanje, v kakšni meri lahko pripišemo realnost stvari, ki je na ozadju intrapsihične podobe Boga. Spero namreč raziskuje objektivnost realnosti, ki jo imenujemo Bog, torej resnični objekt, ki je zunaj dometa našega dožemanja in razmišljanja in trdi, da nam vsekakor samo psihološki pristop še vedno ne omogoča polnega pristopa k transcendentni uniteti, ki bi jo lahko našli na ozadju zgodnje matice mati-otrok oziroma ojdipovega trikotnika, vsekakor pa naše hrepenenje na to v samem jedru pokaže.²⁷

Določena napetost vsekakor mora obstajati, saj morajo psihologi, ki uporabljajo pri opisovanju religije pojme objekt - relacijske teorije, paziti na dejstvo, da psihoanaliza vsekakor ima svoje meje in da uporablja drugačno metodologijo kot teologija. Attfield v tem oziru trdi, da je eksistenca Boga, ki pri religioznem človeku vsekakor temelji na doživljanju tega posameznika, vendar pa je ravno to doživljanje v bistvu doživljanje, pri katerem vedno gre za doživljanje nečesa, kar religiozni človek imenuje Bog.²⁸

II. Empirične raziskave religioznega izkustva

1) Ana-Maria Rizzuto

Verjetno je od vseh psihoanalitikov, ki so po Freudu raziskovali, kakšen odnos ima posameznik do Boga, bila ravno Ana-Maria Rizzuto²⁹ najbolj ustvarjalna. Rizzutova je gledala na religiozno doživetje s stališča sodobne znanosti. V svojem delu je predstavila je tiste osnovne elemente v otrokovih formativnih letih, ki bistveno pripomorejo ali pa zavirajo proces pri razvoju vere v Boga. Predvsem se je osredotočila na Freudov notranji vpogled v vlogo, ki jo starši odigrajo pri oblikovanju notranje podobe Boga. Cilj njene raziskave je bil študij možnih virov posameznikovih intrapsihičnih podob Boga in njihovih posledičnih elaboracij.

²⁶ Prim. H. Guntrip, *Personality Structure and Human Interaction*, New York 1961, 257.

²⁷ Prim. M.H. Spero, *Religious Objects and Psychoanalysis: A Critical Integration of Objects Relations Theory and Psychotherapy*, Chicago 1992, 55-85.

²⁸ Prim. D.G. Attfield, *The Argument from Religious Experience*, v: *Religious Studies* 11 (1975) 335-343.

²⁹ Prim. A.M. Rizzuto, *The Birth of the Living God*, Chicago 1979; *Why did Freud Reject God*, New Haven 1998.

Rizzutova je vzela svojo temeljno hipotezo od Freuda, ki je povezal posameznikovega »očeta v mesu« z Bogom; kar pomeni, da Freud predpostavlja, da ljudje ustvarjamo svoje lastne bogove na osnovi zgodnjih odnosov, ki so modelirani v otroštvu. Njegov vpogled je bil zelo enostaven: narava in kvaliteta pomembnosti posameznikovega odnosa je ustvarjena ali skrojena na osnovi spominjanja na zgodnje prototipe otroških odnosov z drugimi.³⁰ Rizzutova tudi trdi, da gre pri religioznem doživljanju za izredno pomembne paralele med otrokovimi odnosi s starši in njihovo intrapsihično podobo Boga ter odnosom z Bogom, vendar pri tem predpostavlja, da je človeški odnos z Bogom veliko bolj kompleksen, kot so odnosi z ljudmi - tako v zgodnjem otroštvu kakor tudi v zreli dobi - odnosi niso popolni, so dvoumni, lahko integrirajo ali pa fragmentirajo osebnost.³¹

Pri zbiranju podatkov je Rizzutova svojim pacientom razdelila zelo natančen vprašalnik in pozneje imela z vsakim posebej še razgovorintervju, da bi s pomočjo tega dobila kar najbolj celotno podobo posameznikovega celotnega življenja. Da bi jih v polnosti razumela, je Rizzutova prosila svoje paciente, da, kolikor le morejo, govorijo o različnih razvojnih fazah, o svojih odnosih in konfliktih. Njen končni cilj je bil, da bi naredila kompresivno oceno, s pomočjo katere bi lahko prišla do kliničnih interpretacij o kvaliteti posameznikovih odnosov v njegovem zasebnem, subjektivnem svetu doživljanja; torej do podatkov, ki jih je težko zaobjeti v statistični analizi.³²

Pri svojih raziskavah se je Rizzutova najprej osredotočila na odnose, ki jih je posameznik imel s svojimi starši in zaključila z otrokovim oblikovanjem intrapsihične podobe svetega. Ugotovila je, da ta proces ne privede samo do določene duševne slike, ampak gre pri tem za proces formiranja intrapsihične podobe Boga, ki zaobjema kompleksne psihične, razvojne in relacijske spremembe, le-te pa afektivno vplivajo na celoten razvoj in privedejo posameznika do odnosa z Bogom, ki ima vse potenciale žive osebe.³³

Kot smo že omenili, objekt - relacijski teoretiki predpostavljajo, da v zelo zgodnji dobi razvoja posameznik oblikuje intrapsihične subjektivne podobe o objektih, s katerimi so v odnosu. Posameznikovi zgodnji emocionalni odnosi namreč krojijo tudi intrapsihično podobo Boga.

Te intrapsihične podobe pa nikoli niso statične; različne življenjske okoliščine nas namreč prisiljujejo, da na novo dodelamo in predelamo, in sicer vedno znova, zavedno ali nezavedno, spomine na tiste osebe, s katerimi smo se srečali v otroštvu. Iz te matrice dejstev, imaginacij, fantazij,

³⁰ Prim. S. Freud, *Some Reflections on a School Boy Psychology* (Standard edition vol. 13) London 1914, 243.

³¹ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 8.

³² Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 8-10.

³³ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 179-180.

želja, upanj in strahov, v interakciji z najpomembnejšimi osebami, ki jih imenujemo starši, prihaja tudi intrapsihična podoba o Bogu. Ta proces pa ni nikoli ni končan.³⁴

Rizzutova se osredotoča na oblikovanje posameznikove intrapsihične podobe Boga v otroški dobi in njihove modifikacije, skozi celo življenje. Rizzutova imenuje ta proces oblikovanja »rojstvo živega Boga«. Kar je rojeno, je nova izvirna predstava z elementi, ki služijo zato, da blažijo, prinašajo ugodje in inspiracijo ter pogum, in sicer veliko močneje, kot bi to zmogli dejanski starši, na katere je bila ta intrapsihična podoba izvirno pripeta.³⁵

Rizzutova je zaključila, da dejavniki intrapsihične podobe Boga prihajajo iz različnih virov, in nikakor ne samo tako, kot prihajajo intrapsihične podobe posameznikovega očeta ali matere od posameznikovih starešev. Gre torej za podobe, ki se razvijajo v različnih razvojnih fazah, vendar pri tem Rizzutova pripominja, da podobe in doživetja pred ojdipovsko fazo igrajo najpomembnejšo vlogo. Vsekakor torej, Rizzutova zaključuje, da oblikovanje intrapsihične podobe Boga ni odvisna od ojdipovskega konflikta, ampak intrapsihična podoba Boga nastane kot rezultat procesa formacij podob, ki vzide med emocionalnim odnosom z najpomembnejšo osebo ali z več pomembnimi osebami. Dejansko pri tem formiranju te komplekse realnosti, ki jo imenujemo Bog, sodelujejo različni dejavniki iz različnih razvojnih nivojev.³⁶

Rizzutova opisuje ta proces v naslednjem zaporedju: Tri leta star predoidipovski otrok je npr. zelo radoveden in hoče vedeti »zakaj« vsemu. Še posebno se zanima za vzroke stvari. Zakaj se drevesa majejo? Od kod prihaja veter? Kako pridejo na svet otroci? Kako sta prišla na svet njegova oče in mati? Njegovo nenehno povezovanje vzrokov ga neizogibno privede do razmišljanja o superiornem bitju. Ideja o Bogu se z otroškim razmišljanjem zelo dobro sklada, ker so njegovi starši in odrasli v njegovem razmišljanju velika bitja z veliko močjo. Otrok zato zlahka prevzame idejo o Bogu kot mogočnem, kot so to njegovi starši, le da je Bog močnejši. Tu je še radovednost, kako Bog vse ve, kako je lahko vedno in povsod. V skladu z intelektualno radovednostjo otrok ustvari bogat repertoar manevriranja za svojo lastno grandiozno starševsko podobo, svojo lastno grandioznost, svojo potrebo po afektivnosti in ljubezni, svoj strah pred samoto in izgubo ljubezni, svoje spolne nagone in seksualne fantazije o ljudeh in delih njihovih teles.³⁷

Skratka, intrapsihična podoba Boga, ki jo vsak posameznik ustvari, je kompleksna podoba, ki izhaja iz različnih virov, faktorjev, čutenj, relacij

³⁴ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 75.

³⁵ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 41.

³⁶ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 41-44.

in psihičnih situacij predoidipovske faze, medoidipovske faze, starševskih karakteristik ter nevšečnosti, ki jih ima otrok s starši in ostalimi brati in sestrami. Otrok torej sam ne ustvari Boga, ampak ko otrok gleda starše, kako molijo, gredo v cerkev, se udeležujejo obredov, jih poslušajo, ko govorijo o Bogu, vse to kroji in razširja podobo o Bogu, ki jo otrok razvije. Vendar otroci pri tem ustvarijo tudi svojega Boga; Bog uradne religije **pa se pojavi šele potem, ko je intrapsihična podoba Boga v njem že ustvarjena**. V tej fazi se Bog uradne religije in Bog otroške podobe srečata in ti dve podobi se zlijeta; pri tem govorimo o drugem rojstvu Boga. Pri tem procesu ponovnega razmišljanja in prekrajanja ima kateheza izredno velik pomen; če hočemo razumeti proces otrokove nove »definicije« o Bogu - proces, ki traja celo življenje - potem moramo vsaj nekaj vedeti o otrokovem zasebnemprivatnem Bogu, ki ga posamezni otrok prinese s seboj k verouku. Po vsej verjetnosti formalna kateheza zelo malo prispeva k ustvarjanju intrapsihične podobe Boga, ki je že formiran, ali kot Rizzutova zatrjuje, noben otrok ne pride v Božjo hišo brez otroškega Boga.³⁸

Pri tem pa Rizzutova zelo strogo ločuje zgolj idejo o Bogu od intrapsihične podobe Boga, ki se glede na njene raziskave razlikujeta tako na konceptualnem kakor tudi na emocionalnem nivoju. Koncept o Bogu je ponavadi na zavestnem nivoju razmišljanja; to je Bog učenjakov in teologov; to je Bog, ki nas verjetno ne bo emocionalno premaknil. Bog intrapsihične podobe pa je Bog čutenj in spominov iz zgodnjega otroštva. Ta Bog ima iz večih razlogov v nas emocionalno podlago, ki je konceptualni Bog nima. Z drugimi besedami, intrapsihična podoba Boga prispeva čut za psihično realnost Boga, to je čut, da je Bog resničen, da živi ter je v nenehnem odnosu z vernim. Vera naredi Boga zares za unikaten »objekt« edini pomemben objekt, ki ne more biti podrejen. Religiozni človek čuti, da je ta odnos resničen in obenem zelo močan. Boga ne doživlja kot simbol ali znamenje, ampak kot resnično, živeče bitje.³⁹ Vsekakor pa je pri tem treba poudariti, da lahko Rizzutova kot psihoanalitičarka govori samo o psihični realnosti Boga ali o psihološkem doživljanju Boga; Rizzutova namreč ni filozof ali teolog, ki na vero in realnost Božje eksistence gleda iz vidika vere in milosti.

Temeljna teza Rizzutove je namreč, da noben otrok, ki je vzgojen v normalnih okoliščinah, ne preide ojdipske faze, ne da bi v sebi oblikovalformiral vsaj osnovno intrapsihično podobo Boga, ki lahko postane del posameznikovega aktivnega religioznega življenja ali pa enostavno ostane v latentnem stanju ter neaktivno biva v podzavesti. Vsak posameznik lahko v različnih življenjskih fazah večkrat preoblikuje svoje intrapsihične pod-

³⁷ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 44-45.

³⁸ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 8-10.

³⁹ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 47-49.

be Boga; posameznikove nadaljnje razvojne faze lahko določeno intrapsihično podobo pustijo nedotaknjeno ali pa jo preoblikuje, če posameznik še nadalje popravlja intrapsihične podobe staršev ali jaza; samo na ta način se lahko tudi intrapsihična podoba Boga popravi ali spremeni. Če pa ne gre v korak z ostalimi spremembami intrapsihične podobe jaza, lahko zelo kmalu postane intrapsihična podoba Boga zunaj konteksta z razvijajočo se podobo jaza in je končno lahko doživljena kot smešna, ali celo nevarna in ogrožujoča.⁴⁰ Vsak katehet namreč ve, kako imajo lahko tudi zelo razumni odrasli še vedno zelo otročjo versko zavest, ki enostavno ne gre v korak z njihovim čustvenim in umskim razvojem.

S tem v zvezi Rizzutova predpostavlja, da večina ljudi v svojem religioznem doživljanju spada v eno izmed naslednjih kategorij:

a) Bog, s katerim je mogoče imeti različne odnose.

b) Razmišljati ali verjeti v Boga ali ne, in sicer v Boga, za katerega ne vedo, če obstaja.

c) Vzhičeni, jezni ali tiho presenečeni, ker vidijo druge globoko zavzete z vprašanjem o Bogu, ki jih v resnici ne zanima.

č) Borba z zahtevnim, krutim Bogom, ki bi se ga radi znebili, če niso prepričani v njegov obstoj.

Če povzamemo lahko rečemo: verujem (imam) v Boga, lahko bi veroval v Boga, ne verujem v Boga, verujem v Boga, toda želim si da ne bi veroval.⁴¹

Rizzutova ne poenostavlja religioznega doživetja, ampak predpostavlja, da je religiozno izkustvo oziroma Boga možno doživljati v najrazličnejših oblikah. Rizzutova trdi, da je možno opisati oziroma karakterizirati različne tipe Boga ali intrapsihičnih Božjih podob, ki jih ljudje ustvarjajo, in sicer na isti način, kot opisujemo in kategoriziramo različne tipe medosebnih odnosov, kot so ojdipovska, privijajoča, odvisna ali pasivno agresivna.

Rizzutova izhaja iz Freudovih teoretičnih postavk, vendar to Freudovo torijo skoraj v vsem preseže, saj je Freudovo razumevanje intrapsihične podobe Boga »zamrznjeno« v določeni razvojni fazi. Rizzutova namreč predpostavlja, da je intrapsihična podoba Boga pristna stvaritev »imaginarnega« bitja, nova podoba oziroma izvirna intrapsihična podoba z različnimi komponentami, ki služijo, da umirjajo ter proizvedejo lagodje, prinašajo inspiracijo in pogum, ki v veliki meri presega inspiracijo, ki prihaja od staršev. Njeno razmišljanje omogoča razumevanje vere v Boga, in sicer vero ljudi, ki niso niti infantilni niti tako globoko regresirani, da

⁴⁰ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 200.

⁴¹ Prim. A.M. Rizzuto, *Object Relations and the Formation of the Image of God*, v: *British Journal of Medical Psychology* 47 (1974) 88; *The Birth of the Living God*, Chicago 1979, 91. *Afterword in Object Relations Theory and Religion: Clinical Application*, London 1992, 165.

bi postali pozorni na reakcijo, ki bi jo spodbudilo travmatično doživetje iz mladosti oziroma bi se ti otroci ali odrasli še vedno naslanjali na očeto-vo ali materino podobo Boga.⁴²

Rizzutova je izhajala iz Winnicottovega koncepta o iluzornih, tranzicijskih objektih, ki so stvaritev našega razuma. Na tej osnovi zmore Rizzutova pokazati, kako intrapsihične podobe Boga pomagajo osvetliti religiozno doživetje. Vsekakor je pomembnost njenega velikega dela predvsem v tem, da uporablja psihoanalitično teorijo, ki ji pomaga pri razumevanju, kako Bog funkcionira v posameznikovem notranjem svetu, in sicer z vsemi potenciali žive osebe.

Pri tem moramo omeniti, da so raziskave Rizzutove omejene na osebe s težavami, konflikti in notranjepsihičnimi zapletmi. Njena raziskave se ne osredotočajo na dobro integrirane osebe, kjer bi ji lahko tudi njena stroga psihoanalitična orientacija omogočila, da bi lahko pokazala, kakšno pozitivno vlogo ima religija v zrelih osebah.

2) Nadaljnje empirične raziskave

Rizzutove raziskave so spodbudile nadaljnje psihoanalitične pristope k religioznemu izkustvu. Rizzutova odobrava empirične študije, saj gre za dobro zamišljene in dodelane študije, ki bodo redefinirale konceptualne aplikacije objekt relacijske teorije pri študiju religije.⁴³

Primer tega nadaljnjega raziskovanja in uporabe intrapsihične podobe Boga je delo Marilyn in Williama Saur. Te raziskave vključujejo pogovore z desetimi odraslimi pacienti, ki so bili psihoanalizirani. Raziskovalca sta raziskovala pacientove religiozne izkušnje. Podatki potrjujejo koncepte Rizzutove o naravi, izviru in funkciji predstave o Bogu.⁴⁴

Delo Rizzutove pa je še posebej spodbudilo velike diskusije med tistimi, ki raziskujejo dejanskost vere v relaciji z Bogom. Verjetno je med njimi najpomembnejši McDargh, ki uporablja psihoanalitično objekt - relacijsko teorijo pri dialogu s teologijo. Odkril je, da ima prispevek objekt - relacijske psihoanalitične teorije še prav posebej pa delo Rizzutove, kar dva pomembna vidika: prikazuje koherentno psihološko dejstvo človeške strani verovanja in poleg tega razumevanje osnovnega elementa religioznega doživetja, in sicer objekt vere, Boga.⁴⁵ Pomembnost intrapsihičnih podob za verovanje, trdi McDargh, je predvsem v dejstvu, da je vera razumevanje srca, in sicer na temelju posameznikovih intrapsi-

⁴² Prim. A.M. Rizzuto, *The Birth of the Living God*, Chicago 1979, 46-47.

⁴³ Prim. A. M. Rizzuto, *Afterword in Object Relations Theory and Religion: Clinical Application*, London 1992, 165.

⁴⁴ Prim. M.St. Clair, *n.d.* 29.

⁴⁵ Prim. J. McDargh, *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion*, Lanham 1983, 16-17.

hičnih podob. Posamezniki uporabljajo transcendentalne podobe zato, da obdržijo integrativno aktivnost vere ter se sklicujejo na intrapsihične podobe Boga, ki vzidejo prvenstveno v predoidipovski in oidipovski fazi ali konfliktu, ki omogoča stvaritev in razvoj jaza.⁴⁶ Tako kot ostali avtorji, naklonjeni veri tudi McDargh vidi religijo, kot tisti element, ki pripomore k psihičnemu funkcioniranju in ravnovesju.

McDargh trdi, da je vera način, kako biti v odnosu s tistim, ki je dokončno realno in zaupanja vredno Bitje v stvarstvu. Vera vključuje smisel in smiselno je, če uporabimo vpogled, ki ga nudi objekt relacijska teorija, biti v odnosu. McDargh se zanima za predverbalno in predkonceptualno doživljanje, ki v svojem temelju vodita človeška k iskanju Božjega objekta. Za McDargha je vera odgovor v vseh življenjskih položajih in okoliščinah.⁴⁷

Naslednji vidik doživljanja verujočega pa je nenehno iskanje odnosa ali doživljanja, ki preoblikuje človeško duševnost. Ti avtorji gradijo svoje teorije na ugotovitvah Rizzutove ugotovitvah, ki trdi, da so nekatere intrapsihične objektne podobe tiste, ki spodbujajo transformacijo; na osnovi ponotranjenja nekaterih intrapsihičnih podob se namreč oblikuje in preoblikuje človeška duševnost. Te intrapsihične podobe imajo svoj izvor v zelo zgodnjem otrokovem življenju, in sicer v obdobju oblikovanja in preoblikovanja otrokove duševnosti, torej ravno v obdobju, ko se vzpostavljajo temeljne strukture človeške duševnosti. Intrapsihična podoba Boga je namreč v tem oziru še prav posebej del globoke psihične strukture posameznikove zavesti.⁴⁸

Ker pa se, kot trdi osnovna postavka psihoanalize, ravno v najzgodnejših mesecih in letih otrokovega razvoja v njem gradijo temeljne intrapsihične strukture jaza in objekta, so raziskave teh zgodnjih odnosov s starši in ostalimi pomembnimi zelo kritična vsebina, ki osvetljuje posameznikove odrasle odnose s posebnim objektom, torej Bogom. Tu lahko govorimo o vzporednicah med človeškimi medosebnimi odnosi in odnosi med posameznikom in Bogom. Zaradi kompleksnosti in skrivnostnosti religioznega doživetja je ta napor še vedno v začetnih fazah, saj na osnovi dosedanjih psiholoških raziskav še ni mogoče priti do kake jasne sheme.

V tem oziru je zato Meissnerjevo delo gotovo izrečno pionirsko. Tudi Meissner predpostavlja, da ljudje ob rojstvu v nobenem oziru še nimamo toliko sposobnosti kot odrasli, ampak se te sposobnosti le počasi prebujajo in razvijajo ter organizirajo posameznikovo osebnostno podobo z vsemi njenimi zmožnostmi. Nadaljnji razvoj torej predpostavlja uspešno razrešeno prejšnjo fazo. Razvoj torej lahko razumemo kot celoto in lah-

⁴⁶ Prim. J. McDargh, *n.d.* 104.

⁴⁷ Prim. J. McDargh, *n.d.* 6.

⁴⁸ Prim. M.St. Clair, *n.d.* 29-30.

ko rečemo, da je osebnost sestavljena iz uspešno razvitih psihičnih prvin, ki so bolj ali manj uspešno integrirane, kakor tudi iz raznih pomanjkljivosti, ki izhajajo iz nerazrešenih razvojnih faz. Te pomanjkljivosti in arhaični ostanki iz razvojno neuspešnih faz, ki se vračajo in ponovno vplivajo na duševno stanje posameznika lahko povzročajo psihične težave v odrasli dobi; so pa tudi vzroki za pogosto otročjo vernost pri odraslih, včasih celo nevrotično - seveda s stališča psihologije, ne pa tudi s stališča vere in teologije.⁴⁹

Kakšno je torej religiozno doživljanje nekoga, ki je v polnosti psihološko razvit, se sprašuje Meissner in odgovarja, da ko gre za normalnega posameznika, ki naj bi bil na najvišjem nivoju psihične integracije, je leta zato tudi zmožen polnih vzajemnih odnosov z drugimi, z najmanjšimi možnimi stranpotmi. Posameznik naj bi na tej stopnji imel že zrele psihološke spretnosti ali zmožnosti, ki vključujejo funkcionalno organizacijo ega in njegovo kontrolo nad nagoni. Ta posameznik je sposoben urejati svojo anksioznost in zato se nevarnost ne pojavlja več znotraj ppsameznikovega notranjega sveta (kot so strah pred psihično dizintegracijo ali fragmentacijo), ampak prihaja iz zunanjih groženj (realna nevarnost od zunaj). Poleg tega gre na razvojnem nivoju za integracijo zdravega narcisizma, ki posamezniku omogoča, da razvije polno mero modrosti, empatije, humorja in kreativnosti, s tem v zvezi pa je zmožen tudi zrelega pogleda na religiozno doživetje.⁵⁰

Posameznik z zrelim duhovnim in duševnim življenjem je zmožen zaobjeti, potrditi in na neki način razrešiti napetosti, ki jih prinaša življenje, poleg tega pa integrirati svoje sposobnosti v bolj uravnovešen vidik vere oziroma verske orientacije. Takšen posameznik lahko gleda na religijo in njen religiozni sistem z vse večjimi zmožnostmi za sprejemanje realnosti, kar pa omogoča posamezniku, da lažje prenašatolerira notranje pritiske in dvoumnosti. Takšen posameznik lahko potrdi ter obdrži svojo vero, simbole in obredje religiozne skupnosti v vsej njeni relativnosti, posebnosti ter omejenosti.⁵¹ Istočasno je integrirani posameznik, prav na osnovi religije sposoben ceniti tudi religioznih izročila, ki pripadajo drugim osebam in kulturam.

Z odraslimi sposobnostmi za vzajemno ljubezen so nekateri posamezniki tudi zmožni doživljati posebne milosti in mistična doživljanja. Verjetno pa je, da ima to sposobnost le malo ljudi, ker gre za posebno jasnovid-

⁴⁹ Prim. W.W. Meissner, *Life and Faith: Psychological Perspective on Religious Experience*, Washington D.C. 1987, 28.

⁵⁰ Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven and London 1984, 157-158; *Psychoanalytic Aspects of Religious Experience*, v: *Annual of Psychoanalysis* 6 (1978) 135-236.

⁵¹ Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven and London 1984, 157.

nost, preprostost, notranjo harmonijo ter paradoksalnost; ti ljudje so zato še globlje človeški. Meissner trdi, da je ljubezen do Boga v teh posameznikih v polnosti prisotna in osvobodjena vseh infantilnih karakteristik.⁵² Skratka, v svojem odnosu do Boga in drugih ljudi so sposobni razviti odnose nesebične ljubezni in sprejemanjem drugih. Te ljudi imenujemo svetnike.

Medtem ko se psihologija nagiba k uporabi jezika, ki govori pri globokem religioznem doživetju Boga o regresiji, pa skrbna kritična analiza svetnikov kaže, da je pojem primitivne regresije neprimeren za razlago in opisovanje močnih religioznih doživljanj, še posebno doživljanja Boga samega. Verjetno bo potrebno na novo ovrednotiti višji nivo religioznih doživetij in obravnavati ta doživetja s širše perspektive, ki naslavlja neoviran razvoj in odnos v obektnih odnosih.⁵³ Psihologija s svojimi koncepti ter svojo metodo namreč še ni sposobna ustrezno izraziti vrhunskih duhovnih doživetij, ki obenem predstavljajo in zaobjemajo tako močna človeška, kakor tudi močna duhovna doživetja, predvsem tista, ki imajo najmanjšo močno mero negativne regresije, začasno izgubo razmejitev in dejanj ljubezni z ljubljenim.

Če povzamemo, potem bomo rekli, da se človeški duševni razvoj ne konča z uspešno formacijo zdrave osebnosti, ki lahko vzajemno vzpostavlja odnos z drugimi. Odrasli se morajo vsekakor vedno znova prilagajati spremenjenim razmeram, kot so služba, poroka, bolezen, upokojitev. Ko se namreč posameznik razvija skozi življenjski cikel, gre pri tem za nadaljnjo pridobitev modrosti in zmožnosti artikulacije novih vizij ter idealov. Pri tem pa je seveda treba poudariti tudi razlike med spoloma.

Vsekakor pa je treba reči, da vsak razvoj še ni ali napredek, toda v središču življenjskega cikla, z religioznega in verskega stališča, lahko posameznik zelo globoko doživlja Boga; kakor koli je že ta podoba izkrivljena in omejena, če to gledamo s psihološkega vidika. Vse, kar lahko na koncu koncev ponudimo v tem oziru, je poskus, kako psihologija gleda in razume organizacijo teh religioznih doživetij.

Razprava

Pri človekovem religioznem doživljanju je temeljnega pomena odnos z Bogom. Gre za ljubečega in ljubljenega Boga, ki se ga ne da slišati, videti ali dotakniti, ki pa je kljub temu močno psihično prisoten v vsakem verujočem. Kako lahko torej mislimo in diskutiramo o odnosu verujočega do živega Boga z vsemi našimi različnimi občutji krivde, dvomov in veselja?

⁵² Prim. W.W. Meissner, *n.d.* 157-158.

⁵³ Prim. W.W. Meissner, *n.d.* 158.

Vsaka znanost je v tem smislu nezadostna, saj ne more nikoli zaobjeti Boga v tisti polnosti, ki je značilna za verovanjsko človeško držo.

Psihoanalitična objekt - relacijska teorija, ki se zanima za najpomembnejše ljudi v posameznikovem življenju, nam v tem oziru lahko osvetli posameznikov odnos do Boga s tem, da primerja ta posebni odnos z odnosi, ki jih ima posameznik z ostalimi pomembnimi osebami v svojem življenju. Psihoanaliza pri tem uporabi koncept o subjektivni ali intrapsihični podobi Boga, ki jo je posameznik razvil, in sicer na podoben način, kot je razvil ostale notranje intrapsihične podobe. Na osnovi razumevanja teh podob lahko tudi razumemo, zakaj imajo različni ljudje različne odnose do Boga: od odnosa s podobo o ljubečem, kaznujočem, pa do ideje, da Boga sploh ni in torej z njim nimajo nobenega odnosa. Posameznik se lahko boji Boga, kot tistega, ki je grob ponaredek starozaveznega Boga-Očeta, ali pa čuti, da je Bogu zelo blizu. Psihoanalitična objekt - relacijska teorija nam tudi pomaga pri diskusiji o uporabi zamenjajočih, spreminjajočih intrapsihičnih podob Boga v posameznikovem življenju in predvsem v njegovih kriznih trenutkih. Intrapsihična podoba Bog je torej navzoča, in sicer kot danost.

Pri tem smo ugotovili, da zgodnji psihološki razvoj zelo možno vpliva na krojenje poznejšega odraslega religioznega doživetja. Objekt - relacijska teorija, ki služi kot refleksija te psihološke strukture (notranjepsihične podobe jaza in drugih), ki kroji odnose, je torej teorija, ki lahko z analitičnega področja osvetli tiste religiozne izkušnje, ki vključujejo odrasle odnose z božjim objektom.

Psihiater, jezuit, W. W. Meissner, je apliciral objekt - relacijsko teorijo in ostale psihoanalitične pojme na religijo, da bi osvetlil interakcijo med psihološkim razvojem in religioznim doživljanjem. Meissner trdi, da nedokončani razvojni cilji in ostanki iz otrokovega razvoja krojijo in obarvajo tudi odraslo religiozno doživetje. Meissner predpostavlja različne oblike religioznega doživljanja, ki nakazuje organizacijske vplive različnih nivojev otrokovega razvoja. Nihče tega še ni poskusil pred njim in Meissnerjevi nivoji ali sheme so zato še vedno v začetni fazi. Njegove sheme so predvsem opisne in ne ovrednotijo povsem religiozne kvalitete doživljanja, niti ni v njih nobene sugestije, da se Bog spreminja ali razvija na način, kot se ljudje. Meissnerjev koncept o religiji pa je kljub temu širši od Rizzutove, ki se bolj osredotoči le na odnos z Bogom. Oba pa trdita, da ti načini in oblike doživljanja Boga izhajajo iz zgodnjega razvoja, ki obarvajo religiozno doživetja v poznejših razvojnih obdobjih.

Ker med zgodnjim razvojem notranjepsihične strukture intrapsihične podobe jaza in objekta postanejo dejstvo, raziskave zgodnjih odnosov s starši in ostalimi pomembnimi drugimi osvetljuje posameznikove odrasle odnose s posebnim objektom, Bogom. Tu lahko govorimo o vzporednicah med človeškimi medosebnimi odnosi in odnosi med posameznikom in Bogom.

Zaradi kompleksnosti in skrivnostnosti religioznega doživetja pa je ta poskus še vedno v začetnih fazah, ker še ni mogoče priti do kake jasne sheme.

Religiozno doživetje je pri različnih ljudeh različne kakovosti in moči. Zakaj je tako? Psihologija s tem v zvezi trdi, da razvoj v otroški dobi proizvede predpogoje za zrelo odraslo religiozno doživljanje in obratno; ostanki zgodnjih razvojnih konfliktov ali nerazrešenih psihičnih stanj lahko povzročijo nekatere oblike nezrelih ali izkrivljenih oblik religioznega doživljanja v odrasli dobi. To pomeni, da so duhovna in religiozna doživetja, kakorkoli so že kompleksna in morda samo delno artikulirana, globoko prepletena s psihično realnostjo in jih je moč razumeti samo v povezavi s človeškim razvojem in nikakor ne morejo biti izolirana iz celote psihičnega življenja posameznika.

Osrednji pojem naše diskusije je intrapsihična podoba Boga, ki je, kot trdita obravnava, že vrojena v človeško psiho in je njen konstitutivni del. S tem v zvezi zato predstavljata določene oblike, ki se vzpostavijo v podzavest pri oblikovanju intrapsihične podobe Boga. To pa je predvsem razvidno na osnovi refleksije zgodnjega otroštva, ki predstavlja temeljni pogoj za nadaljnje stopnje, ki sledijo v razvoju intrapsihične podobe Boga, le-te pa obenem bistveno pripomorejo k odraslemu religioznemu doživljanju ter krojenju intrapsihične podobe Boga.

Zaporedne razvojne faze v posameznikovem svetu objektnih relacij s paralelnim razvojem intrapsihične podobe Boga je zato povsem relevantno procesu krojenja posameznikovega religioznega doživljanja in posameznikovega odnosa do Boga - vsekakor iz psihološkega vidika. Razvoj intrapsihične podobe Boga je v tem smislu v vsej globini in širini povezan z razvojem objektnih odnosov. Osnovni cilj, ki smo ga zasledovali, je dokopati se do razumevanja te intrapsihične podobe in dobiti notranji vpogled v posameznikovo odraslo dojemanje oziroma doživljanje religioznega doživetja, in sicer na osnovi tega razvojnega procesa.

Razvoj pa ni omejen samo na nekaj, ampak se odvija na različni ravneh v isti razvojni fazi. Psihoanalitične teorije npr. govorijo, kako gre človeški razvoj simultano na narcisističnem nivoju, to je, posameznik obrača pozornost od samega sebe, da bi se emocionalno posvečal drugemu.

Razvoj in rast objektnih relacij je neposredno in izredno notranje zvezan s kvaliteto starševske nege, še prav posebej pa je odvisen od matere nege in skrbi. V najzgodnejši dobi razvoja je otrok skoraj povsem odvisen od matere, sčasoma pa vse manj in, pozneje je od nje vedno bolj neodvisen, in sicer s tem, ko postaja vzajemno odvisen od drugih. Vsekakor pa je pri tem treba vedeti, da razvoj ne gre vedno samo premočrtno naprej, ampak da gre pri tem tudi za občasna nazadovanja, ki samo še spodbudijo nadaljni razvoj.

Razvoj intrapsihične podobe Boga reflektira celotni razvoj posameznika. Intrapsihična podoba Boga se formira v najodločilnejših razvojnih

trenutkih, in sicer tedaj, ko otrok oblikuje temeljne objektne relacije. Rizzutova povezuje vir teh predstav najprej s starši, ki proizvedejo večino karakteristik za te intrapsihične podobe. Cilj njene raziskave je torej rekonstruirati zgodnje razvojne pogoje in travme, ki verjetno bistveno prispevajo k otrokovi podobi Boga, ki se vzpostavi v religioznem doživljanju odraslega.

Odnos s starši torej proizvede ali naredi najzgodnejšo podlago za intrapsihično podobo Boga. Povezava med temi intrapsihičnimi podobami pa seveda lahko tudi varira. Lahko gre za direktno ali neposredno povezovanje starševskih karakteristik s karakteristikami intrapsihične podobe Boga ali pa sta si lahko ti dve dimenziji v izrazitem nasprotju; tako je lahko npr. Bog razumljen in dojet kot ljubeč in skrben, medtem ko starši otroka zavračajo in mu ničesar ne dajejo; lahko pa gre tudi za zelo bogato izmenjavo dobrih in slabih kvalitet, in sicer tako v intrapsihični podobi Boga kakor tudi v intrapsihičnih podobah staršev.

Sodobna psihologija s tem v zvezi predpostavlja, da ima religija pri tej izmenjavi oziroma integraciji temeljno vlogo, in sicer v smislu, da religija oziroma vera pomaga posameznikom, ki imajo težave, da se lažje prilagodijo na težke življenjske razmere. Na osnovi objekt - relacijske teorije je mogoče trditi, da ima religija izredno pozitivno vlogo, saj je religija vrojena človeška potreba po iskanju dobre objekt relacije, v kateri lahko živi svoje življenje. Med tem ko potrjuje, da so elementi, kot »integracija, zrelost, mentalno zdravje in religiozno doživetje medsebojno močno povezani, tudi potrjuje, da je Freud pokazal, da gre pri tem lahko tudi za nevrotične oblike religioznosti, ki so v svojem bistvu infantilna hrepenenja za izgubljeno materjo oziroma očetom.

Torej religija v svojem jedru lahko služi kot integrativna funkcija v posameznikovem življenju in lahko tudi bistveno prispeva k njegovemu duševnemu ravnovesju. Če ima odraščajoči otrok če razvojna doživetja, ki spodbujajo čut za zaupanje, potem se bo otrok čutil varnega pri vstopu v različne odnose z drugimi. Del procesa pri oblikovanju čuta za sebe in posameznikove identitete prihaja iz doživljanja teh različnih odnosov, med katerimi je tudi odnos z najvišjim Drugim oziroma najvišjim Subjektom. Pozitivne podobe Boga, ki jih otrok pridobi v najzgodnejši dobi, v pred-ojdipovski in ojdipovski fazi razvoja čuta za sebe, v marsičem prispevajo k razvoju mlade osebnosti, ki na tem temelju doživlja občutja ljubezni in zaupanja. Posameznik bo na tej podlagi verjetno doživljal tudi svet okoli sebe kot dober.

Tako je tudi religija in vera v svoji funkciji grajenja na osnovnih psihičnih kapacitetah vsakega posameznika. Pozitivna doživetja spodbujajo zaupanje, kakor tudi zaupanje spodbuja pozitivna doživetja, saj posameznikovo religiozno doživljanje ne sloni samo na religioznih pojmih, ampak je vgrajeno v samo človeško dušo, povezano z družinsko zgodovino in

vsemi ostalimi preteklimi odnosi. Zdrava religioznost, mu pomaga dojemati stvarstvo kot nekaj dobrega, benevolentnega; pomaga, da se reši besa in strahu in obupa.

Religija je lahko zdrava in zrela ekspresija pomena in smiselnosti, ki pomaga posamezniku. Poleg tega igra tudi zelo pomembno vlogo pri ohranjanju čuta za sebe, in sicer s tem, da pomaga držati čut za sebe v koherenci ter tako prepreči psihično fragmentacijo jaza. V soočenju s problemi življenja osebnostna podoba o Bogu in posameznikov odnos z Bogom služi kot kritična psihična funkcija, in sicer pri grajenju in ohranjanju koherentnega čuta za sebe v svetu, ki je lahko včasih zelo kaotičen. Nadalje odnos z Bogom in skupnost vernih lahko pomaga posamezniku, da se reši zagledanosti vase in presega omejenost zgolj nase, saj izhaja iz dejstva, da človek v svojem dojemanju stvarstva in medčloveških odnosov odkriva najrazličnejše, večkrat zelo boleče nezadostnosti sveta, obenem pa doživlja tudi svoje lastno presežnost, ki pa jo je mogoče doseči ravno v odnosu z Bogom oziroma v religiji, ki predstavlja jedro in temelj tega preseganja. Bog v tem oziru torej še zdaleč ni samo neke vrste projekcija našega fantazijskega ustvarjanja, ampak je zahteva njegove transcendentalne narave. V tem človek še le lahko zares doživlja svojo temeljno drugačnost oziroma presežnost, s katero doživlja svojo naravnost in usmerjenost k absolutnemu in brezpogojnemu.

Freudova aplikacija psihološkega notranjega vpogleda na religijo torej ni zadovoljujoča, in sicer zato ker se je Freud osredotočil na zelo ozek vidik problematičnih religioznih aktivnosti, ki reflektirajo zelo omejene razvojne vplive. Pofreudovska doba pa nasprotno ponuja veliko bolj kompleksen pogled na religijo in religijsko doživetje, kot npr. objekt relacijska teorija, ki s tem nudi bogatejšo analizo in vpogled v človeško duhovnost.

Gre torej za t.i. transcendentalno izkušnjo, ki jo fenomenologija opredeljuje kot značilnost človekovega medosebnega bivanja. Človek pa ni samo odprt in pogojen z medosebnimi odnosi, ampak je bistveno odprt tudi k neskončnosti. K temeljnim značilnostim t.i. transcendentalne izkušnje spada namreč značilnost, da je izrazito interrelacijska, saj človeka njegova intersubjektivnost konstituira v samem temelju. Pomen, ki ga ima v naših očeh drugi, trdi objekt - relacijska teorija, pomen in dojemanje, ki ga imamo o samem sebi ter pomen sveta prihajajo prvenstveno iz našega interrelacijska polja medosebnih odnosov ali kot trdi sodobna psihologija, človekova osnovna želja je biti v odnosu z drugim, kar pa ima odločilne posledice tudi za samo transcendentalno izkušnjo, ki pa v tem oziru pomeni, da človek ni usmerjen samo k neki anonimni neskončnosti, temveč k Neskončnosti. To pa pomeni, da je prava presežnost absolutnost, absolutnost ki je obenem tudi zahteva človeške intrapsihične narave, ki lahko v polnosti zaživi še le v povezavi z Absolutnim. S tem ko je presežnostna izkušnja zaznamovana kot interrelacijska, je še bolj utemeljeno,

da jo pojmuje kot religiozno. Gre za tisto onstranost, h kateri je človek odprt in zaradi katere je sploh duhovno bitje.

Sodobna psihologija pri tem ugotavlja, da je človek v samem jedru zaznamovan z razmerjem s Stvarnikom tudi tedaj, ko se te svoje neizrečene religioznosti ne zaveda. Vsekakor pa Boga ne odkrijemo na način, kot odkrijemo kakšen predmet našega psihičnega ali zunanjega izkustva; odkrijemo pa ga v izrecnem religioznem dejanju do Boga: v molitvi in premišljevanju, kjer si samo izrečno predočimo tisto, kar v temelju našega osebnostnega samoudejanjenja vedno vemo o sebi.

Zaključek

V tej razpravi smo se osredotočili predvsem na tisto skupino psihologov in analitikov, ki skušajo predstaviti sodobni psihološki pogled na področje religioznega in svetega. Gre za psihologe religije, ke v svojih razpravah zelo pozorno in skrbno uporabljajo psihološki in ne teološki jezik ali jezik religije ter zato definirajo Boga z izrazi psihološke realnosti. Ti psihologi pri opredelitvi in analizi religioznega doživljanja uporabljajo pojme iz objekt - relacijske teorije. Bog je v njihovih analizah prisoten, kot je za iluzorni tranzicijski objekt. Pri tem raziskujejo človeška subjektivna in intrapsihična doživljanja, posebno tista doživljanja, ki vključujejo objekte religioznega verovanja. Ne ukvarjajo pa se z vprašanjem potrditve ali zanikanja objektov človeškega verovanja.

Poleg tega pa smo upštevali tudi t.i. religiozne psihologe, ki imajo izredno izostren čut za religiozna doživetja in verovanja. Objekt - relacijska teorija s svojimi koncepti tudi v njihovih razmišljanjih odpira ideje o »realnem« objektu v zvezi z intrapsihično podobo Boga. Ti psihologi argumentirajo, da globoko človeško hrepenenje biti v odnosu kaže v smer Boga, ki zadovoljuje to vsesplošno potrebo in ki ima tudi objektivno (ne samo psihološko) eksistenco.

V tej razpravi smo še posebej skušali pokazati na možnost obstoja presežnega Drugega, za katerega pa religiozna oseba trdi, da je nekaj realnega. Skratka, skušali smo pokazati, da je v človeškem doživljanju možno prepoznati tudi globoko ali celo vrojeno željo oziroma hrepenenje po svetemsakralnem oziroma religioznem, ki v svojem temelju predpostavlja resničnost bivanja Boga samega.

Povzetek: Christian Gostečnik, Sodobni psihoanalitični pogled na religijo

Objekt-relacijska teorija s svojimi pogledi o človekovi vrojeni želji po biti v odnosu z drugim, odpira tudi idejo o »realnem objektu«, Ne-

skončnem, ki jo psihoanaliza imenuje intrapsihična podoba Boga. Ti psihologi in psihoanalitiki argumentirajo, da globoko človeško hrepenenje biti v odnosu, namreč v samem jedru kaže v smer Boga, ki zadovoljuje to univerzalno potrebo in ki ima tudi objektivno (ne samo psihološko) existenco.

V tej razpravi smo skušali na osnovi psihologije in psihoanalize orisati možnost obstoja transcendentnega Drugega, za katerega pa religiozna oseba trdi, da je nekaj realnega. Skratka, skušali smo pokazati, da je v človeškem doživljanju možno prepoznati tudi globoko ali celo vrojeno željo oziroma hrepenenje po svetem oziroma religioznem, ki v svojem temelju predpostavlja resničnost bivanja Boga samega.

Ključne besede: vera, odnos, medosebnost, mati, oče, zgodnje otroštvo

Summary: Christian Gostečnik, Modern Psychoanalytical View of Religion

Object-relation theory with its concepts of man's inborn wish to be in relation with the Other also opens the idea of the »real object«, the Infinite, called the »intrapsychic picture of God« by psychoanalysis. These psychologists and psychoanalysts argue that the deep human longing for being in relation in its very core points to the direction of God, who satisfies this universal need and has also an objective existence (and not just a psychological one).

In this treatise the author has tried, on the basis of psychology and psychoanalysis, to outline the possible existence of a transcendent Other, for whom the religious person maintains that he is somebody real. In human experiencing it is also possible to discern a deep or even inborn wish or longing for the sacred or the religious, which basically presupposes a real existence of God himself.

Key words: faith, relation, interpersonality, father, mother, early childhood

Vinko Škafar OFMCap

Versko slovstvo v dajščici

Minilo je 160 let od prepovedi dajščice v šolah (1838). V njej je v letih 1824-1839 izšlo okrog 50.000 verskih in drugih knjig. Ob obletnici izida (1839) zadnje knjige v dajščici bi rad predstavil pisatelje, zvrsti in vsebino verskega slovstva v dajščici¹, saj je to slovstvo zaradi opustitve dajščice in vzhodnoštajerskega knjižnega jezika danes neznano². Ob simpoziju *Dajnko in njegov čas*, ki je bil od 27. do 29. novembra 1997 v Črešnjevcih pri Gornji Radgoni, Dajnkovem rojstnem kraju, sem začutil, da bi bilo poleg Petra Dajnka (1787 - 1873), čigar nabožno slovstvo je bilo tam deloma predstavljeno, dobro predstaviti celotno versko slovstvo Dajnka in njegovih privržencev: Antona Laha (1803 - 1861), Vida Rižnerja (1793 - 1861), Antona Šerfa (1798 - 1882) in Davorina Veršiča (1779 - 1850)³. Gre za dobo 15 let: leta 1824 je Peter Dajnko izdal prve knjige v dajščici, leta 1839, leto dni po prepovedi dajščice v šolah, pa je zvesti Dajnkov sodelavec Anton Šerf izdal še zadnjo knjižico v dajščici (*Cvetenjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen*).

V prvem delu bom navedel vso bibliografijo verskega slovstva Dajnka in njegovih slovenskih privržencev iz graške škofije, v drugem delu pa na kratko predstavil razvejenost njihovega verskega slovstva (pisanega v bohoričici, dajščici in gajici).

1. Bibliografija verskega slovstva Petra Dajnka in njegovih privržencev

1.1. Peter Dajnko

Zaradi celovite predstavitve verskega slovstva Petra Dajnka in njegovih privržencev bom omenil vse njihovo versko slovstvo, tudi tisto, ki ni v

¹ Skoraj v istih letih je Franc Metelko (1789-1860), nabožni pisatelj, stolni katehet in profesor za slovenski jezik na ljubljanskem liceju, poskušal prodreti s svojim črkopisom, ki so ga poimenovali metelčica in je bil v rabi od 1825 do 1833, ko je bil za šole prepovedan in s tem onemogočen.

² O začetkih vzhodnoštajerskega knjižnega jezika prim. B. Rajh, *Severovzhodna Slovenija pri oblikovanju slovenskega jezika do konca prve polovice 19. stoletja*, v: ČZN 55-20 (1984), 38-49.

³ Prim. K. Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva*, II, v Ljubljani 1895, 181-182.

dajnci.⁴ Navajam tudi slovenske knjižnice in Universitätsbibliothek v Gradcu s signaturo verskega slovstva Dajnka in njegovih privržencev.

Peter Dajnko, rojen 1787 v Črešnjevcih pri Gornji Radgoni, kaplan v Fürstenfeldu (1814), Eggersdorfu (1814-1815), Sv. Petru pri Radgoni (1815-1816), župnik (1831-1837) in dekan (1831-1870) v Veliki Nedelji, je bil začetnik, gibalno in duša verskega slovstva v dajnci, čeprav je izdal prva dela v bohoričici in zadnja v gajici. Obenem pa je prav Dajnko na Štajerskem pripravil pot gajici.⁵

Bibliografija

- *Evangelijomi na vse nedéle ino svetke skos leto*, prelosheni is grezhkega na slavenski jesik zhisheshi, ktere je isnovizh vündal, ino soseb narozhil svojim deshelnikom, Slavenzom Shtajarskim, Peter Dainko, Shkofie Gradzhke, meshnik posvetni. V' Radgoni v' knigishi. Al. Waizingero'vemi. (S' pismenzami Andrea Leykama v' Gradzi). 1817. 101 str. (bohoričica) (KIP = Knjižnica Ivana Potrča, Ptuj 725; NUK = Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana 19286).

- *Kniga poboshnosti*, od Petra Dainka. V' Radgoni v Alojz Waizinger'ovemi knigishi. 1817. (bohoričica)

- */-/ Evangelji na vse Nedele ino svetke skoz leto*. V' Radgoni, pri Alojsji Waizingeri, knjigari. 1818. (S' pismenzami Andrea Leykama v' Gradzi). 94 + /III/ (bohoričica) (SKL = Semeniška knjižnica, Ljubljana C/1818-1; UKM = Univerzitetna knjižnica, Maribor 27689).

- *Knishiza poboshnosti sa mlade ino dorashene kristjane*, kero je pobolshal ino drugokrat na svetlo dal Peter Dainko, Gradzke shkofie duhovnik. 1820. V' Radgoni v' Alojs Wajzinger'ovemi Knigishi. 172 + (VI) str. (bohoričica) (UBG = Universitätsbibliothek, Graz I 25 525).

- *Svetege pisma sgodbe is Starega ino Novega sakona. Pervi del. Svetege pisma sgodbe is Starega sakona*. Na svetlo dal Peter Dainko, Gradske shkofie duhovnik. V' Radgoni v' Alojs Wajzinger'ovemi knigishi. 1821. (žS pismenzami Andrea Leykama v' Gradzi). 48 + (VIII) str. (Christoph von Schmid) (bohoričica) (NUK 19331; UBG 25 437, UKM 27690).

- */-/ Kmet Izidor s' svojimi otroki ino lydmi, ali pripodobni navyki dobrih staršov za svoje otroke in podložne*. Knižica za vsakega kmeta ino težaka. Na svetlo dal Peter Dainko, kaplan pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Wajzinger'ovemi knigiši. S' pismencami Andrea Lajkama v' Gradci. 1824. 140 str. (dajncica) (SKL C 1824/1; KIP S 9195 N; NUK 10248; UKM 2993).

⁴ E. Prunč-L. Karničar, *Materialien zur Geschichte der Slawistik in der Steiermark*, Graz 1987, 29-33.

⁵ Prim. J. Rigler, *Dajncica*, v: *Enciklopedija Slovenije*, 2, Ljubljana 1988, 168.

- *Knjižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane*, kero je pobolšal ino tretjokrat na svetlo dal Peter Dainko, Kaplan pri mestni fari v' Radgoni. 1824. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. (S' pismencami Andrea Lajkama v' Gradci). 153 str. (dajncica) (NUK 19509; UBG 25 527).

- *Opravilo svete meše, spovedne ino drüge prilične molitbe za katoliške kristjane*, na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši 1824. (S' pismencami Andrea Lajkama v Gradci). XXIV + 382 str. (dajncica) (NUK 111587; SKL C 1824/1; UBG I 10 399; UKM 27622).

- *Svetega pisma sgodbe is starega sakona*, drügokrat na svetlo dane Peter Dainko. Gradske škofije dühovnik. 1824. 42 str. (dajncica).

- *Veliki katehizem*, to je, *Kniga keršanjsko-katoliškega navyka vu pitanjah ino odgovorih*. Na svetlo dal Peter Dainko, Kaplan pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni, v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. 1826. (Z' pismencami Andraša Lajkama v' Gradci). 200 str. (dajncica) (NUK 10247; UBG I 10 405; UKM 27699 itd.).

- *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi med katolškimi kristjani slovenskega naroda na Štajarskem*. Na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Waicinger'ovemi knigiši. 1826. (S pismencami Andraša Lajkama v' Gradci). 258 str. (dajncica) (NUK 13093; UBG 10 403).

- *Svetega pisma zgodbe iz starega ino novega zakona. Prvi del, Svetega pisma zgodbe iz starega zakona*. Drygokrat na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. 1826. 154 + (VI) str. (dajncica) (NUK 13086; UBG 10 923).

- *Knjižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane*. Štertokrat na svetlo dana. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši 1826. (S' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). 142 + (II) str. (dajncica) (NUK 13121; KIP S - 6708 - D).⁶

- *Listi ino evangelji na vse nedele, svetke ino imenitneše dneve celega keršansko-katoliškega cirkvenega leta*. Ob dosta pobolšal, povnožil ino tretjokrat na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alois Wajzinger'ovemi knigiši. 1826. (z' pismencami Andraša Lajkama v Gradci). XXII, (23)-248 + (VII) str. (dajncica) (NUK 10277; UKM 27692; TKM = Teološka knjižnica, Maribor T 4 - 1).

- *Molitbe za katolške keršenike vjutro, večer, pri sveti meši, k' spovedi, na dosegenje presvetega rešnega tela, vsaki den v tjedni ino drugih prili-*

⁶ E. Prunč in L. Karničar imata tudi letnik 1833, ki naj bi bil v Knjižnici Ivana Potrča na Ptujju, ki je pa dejansko iz leta 1826.

kah. Na svetlo dal Peter Dainko, kaplan pri mestni fari v Radgoni. V Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. (Z' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). (Imprimatur: 2.4.1829). 126 + (V) str. (dajščica) (NUK 13092; SKL C 1829/3; UBG I 10 419).

- /-/*Opravilo svete meše, spovedne ino druge prilične molitbe za katolske kristjane*. Drugo nasvetlodajne. V Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. 1829. (Imprimatur: 19.XII.1827). XVIII + 308 + (2) str. (dajščica) (NUK 13088; KIP 1067; UBG I 10 420; UKM 27619).

- /-/*Sveti križni pot, ali bridko terplenje ino smert našega gospoda Jezu Krista, na serčno preiščavanje ino pobožnost za katolske kristjane*. V Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. 1829. (S' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). 105 + (III) str. (dajščica) (NUK 13068; UBG I 10 418; UKM 27281; KIP 832).

- /-/*Božja služba keršanske mladosti po jutrah, večerah, pri sveti meši, k' spovedi ino dosegnenji presvetega rešnega tela, tudi vu nekih drugih priložnostah s' pristavljenjom cirkvenih pesmi*. V Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. 1830. (S' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). (I), 140 + (IV) str. (dajščica) (KIP 840; NUK 13117 a; NUK 13118).

- *Veliki katekizem, to je, kniga keršansko-katolskega navuka vu pitanjah ino odgovorih*. Drugokrat na svetlo dal Peter Dainko, tehant, šolnega okraja priglednik ino farmešter v Veliki Nedeli. V Radgoni, v Alojz Wajcingerovemi knjiški. 1833 (natisk in papir od Andraša Lajkama v Gradci). (I), XIV, (15)-200 str. (dajščica) (NUK 10282; TKM T 4 - 1).

- *Listi ino Evangelji na vse nedele, svetke ino imenitneše dneve celega keršansko-katolskega cirkvenega leta*. Štertokrat na svetlo dal Peter Dainko, tehant, šolnega okraja priglednik ino farmešter pri Veliki Nedeli ... S pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov v Gradci 1833. 252 + VII str. (dajščica) (KIP 744; NUK 10281; UBG I 52 110; TKM T 4 - 1).

- *Molitbe za katolske keršenike v jutro, večer, pri sveti meši, k' spovedi, na dosegnenje svetega rešnega tela, vsaki den v tjedni ino drugih prilikah*. Drugokrat na svetlo dal Peter Dainko, tehant, šolnega okraja priglednik ino farmešter pri Veliki Nedeli, V Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, Knigari, V Gradci 1833. 117 str. (dajščica) (UKM 36419).⁷

- *Sto cirkvenih ino drugih pobožnih pesmi med katolskimi kristjani Slovenskega naroda na Štajarskem*. Drugokrat na svetlo dal Peter Dainko. V Radgoni (Alojz Wajcinger). 1833. 234 str. 8č. (UKM 36419).⁸

⁷ E. Prunč in L. Karničar druge izdaje *Molitbe za katolske keršenike* ne omenjata.

⁸ E. Prunč in L. Karničar druge izdaje *Sto cirkvenih ino drugih pesmi* ne omenjata. V UKM sta drugi izdaji (leta 1833) *Molitbe za katolske keršenike* in *Sto cirkvenih ino drugih pobožnih pesmi* vezani v eni knjigi in zato imata tudi isto signaturo.

- *Knjiga Poroda, Sveto Pismo Starega zakona zdaj v' jezik Slovenski govora Štajarskega prestavlena*, Großsonntag 1836 (rokopis).

- *Veliki katekizem, to je, kniga keršanjško-katolškega navüka vu pitanjah ino odgovorih*. Tretjo nasvetlodanje. V' Radgoni, v' Alojz Wajcinger'ovemi knjižiši. 1837. (Natisek ino papir od Andraša Laikama naslednikov v' Gradci). XIV + 200 str. (dajncica) (KIP 807; NUK 92156; TKM T 4 - 1).

- *|-| Jezus, Marija ino Jožef, Božji Angeli ino Svetniki, naši Varhi ino Pomočniki*. Molitve ino pesmi za katolške kristjane vsakega stana. Čisti znesek sliši sirotni deci v' pobožni družbi svetega Pavla v' Gradci. V Radgoni pri knjigari Johanesi Weitzingeri. 1856. 436 + (IV) str. (gajica) (NUK 111509; TKM T 4 - 1).

- *Ponovljenje cirkve svetega Joaneza Kerstnika na Holmu blizo Ormoža*, v: *Drobtinice* 15 (1861), 251-256 (gajica).

- *Štajarski Jeruzalem*, v: *Drobtinice* 16(1862), 192-198 (gajica).

1. 2. Anton Lah

Anton Lah se je rodil leta 1803 v Jarenini, leta 1827 bil posvečen za sekovskega duhovnika, od leta 1828 do 1832 bil kaplan pri Sv. Petru v Gornji Radgoni, nato leto dni v začasnem pokoju, od leta 1833 do 1835 v Radgoni, od leta 1835 do 1837 kaplan v Gornji Radgoni. Od leta 1837 provizor, od 1838 župnik v Zgornji Sv. Kungoti. Od leta 1843 do smrti 1861 župnik v Limbušu.

Kot dijak je tekoče pisal nemške pesmi, kot kaplan v Radgoni priložnostne, voščila itd. Kot kaplan pri Sv. Petru v Gornji Radgoni je bil tri leta sosed radgonskega kaplana Petra Dajnka in najbrž pod njegovim vplivom začel pisati v slovenščini. Pod Dajnkovim vplivom, četudi je imel za najboljšega prijatelja Marka Glasarja, je leta 1835 izdal pri Weizingerju v Radgoni v dajncici prevod Schmidove povesti:

- *|-| Leseni križec ali pomoč v' potrebi. Lépa povést za otroke, otróčje prijátele ino tudi za druge dorášene ludi*. Z nemškega na slovénsko prestávil Anton Lah, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Rádgoni. V' Alojz Wajcinger'ovem knjižigiši. Natisk ino papir is Andreja Lajkamove natiskavnice ino papirnice v' Grádzi. 1835. 94 str. (dajncica) (NUK 42536; UKM 23187).⁹

⁹ Jezik knjižice je močno narečno pobarvan; prehod v osrednjo knjižno slovenščino se kaže v tem, da so narečnim izrazom pod črto pristavljeni osrednji knjižnoslovenski oz. nasprotno. »S tem razširjanjem čitateljevega besednega zaklada v splošno-slovensko smer je Lah za vzhodni Štajer soudeležen pri prizadevanjih za ustvaritev skupne knjižne slovenščine« (J. Glazer, *Lah Anton*, v: SBL 1, 603). Po odpravi dajncice je objavil v Murščevem *Bogočastju* (1850) prevode 7 antifon in 4 sekvence. Istege leta je

- *Duhovne pesmi za šolsko mladost*. Leyrer, Maribor (1850).¹⁰

1. 3. Vid Rižner (1793 - 1861)

Vid Rižner se je rodil 1793 pri Sv. Marjeti niže Ptuja (Gorišnica) in postal duhovnik. Kaplanoval je v Wizbergu, v Karlauu pri Gradcu in v frančiškanski župniji v Gradcu, v letih 1827-31 je bil kaznilniški kurat v Karlauu, od leta 1831 do 1848 ravnatelj novo ustanovljene gluhonemnice v Gradcu in pozneje (1848-1851) župnik v Gnasu, nato je živel do smrti 1861 v Gradcu.

V dajščici je izdal:

- /-/ *Katolska mešna-knižica z ž drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi*. Skoz nekega duhovnika Sekovske knezo-škofe na Stajarskem. V' Gradci natisjene pri A. Lajkam'ovih naslednikih. 1828. 72 str. (dajščica) (UBG I 55 887)

- /-/ *Nabirki za mlade kristjane: ali návuki, zgodbice, pesmi, prislovi i.t.d. na hasek mladih keršenih, kere je nabral neki duhovnik Sekovske Knezo-Škofie na Stajarskem. I. Del. V' Gradci, natisjeni per A. Lajkam'ovih naslednikih. 1828. 36 str. (dajščica) (KIP 732; NUK 10135; UBG 55 888; UKM 27 686)*

- /-/ *Netruden hvalitelj Jezusa skozi celi den*. Ponatis iz »Nabirkov«. U Gradzi 1828. 3 str. (KIP 732)

- *Katolska mešna knjižica z' drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi, kero je drugokrat na svetlo dal Vido Rižner, duhovnik najslavneše Sekovske Knezo-Škofie v Gradci. V' Radgoni pri A. Wajcingeri knjigari. (S pismencami pokoj. A. Lajkama naslednikov). 1831. 72 str. (dajščica) (NUK 13115)*

- /-/ *Katolska mešna knjižica z' drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi*. Tretjokrat na svetlo dal en Duhovnik Sekovske škofije. V' Radgoni pri Alojzji Wajcingeri knjigari. 1838 (Pismence ino papir pokoj. Andr. Lajkama naslednikov v' Gradci). 71+(1) str. (dajščica) (NUK 63957).

v Mariboru izdal *Duhovne pesmi za šolsko mladost*: 15 pesmi, prirejenih večinoma z uporabo dotokratnega repertoarja slovenske cerkvene pesmi. »Šestim so na koncu zbirke dodani nemški izvorniki, 'ker je dobro ino lepo, ako slovenska mladost poleg svojega maternege jezika tudi nemšine se pervadi' (J. Glazer, *Lah Anton*, 603).« Med prvimi na Slovenskem je ustanovil že leta 1847 v Limbušu »Družbo slovenskega branja v Lembahi« (Prim. J. Glazer, *Anton Lah in njegova »Družba slovenskega branja v Lembahi«*, v: ČZN 23 /1928/, 53-64; M. Štrakl, *Cerkveno življenje v novem delu sedanje lavantinske škofije v letih 1828-1843*, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* 13 /1910/, 302-303).

¹⁰ J. Glazer, *Anton Lah in njegova »Družba slovenskega branja v Lembahi«*, 53. J. Glazer omenja, da je knjižico *Duhovne pesmi za šolsko mladost* imel v rokah, sam je nisem mogel nikjer najti. Sicer pa jo Glaser izčrpno predstavi (J. Glazer, n. d., 58-62).

S Kolomanom Kvasom je Rižner poslovenil 4 evangelije, a brez razlage, zato ni dobil cerkvenega odobrenja.¹¹

1. 4. Anton Šerf (1798-1882)

Anton Šerf, pesnik in homilet, se je rodil leta 1798 v Dedoncih pri Radgoni (Avstrija). Umrli je 1882 na Svetinjah kot upokojen tamkajšnji župnik. Nadarjenega, narodno zavednega Šerfa je spoznal med svojim kaplanovanjem Peter Dajnko v Radgoni in ga poslal kot 19-letnega v mariborsko gimnazijo. Licej in bogoslovje je študiral v Gradcu in bil leta 1828 posvečen v duhovnika. Kaplan je bil v Rušah (1828-29), Veliki Nedelji (1832-33), pri Sv. Tomažu nad Ormožem (1833-34), provizor v Središču (1834-35), kaplan v Jakobskem dolu (Sv. Jakob v Slovenskih goricah) (1835-38), v Cirkulanah (Sv. Barbara v Halozah) (1838-45) in župnik na Svetinjah (1845 do upokojitve 1876).

- *Pad no zdig človeka, ali zagrešenje no odgrešenje človečjega naroda, v' sedmih postnih predgah k' obydenji grešnika na pokoro.* Napravil no vyndal Anton Šerf, Kaplan pri Velki Nedeli. V' Radgoni, v' Alojz Wajcinger'ovem knjižiši. 1832. (S' čerkami pok. Andraša Lajkama nadobnikov v Gradci). 95 str. (dajncica) (NUK 13009; UBG I 51875; UKM 27695).

- *Predge na vse Nedele no Svetke celega keršanjško-katolškega cirkvenega leta, kak tydi za vse farne cirkvene varihe Sekovske škofije po slovenskem kraji no neke priložnosti.* Zložil no na svetlo dal Anton Šerf, Mešnik posvetni. I. Letni tok. Nedelni no Svetežni del, razdelen v' štiri zvezke, kerih

¹¹ Dajncico je Rižner tudi s peresom branil. »Ko se ji je 1832 po objavi Murkovih knjig (slovnica, slovar) umikala sreča, je prinesel graški list *Der Aufmerksame* v 44. in 45. številki sestavek *Eine zweyte erfreuliche Erscheinung in der slovenischen Literatur*, podpisan s psevdonimom Dalemisel. Pisec z veseljem ugotavlja, da so skoraj vse v dajnci natisnjene knjige izšle že v 2. izdaji in da se je slovensko ljudstvo kljub odporu nekaterih pisateljev novega pravopisa oprijelo. Murka imenuje učenca nove, svoje šole; pri sestavljanju svojih knjig je uporabljal piščeva dela in njegovo knjižnico. Po Košanovi (SBL 1, 534) bi veljal za pisca tega sestavka Koloman Kvas (Slov. ABS-Streit 21). A Slomšek piše 23. februarja 1843 Čopu (AZN i, 10), da je Dalemisel ravnatelj graške gluhonemnice Rižner, ki je napisal sestavek 'po izrečnem pozivu dekana Dajnka'; hkrati izraža strah, da bi se dajncica, ki je vlada še ni odpravila, v šolah ohranila. Ljubomir (Slomšek) je hotel že odgovoriti, vendar čaka Čopovega glasu, ker je Dalemisel oprl svojo abecedo na Čopova načela. Štiri leta pozneje se je Rižner odločno potegnil za dajncico v dopisu sekovskemu ordinariatu 24. febr. 1836, ko je dobil v pregled slovenske, v bohoričici spisane tekste pri krstu in poroki za novo izdajo sekovskega obrednika. V tem dopisu graja nekaj besed (n.pr. gmajna, odpušovanje grehov in dr.), zlasti pa se znaša nad znaki za sičnike in šumovce v bohoričici, češ da so iz dobe luteranstva in da bodo Luter, Dalmatin, Trubar in Bohorič zanje še v grobu hvaležni; Dajnko, on (Rižner) in drugi so hoteli oživiti spomin Cirila in Metoda ter odloke papežev Hadrijana, Pavla in Benedikta XIV., pa jim trije ordinariati to preprečujejo« (F. Ks. Lukman, *Vid Rižner*, v: SBL 3, 111).

dva prva zapopadeta nedelne, druga dva svetežne predge. V Gradci 1835, natišnjene no založene pri J.A. Kienreih. XII + 480 str. (dajncica) (NUK 10273; KIP 1925 D; SKL Lb 68; UBG I 51 744; UKM 27 333; KIP S 4406 - D)

- *Svetežni del: Predge na vse Svetke celega keršanjsko-katolškega cir-kvenega leta* (razdelen v' 2 zvezka) I. Letni tok: I. Zvezek, zderžavajoči : Predge od svetega Andraša Apoštola, do svetega Vida Marternika (str. 1-258). II. Zvezek, zderžavajoči: Predge na svetek presvete Trojice, do svetenjost dryge nove meše, ali pri Secundiciji (259-584). V Gradci 1835, natišnjene no založene pri J.A. Kienreih. 584 str. (dajncica) (KIP S 4405 - D; S4407 -D).

- */-/ Cvetenjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen*. V' Radgoni, v' Alojz Wajcingerovem knjižiši. (S' črkami no papir pok. Andraša Lajkama nadobnikov v Gradci). 1839. - Perva gredica (edina). 64 str. (dajncica) (KIP S 6710 - D; NUK 40507; UKM 1827).

Vse knjige so tiskane v dajncici. Šerf je ostal vse življenje zvest Dajniku in njegovemu kulturnemu krogu. Ko je bila dajncica 1838 v šolah prepovedana, je Šerf še zadnji izdal leta 1839 *Cvetenjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen* in nato umolknil, čeprav je zasebno še uporabljal dajncico. Vsa dela so napisana v izrazitem, danes izumirajočem radgonskem narečju onstran Mure.¹²

1. 5. Martin Veršič (1779-1850)

Martin (Davorin) Veršič se je rodil leta 1779 pri Sv. Rupertu v Slovenskih goricah. Leta 1809 je postal duhovnik. Kaplan je bil v Radgoni, od leta 1815 pri Sv. Juriju ob Ščavnici, kjer je leta 1830 postal deficient-duhovnik. Dve leti je še živel pri Sv. Juriju ob Ščavnici, od leta 1832 pa ga prinaša sekovski letopis kot duhovnika deficiente v Radgoni, kjer je leta 1850 umrl. Slovenski biografski leksikon ga ne omenja.

Martin (Davorin) Veršič je prevedel in izdal v dajncici molitvenik:

- *Duhovni Varuh za mladost, ali Molitvene Knjižice za Mladičice no Dekličiči, ino tudi za druge ludi prav hasnovitne. Z' nemškega na slovensko prepisane od Martina Veršiča, dosluženega mešnika Sekovske Škofie*. V' Radgoni 1833. Pri Alojzji Waicingeri, knjigari. 376 str. (dajncica) (KIP 828; NUK 13043; UBG I 53 003; UKM 27 655; Škofijski arhiv Maribor).

V Veršičevem *Duhovnem varuhu* je dragocen zapis, da so leta 1833 v radgonski Weicingerjevi knjigarni prodajali knjige v dajncici,¹³ knjige

¹² Prim. J. Richter. *Anton Šerf*, v: SBL 3, 607.

¹³ P. Dainko: 1. *Svetege pisma sgodbe is starega sakona*, 1821; 2. *Kmet Izidor s' svojimi otroki ino ludmi, ali pripodobni navuki dobrih staršov za svoje otroke ino podložne*, 1824; 3. *Svetege pisma zgodbe is starega ino novega zakona drugokrat na svetlo dane*,

za Slovence na Vogrskem (Prekmurju)¹⁴ in tudi Kremplove¹⁵ in Murkove¹⁶ knjige v bohoričici. Tako je bila Radgona v prvi polovici devetnajstega stoletja močno knjižnotrško središče za Slovence na obeh straneh Mure.

Martin Veršič pravi, da je dajncico »za tega volo v' pisanji gorvzel, kajti da sem skos to zadosti previzhan, da je že krez dvajsti jezero s'takimi pis-mencami drukanih knjižic med lustvo odanih gratalo, ki silno dosti Slo-vencov tako pisarijo zavolo njene kratkosti lubi; kerem pa še se ona 'metna zdi, tisti naj le od začetka bere, kaj sem njemi k' pomoči za branje post-avil, tak bode skoro spoznal, ki je to nič ne žmetnega.«¹⁷

1826; 4. *Sto cirkvenih ino drugih pobožnih pesmi med katolškimi kristjani slovenskega naroda na Štajarskem*, 1828; 5. *Opravilo svete meše, spovedne ino druge prilične molitbe za katolške kristjane drugokrat na svetlo dano*, 1829; 6. *Molitbe za katolške keršenike v jutro, večer, pri sveti meši, k' spovedi, na dosegenje presvetega rešnega Tela, vsaki den v' tjedni ino drugih prilikah*, 1829; 7. *Sveti križni pot, ali bridko terplenje ino smert našega Gospoda Jezu Krista na serčno premišlavanje, ino pobožnost za katolške kristjane*, 1829; 8. *Božja služba keršanske mladosti po jutrah ino večerah, pri sveti meši, k' spovedi ino dosegenji presvetega rešnega Tela, tudi vu nekih drugih priložnostah s' pristavljenjom cirkvenih pesmi*, 1830; 9. *Veliki katehizem, to je, kniga keršansko-katolškega navuka v' pitanjah ino odgovorih drugokrat na svetlo dana*, 1833; 10. *Listi ino Evangelji na vse nedele, svetke ino imenitneše dneve celega keršansko-katolškega cirkvenega leta štertokrat na svetlo dani*, 1833; 11. *Knjižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane štertokrat na svetlo dana*, 1833; 12. *Sto ino petdeset posvetnih pesmi, ino dvesto vgajnk med slovenskim narodom na Štajarskem*, 1827; 13. *Abecedna knjižica na hitro ino lahko podvučenje slovenskega branja tretjokrat na svetlo dana*, 1833; 14. *Čelarstvo ali celo novi, kratki, popun navuk čelne reje*, 1831; 15. *Vu sili pomoč na življenja rešenje, zadušenih, vtopljenih, zmerznjenih, obešenih, zadavlenih, ojadjenih, (zagiftanih) ino od bliska pobitih*; 16. *Lehrbuch der Windischen Sprache, ein Versuch zur gründlichen Erlernung derselben für Deutsche, zur vollkommeneren Kenntniss für Slovenen*, 1824.

V. Rižner: 1. *Katolška mešna knjižica z' drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi drugokrat na svetlo dana*, 1831; 2. *Nabirki za mlade kristjane: ali navuki, zgodbice, pesmi, prislovi i.t.d.*, 1828.

A. Šerf: 1. *Pad no zdig človeka v' sedmih postnih predgah k' obudenji grešnika na pokoro*, 1832.

V knjigi Antona Laha *Leseni križec ali pomoč v' potrebi*, so na straneh 95-96 (1835) poleg gornjih knjižnih ponudb še priporočene naslednje knjige: 1. M. Veršič, *Duhovni varuh za mladost*; 2. A. Šerf, *Predge na vse nedele celega keršansko-katolškega leta*; dva zvezka, 1835 in 3. Slomšek, *Hrana evangeljskih naukov, bogoljunim dusham dana na vse nedelje ino sapovedane prasnike v' leti*; 3 deli v' dvema sveskoma 1835.

¹⁴ M. Kuzmič: 1. *Kratka suma velikoga katekizmusa*; 2. *Sveti Evangyeliomi na vsze nedele i szvetesnye dni*; 3. *Sztaroga, i nouvoga testamentomma szvete historie kratka summa*; 4. *Kniga molitvena*; 5. *Szlovenszki Silabikár*.

¹⁵ A. Kremp: *Branje od tih v' kmetizhke kalendre postavljenih ino nekerih drugih svetnikov*, 1833.

¹⁶ A. Murko: 1. *Theoretisch-practische slowenische Sprachlehre für Deutsche*, 1832; 2. *Slověnsko-němshki in němshko-slověnski rozni besednik*, 1833.

¹⁷ M. Veršič, *Predgovor, v: Duhovni varuh*, 1833, VII.

Gornji razlogi želijo opravičiti dajščico s sklicevanjem na črke pri drugih Slovanih in tudi se sklicujejo na kratkost pisanja, saj je bohoričica za šumnike uporabljala dve črki. (Sočasno je tudi Metelko poskušal rešiti problem črkopisja.)

Morda so tudi ti poskusi prispevali, da smo se Slovenci odločili za gajico, ki jo je Dajnko sprejel in v njej izdal leta 1856 tudi molitvenik, ko se še Marko Glazer ni mogel posloviti od bohoričice.

2. Razvejenost nabožnega slovstva v dajščici

Neverjetna organizacijska sposobnost in izredna Dajnkova nadarjenost sta omogočili, da je v skromnih 15 letih postalo versko (nabožno) slovstvo v dajščici izjemno razvejeno. Martin Veršič je leta 1833 trdil, da je »že krez dvajsti jezero s' takimi pismencami drukanih knjižic lustvo odanih gratalo.«¹⁸ France Kidrič piše, da bi naj bilo krožilo »med vzhodnoštajerskimi Slovenci o. 1834 že kakih 50.000 knjig v dajščici,«¹⁹ seveda tu niso mišljene samo verske oziroma nabožne knjige.

2. 1. Dajnkovi prevodi Listov in evangelijev ter drugih svetopisemskih besedil

Že leta 1917 je Anton Breznik raziskoval literarno tradicijo Evangelijev in listov na Slovenskem in se je ukvarjal tudi z Dajnkovimi prevodi (1817, 1818, 1826, 1833). Analiziral je prevod iz leta 1833 in ugotovil, da se je P. Dajnko sicer naslanjal na ljubljanske izdaje, čeprav je obenem priznal, da je ohranil »ne le v jeziku, temveč tudi v prevodu precej samostojnosti«²⁰. V prvi izdaji pa so še sledovi kajkavskih prevodov in tudi prekmurskega katoliškega prevoda Mikloša Küzmiča.²¹

Starozavezne zgodbe Svetega pisma je primerjalno jezikoslovno osvetlila Martina Orožen, ki je v svoji razpravi *Sistemske in upovedovalne razlike v Dajnkovem in Ravnikarjevem prevodu zgodb Svetega pisma* predstavila »Dajnkov knjižno-normativni vzorec oz. besedilno upovedovalno neodvisnost ob srednjeslovenskem (M. Ravnikar 1815) in prekmurskem (M. Küzmič, 1795). Ugotovljena besedilna stična mesta (Dajnko - Küzmič) potrjujejo določen ozir na sistemsko bližji prekmurski knjižni jezik, knjižnojezikovni nazor (preusmeritev h govorjeni besedi, določene ujemalne sistemske prvine, puristična načela) pa Dajnka samodejno zbližuje z Ravnikarjevo knjižno normo. Dajnkov knjižni jezik kot svojstven 'vez-

¹⁸ M. Veršič, *Duhovni varuh za mladost*, V' Radgoni 1833, VII.

¹⁹ F. Kidrič, *Peter Dajnko*, v: SBL, 1, 113.

²⁰ A. Breznik, *Literarna tradicija v Evangelijih in listih*, v: *Dom in svet*, (1917), 336.

²¹ V. Škafar, *Nabožno slovstvo Petra Dajnka*, v: *Dajnkov zbornik*, Maribor 1998, 288-290.

ni člen dveh skrajnih knjižnih žarišč (kranjskega in prekmurskega) v danem času dejansko pozitivno integracijsko deluje.«²² Orožnova piše, da je Mikloš Küzmič za svetopisemske zgodbe leta 1790 uporabljal predlogo Janoša Mólnarja, Matevž Ravnika Krištofa Schmida, pri Dajniku pa ne gre za otipljivo »predlogo ne za prevod, temveč za samostojno napisano, po virih povzeto okrajšano biblijsko besedilo.«²³

Zraven evangelijev in listov ter starozaveznih zgodb je Francka Premk na Dajnkovem simpoziju predstavila nekatere vidike Dajnkovega prevajanja 50 poglavij prve Mojzesove knjige, knjige *Nastanka* oziroma *Knjige Poroda*²⁴, ki jo je Dajnko prevedel (1836), kot drugi katoliški prevajalci, iz vulgate. Dajnko je zaradi prepovedi dajščice prenehal prevajati Sveto pismo, kar je večstranska škoda, saj je živel še 37 let.

2. 2. Veliki katekizem (1826, 1833 in 1837)

Dajnko je hotel s svojimi katekizmi pomagati katoličanom med Muro in Dravo, da bi prišli do sistematičnega krščanskega znanja, čeprav so »sekovski« Slovinci že leta 1758 (poznejši izdaji še 1764 in 1777) dobili Parhamerjev katekizem.²⁵ M. Orožen glede jezika v Parhamerjevem katekizmu piše: »Od prvega štajerskega rokopisnega dokumenta (Velikonedeljska prisega 1570), ki je nastal na tem področju, pa do prve tiskane knjige *Obchinzka knisicsa* (Gradec 1758) je izpričanih približno 20 rokopisov, ki kažejo v pisavi, oblikoslovju in besedišču delno krajnski, delno kajkavski vpliv. Vendar poizkus, da bi se na tem področju uveljavil kajkavski knjižni jezik, ni uspel. Omenjena knjižica, tako imenovani Parhamerjev katekizem, povezan z jezuitsko misijonsko akcijo v avstrijskih deželah, je bil natisnjen v kajkavskem črkopisu, napisan pa v mešanem slovensko-kajkavskem (hrvaškem) jeziku. V drugi izdaji 1764 je ohranjen le še kajkavski črkopis, jezik je domač, slovenskogoriški, tretja izdaja (1777) pa s prevzemom bohoričice dokazuje, da je krajnski knjižni jezik tudi na tem področju moral biti dovolj znan in da je naslonitev nanj naravna in edino možna.«²⁶ Normalno, da je Parhamerjev katekizem, nekakšen predhodnik Dajnkovih izdaj katekizma, postal osnova vzhodnoštajerskega knjižnega jezika in da je tudi zaradi njega Dajnko lažje vztrajal pri »sepa-

²² M. Orožen, *Sistemske in upovedovalne razlike v Dajnkovem in Ravnikaerjevem prevodu zgodb Svetega pisma*, v: *Dajnkov zbornik*, Maribor 1998, 71.

²³ M. Orožen, n. d., 72.

²⁴ Prim. F. Premk, *Nekaj vidikov o Dajnkovem prevajanju Knjige Poroda*, v: *Dajnkov simpozij*, 209-232.

²⁵ Prim. V. Škafar, *Nabožno slovstvo Petra Dajnka*, 280-281.

²⁶ M. Orožen, *Jezikovno in knjižno izročilo prekmurskih in štajerskih pisateljev*, v: *ČZN* 44-9 (1973), 130.

ratizmu« in »nadaljeval izročilo tamkajšnje liturgične terminologije«,²⁷ ki je tudi s teološkega vidika zanimiva. »Peter Dajnko je pisal v vzhodnoštajerski različici, ki se je v veliki meri navezovala na tradicijo delno različovalnega vzhodnega tipa obrednega jezika (izpričanega iz vzhodnoslovenskega oz. prekmurskega knjižnega jezika) s korekturami v prid osrednjega (v ponatisih 1833 in 1837). Zavedal se je namreč potrebe po poenotenju terminologije za vse slovensko narodnostno ozemlje in tudi naslopitev na osrednjo obredno tradicijo se mu je zdela edino upravičena. Ohranjal je tradicionalno slovensko liturgično terminologijo, skupno vzhodnemu in osrednjemu tipu, skupne stare, iz latinščine (večkrat preko nemščine) prevzete termine in izvorno terminologijo vzhodnega tipa na mestu nemških adaptirank iz osrednjega prostora, ki se tudi od izvirnih osrednjih ekvivalentov večkrat razlikuje po pomenski motivaciji in besedotvornih morfemih tvorjenk. Dajnkov nabožni knjižni repertoar bo ostal za jezikoslovca dragocen vir raziskovanja pokrajinskega obrednega jezika, ki je bil predhodna stopnja k vseslovenskemu in podlaga za oblikovanje enotne obredne terminologije.«²⁸ Prav tako pa ostaja tudi za teologa nabožno slovstvo Dajnka in njegovih privrženecv dragocen vir raziskovanja, kar je bilo do sedaj zanemarjeno.

2. 3. Molitveniki

Molitveniki so najštevilnejša zvrst nabožnega slovstva v dajnci, saj so bili namenjeni najštevilnejšim uporabnikom med Muro in Dravo.

²⁷ A. Legan Ravnikar, *Liturgična terminologija v Dajnkovih katekizmih*, v: *Dajnkov zbornik*, 172.

²⁸ A. Legan Ravnikar, n.d., 179. A. Legan Ravnikar je v svoji razpravi primerjala Dajnkovo liturgično terminologijo z Murščevo v prvi slovenski liturgiki (*Bogočastje* 1850) in Slomškovo v katekizmih (katekizemski del *Svetih evangeljev z molitvami ino branjem* 1845 in *Malim katekizmom* 1869) in ugotovila, »kako se je sredi devetnajstega stoletja vršila prenova slovenske obredne terminologije na skupni osnovi in kakšen je bil pri tem vpliv vzhodnoštajerskih obrednih besedil« (A. Legan Ravnikar, n.d., 171). Prim. M. Orožen, *Liturgična terminologija v zgodovinskem razvoju osrednjega in vzhodnoslovenskega knjižnega jezika (do konca 18. stoletja) in Molitveni obrazci starejših obdobj in osrednjeslovenskem in vzhodnoslovenskem knjižnem jeziku*, v: *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika*, Ljubljana 1997, 70-79 in 80-102. Dvojno, delno različno obredno izrazje je izkazano na podlagi primerjave molitvenih obrazcev iz rokopisnega obdobja (10.-15. stoletje) in v starejših slovenskih tiskanih besedilih do srede 19. stoletja (v Prekmurju do druge svetovne vojne). »O prikazanem jezikovnem in kulturnozgodovinskem ozadju M. Orožen opozarja na izjemno obstojnost strokovnih izrazov, katerih razlike istih mest so rezultat prevajanja po različni predlogi (v osrednjem latinsko-nemške, v vzhodnem latinske in grško-’staroslovenske’) in različne besedotvorne izpeljave izvorno slovenskega izraza, ki je pogojena narečno« (A. Legan Ravnikar, n.d., 172).

2.3.1. Peter Dajnko, *Knjižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane* (1817, 1820, 1824, 1826)

Knjižica Pobožnosti je Dajnkov molitvenik, ki je sestavljen »za mlade ino dorašene kristjane« (V' Radgoni 1826, 4). Prijeten mali format prinaša glavne krščanske molitve: »vjuterne molitbe« (7-12), (k Sv. Trojici, k sv. Božji Materi, angelom varuhom in k svetniškim zavetnikom), »večerne molitbe« (12-14). Med mašnimi molitvami, ki simbolično razlagajo mašo (14-32), so tudi apostolska vera, očenaš in Jagnje božje. »Spovedne molitbe« (24-47) vključujejo molitve pred spovedjo, klicanje Svetega Duha, izpraševanje vesti, kesanje in spovedni obrazec, ki ga moli spokornik s kesanjem. Po takratni navadi je bilo obhajanje vernikov zunaj maše in zato Dajnko prinaša posebne molitve »Pred zavživanjom« (49-51) in »Po zavživanji« (52). Nato je še »Obudjenje treh Božjih kreposti« (53-57) in »Angelsko češčenje« (58-60). Molitvenik tudi prinaša posebno molitev za četrtek zvečer, »kda se na čast Jezušovemi terplenji zvoni« (61-63), in za v petek ob devetih, »kda se Kristusove smerti spomin zvoni« (64-66). Nato so še posebne molitve: »Na svetek Jezusovega rojstva« (67-68), »Na svetek novega leta« (68-70), »Na vuzemsko nedelo« (71), »Na svetek Jezusovega v'nebestopa« (72), »Na finkuštno nedelo« (73), »Na svetek Božjega Tela« (75), »Za starše ino dobrotnike« (76), »Na den svojega rojstva« (76-77) in »Na den svojega imena« (77-78). Po takratni navadi prinaša Dajnko dvojne litanije: »Litania vsih svetnikov« (79-103) in »Litania Lauretanska na sabote, na večere ino dneve blažene Divice Marie« (103-109). Dodane so še molitve: »Na den svojega rojstva« (109-110), »Na den svojega goda« (110), »Pred delom« (111), »Po deli« (111-112), »Pred jedjo« (112) in »Po jedi« (112-113).

Nato so še cerkvene pesmi: »Pri tih meši« (113-126), »Pri pejti meši« (127-139), »K'predgi« (139-141), »Pred keršanskim navukom« (141-142) in »Po keršanskemi navuki« (142). *Knjižica pobožnosti* ima tudi devet nabožnih upodobitev na jeklorezu.

Molitvenik *Knjižica pobožnosti* je bil vsekakor zelo primeren in uporaben molitvenik predvsem za zasebno in tudi družinsko uporabo, seveda izraža takratni čas in takratno pobožnost.

2.3.2. Peter Dajnko, *Opravilo svete meše* (1824, 1829) - liturgični molitvenik

Opravilo svete meše (1829) je, gledano z današnjega zornega kota, izjemen liturgični mašni molitvenik. V *Pregovoru od molitbe* (IX. - XVIII.) je Dajnkova teologija molitve, ki je strogo svetopisemska. »Poroči, kda moliš, svojo volo v' Božjo volo. Jezus Kristus na Olski gori je molil: Moj Oča odvzemi toto težavo, toto bridko terplénje od mene, pa ne, kak jas

hočem, temoč kak ti hočeš, Mat. 26,39. Ravno tak tudi mi moremo moliti, naj se zgodi vse, kaj ga prosimo, le po njegovi, ne po naši volji; kajti on je naj mudrejši ino naj bole zna, kaj nam hasne ino kaj nam škodi, zato je potrebno, da svojo volo v' njegovo volo priporočimo« (XIV).

V mašnem molitveniku nas Dajnko preseneča, ker na prvem mestu prinaša dobesedni prevod vsega mašnega kanona z molitvami na čast Sv. Trojici (34-85). To je bil čas, ko so še zelo poudarjali, da so le trije jeziki sveti (grški, hebrejski in latinski), in je Cerkev prepovedovala prevajati stalne dele maše v pogovorne jezike. Še papež Pij IX. je leta 1857 ponovno prepovedal stalne dele maše prevajati v živi jezik.²⁹ V istem molitveniku je Dajnko objavil tudi prevod vseh nedeljskih in prazničnih glavnih mašnih prošenj (*Molitve na vse nedele skoz leto* in *Molitbe na vse svetke skoz leto* (1829), kar je svojevrstna liturgična zanimivost za tisti čas. Tako so »sekovski« (tisti, ki so spadali pod graško škofijo) Slovenci dobili v vzhodnoštajerskem knjižnem jeziku že leta 1824 (ponatis 1829) prevode vsega mašnega kanona in vseh nedeljskih in prazničnih glavnih mašnih prošenj, torej prej kot številni veliki narodi. To je pravi liturgični molitvenik.

2.3.3. Vid Rižner, *Katoliška mešna knjižica* (1828, 1831, 1838)

Vid Rižner, ki je napisal *Katoliško mešno knjižico s' drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi* (1831), je v njej podal na 72 straneh običajne molitve za vernike med Muro in Dravo. Kljub naslovu molitvenik ni liturgičen, saj prinaša za takrat običajno simbolično razlago mašnih obredov o Kristusovem trpljenju (7-31), ki je tudi brez nabožnih upodobitev na jeklorezu, razen na začetku knjižice, kjer je lepo upodobljena monštranca s pripisom: *Sveti! Sveti! Sveti!*

Po mašnih molitvah je še *Pesem k' predgi po nedelah* (32-34), *Pesem pri veliki Meši* (34-45: *Uvodna*, *Slava*, *Evangelje*, *Vera*, *Priporočanje*, *Svet*, *Povzdigovanje*, *Božjo Jagne*, *Savživanje*, *Konec*, *Veselje nad sveto mešo*). Nato so še molitve: *Vjuterna molitva* (46-47), *Hvalodanje* (47-48), *Zovenje na blaženo Divico Mario* (48-49) in *Večerna molitva* (49-51). Sledijo spovedne in obhajilne molitve: *Žalovanje pred spovedjo* (51-53) in *Način sveto rešno telo zadobit, ino alduvati (gor ofrati)* (54-57). Od litanij Rižner prinaša samo *Lauretansko litanio. Za sabote, navečere ino svetke blažene Divice Marie* (58-65) z več molitvami. Pred *Odbujenjem treh božih močnosti (vera, vupanje ino ljubav)* (68-70) je še *Angelsko češenje. Zaran, poldne ino večer, kda se Divici Marii na čast zvoni* (66-67). Zadnja molitev pa je *K' Angeli varehi* (70-71).

Rižnerjev molitvenik nam omogoča vpogled v takratno pobožnost in molitvenost med Muro in Dravo, čeprav se liturgično ne more primerjati z Dajnkovim *Opravilom svete meše*.

²⁹ Prim. V. Škafar, n. d. 288.

2.3.4. Peter Dajko, *Molitbe za katolske keršnike* (1829, 1833)

Gre za molitvenik (1833), ki prinaša: *Vjuterne molitbe* (6-8) in *Večerne molitbe* (8-12).

Mašne molitve so tipične simbolične razlage Jezusovega trpljenja *Sveta meša, opomin Jezušovega terpljenja* /13-46/) z dvanajstimi upodobitvami. Za vsako pomembnejšo duhovnikovo molitev je simbolična molitev za vernike.

Nato so *Spovedne Molitbe* (47-55) in molitve *Pred zavživanjom* (55), *Kda se lustvi Presveto rešno Telo kaže* (56) in *Po zavživanji* (57). Sledijo molitve *Obudjenje treh Božjih kreposti* (57-59), *Litanie vsih svetnikov* (60-75) z običajnimi molitvami, *Litanie Lauretanske* (76-81), *Molitbe na vsaki den skos teden* (81-87), *Molitbe v' nekih prilikah življenja Za starše ino dobrotnike, Na den svojega rojstva, Na den svojega imena, Za prijatele, Za neprijatele, Za boléne, Za betežnike na smertni posteli, V' veliki nesreči, Proti živinski kugi, Za dež, Za lepo vreme, Vu vsaki potrebi, Pred jedjo in Po jedi* (87-95).

Sledijo še molitve na čast blaženi Devici Mariji: *Angelsko češenje zaran, poldne ino večer, kda se Divici Marii na čast zvoni* (95-96) in *Način rožnih molitev z njihovimi skrivnostami* (97-99).

Pred zadnjo molitvijo članov Leopoldinine bratovščine (*Molitbe Tovaršov ino Tovaršic Leopoldinskega Zedinstva. Za rassirjavanje katolske Vere v' Ameriki ino na dosegenje popunih Odpustkov*) (116-117) so še dokaj dolge molitve ob bolnikih in umirajočih: *Molitbe za razveselenje ino pomoč betežnikom ino vmirajočim* (100-115), kar je pomenilo, da so imeli priložnost z zelo uglaseno molitvijo spremljati hudo bolnega in umirajočega in končali s pokropitvijo z vodo pravkar umrlega.

2.3.5. Peter Dajko, *Sveti križni pot* (1829)

Knjižica *Sveti križni pot ali bridko terpljenje ino smert našega Gospoda Jezu Krista na serčno preiščavanje ino pobožnost za katolske kristjane* po škofijskem imprimaturju in gubernijskem dovoljenju prinaša pod naslovom *Vnogotero stareše pisanje nekih slovenskih čerk* (5-7) zelo pregledno tabelo za nazorno razložitev dajncice s črkami in »besedami« drugih slovanskih narodov.

Sveti križni pot prinaša uvod o molitvi križevega pota, ki razloži do podrobnosti to molitev (9-11). Pred molitvijo posamezne postaje križevega pota je upodobitev na jeklorezu, z nemškim napisom »Station« in slovenskimi podnapisi. Postaje so sestavljene po vzorcu sv. Leonarda Portomavriškega (preiščevanje in nato molitev), čeprav ni njegovo besedilo (15-59). Sklep križevega pota je »pred altarom presvetega Rešnega Tela« (58-59).

Knjižica *Sveti križni pot* prinaša še *Litanie od bridkega terpljenja ino smerti Jezu Krista* (60-65) in pesmi: *Postna pesem* (66-70), *Bridko Kris-*

tušovo terpljenje (70-78), *Križni pot* (78-85 za vseh 14 postaj), *Od Božjega Sina na križi* (85-88), *Opomin na Kristušovo terpljenje* (88-90), *Žalostna Božja mati* (90-95; prevod *Stabat Mater*), *Od presvetega Rešnega Tela* (95-99), *Od svete kervi* (99-102) in *Priporočitba k' svetimi Rešnemi Teli* (102-105).

Molitvenik *Sveti križni pot* je bil zelo uporaben za ljudske pobožnosti v postnem času v župnijski in podružničnih cerkvah. To je bil čas, ko so uvajali med Muro in Dravo pobožnost križevega pota.³⁰

2.3.6. Peter Dajnko, *Božja služba keršanske mladosti* (1830)

Božja služba keršanske mladosti po jutrah, večerah, pri sveti meši, spovedi ino dosegnenji presvetega Rešnega Tela, tudi vu nekih drugih priložnostah s' pristavljenjom cirkvenih pesmi, nakaže vsebino in namembnost Dajnkovega molitvenika, ki je izšel samo enkrat.

Dajnko vključi med *Vjuterne molitbe* (5-11), molitve k vsaki božji osebi posebej in še molitev k Sv. Trojici, nato sledi apostolska vera (*obudenje apostolske vere*), zdravamarija (*češena bodi Maria*), molitev k angelu varuhu in vsem svetnikom. Po večerni molitvi (11-16) so *Molitbe pri sveti meši* (16-41) s simbolično razlago mašnega obreda, ki razlagajo Jezusovo življenje od *Jezus gre v' ograd* (*Mešnik idejo k' altari /18/*) do *Jezus pošle apostolom S. Duha* (*mešnik blagoslavijo lustvo, ino berejo Evangelje*) (40). Po mašnih molitvah sledijo *Spovedne molitbe* (42-55) in molitev *Pred zavživanjom* (55-56), *Tri Božje kreposti* (*vera, vujpanje, lubezen*) in molitev *Po zavživanji* (59-62).

V molitveniku so še: *Litania vsih svetnikov* (63-87), *Litania Lauretanska* (87-95) in najrazličnejše molitve *Na vsaki den skos tjedem* (95-113): *Vu nedelo, Vu ponedelek, Vu torek, Vu sredo, Vu čertek, Vu petek, Vu saboto, Za starše, Za dobrotnike, Za prijatele, Za neprijatele, Za grešnike, Za bolene, Za mirajoče, Za vse pokojne pravovernike, Za verne duše v' očišenje, Na dneve svetih apostolov, Na dneve svetih marternikov, Na dneve svetih ispovednikov, Na den svojega rojstva, Na den svojega goda, Pred delom, Po deli, Pred jedjo in Po jedi*.

Na koncu molitvenika so *Cirkvene pesmi* (113-140): *Pri tihi meši, Pri pejti meši, K' predgi, Pred keršanskim navukom in Po keršanskemi navuki*. Na koncu pesmi, pred kazalom (*Vujetek*) je še pripis: *Vse na vekšo Božjo čast* (140).

Božja služba keršanske mladosti je zanimiv vzorec, ki so ga imeli na razpolago slovenski mladi kristjani sekovske škofije v prvi polovici 19. stoletja.

³⁰ Prim. V. Škafar, n. d., 291-292.

2.3.7. Martin Veršič, *Duhovni varuh* (1833)

Martin Veršič je v uvodu zapisal, da z molitvenikom *Duhovni varuh* ni imel drugega namena, »kak hasnovitne no lepe navuke no molitve vam, lubi Slovenci, naprej položiti, skos kerih zderžanje vi vašo časno ino večno srečo povekšati znate.«

Molitvenik prinaša za fante in dekleta najrazličnejše molitve, ki imajo vedno uvode, ki molitve osmislijo in razložijo. Po osmislitvi najrazličnejših molitev prinaša tudi daljšo razlago očenaša. Pri uvajanju v mašo se avtor sklicuje na apostola Petra in imenuje vse kristjane »mešniki«,³¹ kar je za tisti čas skoraj nekaj izjemnega. Nato ponuja štiri različne vzorce molitev pri maši: 1. *Mešne molitve za mladeniče no dekliči, K' obvarvanji nedužnosti* (69-94); 2. *Mešne molitve za služevne* (94-111); 3. *Mešne molitve za pokornike* (111-126) in 4. *Molitve per sveti meši za mertve* (238-249). Kljub temu da molitvenik prinaša »razloženje svete meše« (58-69) dokaj nazorno in izčrpno, nima nikjer mašnega besedila: ne kanona in tudi ne drugih delov. Druge mašne molitve prinašajo nekaj odlomkov Nove zaveze, ki spodbujajo k pokorščini in obljublajo plačilo (98-100). Maša za rajne ima odlomek iz Pisma Tesaloničanom (1 Tes 4, 13.14.17.18) in odlomek iz Janezovega evangelija (Jn 11,21-27).

Podobno kot drugi molitveniki v tistem času tudi ta molitvenik vabi k duhovnemu obhajilu. Za obhajilo uporablja izraz »obrejvanje« (66) oziroma pri razlagi besed še »vživanje« in »špižanje« (X).

Molitvenik zelo konkretno in nazorno vabi mladenke in mladeniče k molitvi ob določenih časih dneva, tedna in cerkvenega leta in jim ponuja tudi različne posrečene vzorce, ki so navadno kratki. Tako so celo lavrentanske litanije skrajšane in zelo prirejene (221-223) in tudi križev pot je kratek (158-169). Zraven češčenja Marije vabi tudi k češčenju svetnikov in angelov (226-237). Prinaša pa seveda tudi pripomoček za obred spovedi (255-284) in »perpravlanje k' obreyvanji« (284-293).

V dodatku (»perstavek«) prinaša »hasnovitne nauke no opominjanja za mladost« (297-314) in še posebej za »mladeniče« (315-321) in »za dekliči« (321-330).

Na koncu knjige so še pesmi, večina dobesedno iz Dajnkove cerkvene pesmarice, nekaj pa tudi drugačnih (344-376).

V Predgovoru se Veršič, ki imenuje uporabnike molitvenika »lubi slovinci« (V) predstavi takole: »Da sem jas kakti rojeni slovenec od mladosti skoro na sredini med Marburgom, Optujom, Lotmergom ino Radgonoj prebival, ino prez malega dvajsti lét kakti duhovni pastir blizu tote sredine

³¹ »Nasleduj mešnika s' pobožnimi mislami. Oni ofrajo inu molijo za vse, tudi za te. Tak moli no ofraj tudi ti z' njimi. Na toto vižo imenuje sveti Peter vse kristjane: mešniki« (M. Veršič, *Duhovni Varuh*, V'Radgoni 1833, 58). Prim. tudi 1 Pt 2,5.9.

med vami živel, ino na tako vižo vaš jezik ali špraho, kak se meni zdi, prece spoznal, tak sem si naprejvzel, vam ene take molitvene knjižice naprejpoložiti, kere so žz vekšine tak spisane, kak ste vi tam gučati navajeni, tak jas žz malega ne dvojim, ki bote vi nje lahko zastopili» (V). V primeru, da ne bi razumeli vsake besede, je Veršič »pred navuki no molitvami nekelko takih besed popisal, kere ene sorte ali fele reči pomenijo« (VI). Zato nava-ja 109 besed, ki jim daje še drugo istopomensko besedo (npr. hasek - nuc, odžalnik - troštar, pobožno - brumno, kupa - kelih, občinstvo - gmajna, žitek - življenje) ali pa celo tri pomene (cvek - žrebel - čavel, dnes - dones - gnes, igrati - se kartati - špilati, mučenik - kervosvedok - manternik, namerjenje - konec - cil, obrejuvanje - vživanje - špižanje, ovarati - v' pamet vzeti - zamerhati, pitati - barati - prašati, pokaranje - kaštiga - štrajfinga, pomnožiti - pogmerati - kcojdati, tergati se - biti se - rezati se) ali celo štiri iste pomene (lenoba - nemarnost - vragljivost - manjost, zakon - postava - zaveza - testament, čednost - krepost - močnost - tugent).

2.3.8. Peter Dajnko, *Jezus, Marija ino Jožef* (1856)

Molitvenik *Jezus, Maria ino Jožef*, ki je izšel v gajici, je molitvenik, ki ima skoraj vse lastnosti molitvenikov druge polovice 19. in prve polovice 20. stoletja. Iz njega izhaja, da je P. Dajnko popolnoma prevzel prenovljeno duhovnost, ki jo je razširjal graški škof Roman Sebastijan Zängerle, učenec redemptorista sv. Klemena Dvoržaka, apostola Dunaja. Ta molitvenik je krona vsega nabožnega slovstva Petra Dajnka. V njem je objavil skoraj vse pesmi iz *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi* in jim dodal še nove, ki jih je napisal pozneje (npr: na čast sv. Alojziju itd.). Različne pobožnosti, razen daljšega uvoda (1-8), je predstavil z uvodi: *Sveti križni pot* (157-160: *Opomin*), *Čast k' svetem Serci čiste Divice Marije* (261-263), *Čast k' Divici Mariji svetega rožnega kranca na pervo nedelo Oktobra* (294).

Kot posebnost kaže omeniti, da molitvenik prinaša tudi predstavitev, poleg Srca Jezusovega in Marijinega, združenja za stanove oziroma bratovščine, ki jih Dajnko predstavi in razloži dolžnosti članov: *Keršanski Zedin hižnih očétov* (365-369), *Keršanski Zedin hižnih mater* (370-376), *Vodbe življenja za Zedine mladeničov* (377-386) in *Zedin za Dekličiči na ovarvanje čistosti* (387-400).

Molitvenik vsebuje številne litanije: *Litania od S. S. Rešnega tela* (74-81), *Lauretanska litania* (91-99), *Litania od naj Svetejšega imena Jezuša* (115-122), *Litania k' S. Apostoli Pavli* (125-133), *Litania na čast svetemi Jožefi* (138-145), *Litania k' Divici Mariji sedem žalosti* (147-152), *Litania na čast terplenji ino smerti Jezuša Kristuša* (195-203), *Litania k' Božjemi Serci Jezuša Kristuša* (236-241), *Litania na čast svetemi Alojzji* (246-257), *Litania na čast najsvetešemi Serci Marije* (265-271), *Litania na den v'nebovzetja Divice Marije Božje Matere* (278-282), *Litania na čast svetemi Imeni bl. D.*

Marije (288-293), *Litania k' blaženi Divici Mariji svetega rožnega kranca* (297-308), *Litania k' vsem Svetnikom* (309-326). Dajnku so bile litanije tako pri srcu, da jih je celo vkomponiral v križev pot: po pesmi so bili najprej litanjski vzkliki (od 3-10), šele nato: *O Jezuš Kristuš! mi Te molimo ino hvalno častimo. Kajti skos Tvoj sveti križ si celi svet odrešil.*

Izjemna posebnost so številne pesmi, nekaterih ni niti v Dajnkovi pesmarici *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi* (1826, 1833), in sicer vseh pesmi za mašo je devet skupin, sedem navadnih in dve za mašo za pokojne. Poleg teh (ki jih je že 84) je še 74 drugih pesmi, ki so zelo dolge, saj imajo navadno veliko kitic.

Škoda pa je, da v tem debelem in bogatem molitveniku Dajnko ni objavil prevoda mašnih molitev, marveč samo simbolično razlago maše: *Sveta Meša, sporočitva Lubezni Jezuša Kristuša* (18-32).

Zanimivo je, da so pesmi, podobno kot litanije, razdeljene v molitveniku po cerkvenem letu: *Posebne Pobožnosti skos cirkveno leto* (82-326). Za tisti čas je bil Dajnkov molitvenik sodoben, vendar je doživel samo eno izdajo (1856), saj je po priključitvi slovenske Štajerske med Muro in Dravo k lavantinski škofiji zaradi jezikovne poenotenosti postal neuporaben.

2. 4. Cerkvena pesmarica: Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi (1826, 1833)

Peter Dajnko je bil pragmatik in pozitiven eklektik tudi na področju nabožnih in posvetnih pesmi. Druge je izdal pod naslovom *Posvetne pesmi med slovenskim narodom na Štajarskem* (1827) in so bile predstavljene na Dajnkovem simpoziju leta 1997.³² Literarnozgodovinsko in teološko obravnavo bi zaslužile Dajnkove cerkvene in druge nabožne pesmi, vendar to tukaj ni mogoče. Zato jih samo na kratko predstavimo.

Dajnko je kot radgonski kaplan izdal leta 1826 prvič cerkveno pesmarico *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi*, ki vsebuje sto pesmi. Druga izdaja, iz leta 1833, še ima v Pridavku *Pesem od Litanie Lauretanske* (229-232) in pesmi *K' pervem žegni* (232), *K' drugem žegni* (233), *K' predgi* (233-234). V zgoraj predstavljenem molitveniku *Jezus, Maria ino Jožef* (1856) pa je poleg pesmi iz druge izdaje še osem mašnih pesmi (za vse mašne dele) in še *pesem pri Adventnih S. Mešah* (84-86), *Pesem k' Veličestvi Božjega Imena* (120-121), *Pesem naj Svetěšo Ime Jezuš* (121-122), *Pesem na čast svetemi Jožefi* (144-145), *Pesem k' žegni s' Presvetim Rešnim Telom* (tri pesmi 224-226, I-IV), *Pesem na čast S. S. Serci Jezuša* (242-243), *Pesem na čast svetemi Alojzji* (251-253), *Pesem na čast svetemi Serci Marije* (270-271), *Pesem k' svetem Angeli Varehi* (283-284), *Pesem na čast svetemi Arhangeli Mihaeli* (285-286), *Pesem na čast S. Imeni Marije* (293), *Pesem*

³² Prim. M. Potrata, *Dajnkove posvetne pesmi*, v: *Dajnkov zbornik*, 297-306.

od svetega rožnega kranca Divice Marije (303-308; tri za vse tri dele rožnega venca), *Pesem na pobožno premišlavanje nedelnega svetka* (327-328), *Sreča nedužnosti* (397-400), *Pesem Bogi na čast ino hvalo, ino prošnja za Milost* (403-404), *Pesem na grobi nedužnega deteta* (427-428) in *Pri pokopi velkega človeka* (428-429).

V *Predgovoru* Dajnko piše, da je izbral in poboljšal nabožne pesmi. »Pej jé z' vystami ino sercom, ino kaj v' njih Božjega navyka najdeš, po tém se zaderžavaj, te bode tvoja dyša v' Bogi veséla na veke« (IX). Dajnko je pesmi razdelil na: *Vjuterne pesmi*, sedemnajst pesmi (11-50), *Večerne pesmi*, osem pesmi (50-63), *Pri opravili svete meše*, tri pesmi (63-81), *Spovedne pesmi*, deset pesmi (82-103), *Od presvetega Rešnega Tela*, osem pesmi (103-122), *Na posebne dneve skoz leto*, devetindvajset pesmi (122-210), *Šolar-ske pesmi*, pet pesmi (210-215) in *Vnogotere pesmi*, dvajset pesmi (215-258).

Dajnko je svojim vzhodnoštajerskim Slovincem ponudil veliko pesmi, najbrž nič manj, kot so jih imeli nemško govoreči škofljani sekovske škofije, morda pa še mnogo več. Dajnkova nabožna pesmarica še čaka na podrobnejšo raziskavo.

2. 5. Vzgojne knjige

Peter Dajnko je čutil, da mora s svojimi sobrati duhovniki ljudem med Muro in Dravo dati krščansko vzgojo. Zato je že leta 1824 izdal svoj prevod Schmidovega *Kmeta Izidorja*, Vid Rižnar pa leta 1828 knjižico *Nabirki za mlade kristjane* in istega leta na treh straneh ponatis iz *Nabirkov Neutruden hvalitel Jezusa skozi celi den*, in Anton Lah leta 1835 prevod iz nemščine, Schmidov *Leseni križec ali pomoč v potrebi*.

2.5.1. Peter Dajnko (Krištof Schmid), *Kmet Izidor* (1824)

Dajnko v *Kmetu Izidorju* s prisposodnimi nauki v tradicionalni paraboli z dvojno strukturo, v kateri je prisposoda v funkciji ponazoritve, eksplicitno izpeljuje verskomoralni nauk, »vendar se v nekaterih prisposodobah narahlo odstira tudi avtorjev čutnoestetski nemir.«³³ »Pri oblikovanju prisposodob si je Dajnkov pripovedovalec Izidor pomagal na več načinov, svetopisemsko prisposodo je kdaj samo povzel ali nanjo le spomnil, denimo na parabolo o izgubljenem sinu ali Kristusu kot božjem pastirju. Praviloma je prisposode iz biblijskega toposa o življenju v rajju, v vrtu, o drevesu življenja in božji njivi prenesel v svoj kulturnojezikovni prostor in jih preoblikoval. Čut za nazornost in pragmatičnost mu je narekovala, da je zgradil svoj vrt, obdeloval svojo njivo in vzgajal svoje ovce. Iz bib-

³³ J. Čeh, *Prisposabljanje v Dajnkovem Kmetu Izidorju*, v: *Dajnkov zbornik*, 307; prim. 310.

lijskega vrta se je Izidor, poznavajoč svetopisemske prispodobe, preselil v domači ograd, kjer je znal vsako prispodobo 'v' hasek spraviti' in žna pobožnost ino podvūčenje vzeti.'³⁴ »Pripovedovalec Izidor je umeščen v vzhodnoštajerski jezikovnokulturni podeželski svet, kjer učinkuje kot vzor verskih in tradicionalnih moralnih vrednot, vendar je ob njem čutiti razsvetljske ideje; fiziokratično miselnost, da delo osrečuje človeka in omogoča njegovo blaginjo, idejo pragmatičnega izobraževanja na vasi, ki naj miselno prebudi in civilizacijsko ozavesti agrarnega človeka ter postopoma razvije tudi njegovo estetsko občutljivost.«³⁵ Tako je Dajnko s Kmetom Izidorjem pripravil, da se je vzhodnoštajerski človek odpiral za prihajajoče obdobje.

2.5.2. Anton Lah (Krištof Shmid), *Leseni križec ali pomoč v potrebi* (1835)

Lah piše v *Predgovoru* (V-VII): »Za vsakega kristjana - ker na svojo odrešenje skos sveti križ verje, ker ma terdno zavujpanje na Božjo previdnost, ino ker tudi Boga no svojega bližnega serčno lubi - naj bole pa za vas, lubi otroci, sem jas toto lepo zgodbo z nemškega na slovensko pre-stavil, za tega volo, da bi se vi no vsi drugi žz ravno totoga pergodenja vučili, kak Bog znamenje svetega križa če posebno k' našemi poštenji no zavujpanji povzdignjeno imeti » (V).

»Vsim, posebno vučenim prijatelom slovenskega jezika, pa vem, ki, žz mojo slovenšino nesem skupaj nagodil ali le od daleč zadosta storil« (VII).

Pred prevodom je Lah na deseti strani napisal:

Naj bo težava kakšna koli če,
Na duši ali na teli -
Iz en'ga lesa taka moč vun gre,
Ki vsako rano sceli.
Kaj verno ti želiš,
Vse to dobiš
Skos - sveti križ. L.

Lah pod besedilom svojega prevoda prinaša drugi ali celo tretji pomen besede (npr. žlahtna - blagorojena; zastopnosti - pameti, razuma; pobožnost - brumnost; teden - tjedna, kedna; tovarišstvo - pajdaštvo; stvarnik - stvoritelj; marternik - mučenik; trošt - odžalenje; pungrad - drevni ograd; zmladletek - sprotletje, mladoletje, vigred)

³⁴ J. Čeh, n.d., 310-311.

³⁵ J. Čeh, n. d., 313-314.

2.5.3. Vid Rižner, *Nabirki za mlade kristjane* (1828)

Nabirki za mlade kristjane, ki jih je zbral (I. del; II. del najbrž nikoli ni izšel) sekovski duhovnik Vid Rižner in izdal v dajncici, so pravzaprav, kot pravi podnaslov »navuki, zgodbice, pesmi, prislovi i.t.d. na hasek mladih keršenih«. Drobna knjižica je razdeljena na več oddelkov. Prvi oddelek ima naslov *Naj potrebnešo opravilo človeka: pripravljenje na zveličani življenjski konez*.

Gre pravzaprav za molitev, ki jo Rižner svetuje, da bi jo mladi kristjani prebirali vsaj enkrat na mesec (6). V njej povzema svoje nasvete mladini o molitvi, ki jo je verjetno sam napisal. Nato sledijo štiri pesmi: *Kdo je, kako Jezus bogat* (17), *Božja čast* (17-18), *Zvon zvon* (18-19) in *Kristjan ino Pagan* (19). Nato so zgodbe: *Križov stvaritva* (19-20), *Vrednost duše* (24-25), *Sreča* (25) in *Oblačiliše* (26).

Zgodbe so vzgojne, predvsem moralizirajo. Kot zanimivost naj omenim, da sta dve pesmi izšli (brez datuma) na posebnem listu in ju prinaša tudi brošurica *Nabirki za mlade kristjane: Netruden hvalitelj Jezusa skoz celi den* (20-23), ki ima 29 verzov in *Slovo-jemanje od sveta* (23-24). Nato je še deset *Davidovih psalmov* (26-31), *Salomonovi prislovi* (32-33), *Tobijovi nauki sa sina* (33-34) in izreki *Sirahov Sin* (34-35).

Rižnarjevi *Nabirki* so lahko uporaben pripomoček za spoznavanje koristnih navodil za življenje. Ker pa ni izšel drugi del, najbrž niso, razen ponatisa dveh omenjenih pesmi, našli veliko bralcev.

2.5.4. Anton Šerf, *Cvetnjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen* (1839)

Šerfov *Cvetnjak* je podobna zvrst Rižnerjevim *Nabirkom*. Tudi Šerf je izdal samo »pervo gredico«, saj je ta brošura najbrž zadnji tisk v dajncici. V manjšem zveščiču prinaša pesmi: *Predcvet* (3-5), *Lelja (Denica)* (6-7), *Nepozabnica (Dobroten stol)* (8-12), *Germ na vyha (Prosec)* (13-20), *Žalostnice (Mladič pri grobi svoje matere)* (21-28), *Sirotnica (Čelica)* (29-31), *Rože (Pasterinka)* (32-34), *Zvesta stvar (Prestav žz nemškega)* (35-37), *Cvet večnosti (Rozmarin)*, *Roža prijateljstva (Mravljinjek)* (39-41), *Cvet premimočnosti (Kapla no rožica)* (42), *Roža dobrotnosti (Senca)* (43-47), *Sveti Martin (Prestav žz nemškega)* (48-51), *Lelje no rože (Prestav žz nemškega)* (52), *Vodena roža (Prestav žz nemškega)* (53-54),

Za pesmimi ima še reke: *Dobrodyšeči klinici* (55-56), *Modrice ostrognate* (57-58); uganke: *Bumbleki ali bati (vgonice)* (59-60) in pregovore: *Cvetje mudrosti (prislovi)* (61-64).

Cvetnjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen je zanimiva knjižica, ki omogoča na preprost način spoznavati človeško modrost.

2. 6. Odličen pridigarski priročnik Antona Šerfa (1835)

V 17. stoletju so začeli izhajati v knjižni obliki različni pridigarski priročniki v osrednji slovenščini in kajkavščini, ki so vplivali in vzpodbudili tudi vzhodnoštajerske duhovnike, da so začeli pisati in izdajati svoje govore v prvi polovici 19. stoletja. Med vzhodnoštajerskimi duhovniki iz sekovske škofije je leta 1834 izdal Anton Krempl (1790-1845), sovaščan tri leta starejšega Petra Dajnka iz Črešnjevcev, svojo prvo pridigo: »*Predga per stoletnem shegnanji na Polen, shaki*³⁶. Leta 1839 je izdal še dve knjigi pridig *Kratke predge* in leta 1843 *Sveti nedelni ino svetešni evangelji, z' kratkimi iz njih izidočimi navuki* (n.d., 52) (zadnja knjiga v gajici; prejšnje v bohoričici). Kremplove pridige so »res kratke, a v govorniškem oziru zelo lepe, polne najboljših propovedniških snovi. Izrazi so krepki, za kmečko ljudstvo pripravni; narečje Slovenskih goric se takoj spozna«³⁷. Sočasno je po duhovništvu 14 let mlajši od Dajnka in tudi zelo nadarjeni Anton Šerf izdal v dajnci, že leta 1832 kot kaplan v Veliki Nedelji, sedem postnih pridig *Pad no zdig človeka* in leta 1835 štiri zvezke pridig: *Predge na vse Nedele no Svetke...* (V Gradci 1835, str 480 + 250 +284).

»Šerf je bil vrlo nadarjen duhovnik in odličen cerkveni govornik. Bil je velik prijatelj izvanredno delavnega Petra Dajnkota ter je z velikim oduševljenjem deloval za razširjenje njegovega pravopisa. V začetku je bil sam slovstveno vztrajno delaven, a ko dajncica ni prodrla, sta Dajnko in Šerf odložila svoje toli plodonosno pero.«³⁸ Šerf je »pisal v dajnci v popolnoma radgonskem narečju ter se ni zmenil za skupni slovenski jezik, katerega je vendar po Vodnikovih in drugih spisih moral poznati. Kar zadeva pa vsebino njegovih cerkvenih govorov, se mora z radovoljnostjo priznati, da spadajo med najboljše proizvode v slovenskem pripovedništvu. Nekateri so pravi biseri naše homiletike. Posamezni govori so dokaj dolgi, zelo vestno izvedeni, razdelitev je naravnost vzorna, ne le v osnovi, temveč i v izdelovanju.«³⁹

S tem pridigarskim priročnikom so dobili vzhodnoštajerski in tudi drugi slovenski duhovniki odličen pridigarski priročnik, ki je izšel komaj sedem let po Šerfovem duhovniškem posvečenju.

³⁶ E. Prunč-L. Karničar, n.d., 52.

³⁷ A. Medved, *Zgodovina slovenskega cerkvenega govorništva*, v *Voditelj v bogoslovnih vedah* 10 (1907), 62.

³⁸ A. Medved, n. d., 66 sl.. Niti Medved niti E. Prunč-L. Karničar ne omenjata drugih dveh zvezkov pridig, marveč samo prva dva zvezka.

³⁹ A. Medved, n. d., 66.

Sklep

Peter Dajnko je s svojimi privrženci pokrtil izredno veliko področje nabožnega (verskega) slovstva. Četudi so Dajnkovi molitveniki še delno dihali jožefinsko in prosvetljsko miselnost, je vse bolj sprejemal v svoje nabožno slovstvo duhovno prenavo, ki je prihajala od sekovskega škofa Romana Sebastijana Zängerleja in njegovega kroga. Že leta 1829 je izdal knjižico za molitev križevega pota. Posebej omenimo, da je svojim vernikom preskrbel prevod vsega mašnega kanona in vse glavne nedeljske in praznične mašne molitve v liturgičnem molitveniku *Opravilo svete meše* (1824), kar ga uvršča med pionirske prevode mašnega kanona v živ in pogovorni jezik. Zadnji Dajnkov molitvenik *Jezus, Marija ino Jožef* (1856) je molitvenik, ki na popolnoma nov način pristopa k ljudski pobožnosti in je lahko za vzor tudi molitvenikom velikih narodov v tistem času.

Dajnko in njegovi privrženci so pokazali v verskem slovstvu izjemno delavnost in vnemo in tako v petnajstih letih pokrili med vzhodnoštajerskimi katoliškimi Slovenci vse takratne potrebe za ljudsko in liturgično uporabo. S svojo izjemno pisno in izdajateljsko dejavnostjo so se lahko kosali z molitveniki in drugim verskim slovstvom v osrednjem slovenskem (še bolj prekmurskem) jeziku in tudi z molitveniki pri drugih, velikih narodih.

Povzetek: **Vinko Škafar OFMCap, Versko slovstvo v dajnci**

Ob 160-letnici prepovedi dajncice v šolah 1838, v kateri je v letih 1824-1839 izšlo okrog 50.000 verskih in drugih knjig, je avtor predstavil zvrsti in vsebino verskega slovstva v dajnci. Podrobno je predstavljeno vse versko slovstvo (bibliografija) Petra Dajnka (1787-1873) in njegovih somišljenikov Antona Laha (1803-1861), Vida Rižnerja (1793-1861), Antona Šerfa (1798-1882) in Martina Veršiča (1779-1850), tudi tista dela, ki niso izšla v dajnci. Razvejanost nabožnega slovstva v dajnci je predstavljena pod naslednjimi vidiki: homiletika, prevodi evangelistarja, katekizem, molitveniki, cerkvena pesmarica in vzgojne knjige. Peter Dajnko je s svojimi somišljeniki »pokril« neverjetno veliko področje nabožnega slovstva in tako svojim rojakom v sekovski (Gradec) škofiji posredoval skoraj vse zvrsti verskega slovstva. Oskrbel je tudi prevod vsega mašnega kanona in vse glavne nedeljske in praznične mašne molitve, kar ga uvršča med pionirske prevode mašnega kanona v živ in pogovorni jezik.

Ključne besede: dajncica, versko slovstvo, Dajnko, Lah, Rižner, Šerf, Veršič

Summary: **Vinko Škafar OFMCap, Religious Literature Published in the *Dajncica* Script**

160 years have passed since the use of the *dajncica* script was prohibited in schools in 1838. However, in the period from 1824 to 1838 about 50 000 copies of books were published in this script and the present article deals with the types and contents of religious literature published in *dajncica*. There is presented the complete religious literature (bibliography) by Peter Dajnko (1787-1873) and by his supporters Anton Lah (1803-1861), Vid Rižner (1893-1861), Anton Šerf (1798-1882), and Martin Veršič (1779-1850), also those works that were not published in *dajncica*. The wide range of pious literature in *dajncica* is categorized as follows: homiletics, translations of the evangelistary, catechisms, prayer books, hymn book and educational books. Peter Dajnko and those sharing his views covered an incredibly wide field of pious literature and thus conveyed to their fellow countrymen almost all types of religious literature. Dajnko also provided a translation of the complete Mass canon and of Mass prayers for holidays, which made his translation one of the pioneering translations of the Mass canon into the living colloquial language.

Key words: *dajncica* script, religious literature, Dajnko, Lah, Rižner, Šerf, Veršič

Borut Košir

Območni zakoni Cerkve na Slovenskem

Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK
z območnimi zakoni za svoje področje
natančneje opredelila¹

I.

Uvod

Kongregacija za škofe je dne 25. februarja 1997 (prot. št. 689/94) odobrila območne zakone Slovenske škofovske konference (SŠK) in dne 18. junija 1998 še določila v zvezi s kan. 284 Zakonika cerkvenega prava (ZCP).² S tem je Cerkev na Slovenskem v določeni meri zadostila zahtevam ZCP, ki naroča posameznim delnim cerkvam, da v skladu z posebnimi krajevnimi posebnostmi in potrebami časov, v katerih delujejo, sprejmejo območne zakone, ki bodo podrobneje uredili disciplino na tistih področjih, ki so za življenje posameznih delnih cerkva toliko specifična, da jih ni mogoče urediti s splošnimi zakoni Cerkve.³ Območni zakoni Cerkve na Slovenskem so bili objavljeni v Sporočilih slovenskih škofij (Sporočila) in so v skladu z določilom kan. 8, §2 ZCP stopili v veljavo mesec dni po objavi⁴.

Cerkveni zakoni se delijo na splošne in območne. Splošni zakoni so izraz delovanja vrhovne vodstvene zakonodajne oblasti, območni zakoni pa izraz delovanja nižjih zakonodajalcev v Cerkvi.⁵ Po II. vat. koncilu smo se po besedah papeža Pavla VI. znašli v popolnoma novem obdobju pravnega

¹ *Sporočila slovenskih škofij (Sporočila)*, 1 (1999), 4-5.

² *Sporočila*, 1 (1999), 4.

³ Kanoni, ki v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1983 opredeljujejo dolžnosti in pristojnosti škofovskih konferenc, so naslednji: 88, 230, 236, 237, 242, 276, 284, 294, 312, 320, 346, 364, 372, 377, 395, 402, 433, 434, 439, 441, 443, 447-459, 467, 496, 502, 522, 535, 538, 708, 753, 755, 766, 772, 775, 788, 792, 804, 809, 810, 821, 823, 825, 830, 831, 838, 844, 851, 854, 877, 891, 895, 961, 964, 1031, 1062, 1067, 1083, 1112, 1120, 1121, 1126, 1127, 1231, 1232, 1236, 1246, 1251, 1253, 1262, 1265, 1272, 1274, 1277, 1292, 1297, 1421, 1435, 1439, 1673, 1714, 1733.

⁴ Prav tam, 4-5.

⁵ Prim. ZCP, kan. 134; 135; 331; 381, §2; 391.

življenja Cerkve, ko so bile ponovno pretehtane tudi pristojnosti posameznih oblastnih nivojev v Cerkvi, kar je tudi posledica novih ekleziološko-teološko-pravnih tokov, ki pa so se še posebej uveljavili po II. vat. koncilu.⁶ Eno izmed načel, ki je bilo ponovno uveljavljeno tudi na pravnem področju, je načelo subsidiarnosti.

Načelo subsidiarnosti, ki ima svoj izvor v družbenem nauku Cerkve,⁷ je postalo tudi eno izmed ključnih načel v področju ekleziologije pa tudi cerkvenega prava. Ko so škofje na prvem zasedanju škofovske sinode leta 1967 pripravljali načela za izdelavo novega ZCP,⁸ je bila ena izmed zahtev tudi, da mora novi zakonik prevevati duh načela subsidiarnosti.⁹ S tem so na široko odprli vrata prav območni zakonodaji znotraj splošne zakonodaje vesoljne Cerkve. Izdelava območnih zakonov, ki naj natančneje urejujejo življenje posamezne delne Cerkve, ob upoštevanju različnih lokalnih posebnosti, ki jih opredeljuje različnost kultur in navad krajev, v katerih živi in deluje konkretna delna Cerkev, torej ni več nekakšna bolj ali manj imaginarna možnost, pač pa predstavlja dolžnost za vse tiste, ki posamezne delne Cerkve vodijo.

V pričujoči in v naslednjih razpravah bomo predstavili kanone ZCP, ki jih je SŠK posebej razdelala v svoji območni zakonodaji in prav tako njena lastna določila, ki zakonodajo vesoljne Cerkve aplicirajo na slovenske razmere.

⁶ Prim. Pavel VI., *Nagovor 17. avgusta 1966* (Ad Christifideles coram admissos), v: AAS 58 (1966), 801. *Alloc. Singulari*, z dne 20. novembra 1965 (Ad E.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo), v: AAS 57 (1965), 985.

⁷ Prim. Pius XI., Lit. encyc. *Quadragesimo anno* (1931), v: AAS 23 (1931), 177 - 228.

⁸ Ta izhodišča (Principia quae CIC recognitionem dirigant) je pripravila osrednja skupina svetovalcev pri komisiji za prenovo zakonika. Lahko bi jih povzeli takole:

1. Novi ZCP mora ohraniti pravni značaj starega zakonika. V kanonih morajo biti določene pravice in dolžnosti vseh in vsakega posameznika.
 2. Treba je ohraniti razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem (foro interno - foro externo).
 3. Pravne ustanove mora prevevati pastoralni duh.
 4. Posebna pooblastila morajo biti vključena v zakonikov tekst.
 5. Ves zakonik mora prevevati duh načela subsidiarnosti.
 6. Obramba pravic posameznika mora biti jasno zagotovljena.
 7. Zagotovljena mora biti apelacija za obrambo osebnih pravic.
 8. Meje sodne oblasti morajo biti jasno postavljene.
 9. Kazensko pravo Cerkve mora biti preoblikovano po pastoralnih kriterijih.
 10. Treba je oblikovati novo sistematično zasnovo zakonika. (Prim. Documentum quod circa recognitionem C.I.C. in Primo Coetu Generali Synodi Episcoporum a die 30 septembris ad diem 4. octobris 1967 discussum est, necnon Relatio et Responsiones Cardinalis Periclis Felici, Relatoris, et Manifestatio sententiae ex parte Patrum Synodaliū, v: *Communicationes* 1 (1969), 77-100. Prim. tudi A. BONI., *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, v: *Apollinaris* 56 (1983), 383-384.
- ⁹ Prim. *Communicationes* 1 (1969), 77-100.

1. Postavitev in razglasitev območnih zakonov

Kan. 8, §2 ZCP: »Območni zakoni se razglasijo tako, kakor določa zakonodajalec, veljati pa začnejo mesec dni po razglasitvi, če v zakonu samem ni določen drug čas.«

Določila SŠK: Območni zakoni, ki jih izda SŠK, se razglasijo z objavo v »Sporočilih slovenskih škofij« (Sporočila), veljati pa začno mesec dni po razglasitvi, če v zakonu ni določen drug čas.

Zakonik določa, da je pristojna oblast za izdajanje zakonov tista, ki deleži na zakonodajni oblasti in se imenuje *zakonodajalec*. Iz tega sledi, da kdor ima samo izvršno oblast ne more izdajati zakonov ali splošnih zakonodajnih odlokov, razen če to ni bilo posebej predvideno s strani zakonodajalca.¹⁰

1. Zakonodajna oblast v Cerkvi

Zakonodajna oblast v Cerkvi pripada predstojniku kake cerkvene skupnosti, ki je sposobna sprejeti zakon. Vsaka oblast v Cerkvi torej nima zakonodajne oblasti. V zakoniku ni posebnega naslova, ki bi obravnaval vse, ki so v Cerkvi deležni zakonodajne oblasti, pač pa se zakonodajna oblast omenja kot ena izmed treh vej oblasti, ki pripadajo vodstveni oblasti.¹¹ Drugi dve veji vodstvene oblasti sta izvršna in sodna. Vse tri tvorijo oblast jurisdikcije ali vodstveno oblast, s čimer hočemo reči, da zakonodajna oblast ne izčrpa celotnega področja vodstvene oblasti. V stari zakonodaji ni bilo te distinkcije v področju oblasti jurisdikcije, kar je zavezovalo avtorje, da so ločevali med vodstveno oblastjo (jurisdikcijo), ki je polna, primaria ali popolna, in nepolno (nepopolno) vodstveno oblastjo (jurisdikcijo). Vsaka oblast jurisdikcije namreč ni bila zadostna, da bi mogla postavljati prave in lastne zakone. Npr. sodniki, generalni vikarji, predstojniki eksemptnih kleriških redov niso imeli polne oblasti jurisdikcije, zato niso lahko postavljali zakonov. Zakone so mogli postavljati le tisti, ki so imeli polno oblast jurisdikcije v zunanjem področju. Delitev na polno in nepolno oblast jurisdikcije je po izidu novega zakonika brezpredmetna, saj ta uvaja novo delitev: delitev na vrhovnega in nižje zakonodajalce (prim. kan. 135, §2 ZCP).

Zakonodajna oblast je pridružena službi tistih, ki so postavljeni, da vodijo cerkveno skupnost, ki je sposobna sprejemati zakone. Zakonodajalec, ki je avtor zakona, mora imeti oblast nad tistimi, ki jim postavi za-

¹⁰ Odloka, o katerem govori kan. 29 ZCP, ne more izdati tisti, ki ima samo izvršno oblast, razen če mu je to po določbi prava v posameznih primerih izrečno poveril pristojni zakonodajalec in upoštevajoč pogoje, določene v poverilnem aktu. Kan. 30 ZCP.

kon. Skupnost je lahko vesoljna Cerkev ali kakšna druga območna skupnost. Zakonodajalci so torej univerzalni in partikularni.

2. *Nositelji zakonodajne oblasti - zakonodajalci v Cerkvi (aktivni subjekti zakonov)*

a) *Univerzalni zakonodajalci*

Univerzalni zakonodajalci so tisti, ki lahko postavljajo ali ukinjajo zakone na področju vesoljne Cerkve.

1. Rimski papež

Rimski papež je zakonodajalec za vesoljno Cerkev. Kot Petrov naslednik, Kristusov namestnik na zemlji in pastir vesoljne Cerkve ima vrhovno, polno, neposredno in splošno redno oblast v Cerkvi (kan. 331 ZCP). Oblast ima tudi nad delnimi cerkvami in nad njihovo stalno skupnostjo (kan. 333, §1 ZCP). Papški zakonodajni dokumenti nosijo različna imena: motuproprij, apostolska konstitucija, bula, breve.

Ta oblast je osebna, ker se ne izvaja preko organov Rimske kurije, ki imajo izvršno ali sodno oblast, če gre za vrhovna sodišča katoliške Cerkve. Uradi Rimske kurije nimajo zakonodajne oblasti, pač pa le izvršno in sodno oblast: »Uradi Rimske kurije ne morejo postavljati zakonov ali splošnih odlokov, ki imajo moč zakona, niti ne morejo odpravljati zakonov, ki imajo splošno veljavo, razen v posebnem primeru in s pooblastilom rimskega papeža. Obstaja torej predpis, ki ga ni mogoče odpraviti, da se namreč ne sme storiti nič posebnega, kar bi ne bilo prej s strani predstojnikov uradov Rimske kurije predstavljeno rimskemu papežu«. ¹²

2. Škofovski zbor

Škofovski zbor je drugi subjekt vrhovne oblasti v Cerkvi. Zbor škofov v edinosti s papežem in samo v moči te edinosti, ima prav tako vrhovno zakonodajno oblast za vso Cerkev. To lahko izvaja bodisi na vesoljnem cerkvenem zboru ali po svojih članih razpršen po svetu, kar mora potrditi rimski papež (kan. 341 ZCP).

Škofovska sinoda sama po sebi nima zakonodajne oblasti, ker je bila ustanovljena kot posvetovalni organ. Če naj ima zakonodajno oblast, jo mora za to posebej pooblastiti rimski papež in ji za posamezne in točno

¹¹ Vodstvena oblast se deli na zakonodajno, izvršno in sodno. Kan. 135, §1 ZCP.

¹² Janez Pavel II., Ap. konst. *Pastor bonus* o Rimski kuriji z dne 28. junija 1988, čl. 18, Tip. Pol. Vaticana 1988, 24. V skladu s pravno znanostjo, ki jo je uvedel predhodni zakonik, naj bi Kongregacije Rimske kurije na nek način deležile pri zakonodajni oblasti in bile pristojne za postavljanje zakonov.

določene primere dati oblast odločanja. Sklepe, ki jih sinoda sprejme, mora papež v vsakem primeru potrditi (kan. 343 ZCP).

b) Območni zakonodajalci

Območni zakonodajalci so tisti, ki lahko izdajajo oziroma postavljajo zakone za kak določen del Cerkve, bodisi za določeno območje ali za določeno skupnost.

1. Rimski papež sam ali skupaj s škofovskim zborom

Rimski papež sam ali skupaj s škofovskim zborom lahko prav tako postavlja zakone za določeno ozemlje ali za določeno skupnost vernikov.

2. Krajevni škof

»Krajevni škof« je v področju kanonskega prava tehnični izraz, ki pomeni osebo, ki vodi škofijo ali kako drugo delno cerkev, ki je škofiji podobna (prim. kan. 134, §1 ZCP).

Po določbi kan. 368 ZCP so delne cerkve, ki so škofiji podobne ozemeljska prelatura, ozemeljska opatija, apostolski vikariat, apostolska prefektura in za stalno ustanovljena apostolska administratura. Iz prakse Kongregacije »De propaganda fide« pa tudi misijon »sui iuris«. ¹³ V moči posebne apostolske konstitucije je tudi vojaški vikariat podoben škofiji. ¹⁴ Čeprav kan. 368 ZCP izrecno ne omenja personalnih prelatur, ¹⁵ pa jih kljub temu implicitno vključuje, kar je posledica težav, ki so se pojavljale v

¹³ Pro audientia Sanctissimi, 7-XI- 1929, *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanorum*, n. 146, Typ. Pol. Vaticanis 1929, 349-350.

¹⁴ Janez Pavel II., Ap konst. *Spirituali militum curae*, I, 21-IV-1986: AAS 78 (1986), 482.

¹⁵ Izenačitev vojaškega vikariata s škofijo je bila sprejeta na seji Komisije v dneh od 26. novembra do 1. decembra 1979: »§1. Nomine (Ordinariis)... ad normam can. (*De populo Dei*, can. 217;) necnon itemque, pro suis sodalibus Praelati personales de quibus in can. 217, §2 (*De populo Dei*), Moderatores maiores Institutorum clericalium vitae consecratae iuris pontificii, qui ordinaria saltem potestate executiva pollent«, *Communicationes* 23 (1991), 225. Pri tem naj dodamo, da kan. 131 Schem iz leta 1980 prelata personalne prelature ne uvršča med ordinarije, prim. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum, Facultatumque ecclesiarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum (Patribus Commissionis reservatum)*, Lib. Ed. Vaticana 1980, 28-29.

času, ko je nastajala zakonodaja, ki je takšne prelature vzpostavila.¹⁶ V tem primeru po mnenju nekaterih kanonistov namreč ne gre za krajevno Cerkev v pravem pomenu besede (osebne prelature nimajo lastnega ozemlja), zato naj bi ne spadale v cerkveno hierarhično strukturo. O tem vprašanju sta bili izoblikovani dve nasprotni stališči: prvo je personalni prelaturi priznavalo status delne cerkve, kot je bilo predvideno v Shemi za izdelavo novega zakonika.¹⁷ Drugo je nasprotno in trdi, da takšna primerljivost ni mogoča, ker naravnost nasprotuje učenju II. vat. koncila in Mp. »Ecclesiae Sanctae«, Članom personalnih prelatur priznava nekakšno asociiranost delnim cerkvam, kar naj bi pripomoglo k boljši porazdelitvi klera in sposobnosti Cerkve izvrševati posebne naloge na pastoralnem ali misijonskem področju; ti naj se izvajajo pod oblastjo krajevnega ordinarija kraja, kjer potekajo. Zakonik je sprejel drugo stališče, prvega pa zavrzel. V moči te odločitve se personalne prelature ne navajajo več v kann. 368 in 370 ZCP, I. poglavja »De Ecclesiis particularibus«, naslov I, »De Ecclesiis particularibus et de auctoritate in iisdem constituta«, Sekcija II »De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus« II. knjige Zakonika »De populo Dei«, ki vsebuje I. del »De christifidelibus«, medtem ko je šlo v predhodni shemi iz leta 1980 za kann. 335, §2 in 337, §2, ki spadajo v II. del II. knjige zakonika, ki govori o hierarhični strukturi Cerkve. Iz povedanega je jasno, da personalna prelatura ni bila sprejeta v II. del II. knjige Zakonika »De Ecclesiae constitutione hierarhica«, da torej ne spada v samo hierarhično zgradbo katoliške Cerkve.

Iz zgoraj povedanih razlogov kan. 265 ZCP loči med delnimi cerkvami in personalnimi prelaturami in te uvršča na isto mesto kot redovne ustanove in papeške kleriške družbe apostolskega življenja.

Iz povedanega je prav tako razvidno, da prelata osebne prelature ne moremo enačiti s krajevnim škofom, bolj ga lahko primerjamo z višjimi predstojniki tistih redovnih ustanov, ki so prvenstveno misijonsko usmerjene.

¹⁶ *Communicationes* 23 (1991), 225: »difficultatem provenire ex Praelatura personali sine territorio quae Ecclesiae particulari nullomodo aequiparari potest. Adhaeret insuper propositioni cuiusdam Episcoporum Conferentiae et aliorum per quam Praelati Praelaturae personalis assimilari deberent Moderatoribus Religiosis et non habetur cogens ratio eos assimilandi Ordinariis locorum«.

¹⁷ Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones*, Lib. Ed. Vaticana 1980, can. 335, §2, pravi: »Ecclesiae particulari in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescriptio aliud appareat, et iuxta statuta a Sede Apostolica condita, Praelatura personalis«. In kan. 337, §2: »Praelatura personalis, etiam ad peculiaris opera pastoralia vel missionalia perficienda, habetur cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles specialia quaedam ratione devinctos; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur«.

V času »sede plena« vodi neko škofijo ali delno cerkev krajevni škof, teritorialni prelat ali teritorialni opat, apostolski administrator, apostolski prefekt ali apostolski vikar, oziroma predstojnik misijona *sui iuris*, razen če zaradi narave stvari ali iz razloga, ki ga predvidi zakonik, ni drugače določeno. Vojaški ordinarij je izenačen s krajevnim škofom, razen če iz narave stvari ali iz določil statutov ni razvidno kaj drugega.¹⁸ Apostolskemu administratorju »ad nutum Sanctae Sedis« pa pristojnosti določi dekret o imenovanju.¹⁹

Iz navedenega konteksta so izključeni škofje pomočniki in pomožni škofje, generalni vikarji in škofovi vikarji, razen če nimajo posebnega mandata (prim. kan. 134, §3 ZCP).²⁰

V času oviranega sedeža (sede impedita) poleg generalnega in škofovih vikarjev škofijo vodi duhovnik po redu oseb, ki izhaja iz seznama, ki ga je sestavil krajevni škof (kan. 413, §1 ZCP) ali tisti, ki ga izvoli zbor svetovalcev (kan. 413, §2 ZCP), v zvezi z apostolskim administratorjem »ad nutum Sanctae Sedis« pa se je treba ozirati na določilo kan. 413, §1 ZCP.²¹

V času »sede vacante« lahko upravlja škofijo škofijski upravitelj (kan. 427, §1 ZCP), provikar, proprefekt (kan. 420 ZCP), proredstojnik in apostolski administrator »ad nutum Sanctae Sedis« (prim. kan. 419 ZCP).

Zakonodajno oblast v škofiji izvršuje nosilec službe sam in ne po svojih vikarjih (kan. 391, §2 ZCP). Škofijska sinoda je zgolj posvetovalni organ, ki izdelava in na slovesen način razglasi območne zakone. Samo krajevni škof podpisuje sinodalne dokumente in dovoli, da se objavijo (kan. 466 ZCP).²²

3. Območni cerkveni zbori

Ti so lahko plenarni, če so organizirani za področje škofovske konference (kan. 439, §1 ZCP) ali provincialni, če so organizirani za področje cerkvene pokrajine (metropolije) (kan. 440, §1 ZCP).

¹⁸ Prim. Janez Pavel II., Ap. konst. *Spirituali militum curae*, II, l.c., 482.

¹⁹ Te oblike ne pozna Zakonik iz leta 1917, +kann. 312-318, pač pa jih uvaja praksa Cerkve.

²⁰ Kar se v kanonih izrečno daje krajevnemu škofu v področje izvršne oblasti, velja, da pripada samo krajevnemu škofu in drugim v kan. 381, §2 z njim izenačenim, izvzeta sta generalni in škofov vikar, razen če imata posebno naročilo. Kan. 135, §3 ZCP.

²¹ Če je sedež oviran, prevzame vodstvo škofije škof pomočnik, če je, razen če sveti sedež ukrene drugače; če tega ni ali je oviran, potem pomožni škof ali generalni ali škofov vikar ali kak drug duhovnik, upoštevajoč vrstni red v seznamu oseb, ki ga mora krajevni škof sestaviti, brž ko je vzel škofijo v posest; ta seznam mora sporočiti metropolit, ga vsaj vsaka tri leta obnoviti, kancler pa ga mora hraniti v tajnosti. Kan. 413, §1 ZCP.

²² Edini zakonodajalec na škofijski sinodi je krajevni škof, drugi člani sinode imajo le posvetovalen glas; samo on podpisuje sinodalne izjave in odloke, ki se lahko objavijo le z njegovo oblastjo. Kan. 466 ZCP.

V zgodovini so imeli ti cerkveni zbori velik pomen. Zakonik območnim cerkvenim zborom prizna pravico postavljeni zakone, ob upoštevanju splošnega prava. Moč imajo le v tistih delnih cerkvah, ki pripadajo ozemlju, na področju katerega so obhajali takšen cerkveni zbor. (kan. 445 ZCP).

Isti zakoni ne morejo biti objavljeni, če niso bili prej predloženi Apostolskemu sedežu in jih ni ta pregledal (kan. 446 ZCP).

4. Škofovske konference

Škofovske konference imajo zakonodajno oblast samo v tistih primerih, ki jih pravo posebej opredeli, oziroma je bilo za kako področje izdano posebno pooblastilo Apostolskega sedeža, bodisi z motuproprijem ali na zahtevo same konference (kan. 455, §1 ZCP).

Splošni odloki, ki jih te objavljajo in ki imajo moč zakona, morajo biti sprejeti z dvotretjinsko večino vseh članov konference z odločujočim glasom. Vežejo vse cerkve, ki pripadajo konferenci, vendar šele potem, ko jih je pregledal Apostolski sedež.

5. Generalni kapitlji ustanov posvečenega življenja in papeškopravnih kleriških družb apostolskega življenja (kan. 596, §2 ZCP)²³

Temeljno kanonskopravno izhodišče je, da imajo kapitlji papeškopravnih kleriških redovnih ustanov pravico izdajati splošne odloke z močjo zakona za vso ustanovo (kan. 596, §2; 631, §1; 29 ZCP). Višji redovni predstojniki nimajo zakonodajne oblasti, pač pe le splošno izvršno oblast. Zato lahko izdajajo predpise z močjo zakona le, če so pridobili pooblastilo Apostolskega sedeža²⁴ ali mandat generalnega kapitlja.

V zvezi z ostalimi ustanovami posvečenega življenja in družbami apostolskega življenja se vprašanje, pri kakšni oblasti deležijo, povezuje z naravo njihove oblasti, ali imajo torej pravo vodstveno oblast ali ne.²⁵

²³ Kleriške papeškopravne redovne ustanove pa imajo poleg tega cerkveno vodstveno oblast tako za zunanje kakor za notranje področje. Kan. 596, §2 ZCP.

²⁴ *Congregatio pro religiosis et institutis saecularibus*, decr. *Iuris Canonici*, 2-II-1984: AAS 76 (1984), 499: »2. Haec Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus facultatem tribuit Supremo Moderatori cum suo Consilio, ut, omnibus rapresentibus, collegialiter procedant ad normas ferendas de iis quae Codex Iuris Canonici singulis Institutis decedenda committit atque necessaria videntur ad lacunas iuris proprii Instituti complendas«.

²⁵ Po določilu kan. 596, §1 ZCP se na to oblast aplicirajo določbe kann. 131, 133 in 137-144. Prim. tudi A. Gutiérrez, *Canones circa instituti vitae consacratae et societates vitae apostolicae vagantes extra partem eorum propriam*, v: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 64 (1983), 79-95.

3. Razglasitev cerkvenih zakonov

Cerkveni zakoni se lahko razglasijo na več načinov (kan. 8, §§1-2 ZCP):

1. Splošni cerkveni zakoni se razglasijo, ko se objavijo v uradnem listu »Acta Apostolicae Sedis«. Lahko pa je določen tudi drugačen način razglasitve.²⁶ »Vacatio legis« ali čas od postavitve zakona do trenutka, ko stopi v veljavo, je za splošne zakone tri mesece. V tem času je zakon v nekakšnem latentnem stanju (vacat) in še ni v veljavi (nima moči). Naslovljenci zakona se morajo v vmesnem času pripraviti na nov zakon, da ga bodo mogli izpolnjevati. Trimesečno obdobje je v kan. 8, §1 ZCP na splošno določeno za vse cerkvene zakone, ki jih izda vrhovna zakonodajna oblast za vso Cerkev, je pa lahko zaradi posebnih razlogov v samem zakonu določena drugačna, tudi krajša doba²⁷. Čas štejeemo v skladu z določili kan. 203 ZCP.

2. Območni zakoni se po določbi kan. 8, §2 ZCP razglasijo v skladu z določili zakonodajalca, to je v našem primeru SŠK. Ta določa, da se razglasijo z objavo v »Sporočilih slovenskih škofij«.²⁸

Kan. 8, §2 ZCP določa, da območni zakoni, če v samem zakonu ni določen drug čas, začno veljati mesec dni po razglasitvi. Pri nas torej mesec dni po objavi v »Sporočilih«. »Vacatio legis« bo za zakone, ki jih bo postavila SŠK za svoje območje, mesec dni, če ne bo zaradi posebnih razlogov v posameznem zakonu samem določeno drugače. Drugačnega vmesnega časa z lastnim zakonom SŠK ni mogla postaviti, ker bi bilo to v nasprotju z določilom kan. 8, §2 ZCP.

Zgoraj navedena določila v zvezi z razglasitvijo zakonov, veljajo tudi za razglasitev splošnih izvršnih odlokov²⁹. Glede vmesnega časa se je pri splošnih izvršnih odlokih treba ravnati po določbah, ki se nanašajo na vmesni čas pri postavitvi zakonov.³⁰

²⁶ Papež Pavel VI. je npr. določil, da je Ap. konst *Penitemini* z dne 17. februarja 1966, ki je preoblikovala disciplino v zvezi z zakramentom svete spovedi, stopila v veljavo, ne z objavo v »Acta apostolicae Sedis«, pač pa istega dne, ko je bila objavljena v poluradnem listu Apostolskega sedeža »L'Osservatore Romano«.

²⁷ Kot primera izjem lahko navedemo Mp. papeža Pavla VI. *Pastorale munus*, ki je bil razglašen dne 30. novembra 1963, v veljavo pa stopil 8. decembra istega leta; Zakonik cerkvenega prava, ki je bil razglašen 25. januarja 1983, je stopil v veljavo 27. novembra istega leta.

²⁸ *Sporočila slovenskih škofij (Sporočila)* so mesečno glasilo škofijskih ordinariatov (škofij) v Kopru, Ljubljani in Mariboru. Izdaja Družina d.o.o., za založbo: dr. Janez Gril. Ureja uredniški odbor. Odgovorni urednik dr. Franc Rode, nadškof in metropolit, glavni urednik Božidar Metelko, generalni vikar, Franc Kokalj, vsi Ljubljana. Naslov uredništva: 1001 Ljubljana, p.p. 121-III, Ciril Metodov trg 4, tel. 061/310-673. Tisk: Tiskarna Skušek. *Sporočila* 1 (1999), 20.

²⁹ Izvršne odloke izdaja pristojna izvršna oblast. Nanašajo se na načine, ki se jih je treba držati pri izvajanju zakonov, ali terjajo izvajanje zakonov. Prim. kan. 31, §1 ZCP.

³⁰ »Glede razglasitve in vmesne dobe odlokov, o katerih govori §1, naj se upoštevajo predpisi kan. 8 (kan. 31, §1 ZCP).

4. Naslovljenci cerkvenih zakonov (pasivni subjekti)

Cerkveni zakoni niso najprej izraz določene oblasti v Cerkvi pač pa so izraz služenja. Pravico do tega služenja, s tem pa tudi dolžnost upoštevanja cerkvenih zakonov, imajo le tisti, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali vajo sprejeti in morejo zadosti razumno ravnati in so spolnili sedem let starosti.³¹

Stari zakonik pravi, da »zgolj cerkveni zakoni ne vežejo nekrščenih...«,³² zato se je postavljalo vprašanje, ali pa ti zakoni vežejo tiste, ki so krščeni v kakšni nekatoliški krščanski Cerkvi. Novi zakonik je rešil to nejasnost tako, da določa, da cerkveni zakoni vežejo le tiste, ki so člani katoliške Cerkve.

V Cerkvi prihaja od Boga tako oblast kot tudi dolžnost oblast spoštovati (dolžnost zapovedovanja in dolžnost izpolnjevanja). S krstom človek pooblasti predstojnike v Cerkvi, da tudi nad njim izvajajo svojo oblast, ki jim jo je dal Bog, da bi ljudi vodili k večnemu zveličanju.

Kot družba je Cerkev sestavljena iz krščenih, ki so se s krstom sami povezali v skupnost Cerkve, zato so tudi odgovorni za svoje pravilno obnašanje, da bi dosegli poslednji cilj, to je lastno zveličanje. Upoštevaajoč omenjeno teološko-pravno dejstvo, zato ne bi mogli zagovarjati teze, da absolutnega zakonodajalca (ne zbornega) lastni zakoni ne vežejo (papež in škofje v odnosu do zakonov, ki jih izdajajo).

1. Splošni zakoni vežejo vse tiste, za katere so bili izdani, ne glede na to, kje se naslovljenci nahajajo.³³

2. Območni zakoni vežejo vse tiste, ki se nahajajo na določenem ozemlju (npr. škofiji) in imajo tam pravo ali nepravo domovališče.³⁴ Dolžnost izpolnjevanja zakonov v tem primeru nastopi, kadar se določena oseba, ki ima na nekem ozemlju pravo ali nepravo domovališče, na istem ozemlju tudi nahaja.³⁵

3. Potujoči (npr. turisti) niso dolžni, ko se nahajajo izven lastnega domovališča, izpolnjevati območnih zakonov lastnega teritorija, razen če bi kršitev takšnih zakonov imela kvarne posledice na lastnem teritoriju; odsotni pa so dolžni izpolnjevati te zakone tudi v primeru, da je njihova odsotnost nezakonita (npr. župniki, ki bi morali v lastni župniji držati rezidenco³⁶).

Potujoči tudi niso dolžni upoštevati območnih zakonov kraja, kjer se trenutno nahajajo, razen če bi s tem motili javni red. Vežejo jih tudi tisti

³¹ Prim. kan. 11 ZCP.

³² Prim. kan. 12 ZCP 1917.

³³ Prim. kan. 12, §2 ZCP.

³⁴ Prim. kan. 102 ZCP.

³⁵ Prim. kan. 12, §3 ZCP.

³⁶ Prim. kan. 533 ZCP.

zakoni kraja, na katerem se nahajajo, ki se tičejo potrebnih formalnosti pri izvrševanju različnih pravnih dejanj.

Redovnike, ki pripadajo papeškopravnim redovnim ustanovam posvečenega življenja in papeškopravnim svetnim ustanovam, ne vežejo zakoni, ki so postavljeni za vernike-laike.

2. Pogoji, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za stalne bralce in mašne pomočnike

Kan. 230, §§1-3 ZCP: »Moške laike, ki so toliko stari in nadarjeni, kot je z odlokom določila škofovska konferenca, je mogoče s predpisanim liturgičnim obredom za stalno sprejeti v službo bralca ali mašnega pomočnika; podelitev službe pa jim ne daje pravice, da jih Cerkev vzdržuje ali plačuje.

Laiki morejo občasno opravljati službo bralca pri liturgičnih opravilih; prav tako morejo vsi laiki opravljati službo razlagalca, pevca ali kaj drugega, kakor določa pravo.

Kjer potrebe Cerkve zaradi pomanjkanja služabnikov to narekujejo, morejo laiki, čeprav niso bralci ali mašni pomočniki, opravljati nekatere teh služb, namreč po pravnih predpisih opravljati službo besede, voditi liturgične molitve, krščevati in obhajati«.

Določila SŠK (v zvezi s §3 istega kanona): »Moške laike je mogoče na predlog župnika župnije, kjer bodo delovali, sprejeti v službo bralca in mašnega pomočnika, če so izpolnili dvajset let starosti, živijo vzorno krščansko življenje in so si pridobili primerno liturgično formacijo za opravljanje te službe«.

Kan. 230 ZCP razlikuje med tremi cerkvenimi službami, ki so na področju liturgije in drugih področjih zaupane laikom: stalno službo bralca in mašnega pomočnika. Kadar pa je zaradi pomanjkanja služabnikov potrebno, morejo laiki, čeprav niso bralci ali mašni pomočniki, opravljati nekatere teh služb: službo besede, voditi liturgične molitve, krščevati in obhajati (prim. kan. 230, §§1 in 3 ZCP).

1. Stalni službi bralca in mašnega pomočnika

Obe službi je z Ap. pismom »*Ministeria quedam*« preoblikoval papež Pavel VI.³⁷

³⁷ Paulus pp. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae *Ministeria quedam* quibus disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatum in Ecclesia latina innovatur, 15 augusti 1972: *AAS* 64 (1972), 529-534; *Notitiae* 9 (1973), 4-8; *Enchir. Vat.*, vol. 4, str. 1106-1217. V tej zvezi je tudi Italijanska škofovska konferenca izdala dva dokumenta: *I misteri nella Chiesa* z dne 15. septembra 1973, in *Evangelizzazione e ministeri* z dne 15. avgusta 1977 (*Enchir. CEI*, vol. 2, str. 209-222; 996-1035).

a) Služba bralca (lektorja) je³⁸:

- oznanjati božjo besedo;

- v veri poučevati otroke in odrasle ter jih pripravljati na vreden prejem zakramentov.

- oznanjati evangelij vsem, ki ga ne poznajo, oziroma so se od njega oddaljili.³⁹

b) Služba mašnega pomočnika (akolita) je:⁴⁰

- pomagati duhovnikom in diakonom pri njihovi službi;

- opravljati službo izrednih delilcev sv. obhajila (kan. 910, §2 ZCP);

- v izrednih primerih izpostaviti in shraniti sv. Rešnje telo (kan. 943 ZCP).⁴¹

Stalni službi bralca in mašnega pomočnika sta pridržani moškim laikom⁴². Ti naj bodo po tej poti bolj tesno povezani s posvečenimi služabniki; pomagajo naj jim pri njihovem poslanstvu. Službi morata biti podeljeni med predpisanim liturgičnim obredom,⁴³ pogoje, ki jih morajo izpolnjevati kandidati, pa predpiše škofovska konferenca. Bralci in maš-

³⁸ »Služba bralca je postavljena za izvrševanje bralcem lastno poslanstvo, namreč branja božje besede pri liturgičnih shodih. Zato bralec med mašo in drugimi liturgičnimi srečanji bere božjo besedo (vendar ne evangelija). Če ni psalmista bere ali poje tudi psalm med berili. Če ni ne diakona in ne kantorja, vodi tudi skupne molitve vernikov, vodi petje in skrbi za dobro sodelovanje božjega ljudstva. Prav tako pripravlja vernike za vredno prejetje zakramentov. Če je potrebno, lektor pripravlja tudi druge vernike, ki samo občasno pri liturgičnih shodih berejo božjo besedo. Da bo bolj učinkovito mogel opravljati svojo službo, naj se trudi, da bo tudi sam vestno premišljeval božjo besedo«. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. V.

³⁹ Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. V; CEI, *I ministeri nella Chiesa*, št. 7.

⁴⁰ »Služba akolitov ali mašnih pomočnikov je ustanovljena zato, da bi ti pomagali diakonom in služili duhovnikom. Njihova naloga je služiti oltarju, pomagati diakonu in duhovniku pri liturgičnih shodih, posebej pri obhajanju sv. maše. Prav tako kot izredni delilci deliti sv. obhajilo, vedno kadar delilcev, kakor jih opredeli kan. 845 ZCP, ni na voljo zaradi bolezn, starosti, ali ker so zadržani zaradi drugih pastoralnih opravil. Prav tako tudi vedno, kadar je število vernikov, ki so prisotni pri sv. maši, tako veliko, da bi se zaradi predolgega obhajila sv. maša lahko preveč zavlekla. V enakih okoliščinah sme akolit izpostaviti vernikom v češčenje zakrament sv. evharistije in ga potem tudi shraniti. Ne more pa blagosloviti ljudstva. Kadar je potrebno, lahko primerno vzgaja tudi tiste vernike, ki diakonu ali duhovniku samo občasno pomagajo pri obhajanju sv. liturgije. To je tiste, ki nosijo misal, križ, sveče itd., ali opravljajo podobne funkcije. Sam bo mogel svojo službo vestno opravljati, če bo v ponižnosti prisostvoval sv. maši in tudi prejemal sv. obhajilo«. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. VI.

⁴¹ Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. VI; CEI, *I ministeri nella Chiesa*, št. 8.

⁴² Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. VII.

⁴³ Med obredom prejemu službe bralca škof izroči Sveto pismo z naročilom, naj božjo besedo zvesto posreduje božjemu ljudstvu; prejemu službe mašnega pomočnika pa pateno s hostijo in kelih z vinom, s čimer naznači njegovo poslanstvo pri obhajanju zakramenta svete evharistije.

ni pomočniki nimajo pravice, da jih Cerkev za njihovo služenje vzdržuje ali plačuje (prim. kan. 230, §1 ZCP).⁴⁴

SŠK v zvezi s pogoji, ki jih mora izpolnjevati prejemnik službe bralca ali mašnega pomočnika, določa:

- izpolniti mora dvajset let starosti;
- živeti mora vzorno krščansko življenje;
- predhodno si mora pridobiti primerno liturgično formacijo za opravljanje službe;
- kandidata mora priporočiti župnik župnije, kjer bo deloval⁴⁵.

Zakonik določa za prejem različnih služb v Cerkvi različno starost. Za sv. red episkopata npr. Najmanj 35 let starosti, za sv. red prezbiterata 25 let, za službo stalnega diakona 35 let starosti, za službi generalnega ali škofovega vikarja 30 let starosti itd. Slovenski škofje so odločili, da za službo bralca ali mašnega pomočnika zadostuje starost dvajsetih let. Izkušnje, ki jih imamo v slovenski Cerkvi, povedo, da so moški pri dvajsetih letih, ki so v župniji navadno že prej sodelovali kot mašni strežniki ali na druge podobne načine, pri teh letih dovolj zreli, lahko sprejmejo omenjeni službi.⁴⁶

Seveda izhaja iz narave služb, o katerih govorimo na tem mestu, dolžnost, da kandidati živijo vzorno krščansko življenje. S postavitvijo v omenjeni službi bodo namreč na poseben način pritegnjeni k duhovnemu poslanstvu, ki ga opravlja Cerkev z oznanjevanjem božje besede in obhajanjem zakramenta sv. evharistije. V tem segmentu ne bi mogli služiti božjemu ljudstvu, če bi se najprej sami ne trudili živeti tisto, kar želijo posredovati svojim bratom po veri.

Določilo SŠK zahteva, naj se kandidati na to službo primerno pripravijo. Ker na področju SŠK še ni prišlo do širšega vključevanja laikov v stalno službo bralca in mašnega pomočnika, ni organiziranih oblik priprave na takšno poslanstvo. Zato se zdi, da mora za primerno liturgično formacijo poskrbeti župnik župnije, ki nekoga za takšno službo predlaga. Takšna dolžnost izhaja iz navodil, ki so dana za pripravo izrednih delilcev sv. obhajila. Tudi v tem primeru morajo namreč župniki, ki za izredne delilce

⁴⁴ Za vzpostavitev drugih služb s strani škofovske konference je treba upoštevati *Okrožnico Kongregacije za zakramente* z dne 27. oktobra 1977 (*Enchir. Vat.*, vol. 6, str. 290-293).

⁴⁵ Prim. *Sporočila*, 1 (1999), 4.

⁴⁶ Zdi se, da je starost 20 let spodnja možna meja za sprejem teh služb. Nekatere druge škofovske konference so določile višjo starost. Italijanska škofovska konferenca določa starost 25 let in to utemeljuje s tem, da je pred tem časom od človeka težko pričakovati zadostno zrelost in pravi odnos do skupnosti, ki ji bo služil. CEI tudi opredeli potrebne lastnosti, ki jih mora imeti kandidat: človeška zrelost, dober glas pri vernikih, pobožnost, potrebna pastoralno-liturgična formacija, zavzetost za pastoralno delo, pripravljenost služiti škofiji (prim. *Enchir. CEI*, vol. 2, str. 214, št. 563; vol. 3, str. 1316, št. 2276).

zaprosijo, poskrbeti, da bodo ti seznanjeni z vsebino svoje službe in tudi dovolj liturgično oblikovani, da bodo primerni za poslanstvo, ki jim ga zaupa Cerkev. Sicer pa je po župnijah že dosedaj poskrbljeno za primerno formacijo mašnih strežnikov (ministrantov), kar more biti dobra podlaga tudi za pripravo bralcev in mašnih pomočnikov, ki to ne bodo zgolj neformalno, pač pa jim bo Cerkev s posebno postavitvijo zaupala mandat za opravljanje njihove službe.⁴⁷ V mnogih župnijah so tudi posebne skupine bralcev, ki poleg strežnikov duhovniku pomagajo pri oblikovanju liturgije. Za te vestnejši duhovniki organizirajo tudi primerno izobraževanje, saj branje božje besede v cerkvi ni zgolj podajanje tekstov, pač pa je oznanjevanje, ki zahteva posebne pristope pri podajanju. Tako za področje oznanjevanja božje besede kot za področje sodelovanja mašnih strežnikov pri liturgiji so organizirane različne oblike povezovanja na dekanijskem, škofijskem in tudi medškofijskem področju.

O primerni izobrazbi (formaciji) laikov, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, govori tudi kan. 231, §1 ZCP. Pridobiti primerno usposobljenost, se navaja kot dolžnost, da bodo mogli pravilno opravljati svoje poslanstvo. To jim bo tudi pomagalo, da bodo mogli svojo službo opravljati vestno in požrtvovalno. Kan. 231, §1 ZCP se nanaša na vse tiste v Cerkvi angažirane laike, o katerih govori kan. 230 §§1-3 ZCP.

SŠK predvideva, da bodo bralci in mašni pomočniki postavljeni v službo točno določenega dela božjega ljudstva, to je za poslanstvo v določeni župniji. Tako določa, naj bodo postavljeni v takšno službo tisti, ki jih predlaga župnik župnije, kjer čutijo potrebo po služabnikih, ki bodo v takšno službo postavljeni za stalno. Župnik, ki kakšnega laika predlaga za stalno službo bralca ali mašnega pomočnika, odgovarja za njegovo primernost in zadostno formacijo. Nekateri škofovski konference, npr. italijanska, postavljajo kot potrebno lastnost pripravljenost služiti lastni škofiji. Kljub temu je ob drugih obveznostih, ki jih ima v takšno službo postavljen laik, težko pričakovati, da bo v službi celotne delne cerkve, to je škofije, pač pa je veliko bolj realno pričakovati, da bo v službi župnije, iz katere izhaja, oziroma v kateri ima stalno bivališče. Župnik župnije je pristojen predlagati osebe za službe zato, ker jih najbolje pozna, lahko zato zanje jamči in jih bo, kot smo rekli že zgoraj, sprejel kot svoje sodelavce v župnij, v katero je tudi sam poslan.

Kot določa kanon 230, §1 ZCP, bralci in mašni pomočniki nimajo pravice do tega, da jih Cerkev vzdržuje ali za njihovo služenje kakor koli

⁴⁷ V tej zvezi papež Pavel VI. naroča, naj bodo v službo bralcev in mašnih pomočnikov postavljeni tisti laiki, ki so se že prej dalj časa praktično in duhovno uvajali na prejem takšne službe. Zato se zdi, da je posebej primerno, da jih v to službo župniki pritegnejo iz tistih skupin v župniji, ki so na poseben način povezane z božjo besedo in z oltarjem. Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. XI.

⁴⁸ Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. XII.

plačuje. Zakonodajalec namreč predvideva, da ti verniki laiki ne bodo izključno v službi Cerkve, pač pa da bodo opravljali drugo, civilno službo, kjer bodo prejeli primerne dohodke za lastno vzdrževanje in vzdrževanje svojih družin. Isto določilo vsebuje tudi kan. 281, §3 ZCP v zvezi z vzdrževanjem stalnih diaconov. Le če se ti popolnoma posvetijo cerkveni službi, zaslužijo plačilo, s katerim morajo poskrbeti za vzdrževanje sebe in svoje družine. Če pa so tudi v civilni službi in tam prejemajo plačo, morajo iz teh dohodkov poskrbeti za svoje in družinske potrebe. Nimajo torej pravice zahtevati, da jih Cerkev združuje, oziroma jim daje plačo.⁴⁸

Kan. 231, §2 ZCP, ki se sklicuje na dekret »Apostolicam auctositatem«, št. 22, sicer pravi, da imajo laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, pravico do dostojnega plačila. To naj bo primerno njihovega položaju, da morejo s temi sredstvi dostojno poskrbeti zase in za svoje družine. Poskrbeti je treba tudi za njihovo socialno varnost in zdravstveno zavarovanje. Pri tem se isti kanon sklicuje na diktivo kan. 230, §1 ZCP, ki v to določilo uvaja izjemo. Ta se nanaša na moške laike, ki sprejmejo stalno službo bralca ali mašnega pomočnika. Kljub določilu kan. 231, §2 ZCP, ki zahteva pravično plačilo za laiške uslužbence v Cerkvi, bralci in mašni pomočniki torej nimajo pravice zahtevati za svoje služenje posebnega plačila ali vzdrževanja s strani Cerkve, ker so po kan. 230, §1 ZCP iz določb kan. 231, §2 ZCP naravnost izvzeti. Dekret »Apostolicam auctositatem« v št. 22, 1, pri katerem se navdihuje kan. 231 ZCP, namreč govori o tistih laikih, samskih ali poročenih, ki se za stalno ali začasno poklicno posvetijo delu v različnih cerkvenih ustanovah in njihovih projektih. Njihovo delo more biti vključeno v okvirih neke delne cerkve ali tudi v mednarodnem področju, v t.i. starih ali novih cerkvah, ki potrebujejo za takšno pomoč usposobljene laike. Načelo pravičnosti zahteva, da laikom, ki se poklicno posvetijo delu na cerkvenem področju, Cerkev zagotovi potrebna sredstva za življenje (prim. tudi kan. 1286 ZCP).⁴⁹

Določilo omenjenega dekreta bi lahko kljub direktni prepovedi, ki po določilu kan. 230, §1 ZCP zadeva stalne bralce in mašne pomočnike, iz načela pravičnosti prenesti tudi na te, če bi se za polni čas posvetili službi Cerkvi in bi ne imeli nobenega drugega vira za svoje preživljanje. Presoja o tem je v pristojnosti pastirjev, ki so njihovi predstojniki, vsaj kar zadeva njihovo delo v Cerkvi. Seveda pa bi v tem primeru morali biti laiki, ki so bralci ali mašni pomočniki, v Cerkvi polno zaposleni, da bi s tem opravičili prejemanje dohodkov za lastno vzdrževanje.

⁴⁹ Kan. 1286 ZCP pravi, da so upravitelji premoženja dolžni tistim, ki za Cerkev delajo po pogodbi, zagotoviti pravično in pošteno plačo, da bodo mogli ti primerno poskrbeti za svoje potrebe in potrebe svojih domačih.

2. Občasni liturgični sodelavci

Kan. 230, §2 ZCP določa, da lahko laiki tudi le občasno opravljajo službo bralca ali mašnega pomočnika. Poleg tega navedeni paragraf omejuje še druge službe, kot so razlagalci, pevci in druge. V tem primeru, ko ne gre za stalno službo, je ta lahko zaupana tako moškim kot tudi ženskam. Ker gre za službo, ki ima značaj začasnosti, ni potrebna posebna liturgična postavitev.

Glede nestalnih služb laikov pri liturgičnih opravilih SŠK ne daje nobenih posebnih določil. Vendar je treba reči, da so v praksi te po mnogih župnijah močno uveljavljene, saj obstajajo posebne skupine bralcev božje besede, kakor tudi skupine drugih liturgičnih sodelavcev. Tudi pevci, bodisi kot posamezniki ali člani župnijskih pevskih zborov, imajo pri nas dolgo in bogato tradicijo, prav tako pa je v Cerkvi zanje duhovno in strokovno dovolj poskrbljeno, da morejo svojo službo opravljati v božjo čast in duhovno korist vernikov. Slovenski škofje so večkrat poudarili, kako potrebno je, da je tudi za takšne sodelavce v Cerkvi urejena primerna duhovna oskrba, pa tudi organizirano izobraževanje za določene posebne kategorije bogoslužnih sodelavcev (npr. orgelska šola za strokovno usposabljanje bodočih organistov, ki imajo pri liturgiji važno in nenadomestljivo mesto).⁵⁰

3. Pogoji za prejem stalnega diakonata in dolžnosti stalnih diakonov

Kan. 236 ZCP: »Tisti, ki želijo postati stalni diakoni, naj se po predpisih škofovske konference uvajajo v gojitev duhovnega življenja in usposabljujejo za pravilno spolnjevanje dolžnosti, ki so lastne temu redu:

1. fantje naj vsaj tri leta bivajo v kakem posebnem domu, razen če krajevni škof iz tehtnega razloga določi drugače;

2. moški v zrelejši dobi, bodisi samski bodisi poročeni, v času treh let na način, ki ga je določila ista škofovska konferenca«.

Določila SŠK (v zvezi s tč. 2 tega kanona): »Kandidati za stalni diakonat morajo imeti primerno duhovno, liturgično in biblično formacijo, ki jo pridobijo na Teološki fakulteti in jo stalno obnavljajo na teoloških in pastoralnih tečajih, ki so se jih dolžni udeleževati.

Tisti, ki se pripravljajo na stalni diakonat v samskem stanu, so poleg tega še dolžni vsaj tri leta bivati v kraju, ki ga določi krajevni škof. V tem času naj obiskujejo Teološko fakulteto ali vsaj pastoralno teološki tečaj, kar se zahteva tudi za poročene diakone.

⁵⁰ Glede liturgičnih ženskih sodelavk prim. V. Papež, *Odgovori papeškega sveta za razlago zakonskih besedil k ZCP*, Ljubljana 1997, 13-14.

Žene poročenih diakonov morajo biti predhodno seznanjene z dolžnostmi, ki jih njihovim možem prinaša diakonsko posvečenje.

1. Pokoncilska ureditev stalnega diakonata v latinski Cerkvi

Že od apostolskih časov dalje imajo v katoliški Cerkvi diakoni pomembno mesto. Tako že apostol Pavel posebej poleg škofov pozdravlja tudi diakone⁵¹. Diakoni so v prvi Cerkvi uživali velik ugled. Prav tako so jih zelo cenili stari avtorji. Poudarjali so, kako visoke darove in kreposti morajo imeti tisti, ki hočejo v Cerkvi opravljati diakonsko službo. O tem govorijo apostolski očetje, cerkveni očetje in prakrščanski spisi, kot npr. sv. Ignacij iz Antiohije, sv. Polikarp iz Smirne, *Didascalia apostolorum*, *Traditio apostolica*, sv. Justin, Tertulijan, sv. Ciprijan idr.⁵²; prav tako tudi koncili, npr. tridentinski⁵³ in seveda II. vatikanski.⁵⁴

II. vat. koncil v Dogmatični konstituciji o Cerkvi teološko opredeli sv. red episkopata in prezbiterata, posebej govori tudi o sv. redu diakonata.⁵⁵ Koncil pravi: »Ker sedaj veljavni običaj latinske Cerkve v mnogih pokrajinah otežuje spolnjevanje teh nalog, ki so za življenje Cerkve nad vse potrebne, se more diakonat v bodoče spet vzpostaviti kot samostojna in trajna hierarhična stopnja. Pristojne pokrajinske škofovske konference raznih vrst pa morejo s papeževu odobritvijo odločiti, ali je in kje je za dušno pastirstvo primerno postaviti takšne diakone. S soglasjem rimskega škofa bo mogoče ta diakonat podeliti tudi že poročenim starejšim moškim, dalje za to službo sposobnim mlajšim moškim, za katere pa mora še naprej trdno veljati postava celibata« (C 29, 2).⁵⁶

⁵¹ »Pavel in Timotej, služabnika Jezusa, vsem svetim v Kristusu Jezusu, ki so v Filipih, skupaj s škofi in diakoni:....« (Flp 1,1).

⁵² Prim. S. Ignatius Antiochenus, *Ad Magnesios*, IV, 1, v: *Patres apostolici*, ed. F.X. Funk, I, Tubingae 1901, 235; *Ad Trallianos*, II, 3, v: *Patres apostolici*, ed. F.X. Funk, I, Tubingae 1901, 245; S. Polycarpus Smyrnaeus, *Epist. ad Philippenses*, V, 2, v: *Patres apostolici*, ed. F.X. Funk, I, Tubingae 1901, 301-303; *Didascalia apostolorum*, III, 13, 2-4, v: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, I, Paderbornae 1906, 214; *Didascalia apostolorum*, II, 44, 4, v: ed. F.X. Funk, I, Paderbornae 1906, 138; prim. *Traditio apostolica*, 39 et 34, v: *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* par B. Botte, Münster 1963, 87 et 81; Sv. Justin, *Apologia*, I, 65, 5 et 67, 5. *Iustini Apologiae duae*; ed. G. Rauschen, Bonnae 1911, 107 et 111; Tertullianus, *De Baptismo*, XVII, 1, v: *Cchr*, I, *Tertulliani Opera* pars I, Turnholti 1954, 291; S. Cyprianus, *Epistolae* XV et XVI, v: ed. G. Hartel, Vindobonae 1871, 513-520; prim. S. Augustinus, *De catechizandis rudibus*, I, cap. I, 1, v: *PL* 40, 309-310.

⁵³ Prim. Sessio XXIII, capp. I-IV, v: *Mansi*, XXXIII, col. 138-140.

⁵⁴ Prim. C 29, v: *AAS* 57 (1965), 36.

⁵⁵ »Na nižji hierarhični stopnji so diakoni, na katere se polagajo roke žne za duhovništvo, ampak za strežništvo« (C 29).

⁵⁶ Glej tudi *M* 16, 7: »Kjer se škofovskim konferencam zdi potrebno, naj po smernicah konstitucije o Cerkvi (prim. C 29) obnove diakonat kot stalni življenjski stan. Može, ki

Tudi diakoni so del klera in torej v službi božjega ljudstva. Zato je potrebno, da se na sveto službo dobro in odgovorno pripravijo. Načini in izvedba te priprave je prepuščena presoji in določilom, ki jih morajo dati posamezne škofovske konference. Pri tem morajo te upoštevati okoliščine in potrebe časov in krajev, v katerih bodo stalni diakoni delovali.⁵⁷

Kan. 236. ZCP, ki se navdihuje pri Mp. papeža Pavla VI. »*Sacrum Diaconatus Ordinem*« z dne 18. junija 1967,⁵⁸ se omeji na določitev najbolj temeljnih in potrebnih pogojev za sprejem stalnega diaconata, pri tem pa loči med mlajšimi in starejšimi kandidati za prejem prve stopnje svetega reda.

2. Ponovna vzpostavitev stalnega diaconata

Dolžnost posameznih škofovskih konferenc je, da presodijo, ali so na njihovem območju takšne razmere, ki zahtevajo ponovno vzpostavitev stalnega diaconata kot prve stopnje svetega reda. Ko se obrnejo na Apostolski sedež za potrebna dovoljenja, morajo navesti motive in okoliščine, ki narekujejo ponovno vzpostavitev stalnega diaconata. Prav tako morajo predstaviti načine podelitve: bodisi mlajšim moškim, ki bodo še naprej živeli v celibatu, ali starejšim, ki so že poročeni, oziroma na oba omenjena načina. Ko je škofovska konferenca od Apostolskega sedeža pridobila potrebna soglasja, je posamezni ordinarij pristojen podeliti red stalnega diaconata primernim moškim, razen, kadar gre za specifične primere, ki zaradi posebnih okoliščin presegajo pristojnosti krajevnih ordinarijev.⁵⁹

3. Pogoji za sprejem stalnega diaconata

a) Pogoji za sprejem in pripravo mlajših moških

V skladu z zakoni Cerkve, ki jih je potrdil tudi koncil, so mlajši moški, ki hočejo sprejeti red diaconata, dolžni živeti v celibatu.

opravljajo resnično diakonsko službo, bodisi da kot katehisti oznanjajo božjo besedo bodisi da v imenu župnika in škofa vodijo oddaljena krščanska občestva bodisi da s socialno ali dobrodelno dejavnostjo izkazujejo ljubezen, je namreč koristno okrepiti s polaganjem rok, ki izvira iz apostolskega izročila, in jih tesneje povezati z oltarjem, da bodo svojo službo s pomočjo zakramentalne milosti učinkoviteje izvrševali«.

⁵⁷ Prim. *Communicationes*, 1982, str. 160, kan. 207.

⁵⁸ Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Sacrum Diaconatus Ordinem quibus Generales normae de Diaconatu permanenti in Ecclesia latina restituendo feruntur*, 18 iunii 1967: *AAS* 59 (1967), 697-704; *Encir Vat.*, vol. 2, str. 1155-1169. Prim. tudi Mp. papeža Pavla VI. *Ad pascendum*: Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Ad pascendum quibus nonnullae normae ad sacrum Diaconatus ordinem spectantes statuuntur*, 15 augusti 1972: *AAS* 64 (1972), 534-540; *Notitiae* 9 (1973), 9-16; *Enchir. Vat.* vol. 4, str. 1118-1131.

⁵⁹ Prim. Pavel VI. *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 1-3.

Stalni diakonat naj se ne podeli pred izpolnjenim petindvajsetim letom starosti. Škofovska konferenca lahko določi tudi višjo starost.

Mlajši kandidati naj bodo sprejeti v posebno ustanovo, kjer se bodo na diakonat pripravljali in kjer bo mogoče ugotoviti njihovo primernost za sprejem svetega reda. Tam naj se učijo živeti pristno evangeljsko življenje in naj se vzgajajo za vredno služenje v diakonatu. Škofje lahko takšno ustanovo vzpostavijo za eno samo škofijo ali na medškofijski ali tudi internacionalni ravni. Tam naj postavijo sposobne predstojnike, ki bodo skrbeli za formacijo kandidatov, prav tako pa naj predpišejo način študija in duhovne priprave.

To preizkusno obdobje naj nastopijo samo takšni kandidati za diakonat, ki že po naravi ustrezajo zahtevam služenja hierarhiji in božjemu ljudstvu. Pri tem je treba paziti, da bodo kandidati skladno z navadami krajev, kjer bodo delovali, prejeli zadostno teološko izobrazbo.

Priprava na prejem stalnega diakonata naj traja vsaj tri leta. Študijski red naj bo pripravljen tako, da bodo mogli bodoči diakoni v tem času organsko pridobiti tisto znanje, ki je posebej potrebno za uspešno služenje v redu diakonata in v tistih službah, ki še na poseben način predstavljajo diakonijo v Cerkvi. V zadnjem letu študijske priprave mora biti večji poudarek na tistih področjih, h katerim bodoči diakoni posebej težijo in ki bodo predstavljala temeljno razsežnost njihovega služenja. K temu je treba dodati tudi praktične vaje, ki se nanašajo na katehezo otrok in odraslih, na cerkveno petje, branje božje besede, na pridiganje, delitev zakramentov, ki jih diakoni smejo deliti, na obiske bolnikov in na splošno na vse tiste funkcije, ki jih bodo kot diakoni lahko opravljali.⁶⁰

b) Pogoji za sprejem in pripravo moških v zrelejši dobi

V red diakonata se lahko povabi tudi moške v zrelejši dobi, tako samski kot tudi poročeni. Ti zadnji so lahko posvečeni v diakone le, če s tem soglaša žena in če se ugotovi, da služba diakonata ne bo ovirala zakonskih in družinskih dolžnosti kandidata.

Za poročene kandidate se kot najnižja zahteva starost 35 let. Starost je z ozirom na kandidate, ki se na stalni diakonat pripravljajo kot celibaterji, višja zato, ker v tem primeru nihče ne more biti povabljen v sveto službo, ne da bi bilo mogoče prej preveriti njegovo trdnost v krščanskem življenju in tudi dober glas, ki ga ima med ljudmi. Njegovo življenje mora biti zgledno, imeti pa mora takšne življenjske navade, ki so skladne s službo diakonata, ki jo želi prejeti. Prav tako je treba paziti na to, da bodo poročeni moški že dalj časa tudi zgledno živeli svoje zakonsko in družinsko življenje. S tem bodo dokazali, da so sposobni dobro skrbeti za svoj dom.

⁶⁰ Prav tam, 4-10.

Tudi žene bodočih diakonov in njegovi otroci morajo živeti zgledno krščansko življenje, saj bodo na ta način tudi sami sodelovali pri službi, ki jo bo opravljal njihov mož in oče, predvsem pa ne bodo dajali pohujšanja, ki bi lahko stalnega poročenega diakona oviralo pri izvrševanju njegovega poslanstva.

Tudi stalni poročeni diakoni se morajo na svoje služenje pripraviti s primernim študijem teologije in drugih ved, ki jih po običajih krajev, kjer bodo delovali, morajo obvladati. O programu študijskega oblikovanja stalnih poročenih diakonov mora odločiti škofovska konferenca. Da se bodo mogli študijsko in duhovno pripraviti na svoje bodoče poslanstvo, morajo tudi ti po presoji škofovske konference nekaj časa preživeti v za to določenih ustanovah. Če zaradi drugih življenjskih obveznosti to ni mogoče, je treba pripravnika na diakonat zaupati kakemu sposobnemu duhovniku, ki ga bo v času njegove priprave vodil in vzpodbujal. Takšen duhovnik bo pred prejemom diakonata za kandidata tudi porok glede njegove primernosti in potrebne usposobljenosti.⁶¹

4. Določila Slovenske škofovske konference

SŠK je v skladu z zahtevami kan. 236 ZCP izdala dokaj natančna navodila glede formacije pripravnikov za stalni diakonat. Zahteva, da morajo ti imeti primerno duhovno, liturgično in teološko izobrazbo. Najbolj primeren kraj, kjer to lahko pridobijo, je teološka fakulteta. To pomeni, da slovenski škofje predvidevajo, da bodo kandidati za stalni diakonat, kolikor je le mogoče, predhodno pridobili fakultetno teološko izobrazbo. Kot druga možnost se omenja pastoralno teološki tečaj, ki je pri nas že mnogo let redna pot za pripravo vseh, ki hočejo sodelovati pri katehetskem delu, predvsem pri poučevanju verouka. Vsi, ki takšen tečaj končajo in se izkažejo za primerne, si od škofov pridobijo kanonično misijo, v moči katere opravljajo službo poučevanja kot katehisti v župniji. Ker bodo stalni diakoni opravljali bolj odgovorno službo v Cerkvi in jim bodo zaupane naloge, ki bodo širše, se pričakuje, da bo tudi njihova teološka izobrazba popolnejša.

Poleg tega škofje določajo, da so se stalni diakoni dolžni udeleževati teoloških in pastoralnih tečajev. Z drugimi besedami, dolžni so skrbeti za stalno izobraževanje, o čemer govori tudi sam zakonik v bloku kanonov o dolžnostih in pravicah klerikov, kot o dolžnosti, ki so ji zavezani vsi kleriki. Zdi se, da je poleg urejenega in poglobljenega duhovnega življenja nujna tudi dolžnost stalnega izobraževanja na teološkem področju za vse, ki hočejo v Cerkvi tvorno sodelovati. Saj je danes primerna specializacija temeljnega pomena za uspešno delo.

⁶¹ Prim. prav tam, 11-15.

O potrebnosti stalnega izobraževanja klerikov govori kan. 279 ZCP. Za klerika, ki hoče odgovorno izvrševati svoje poslanstvo, je nadaljevanje formacije in študija, ki ga je začel v času študijske in duhovne priprave na svoj poklic, nujno. Stalno izobraževanje svetih služabnikov mora imeti predvsem tri razsežnosti: duhovno, študijsko in pastoralno.⁶²

Kan. 279, §1 ZCP pravi: »Kleriki naj tudi po prejemu duhovniškega posvečenja nadaljujejo sveti študij...«. Kar naroča za klerike-duhovnike v določeni prirejani obliki velja tudi za klerike-diakone in še posebej za klerike-stalne diakone, katerih formalna izobrazba je lahko manj popolna od izobrazbe tistih klerikov, ki postanejo duhovniki. Ti morajo pred diakonskim posvečenjem končati dveletni filozofski in triletni teološki študij. Diakonat je za duhovniške kandidate le prehodno obdobje, saj po določenem času, ki ne sme biti krajši od šestih mesecev, prejmejo duhovniško posvečenje. Za stalne diakone tako celosten filozofsko-teološki študij ni zaukazano, zato je za te nadaljnja teološka formacija še kako pomembna. Iz povedanega izvajamo trditev, da naj območno pravo predvidi tudi za stalne diakone način stalnega izobraževanja, kar je SŠK tudi storila z določilom, da so se dolžni udeleževati vsaj teoloških in pastoralnih tečajev. Pri tem pa je treba upoštevati tudi določila kan. 276, iz katerih je mogoče izvesti naslednje teze, ki najprej veljajo za duhovnike, posredno pa, kot smo pokazali, tudi za stalne diakone:

1. Tudi po posvečenju imajo kleriki moralno in tudi pravno dolžnost nadaljevati in poglobljati svete vede. Pri tem naj bodo posebej pozorni na tista področja, ki jih njihova služba posebej zahteva.

2. Potrebno je, da se posvečajo tudi drugim vedam, kolikor so te povezane s svetimi in kolikor jim je to v pomoč pri izpolnjevanju pastoralnih dolžnosti. Koliko bolj to velja za stalne diakone, za katere se po večini predvideva, da se bodo poleg diakonske službe uveljavljali tudi na civilnih strokovnih področjih. Posebej tam, kjer bodo strokovnjaki na svetnem področju, naj iščejo vzporednice s teološkimi vedami, da bodo znali usklajevati različna področja svoje dejavnosti in tudi tako pričali za veličino v stvarstvu razodevajočega se Boga.

3. Pri poglobljanju svetih ved morajo predvsem slediti preizkušenemu nauku, ki ima svoj temelj na Svetem pismu, izročilu in cerkvenem učiteljstvu. Posebej so omenjeni koncili in dokumenti rimskega papeža. Po dru-

⁶² Kar koncil naroča za stalno izobraževanje duhovnikov, lahko posredno apliciramo tudi na izobraževanje stalnih diakonov: »Ker je treba duhovniško vzgojo posebno zaradi današnjih družbenih razmer nadaljevati in spopolnjevati tudi še po končanem bogoslovnem študiju, naj škofovske konference pri posameznih narodih uporabijo uspešnejša sredstva, npr. pastoralne institute, ki delajo v povezavi s primerno izbranimi župnijami, tečaje ob določenem času in primerne vaje, da se bo tako mlajša duhovščina pod duhovnim, umskim in dušnopastirskim vidikom postopoma uvajala v duhovniško življenje in delo ter bo oboje mogla vedno bolj obnavljati in pospeševati« DV 22.

gi strani pa se morajo varovati, kot naroča apostol Pavel, »posvetnih in praznih govoric in ugovorov lažnega spoznanja, ki so se ga nekateri oprijeli in tako glede vere zabredli« (1 Tim 26, 20).

4. Njihova dolžnost je tudi udeleževati se pastoralnih, teoloških in drugih predavanj, teoloških zborovanj ali konferenc, kar naj posebej opredeli območno pravo. Tako bodo napredovali v poznavanju svetih ved in spoznavanju času in kraju primernih pastoralnih metod.

Priprava takšnih srečanj, predavanj ipd. je dolžnost pristojnih cerkvenih oblasti. Gre za težko dolžnost, kot je poudarjeno v različnih dokumentih Cerkve, ki je vzporedna z dolžnostjo klerikov, udeleževati se takšnih srečanj. Za udeležbo predvsem duhovnikov je za svoje področje na poseben način odgovoren dekan (vicarius foraneus), ki pa naj o takšnih srečanjih obvešča tudi stalne diakone, da se jih bodo mogli z ozirom na druge dolžnosti, ki jih imajo, primerno udeleževati. Na ta način se bodo tudi srečevali s sobrati duhovniki, s katerimi so na različne načine dolžni sodelovati pri opravljanju diakonske službe v Cerkvi.

V zvezi s stalnim izobraževanjem klerikov je Kongregacija za kler dne 4. novembra 1969 vsem predsednikom škofovskih konferenc poslala okrožnico, v kateri daje predloge za uresničitev te naloge.⁶³

Za duhovnike so v Nadškofiji Ljubljana kot oblika stalnega izobraževanja še vedno ukazani tako imenovani triletni kaplanski izpiti⁶⁴ in župnijski konkurzni izpit.⁶⁵ Ti izpiti so bili v novejšem času razmeram nekoliko prirejani in predstavljajo predvsem obliko stalnega izobraževanja duhovnikov. Ne imenujejo se več izpiti ampak tečajji.⁶⁶

Kot posebna oblika stalnega izobraževanja v Nadškofiji Ljubljana so tudi pastoralne konference. Te so bile uvedene leta 1875, vendar so čez nekaj let prenehale. Ljubljanski škof Missia⁶⁷ jih je potem ponovno priklival v življenje, pozneje pa se je njihova vsebina in izvedba podrejela potrebam, ki jih je narekoval čas in okoliščine.⁶⁸ Prav tako sta v škofijo vpeljana pastoralni in teološki tečaj.

Določilo SŠK v zvezi s stalnim izobraževanjem stalnih diaconov omenja samo pastoralne in teološke tečaje, kar je razumljivo, saj je stalni diaconat kakor v vesoljni Cerkvi tako tudi v Cerkvi na Slovenskem nekaj povsem novega. V skladu s potrebami in naraščanjem števila stalnih diaconov bo morala SŠK izdati bolj natančna določila, kaj je za stalne diakone kot način stalnega izobraževanja obvezno in kaj priporočeno. Pri tem bo seveda

⁶³ Prim. *Enchir. Vat.*, vol. 3, str. 1070-1095; še posebej str. 1085-1093, št. 1768-1787.

⁶⁴ Prim. *Zakonik ljubljanske škofije iz leta 1940 (ZLŠ)*, čl. 15-26.

⁶⁵ Prim. *ZLŠ*, čl. 27-35.

⁶⁶ Prim. *Sporočila*, 1 (1984), 7; 11 (1985), 141; 12 (1985), 157; 7 (1986), 87; 4 (1989), 57.

⁶⁷ Jacobus Missia, *Episcopus et Princeps*, 1884-1898.

⁶⁸ Prim. *Sporočila*, 5 (1990), 58-59.

morala upoštevati, da stalni diakoni po večini ne bodo izključno v službi Cerkve, pač pa bodo morali opravljati še druge dolžnosti, poročeni pa skrbeti za svoje družine, kar bo možnosti njihovega sodelovanja pri zgoraj omenjenih načinih stalnega izobraževanja predvsem duhovnikov, zmanjšalo.

4. Dolžnost klerikov prizadevati si za svetost, posebej v zvezi z dolžnostjo molitve brevirja

Kan. 276, §2, tč. 3: »Duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, so dolžni vsak dan opraviti molitveno bogoslužje po lastnih in potrjenih bogoslužnih knjigah; stalni diakoni pa naj ga opravijo toliko, kot določi škofovska konferenca.«

Določila SŠK (v zvezi s §2, tč. 3 istega kanona): »Stalni diakoni so dolžni dnevno moliti hvalnice in večernice po lastnih in potrjenih bogoslužnih knjigah.«

Kan. 276 ZCP govori o dolžnosti klerikov prizadevati si za svetost.⁶⁹ Vsi verniki so dolžni skrbeti za lastno svetost, pri tem morajo upoštevati svoj stan in način življenja. Tako bodo mogli vsak na svoj način sveto živeti in uresničevati graditev božjega kraljestva na zemlji. Vendar pa kljub temu ta naloga na poseben način pripada klerikom, saj so iz naslova svetega reda, ki so ga sprejeli, posebej posvečeni Bogu.⁷⁰ So »in persona Christi« v službi svetih skrivnosti in v službi božjega ljudstva. Naslov iz katerega morajo na poseben način skrbeti za lastno svetost, je torej dvojen: zakramentalnost in ministerialnost.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi veliko govori o dolžnosti lastnega posvečenja, ki gre škofom, duhovnikom in diakonom.⁷¹ Odlok o službi in

⁶⁹ »Kleriki so se v svojem življenju na poseben način dolžni prizadevati za svetost, saj so s prejemom svetega reda pod novim naslovom posvečeni Bogu, da so oskrbniki božjih skrivnosti v služenju njegovemu ljudstvu.

Da se morejo prizadevati za to popolnost:

1. naj predvsem vestno in neutrudno izvršujejo opravila pastoralne službe;

2. naj svoje duhovno življenje hranijo pri dvojni mizi Svetega pisma in evharistije; zato se duhovnikom vneto priporoča, da vsak dan darujejo evharistično daritev, diakoni pa, da pri isti daritvi vsak dan sodelujejo;

3. duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, so dolžni vsak dan opraviti molitveno bogoslužje po lastnih in potrjenih bogoslužnih knjigah; stalni diakoni pa naj ga opravijo toliko, kot določi škofovska konferenca;

4. prav tako so, po predpisih območnega prava, dolžni opravljati duhovne vaje;

5. skrbijo naj, da se redno posvečajo premišljevalni molitvi, pogosto pristopajo k zakramentu pokore, posebej častijo deviško božjo Mater in uporabljajo druga splošna in posebna sredstva posvečenja«. Kan. 276.

⁷⁰ Prim. D 12, 1.

⁷¹ Prim. C 41, 2.

življenju duhovnikov pa pokaže globoko vez, ki obstoji med svetostjo in službo.⁷²

Sredstva posvečenja, ki jih omenja naš kanon, so naslednja:

1. Zvesto izvrševanje pastoralnih dolžnosti.
2. Prizadevati si morajo, da bodo svoje duhovno življenje krepili z božjo besedo in sveto evharistijo. Duhovniki so zato vneto vabljeni, naj bi vsak dan obhajali zakrament sv. evharistije, diakoni pa pri obhajanju sodelovali.
3. Glede molitvenega bogoslužja kanon naroča, da so duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, dolžni vsak dan opraviti celotno molitev brevirja. Za stalne diakone pa veljajo predpisi škofovske konference. Na področju SŠK je določeno, da so stalni diakoni dolžni vsak dan opraviti vsaj hvalnice in večernice.
4. Močno pripomore k duhovnemu življenju redno opravljanje duhovnih vaj (*recessibus spiritualibus*), kar mora biti natančneje določeno v območnem pravu. Pri nas velja načelo, da morajo duhovniki opraviti duhovne vaje vsaj vsake tri leta.⁷³ Pojem »*recessus*« sam po sebi vsebuje bodisi duhovne vaje v pravem pomenu besede bodisi mesečne duhovne obnove.⁷⁴ Pri nas poznamo t.i. konference »*Sodalitas*«, ki predstavljajo neke vrste mesečne duhovne obnove v okviru določene dekanije; takšna duhovna obnova je povezana tudi s pastoralnim pogovorom.
5. Vestno se je treba posvečati premišljevalni molitvi.
6. Pogosto naj pristopajo k zakramentu pokore.
7. Posebej naj častijo deviško Mater Marijo.
8. Poleg tega naj uporabljajo druga individualna ali splošna sredstva za lastno posvečenje.

Večina od naštetih sredstev so za duhovno življenje priporočena, ne pa pravno ukazana. Kanonično obveznost predstavlja samo dnevno opravljanje molitvenega bogoslužja in udeležba na duhovnih vajah »*iuxta iuris particularis praescripta*«.⁷⁵

Natančnejših določil glede skrbi za lastno svetost, kot generično določa kan. 276 za vse klerike, SŠK za svoje območje glede stalnih diaconov ne daje. Tudi na tem področju bo morala izdati vsaj navodila, če se bo število stalnih diaconov povečalo in bodo predstavljali takšno kleriško skupino v Cerkvi na Slovenskem, da ji bo treba načine življenja in delovanja posebej določiti. Glede splošne skrbi za lastno svetost je torej tre-

⁷² »Če torej opravljajo službo Duha in pravičnosti, se utrjujejo v duhovnem življenju, če so poslušni Kristusovemu Duhu, ki jih oživlja in vodi. K popolnosti jih usmerjajo ravno vsakdanja opravila, kakor tudi celotna njihova služba, ki jo opravljajo v občestvu s škofom in duhovniki. Svetost duhovnikov pa tudi največ pripomore k plodovitosti njihove službe«. *D* 12, 3.

⁷³ Prim. *ZLS*, čl. 8.

⁷⁴ Prim. *Communicationes*, 13 (1982), 170, kan. 249, 3.

⁷⁵ Prim. *Communicationes*, 2 (1971), 193.

ba v tem trenutku prirejeno uporabiti tista navodila, ki jih Cerkev na splošno daje za klerike. Glede na možnosti jih bodo stalni diakoni aplicirali v svoje življenje.

SŠK posebej določa dolžnost stalnih diakonov glede molitve brevirja. V skladu z določili ZCP morajo duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, dnevno moliti celoten brevir. SŠK naroča, da so stalni diakoni dolžni vsak dan moliti le hvalnice in večernice.⁷⁶

Povzetek: Borut Košir, Območni zakoni cerkve na slovenskem

V prvi razpravi iz sklopa razprav z naslovom »Območni zakoni Cerkve na Slovenskem (Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK z območnimi zakoni za svoje območje natančneje opredelila), smo obdelali štiri kanone od petindvajsetih, in sicer: kan. 8, §2 ZCP (v zvezi z načinom objave območnih zakonov Slovenske škofovske konference (SŠK)); kan. 230, §3 ZCP (v zvezi z načini in pogoji za postavitve moških laikov v stalno službo bralca ali mašnega pomočnika), kan. 236, tč. 2 ZCP (v zvezi z načini ponovne vzpostavitve stalnega diakonata, kakor naroča II. vat. koncil in pokoncilski dokumenti Apostolskega sedeža, in prav tako v zvezi s pogoji, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za stalni diakonat), in kan. 279, §2, tč. 3 (glede dolžnosti molitve brevirja za stalne diakone). V naslednjih razpravah bomo razložili naslednje kanone ZCP, ki jih je SŠK po naročulu splošnih zakonov Cerkve posebej razdelala in specifizirala za svoje območje.

Ključne besede: območni, zakon, zakonodajalec, služba, diakon

Summary: **Borut Košir, Regional Laws of the Church in Slovenia**

The first treatise of the series entitled Regional Laws of the Church in Slovenia deals with four of the twenty-five canons of the Code of Church Law (CCL) that the Slovenian Bishops' Conference has defined in more detail by regional laws, namely: can. 8, §2 CCL (concerning the manner of publishing regional laws passed by the Slovenian Bishops' Conference), can. 230, §3 CCL (concerning the ways and conditions of appointing lay men in the permanent office of lector or mass server), can. 236, point 2 CC (concerning the restoration of permanent diaconate as instructed by

⁷⁶ Za primerjavo lahko navedemo določilo Italijanske škofovske konference, ki pravi, da so stalni diakoni dolžni vsak dan moliti hvalnice, večernice in sklepnice (določilo z dne 23. decembra 1983, v: *Enchir. CEI*, vol. 3, str. 914, št. 1589).

Vatican II and by later documents of the Apostolic See as well as concerning the conditions to be fulfilled by the candidates for permanent diaconate), and can. 279, §2, point 3 (concerning the duty of praying the daily Divine Office for permanent deacons). Further treatises will explain further canons of CCL that have been specially formulated and specified by the Slovenian Bishop's Conference.

Key words: regional, law, legislator, office, deacon

Marijan Smolik

Tomaževa proslava v letih 1954-1999

Ob letošnji proslavi fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega je bilo bolj mimogrede omenjeno, da so se te proslave začele že pred 45 leti. Nekdanji dekan dr. Stanko Cajnkar je ob petdesetletnici fakultete objavil pregled dotedanjih proslav, vendar je prvi dve izpustil, za nobeno od slavnostnih predavanj pa ni navedel, da so bila tudi objavljena.¹ Ta spominski zapis naj to dopolni na temelju kronike, ki so jo člani Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev vsako leto napisali v svojem tipkanem glasilu *Brazda*.² Tistim, ki smo te proslave še doživljali, naj bodo prijeten spomin, rajnim pa izraz hvaležnosti, posebej letos umrlemu prof. Otmarju Črnilogarju,³ ki je bil med pobudniki.

Predvojna in povojna državna teološka fakulteta ni praznovala cerkvenega zavetnika teoloških šol. Ko pa je 1952 naša fakulteta postala samo cerkvena ustanova, je med slušatelji vzniknila misel na primerno praznovanje. Pobudo so dali člani filozofskega krožka v omenjenem Cirilskem društvu. Sprva je bila proslava v semenišču, kjer je stanovala večina slušateljev fakultete, kmalu pa je postala uradni fakultetni praznik.

Prvo proslavo spomladi 1954 je kronist Janez Bračun takole opisal: »Sedmega marca smo se po kratkem popoldanskem sprehodu zbrali v Jožefovi dvorani. Zakaj? Filozofsko-socialni krožek je priredil proslavo v čast velikemu mislecju in cerkvenemu učeniku Tomažu Akvinskemu, V prednjem delu dvorane je na široko razprtem belem platnu visela velika Tomaževa slika s peresom v roki. Srebrno pobarvane črke, razpostavljene ob levi strani slike, so tvorile pohvalo in priznanje Križanega: »Bene scripsisti de me, Thoma«. Govor prof. dr. Janžekoviča je žel splošno odobravanje in vidno zadovoljstvo. Za sklep je pevski zbor lepo zapel »O sacrum convivium«.⁴ Janžekovičevo predavanje: Sveti Tomaž, borec za napredek, je bilo objavljeno v reviji *Nova pot*, ponatisnjeno pa je v njegovih Izbranih

¹ Prim. BV 29 (1969), 201

² Tipkano glasilo *Brazda* so izdajali občasno, v arhivu Semeniške knjižnice so posamezni zvezki numerirani, sicer pa so šteli letnike in številke. Tu navajam: *Brazda*, št., čas izdaje in stran zvezka. Za nekatere proslave so ohranjene tudi fotografije.

³ Otmar Črnilogar je umrl 27. aprila 1999. Še pred smrtjo sem mu lahko povedal, da pripravljam ta pregled.

⁴ Prim. *Brazda* 5, junija 1954, str. 25.

⁵ *Nova pot* 6/1954. št. 4-6, str. 111-119; Izbrani spisi št. 5 (Celje 1978), 205-216.

spisih.⁵ Prva proslava je bila torej še hišna prireditev v semenišču, kjer so takrat stanovali tudi salezijanski teologi.

Naslednje leto (1955) je bila proslava še v semenišču, vendar že kot fakultetna slovesnost.⁶ Kronist Janko Tušar jo je takole opisal: »Znanstveno-filozofski krožek je začel razmišljati o Tomaževi proslavi. Misel so sprožili tudi na dekanatu in fakultetnemu profesorskemu zboru. Pobuda je zorela in praznik zavetnika cerkvenih visokih šol smo slovesno proslavili 7. marca. Slovesnosti so se udeležili vsi trije slovenski ordinariji in celotni profesorski zbor. Praznovanje je potekalo v sledečem sporedu: Ob desetih je daroval v semeniški kapeli slovesno peto sv. mašo g. prelat profesor dr. Franc Lukman. V čast sv. Tomažu je koralni krožek naštudiral novo latinsko koralno mašo z vsemi spremenljivimi deli. Po sv. maši smo se zbrali v Jožefovi dvorani, da izrazimo zunanje priznanje sv. Tomažu z akademijo. Pozdravno besedo je izrekel dekan fakultete dr. Stanko Cajnkar. V drugi točki sta nam bogoslovec Čuk in Smolik prebrala traktat 'De natura luminis'. Nato je naš priljubljeni profesor dr. Anton Trstenjak govoril o temi Sveti Tomaž Akvinski in profana znanost, z globokim filozofskim in teološkim prijemom nam je očrtal lik sv. Tomaža v odnosu do znanosti.«⁷

Tretjo proslavo leta 1956 (prvo v Cajnkarjevem seznamu) je kronist Tone Kotar predstavil takole (navajam dobesedno samo začetek): »Čeprav smo kolokvije zaključili že 29. februarja, sem imel občutek z ostalimi, da smo jih končali šele s Tomaževim praznikom. Ta praznik naša fakulteta praznuje že tretjič. Akademijo je, kot prejšnji leti, pripravila s Cirilskim društvom fakulteta. Celotna proslava je imela tri dele: mašo v kapeli, akademijo in slavnostno kosilo.« V kapeli sta bili takrat že montirani obe slikani okni s Tomažev in Bonaventurovo sliko iz Zavoda sv. Stanislava, ki sta zdaj na stopnišču fakultetnega prizidka. Maševal je prodekan dr. Fajdiga, zbor pel Rossijevo mašo »Veni de Libano«. Na akademiji je bil Cajnkarjev pozdrav, recitacija govora papeža Pija XII. o znanosti (19. 4. 1955) in predavanje prof. dr. Jakoba Aleksiča: Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski.⁸

Opis četrte proslave leta 1957 povzemam po opisu Toneta Kotarja: Mašo v kapeli je daroval dr. Andrej Snoj. Pevski zbor »Škrjanček« je pod vodstvom Slavka Černigoja pel koralno mašo De angelis. Vložek Et incarnatus est pa je za to slovesnost skomponiral prof. Lukman. Slavnostni govor je imel dr. Anton Strle, ki je 1956 postal profesor dogmatike: Sveti Tomaž, doctor eucharisticus. Jože Tovšak, Jože Topolovec in Tone Tasič

⁶ Prodekan dr. V. Fajdiga jo je omenil v BV, ki je 1965 po dvajsetletnem premoru spet začel izhajati, na str. 189.

⁷ Prim. Brazda 8; marca 1955, str. 81-82. Predavanje je bilo objavljeno v tipkanem Zborniku teološke fakultete 5/1955, 18-29, ponatisnjeno pa v Novi poti 7 (1956), 315-323.

⁸ Prim. Brazda 11, 4. letnik št. 2, str. 137-142. Aleksičevo predavanje je T. Kotar povzel na 5 straneh, samo tipkano pa je bilo objavljeno v Zborniku TF 6-7 (1956/57), 40-63.

so recitirali prevod Tomaževe himne Hvali, Sion, Rešenika. Med kosilom je navzoče pozdravil veliki kancler škof Anton Vovk, zahvalil pa se mu je dekan dr. Cajnkar.⁹

Pri proslavi leta 1958 je med mašo dr. Snoja zbor pel Pogačnikovo mašo v čast Srcu Jezusovemu, predavanje je imel prof. dr. Janez Fabijan, ki se je nekaj prej vrnil iz dolgoletnega zopora: Sv. Tomaž in John Henry Newman. Jože Tovšak, Tone Bohinc in Jože Topolovec so prebrali nekaj odlomkov Newmanovih del, zbor pa je zapel Griesbacherjevo skladbo Tenuisti. Škof Vovk zaradi bolezni ni bil navzoč.¹⁰

Slavnostno predavanje je leta 1959 imel profesor moralke dr. Josip Jeraj z naslovom: Avguštinova kritika nazorov antične etične filozofije o človekovem cilju in blaženosti. Vse drugo je teklo po že ustaljenem sporu.¹¹

Na proslavi leta 1960 je predaval ekleziolog in specialist za vzhodne Cerkve prof. dr. Franc Grivec: Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva. Pri pevski točki so sodelovali tudi frančiškanski bogoslovci in zapeli Ps 133 v stari cerkveni slovanščini: Se ninje blagoslovite Gospoda; fr. Bogoljub Gselman je recitiral tretji govor Solovjova v spomin Dostojevskemu. Za sklep je bila Rossettijeva pesem: Slava večna nesmrtnemu Rimu.¹²

Osma proslava leta 1961 je bila urejena po že ustaljenem redu, predaval je dr. Vilko Fajdiga: O odločilni vlogi volje pri verovanju (z latinskim naslovom: In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas); frančiškanski, salezijanski in mariborski bogoslovci so recitirali odlomke iz Avguštinovih Izpovedi.¹³

Leta 1962 je pepelnica na Tomažev god povzročila, da je bila proslava že 5. marca. Pri maši prof. dr. Snoja je bilo navzočih tudi nekaj slušateljic, zbor pa je pel Perosijevo mašo za tri moške glasove. Razpoloženje je bilo posebej slovesno, ker je bila ljubljanska škofija povzdignjena v nadškofijo. Predaval je prof. dr. Janez Janžekovič: Tomaževo srečanje z Ollé-La-

⁹ Prim. Brazda 15/16, maja 1957, str. 156-157. Strletovo predavanje objavljeno v tipkanem Zborniku TF (istem kot v naši op. 8), str. 19-39, natisnjeno pa je v BV 34 (1974), 33-50.

¹⁰ Prim. Brazda 19, junija 1958, str. 133-134; predavanje je v tipkanem Zborniku TF 8 (1958), 12-26.

¹¹ Prim. Brazda 21, junija 1959, str. 64-65; predavanje v tipkanem Zborniku TF 9 (1959), 87-110.

¹² Prim. Brazda 23, maja 1960, str. 51-52; predavanje je v zadnjem tipkanem zborniku TF 10 (1960), 19-35. Zanimivo je, da te proslave ni v Cajnkarjevem seznamu (gl našo op. 1).

¹³ Prim. Brazda 26, 3. št. letnika 1960/61, str. 34-35; Predavanje je po vsej verjetnosti bilo tisto besedilo, ki ga je dr. Fajdiga objavil v prvem tiskanem Zborniku TF 1962, 59-73 in ima naslov: O odločilni vlogi volje pri verovanju. Ta zbornik je nekako napovedoval nove čase za našo fakulteto, ker je bil prvi tiskani glas po letu 1945 in je napovedal oživitvev Bogoslovnega vestnika.

prunom in Blondelom ob prvih načelih - intelektualizem in voluntarizem.¹⁴

Proslava leta 1963 je bila zadnja v semenišču. Maševal je dr. Fajdiga, ker je 29. decembra 1962 umrl prof. Snój. Predaval je takrat najmlajši profesor dr. Vekoslav Grmič, ki je 1961 doktoriral na naši fakulteti. Odtlej se je uveljavila navada, da ima »Tomaževo« predavanje novinec med profesorji. Naslov njegovega predavanja je bil: Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka. Za sklep je zbor bogoslovcev zapel Mozartov Ave verum, v obednici pa smo prvič sedeli pri novih mizah, kakor je poudaril kronist v Brazdi.¹⁵

Proslava leta 1964 je bila prelomnega značaja, ker so se je prvič udeležili gostje pravoslavne teološke fakultete iz Beograda; vabilo je bilo sad ekumenskega vzdušja na koncilu. Ker je prejšnje poletje umrl škof Vovk, je v stolnici maševal škof dr. Jožef Pogačnik. Akademija je bila še v semeniški dvorani, predaval pa je dr. Franc Perko: Mesto duhovnika - prezbiterja v Kristusovem skrivnostnem telesu. Perko je namreč po smrti dr. Grivca in po svoji promociji prejšnjo jesen postal profesor. Pri tej proslavi je dekan dr. Cajnkar prvič razdelil slušateljem Tomaževe nagrade. Zbor pa je zapel novo skladbo Matije Tomca »Nova zapoved«. Verniki so lahko prvič brali daljši opis proslave v Družini.¹⁶

Naslednja proslava leta 1965 je dobila spet nekoliko drugačno podobo, ker so se po Pogačnikovi maši v stolnici (takrat je bil že nadškof) gostje in domači podali na fakulteto, kjer je bila akademija, seveda še v stari predavalnici. Predaval je novi profesor cerkvenega prava dr. p. Vigilij Alt (prišel iz Rima): Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega.¹⁷

Leta 1966 so pokoncilske liturgične smernice omogočile največjo spremembo pri maši, ko je somaševanje vodil nadškof Pogačnik in to v precejšnji meri že slovensko. Povabljeni beograjski gostje niso mogli priti. Predaval je novi profesor katehetike dr. Valter Dermota o svetem Tomažu in o vzgoji v njegovem času.¹⁸

¹⁴ Prim. Brazda 28, junija 1962, str. 32; predavanje natisnjeno v Zborniku TF 1962, 250-269 in ponatisnjeno v Izbranih spisih št. 3 (Celje 1977), 303-320.

¹⁵ Prim. Brazda 31, junij 1963, str. 47; predavanje natisnjeno v obnovljenem Bogoslovnem vestniku 25 (1965), 39-50.

¹⁶ Prim. Brazda 34, junij 1964, str. 10-14; predavanje menda ni bilo objavljeno. Širša javnost pa je zvedela o proslavi iz poročila v Družini (1. 4. 1964), ki je odslej vsako leto povzemala vsebino proslave, včasih tudi objavila odlomke iz homilije pri maši in predavanja pri akademiji.

¹⁷ Prim. Brazda 37, junij 1965, str. 18, kjer kronist omenja samo predavatelja. Predavanje je bilo objavljeno v BV 25 (1965), 313-320.

¹⁸ Poročil v Brazdi odslej ni več, kratko pa je proslava opisana v BV 26 (1966), 158. V Družini so 15. 3. 1966 posebej poudarili slovenski jezik pri maši. Predavanje menda ni bilo objavljeno.

Predavatelj leta 1967 je bil mladi profesor moralne teologije dr. Štefan Steiner, ki je seveda govoril slovensko, naslov pa je bil latinski: »Reconciliatio amicitiae«.¹⁹

Novost proslave leta 1968 so bili gostje z zagrebške bogoslovne fakultete (tudi beograjski so bili navzoči) in pa novoimenovani mariborski pomožni škof prof. dr. Vekoslav Grmič med somašniki. Predavatelj je bil frančiškan, p. dr. Roman Tominec, ki je iz svoje stroke cerkvene umetnosti govoril o estetiki sholastikov.²⁰

Leta 1969 je bila akademija v stolnici (7. marca), ko je predaval mladi dr. Franc Rode o temi: Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem. Naslednji dan, 8. marca, so se gostje in domači pogovarjali v Mariboru, kjer je že deloval oddelek naše fakultete.²¹

Nobenega podatka ni najti o Tomaževi proslavi leta 1970; kaže, da je sploh ni bilo, ker je bila v dneh 27. in 28. januarja bogata proslava ob petdesetletnici teološke fakultete, 1. in 2. aprila pa več predavanj na teološkem tečaju ob proslavljanju stoletnice I. vatikanskega koncila.²²

Po prenovljenem bogoslužnem koledarju je bila proslava leta 1971 že 28. februarja. Somaševanje v stolnici je vodil pronuncij nadškof Mario Cagna, homilijo pa je imel nadškof Pogačnik. Prišli so gostje iz Beograda, zagrebški pa so se opravičili, ker so imeli takrat teološki tečaj. Udeležence je pozdravil dekan dr. Maks Miklavčič, predaval pa je docent cerkvenega prava dr. Stanko Ojnik: Dinamičnost božjega in človeškega cerkvenega prava.²³

Proslava leta 1972 je bila že 25. januarja ob navzočnosti vseh škofov in gostov iz Beograda. Pri akademiji v stolnici je navzoče pozdravil prodekan dr. Grmič (namesto obolelega dekana Smolika). Predaval je dr. France Oražem: Kontemplativno in aktivno življenje.²⁴

Na dan Tomaževe proslave 29. januarja 1973 je bila z blagoslovitvijo končana gradnja prizidka Teološke fakultete. Maše v stolnici z nadškofovo pridigo so se udeležili gostje iz Slovenije in tujine. Pri akademiji, ki je bila prvič v dvorani novega prizidka fakultete, se je dekan Smolik zahvalil vsem, ki so omogočili novogradnjo, profesor dr. Vekoslav Grmič je predaval o nalogah teologije danes, teologom, ki so diplomirali v prejšnjem letu, so razdelili diplome in slovesno promovirali tri nove doktorje

¹⁹ Opis povzemam po Družini (15.3.1967); predavanje je v BV 27 (1967), 223-232, označeno kot predavanje na Tomaževi proslavi.

²⁰ Prim. Družina 17.3.1968; predavanje v BV 28 (1968), 231-240.

²¹ Prim. Družina 16.3.1969 in velikonočna številka; povzetek pogovorov v Mariboru je v njej objavil dr. Jože Krašovec. Predavanje je v BV 29 (1969), 44-51.

²² Gradivo s tega proslavljanja je v BV 30 (1970), v skupni številki 1-4.

²³ Samo Družina je 21.2.1971 poročala o proslavi; predavanje menda ni bilo objavljeno.

²⁴ Prim. Družina 6.2.1972; predavanje v BV 32 (1972), 167-176.

teologije: Franca Krambergerja, Ludvika Bartlja in Luka Markešiča OFM.²⁵

Proslava leta 1974 je imela že ustaljen program z gosti iz Zagreba in Beograda, s petjem slovenske maše prof. Jožeta Trošta, pozdravi in predavanjem biblicista dr. Franceta Rozmana: Vraščanje razodetja v življenje. Diplome so dobile tudi štiri diplomantke.²⁶

Leta 1975 so Tomaževo proslavo obogatili s podelitvijo častnega doktorata Jožetu Krošlju, predaval pa je dr. Jože Rajhman o malih občestvih z naslovom: Vizija neke pastorale.²⁷

Zelo slovesno je bilo 30. januarja 1976, ko so pri maši peli sedmo Troštovo mašo, dr. p. Metod Benedik je predaval: Preroški duh usmerja 13. stoletje; v navzočnosti beograjskih in zagrebških gostov so bili za doktorje promovirani Ivan Zelko, Jožef Smej in Ivan Pojavnik, častni doktorat pa je prejel stoletnik dr. Josip Demšar.²⁸

Na proslavi 31. januarja 1977 je pri maši govoril koprski škof dr. Janez Jenko, zbor bogoslovcev pa je pod Troštovim vodstvom pel koralno mašo Cum jubilo. Pri akademiji so peli salezijanski bogoslovci; predavanje docenta dr. Stanka Janežiča, ki se je v Slovenijo vrnil iz Rima, pa je imelo naslov: Tomaž Akvinski in edinost Cerkve. Za sklep je bila vzhodna pesem Tebe pojem.²⁹

Leta 1978 se mariborski škof dr. Držečnik že drugič ni mogel udeležiti proslave, škofu Jenku pa je dekan dr. Perko čestital, ker je postal rezidenčni koprski škof. Urednik Bogoslovnega vestnika dr. Rode je profesorju dr. Jakobu Aleksiču izročil ob osemdesetletnici njemu posvečeno številko fakultetne revije. Predaval je habilitirani docent dr. Ivan Pojavnik: Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise. Za doktorja sta bila promovirana p. Velimir Valjan in p. Jože Roblek DJ. Kosilo je za povabljenе goste bilo (menda prvič to leto) pri nadškofu.³⁰

V letu 1979 je bila proslava šele 12. marca, kar je menda ustrezalo slušateljem (izpiti) in gostom. Pri maši je pridigal mariborski kapitularni vikar prof. dr. Vekoslav Grmič. Dekan dr. Steiner je uvedel predavanje dr. Jožeta

²⁵ Prim. Družina 4.2.1973, kjer je tudi povzetek nadškofove pridige. Kratko poročilo je v BV 33 (1973), 147; predavanje »Naloge teologije danes« pa je bilo objavljeno v reviji Znamenje 3 (1973), 115-123.

²⁶ Prim. Družina 3.2.1974; predavanje je v BV 34 (1974), 123-137 a brez opombe, da gre za predavanje na Tomaževi proslavi.

²⁷ Prim. Družina 9.2.1975; predavanje v BV 35 (1975), 156-164.

²⁸ Prim. Družina 8.2.1976. Podrobno je proslavo opisal F. Perko v BV 36 (1976), 294-296; predavanje je bilo objavljeno v isti reviji, str. 145-153.

²⁹ R. Valenčič je proslavo opisal v BV 37 (1977), 224-228; predavanje je objavljeno na str. 125-132 (v Družini menda poročila ni).

³⁰ Prim. Družina 12.2.1978 in BV 38 (1978), 223-227; predavanje prav tam na str. 452-471.

Krašovca z naslovom: *Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem*.³¹

Leta 1980 je bila Tomaževa proslava združena s proslavljanjem fakultetne šestdesetletnice in bila izjemno slovesna. Mašo je vodil pronuncij Michele Cecchini, ob velikem kanclerju nadškofu Pogačniku sta somaševala tudi novi nadškof dr. Alojzij Šuštar in novi beograjski nadškof Alojzij Turk. Akademije se je udeležilo veliko tujih gostov in domačih politikov. Prebrali so tudi papeževo brzojavko s čestitko fakulteti, izražena je bila »topla želja« za zdravje predsednika Tita. Za doktorja je bil promoviran Ciril Sorč, za častne doktorje pa so bili razglašeni nadškof Pogačnik, Albert Metlikovec in Drago Oberžan. Predaval je dr. Grmič: *Teologija v službi človeka*. Pevski zbor je izvedel Troštovo noviteto na besedilo p. dr. Vladimirja Truhlarja: *Sveti Pavel*. Ob tej priložnosti so si gostje lahko ogledali razstavo misijonske dejavnosti, teoloških spisov in liturgičnih predmetov. Predstavljen je bil tudi prvi zvezek Teološke knjižnice: *F. Oražem, Krščanska duhovnost*.³²

Naslednje leto, 1981, je pri maši prvič kot novi veliki kancler nastopil nadškof Šuštar, manjkala pa sta iz Maribora škofa dr. Kramberger in dr. Grmič. Dekan Steiner je manjkal zaradi bolezni, predaval pa je docent dr. Janez Juhant na temo: *Bog filozofov in teologov, s posebnim ozirom na vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob prepodu sholastike*. Zapeli so novi Troštovi skladbi na besedilo iz Tomaževe *Sume Contra gentiles* in Aleša Ušeničnika *Mikrokosmos*.³³

Leta 1982 je pri maši pod vodstvom nuncija Cecchinija govoril škof Kramberger, pri akademiji je predaval dr. p. Anton Nadrah: *Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero*. Primerni besedili je uglasbil prof. Trošt (*Jezusovo vstajenje; Pavlovo velikonočno oznanilo*), dekan dr. Perko je promoviral doktorja Antona Štruklja in Rudija Koncilija, častni doktorat pa je prejel skladatelj Matija Tomc.³⁴

Pri proslavi leta 1983 je predaval dr. Rafko Valenčič na temo: *Ob 20-letnici začetka drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962-1982), doktor teologije je postal p. Andrija Zirdum OFM, profesor Gregor Zafošnik je prejel posebno priznanje ob osemdesetletnici*. Skladatelj Trošt pa se je predstavil z novo skladbo *Adoro te devote*.³⁵

³¹ Prim. Družina 25.3.1979; BV 39 (1979), 249-250; predavanje prav tam, str. 127-142.

³² Prim. Družina 16.3.1980; BV 40 (1980), 276-280; Grmičevo predavanje je bilo objavljeno v Znamenju 10 (1980), 196-204.

³³ Prim. Družina 15.3.1981; BV 41 (1981), 391-393; predavanje prav tam v začetku letnika, str. 1-17.

³⁴ Prim. Družina 14.3.1982; BV 42 (1982), 518-521; predavanje prav tam, str. 319-331. O M. Tomcu tudi v *Cerkvenem glasbeniku* 75 (1982), št. 4-6, str. 33-34.

³⁵ Prim. Družina 13.3.1983; BV 43 (1983), 479-481; predavanje na str. 101-112.

V letu 1984 so z nadškofom Šuštarjem somaševali še škofje Turk, Jenko, Kramberger, Lenič in Kvas, pri akademiji pod vodstvom dekana Perka je predaval dr. Anton Stres o človekovih pravicah v luči evangelija. Peli so Troštov Psalm 8 in Gallusovo skladbo Qui manducat. Za doktorje so bili promovirani Marijan Peklaj, Andrej Pirš in Lojze Kovačič.³⁶

Leta 1985 je bila proslava po ustaljenem redu 7. marca, na akademiji je predaval dr. France M. Dolinar: Jezik kot vrednota v verskem in kulturnem življenju naroda. Za doktorja je bil promoviran p. Mijo Bosankič OFM, pevci so peli staroslovenski Očenaš Primoža Ramovša in Troštovo skladbo Tisoč let (besedilo iz Kocbekove Listine).³⁷

Proslava leta 1986 je vsebovala nekaj posebnosti: pri maši je nadškof dr. Šuštar v pridigi zagovarjal ravnanje škofa Rožmana, pri akademiji so dr. Trstenjaku izročili odličje sv. Cirila in Metoda kot priznanje škofovske konference. Med novimi doktorji je bila prva ženska s. Snežna Večko in prvi laik Jože Ramovš. Tudi Božo Lujč je to leto postal doktor. Akademске naslove je podelil dekan dr. France Rozman, predaval pa je dr. Ivan Rojnik: Medčloveški odnosi v oznanjevanju in katehezi.³⁸

Leta 1987 je bila proslava v Mariboru 5. marca v novi avli in knjižnici mariborskega oddelka teološke fakultete, združena z blagoslovom novih prostorov. Mašo v stolnici je ob novem beograjskem nadškofu dr. Perku vodil veliki kancler dr. Šuštar. V dvorani je prodekan dr. Ojnik predstavil zgodovino teologije v Mariboru, docent dr. Drago Ocvirk pa je predaval: Kristjani v javnosti.³⁹

Pri proslavi 7. marca 1988 v Ljubljani so bili, kot vedno, navzoči gostje iz Zagreba in Beograda, med somašniki sta bila prejšnji in novi beograjski nadškof Alojzij Turk in dr. F. Perko. Pri akademiji so bogoslovci pod vodstvom Lojzeta Furlana peli Gallusovo skladbo Praeparate corda vestra in novo Troštovo Sej, meči seme v srca ljudi, ki je bila vsebinsko povezana s predavanjem kateheta dr. Alojzija Slavka Snoja o Tomažu in Don Bosku: Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha.⁴⁰

³⁶ Prim. Družina 11.3.1984; BV 44 (1984); 437-438. Predavanje takrat ni bilo objavljeno, verjetno pa je vsaj deloma povzeto v predavanju na teološkem tečaju za laike in natisnjeno v zborniku teh predavanj: Za svet zavzeto krščanstvo (Ljubljana 1987), na straneh 145-161 z naslovom: Človekove pravice v luči krščanstva. Morda še v zborniku: Varstvo človekovih pravic (Ljubljana 1988), na straneh 361-383 pod naslovom Človekove pravice in krščanstvo. V BV 49 (1989), 175-186 je tudi Stresov prispevek: Antropološki in teološki temelji človekovih pravic.

³⁷ Prim. Družina 17.3.1985; BV 46 (1986), 78. Predavanje menda ni bilo objavljeno.

³⁸ Prim. Družina 16.3.1986; BV 47 (1987), 183-184. Predavanje v Znamenju 16 (1986), 121-126.

³⁹ Prim. Družina 15.3.1987; BV 47 (1987), 377-378; predavanje prav tam, 105-113.

⁴⁰ Prim. Družina 13.3.1988; BV 49 (1989), 94; predavanje v BV 48 (1988), 167-173.

Praznovanje leta 1989 je bilo spet slovesnejše zaradi sedemdesetletnice fakultete. Gostom iz Zagreba so se pridružili tudi predstavniki SAZU (dr. J. Milčinski), Univerze (dr. J. Peklenik in C. Zlobec) in Komisije za odnose z verskimi skupnostmi (dr. B. Frlec). Dekan dr. Valenčič je prebral Magna Charta Universitatum, ki jo je podpisala tudi naša fakulteta. Predavanje je imel nadškof Perko: Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve na Slovenskem. Prof. Trošt je za to slovesnost komponiral latinsko Ciceronovo Hvalnico modrosti, ki jo je v dveh delih prvič izvedel zbor s sodelovanjem kvarteta trobil. Zapeli so tudi Premrlovo Najvišji Bog.⁴¹

Leta 1990 je bila proslava spet v Mariboru. Med gosti iz Zagreba in Beograda so bili tudi evangeličani, rektor mariborske univerze dr. A. Križman in dekan graške teološke fakultete dr. K. Woschitz. Tudi tokrat so peli novo Troštovo skladbo na besedilo dr. Janežiča v čast Slomšku: Sveta vera in materin jezik. Slavnostni govor je imel dr. Anton Trstenjak.⁴²

Proslave 7. marca 1991 so se zadnjikrat udeležili gostje iz Beograda. Velikemu kanclerju nadškofu dr. Šuštarju so izročili posebno številko Bogoslovnega vestnika (za njegovo 70-letnico) in biliografijo, ki jo je sestavil dr. Anton Štrukelj. Predaval je docent dr. Ciril Sorč: Trinitarična razsežnost človeškega življenja.⁴³

Prvič v samostojni Sloveniji je bila proslava 7. marca 1992 z gosti iz Zagreba. Aleš Rupnik je vodil petje zbora, predaval pa je docent dr. Anton Štrukelj: Čuvaj, kako dolgo še noč? - Diagnoze in prognoze našega časa.⁴⁴

Prvič kot ponovni del univerze je fakulteta proslavljala sv. Tomaža 8. marca 1993. Gostje iz Zagreba so bili navzoči, iz Beograda pa so poslali brzojavko, ki jo je prebral dekan dr. Benedik. Predaval je dr. Vinco Potočnik: Univerza sožitja znanosti in vere. Ugotovil so, da doktorskih promocij na fakulteti ne bo več, ker bo to odslej, kakor nekoč, na univerzi.⁴⁵

Proslava leta 1994 je potekala po ustaljenem sporedu. Prebrali so pozdravno pismo nuncija Celata, predaval je docent dr. Marijan Peklaj: Nova zaveza v Stari zavezi. Zanimiv pa je bil predlog zgodovinarja dekana dr. Benedika, ki je predlagal, da bi leta 2005 smeli praznovati štiristo-

⁴¹ Prim. Družina 5.3.1989 (napoved), poročilo v št. 12-13; BV 49 (1989), 391-394; predavanje menda ni bilo objavljeno.

⁴² Prim. Družina 18.3.1990. Trstenjakovo predavanje ni bilo objavljeno, povzeto pa je bilo v Družini; v BV ni poročila.

⁴³ Prim. Družina 17.3.1991; BV 51 (1991), 285; predavanje prav tam na str. 93-102.

⁴⁴ Prim. 15.3.1992; BV 54 (1994), 189 (komaj omenjena). Štrukljevo predavanje z naslovom Diagnoze in prognoze našega časa je bilo objavljeno v Kristjanovih obzorjih 7 (1992), 16-24.

⁴⁵ Prim. Družina 21.3.1993; BV 54 (1994), 191; predavanje prav tam na str. 3-9. Daljši odlomki iz predavanja so tudi v Družini.

letnico ljubljanske univerze, ker navodila škofa Tomaža Hrena leta 1605 o teološkem študiju vsebujejo zametke visokošolskega študija.⁴⁶

Na proslavi 7. marca 1995 (in na vseh naslednjih) so bili seveda med gosti tudi predstavniki univerze, ki jih je dekan dr. Juhant posebej pozdravil. Docent dr. Borut Košir je imel predavanje: Odnosi med Cerkvijo in državo.⁴⁷

Pri maši med proslavo sv. Tomaža leta 1996 je bil prvič navzoč apostolski nuncij Edmund Farhat, homilijo pa je ob nadškofu Šuštarju imel koprski škof Metod Pirih. Dekan dr. Juhant je pozdravil goste, ki so tokrat prišli iz Zagreba, Gradca in Milana. Prvič je pel pevski zbor študentk in študentov naše fakultete. Predaval je p. dr. Edvard Kovač OFM: Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota.⁴⁸

Za proslavo leta 1997 je zadnjikrat vodil somaševanje nadškof dr. Šuštar, na akademiji je predaval docent dr. Bogdan Dolenc: Cerkev med krizo in gotovostjo vere. Pel je seveda mešani zbor Teološke fakultete.⁴⁹

Proslava 16. marca 1998 je bila spet v Mariboru, kjer je vodil somaševanje novi nadškof in veliki kancler dr. Franc Rode. Akademija je bila v Kazinski dvorani mariborskega gledališča, predaval pa je docent dr. Ivan Štuhec: Spomin, čas in prostor.⁵⁰

Zadnja proslava, ki jo lahko še opišem v tem pregledu, je bila 22. februarja 1999 v Ljubljani. Pri maši ki jo je ob somaševanju vodil nadškof Rode, je imel homilijo škof Metod Pirih. Pri akademiji je navzoče pozdravil rektor univerze dr. Jože Mencinger, predaval je dekan dr. Juhant o pomenu teologije v prostoru in času. Mešani zbor je zapel novo Troštovo skladbo: Rodov preteklih pisane spomine.⁵¹

⁴⁶ Prim. Družina 13.3.1994; BV 55 (1995), 240; predavanje prav tam na str. 193-199.

⁴⁷ Prim. Družina 19.3.1995; v BV ni poročila, pač pa predavanje BV 55 (1995), 413-426, povzetek tudi v Družini.

⁴⁸ Prim. Družina 17.3.1996; v BV 56 (1996) na str. 129-138 predavanje (brez opombe, da je bilo to predavanje na Tomaževi proslavi) in na str. 231-234 govor dekana Juhanta.

⁴⁹ Prim. Družina 16.3.1997; BV 58 (1998), 112 samo omenjena; Pogovori 1996/97, št. 2; predavanje menda ni bilo objavljeno.

⁵⁰ Prim. Družina 22.3.1998; BV nič; Pogovori 1997/98, št. 3; predavanje v BV 58 (1998), 259-266.

⁵¹ Prim. Družina 28.2.1999.

⁵² Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte (Storia della Chiesa)*. Vol. VIII/2, *Liberalismo e integralismo tra stati nazionali e diffusione missionaria 1830-1870*, Milano 1993, 195.

⁵³ Prim. T. Štrukelj, *150 let škofovske konference*, v: Družina št. 14-15, 4. aprila 1999, 11.

⁵⁴ Prim. *150 Jahre Oesterreichische Bischofskonferenz 1849-1999*, Wien 1999, 296.

⁵⁵ J. P. Bled, *Franc Jožef*, Ljubljana 1990, 157.

Seznam slavnostnih predavateljev po abecednem redu

- Aleksič, Jakob, 1956
Alt, p. Vigilij, 1965
Benedik, p. Metod, 1976
Dermota, Valter, 1966
Dolenc, Bogdan, 1997
Dolinar, France M., 1985
Fabijan, Janez, 1958
Fajdiga, Vilko, 1961
Grivec, Franc, 1960
Grmič, Vekoslav, 1963, 1973, 1980
Janežič, Stanko, 1977
Janžekovič, Janez, 1954, 1962
Jeraj, Josip, 1959
Juhant, Janez, 1981, 1999
Košir, Borut, 1995
Kovač, p. Edvard, 1996
Krašovec, Jože, 1979
Nadrah, p. Anton, 1982
Ocvirk, Drago, 1987
Ojnik, Stanko, 1971
Oražem, France, 1972
Peklaj, Marijan, 1994
Perko, Franc, 1964, 1989
Pojavnik, Ivan, 1978
Potočnik, Vinko, 1993
Rajhman, Jože, 1975
Rode, Franc, 1969
Rojnik, Ivan, 1986
Rozman, France, 1974
Snoj, Alojzij Slavko, 1988
Sorč, Ciril, 1991
Steiner, Štefan, 1967
Stres, Anton, 1984
Strle, Anton, 1957
Štrukelj, Anton, 1992
Štuhec, Ivan, 1998
Tominec, p. Roman, 1968
Trstenjak, Anton, 1955, 1990
Valenčič, Rafko, 1983

Vladimir Kos

Nekaj kritičnih pripomb k razpravi

Maje Milčinski: Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji
(Bogoslovni vestnik 1, 1999)

Najprej besede odkritega priznanja, ki gre avtorici za njeno akademsko delo na področju teozma, priznanje, ki ga še bolj objektivno izražajo ugotovitve Marka D. Cummingsa v njegovi razpravi »Taoizem. Zgodovina njegovega proučevanja« (objavljeni v Enciklopediji verstev - Encyclopedia of Religion -, izdajatelj Mircea Eliade, založba Macmillan, New York, in Collier, London 1987, 14. knjiga): »Čeprav predstavlja teoizem tako starodavno in bogato tradicijo kot ostala velika svetovna verstva, je njegov resen študij takorekoč (...) pojav druge polovice 20. stoletja (...) Priročnik taoizma (TAO TSANG) z več kot tisoč različnimi deli je bil zadnjič, se pravi v 4. izdaji, tiskan leta 1445, nedvomno nekaj redkega vse tja do modernih ponatisov leta 1926« (329b). »V 1980-tih letih ni študij taoizma omejen na enega ali dva pionirja (...) še vedno je polje na široko odprto posameznim tolmačenjem ... obstaja tudi večja možnost, da akademski svet prizna važnost tovrstnega študija. Zahod še ni ustvaril univerzitetnih stolic, ki bi se bavile izključno z raziskovanjem in učenjem taoizma; takšne stolice pozna Japonska, a jih je mogoče prešteti na prste ene roke« (332b).

Lahko torej rečemo, da smo Slovenci po zaslugi avtorice Maje Milčinski, čeprav razmeroma majhen narod, v mednarodnem svetu, v ospredju spoznanja vrednosti te starodavne kitajske dediščine.

Kot sem bil že omenil v svojih »Esejih z japonskih otokov« (Založba Obzorja, Maribor 1997), ko sem analiziral iste avtorice zanimivo knjižico »Kitajska in Japonska. Med religijo in filozofijo« (Trias WTC, Ljubljana 1995), sistem, »ki ga avtorica uporablja (pri prečrkovanju) glede na kitajska imena, je sicer uradno obvezen za Kitajce v njihovi ljudski republiki (...) od 1. januarja 1979, a pisava je tako različna od doslej rabljenega Wade-Gilesovega sistema, da je slednji za mednarodni tisk še zmeraj veljaven; v njem se srečujemo tudi z obema sistemoma: z doslej veljavnim in z novim kitajskim (imenovanim pin-yin, po naše pinjin) v oklepaju. Avtorica ... ne ponuja te olajšave.« (Str. 164-5). Naj dodam, da tako svetovno znano delo kot je »Nova britanska enciklopedija v 31 knjigah, tudi v izdaji iz leta 1994, še zmeraj rabi Wade-Gilesov sistem prečrkovanja. V 22. knjigi na str. 709 nudi pregled obeh sistemov.

V omenjenih Esejih na str. 164 čestitam avtorici k pogumu, s katerim se je lotila zamotanega predmeta. Tokrat ji čestitam k junaškemu pogumu! Gotovo ji je znano klasično delo o taoizmu »Svete kitajske knjige. Teksti taoizma (The Sacred Books of China. The Texts of Taoism). Prevedel James Legge. Izšlo v zbirki Svete knjige Vzhoda v prevodih različnih strokovnjakov Vzhoda (The Sacred Books of the East. Translated by Various Oriental Scholars), pod vodstvom F. Maxa Müllerja. Taoistični teksti tvorijo 39. knjigo, v založbi Oxford University Press v Londonu 1927 kot ponatis izdaje iz leta 1891.

Na str. XIV-XVIII razlaga Legge, katerih kitajskih virov se je pri prevodu posluževal; našteva jih 6. Problem je namreč v tem, da se besedila, ki so se - ali so jih - ohranila, med seboj razlikujejo. Ta problem vsebuje na akademsko-znanstveni ravni naslednje vprašanje: Ali obvlada naša avtorica dovolj kitajščine (tudi starodavne), da lahko razločuje med enim in drugim besedilom, ki ga ima na razpolago? V razpravi podaja slovenske prevode nekaterih taoističnih besedil; po katerih merilih jih izbira, tudi če jih prevaja npr. iz angleščine?

Ta problem občutim posebno ob 28. taoističnem poglavju (str. 235), kjer govori o Deju iz prvega poglavja »v drugem delu Dao de jinga« - po katerem kitajskem komentatorju?

V že omenjeni Enciklopediji verstev, v 14. knjigi, razlaga David S. Nivison v razpravi »Tao in Te«, kako sta se pojma pomensko spreminjala: Te kot znamenje, vrezano na najstarejše kosti in školjke, pomeni »kraljevo psihološko značilnost, v skladu z odobravanjem duhov, ki kralju daje vplivnost.« (Nekateri učenjaki pa menijo, da je treba znamenje brati v pomenu »pregleda, nadzora.«) Literarni teksti 3. stoletja pr. Kr. rabijo besedo v smislu vladarjeve moči, ki ga usposablja za ustanovitev dinastije oziroma njeno nadaljevanje; govorijo o tem, da Nebo (T'ien) podeljuje svoj mandat vladanja (Ming) človeku največjega Te (vrline). MINGTE pomeni sijajno vladarjevo vrlino. Okrog leta 319 pr. Kr. vprašuje vladar HSUAN: »Kakšne vrste Te usposablja koga za vladarja?« Te v primeru dekleta pomeni njeno spolno privlačnost. V moderni kitajščini pomeni izraz TAO-TE etičnost dejanja. TAO v najstarejših besedilih pomeni pot; za časa tkzv. Vzhodne CHAO dinastije (770-256 pr. Kr.) pomeni pravi ali naravni način delovanja; smer, nauk, moralno resnico; način delovanja vesolja; red, osnova zakonitosti. Taoisti točno razlikujejo med tem, kar je od Neba ali naravno, in tem, kar je človekova stvaritev; prenekateremu taoistu pomeni poznanje lastne narave poznanje Neba.

38. poglavje takole prevaja James Legge, in sicer na podlagi izvornih kitajskih, se pravi kritično izbranih, besedil (prevajam iz angleščine): »Tisti, ki so jih v najvišji meri odlikovale lastnosti (Taa), jih niso (namenoma) razkazovali; zato so bile to res njihove lastnosti (v polni meri). (Tisti, ki) so imeli te lastnosti v nižji meri, so jih skušali ohraniti, in jih torej niso

(popolnoma) posedovali. Tisti z najvišjimi lastnostmi niso počeli (namenoma) ničesar; niso potrebovali ničesar. (Tisti, ki) so bili deležni teh lastnosti v manjši meri, so bili (zmeraj) delavni; čutili so potrebo po delovanju. Tisti z najvišjo dobrohotnostjo so (zmeraj skušali) biti dobrohotni, ne da bi jih kaj k temu priganjalo. (Tisti, ki) so bili najbolj pravični, (so zmeraj) stremeli za pravičnostjo, čeprav jih nič ni k temu sililo. Tisti, ki so imeli najvišji smisel za to, kar se spodobi, so (zmeraj skušali) biti takšni; ko se pa ljudje niso zmenili za to, so si zavihali rokave in se odpravili v bojni vrsti proti njim. In tako se je zgodilo, da je Tao izginil, pojavile pa so se njegove lastnosti; ko pa so se razgubile te, je prišla na plan dobrohotnost; ko je ta izginila, se je pojavila pravičnost; in ko ni bilo več pravičnosti, se je pojavilo to, kar se spodobi. To pa je bolj šibka oblika zvestobe in poštenosti, je pa tudi začetek nereda in začetek neumnosti - le Tao namreč vzcveti v umevanje. In zato človek, ki je velik, temeljji na trdnosti in se ogiba krhkega, ima raje sad kot cvet. Pri izbiri zavrže eno in sprejme drugo.«

K svojemu prevodu pripominja Legge (str. 81): »Ni najti boljše angleške besede za Te, kot je vrlina, in vendar se ne morem izogniti nevarnosti, da sem smisel popačil (...) vrlina je delovanje Taa, ki ga predpostavljamo kot nekaj, kar ima izvor v absolutnem. Celo HAN PEI to tako umeva (...) V prevodu govorim o konkretnih osebah, tako kot to svetuje HO-SHANG KUNG in večina drugih tolmačev.«

Pojasnilo, ki ga avtorica daje k 38. poglavju na str. 235-6, je v svojem bistvu odvisno od smisla izvirnega besedila, ki pa ga celo Kitajci berejo - in umevajo - na različne načine. Avtorica bi morala navesti, na kateri prevod se naslanja in koliko avtoritete uživa v kitajskem svetu. Sicer obstaja navarnost, da v tako ali tako poškodovano besedilo vnesemo tolmačenje nečesa mističnega.

Oglejmo si zdaj Leggeov prevod 34. poglavja, ki ga avtorica podaja na str. 236-7:

»V vsem je prisoten Veliki Tao! Lahko ga odkriješ tako ob levi roki kot ob desni. Od njega so odvisne vse stvari v svojem nastanku, ki jim ga daje, in vse se mu v tem pokori. Ko svoje delovanje izvrši, se z njim ne postavlja. Vse stvari odeva in vendar se nima za njihovega gospodarja. Tudi najmanjše stvari se lahko sklicujejo nanj. Vse stvari se vrnejo (k svojim koreninam in izginejo), in se ne zavedajo, da je tudi to odvisno od njega. Tudi kar je največjega, se lahko sklicuje nanj. Tako je tudi modrecu (enako) dano, da izvrši velika dela. In ker se nima za velikega, je vsega tega zmožen.«

Legge, opirajoč se na kitajske komentarje, pravi, da 34. poglavje opisuje vpliv Taa na rastlinski svet (str. 77).

Avtorica se naslanja na drugačno besedilo, ki ga prevaja tako, da lahko (na str. 237) zasluti v 34. poglavju »brezimenost, nebit, nedejavnost, praznino«. Vse je odvisno od pravilnega in izvirnega besedila v kitajščini.

WING-TSIT CHAN ugotavlja v razpravi »Taoistična filozofija: Lao Tzu in Chuang Tzu« (Antologija velikih azijskih verstev - The Great Asian Religions. An Anthology - Macmillan, New York, in Collier/Macmillan, London 1969. Sodelavci: Wing-Tsit Chan; Ismail Ragi al Faruqi; Joseph M. Kitagawa; P. T. Raju): »Gre za veliko zgodovinsko ironijo: filozofija, ki jo je učil Lao Tzu, je postala del, celo osnova ljudske vere, v bistvu drugačne od filozofije. To, po svoji naravi naturalistično, so spremenili v misticizem nadnaravnega sveta. Filozofija sama pa je enostavno ateistična, čeprav je vera, ki se ponaša z imenom taoizem, močno politeistična: skoraj za vsako stvar pozna primerno božanstvo. Filozofija je opominjala k ravnodušnosti nasproti življenju in smrti, taoistična vera pa je ravnodušnost zamenjala z lovom na večno življenje na zemlji. Filozofija je učila preprostost, od česar se taoistična vera ostro razlikuje po svojih do potankosti izdelanih obredov« (str. 150 a).

Isti WING-TSIT CHAN: »V Lao Tzu je precej namigov, ki lahko vnamejo domišljijo pripadnikov taoistične ljudske vere (...) Je pa Lao Tzujeva filozofija na visoki ravni, ki s tem, kar nudi, celo presega ljudsko verovanje. V širok pojem zajema enovitost Neba, zemlje, in vseh stvari; čisto nekaj novega nudi s svojim pojmom o nebiti v pozitivnem smislu vira bitnosti; na nenavadnen način nudi sintezo naivnega posnemanja narave in misticizma; uči povratek h koreninam; na privlačen način poudarja človekovo šibkost kot pot v dobro življenje (...) Tako je ta Pot postala druga najmočnejša filozofija Kitajcev; tako globoko in na široko izziva, dopolnjuje in popravlja konfucianizem, da je vsak tipičen Kitajec ne le konfucionist, ampak tudi taoist. Vendar Kitajci jasno razlikujejo med taoizmom kot filozofijo (...) TAO-CHIA = šola, taoizma, in vero, ki si je ta taoizem prisvojila TAO-CHIAO = taoistična vera. Škoda, da pozna Zahod oboje le kot taoizem in ne razlikuje prav med enim in drugim« (str. 150b-151a).

In še enkrat WING-TSIT CHAN: »Tukaj se ne moremo spoprijeti s silno spornimi vprašanji o zgodovinskem nastanku ... Lao Tzu-ja ... Dovolj je, da omenimo, da šteje to klasično delo nekaj več kot 5000 besed v 81 poglavjih; imenuje se tudi TAO-TE CHING (Klasično delo o Poti in njeni vrlini). Po Konfucijevih aforizmih (Analecta) je to drugo najbolj vplivno delo v kitajski zgodovini. Skoraj 1000 komentarjev je izšlo na Kitajskem in Japonskem in več kot 40 prevodov v angleščino; z drugimi besedami: je največkrat prevedeno klasično kitajsko delo« (str. 151a).

Oglejmo si zdaj 11. poglavje, ki ga avtorica predstavi na str. 234. Legga ga takole prevaja iz kitajščine:

»Trideset špic se združi v središču kolesa, kolo pa se poslužuje praznega prostora (za svojo os). Iz gline delamo posode, njih raba pa zavisi od votlega prostora v njih. Za stanovanje izdobljemo okna in vrata v stenah, stanovanje pa je odvisno od praznega prostora znotraj. Tako je s tem, kar (pozitivno) biva: prilagajamo si ga; kar pa ni tako, postane (dejansko) koristno.«

Na str. 244 podaja avtorica 20. poglavje, ki pa je le del. Tukaj navajam celotno 20. poglavje, kot ga prevaja Legge iz kitajščine:

»Ko se odpovemo učenosti, nas nič več ne moti. Tako majhna se zdi razlika med (hitrim) da in (priliznjenim) da. Pa poglej, kam vodita, v dobro ali v zlo - le kdo bo premostil prepad med njima? Česar se vsi ljudje boje, tega se je treba zares bati; toda široko in tako brezmejno je področje vprašanj (za v premislek)! Množica ljudi se zdi zadovoljna in uživa, kot da bi imela pred seboj pojedino, ali kot da z visokega stolpa zre v pomlad.

Jaz pa sem nemiren in tih, ne zavedam se svojih želja. Sem kakor dete, ki se ne zna smehljati. Zdim se zgubljen v depresijo, kot da bi bil brezdomec. Množica ljudi poseduje dovolj in še več. Jaz pa se zdim oseba, ki je vse izgubila. Moje misli so podobne mislim neumnega človeka, v meni je vse narobe. Čisto navadni ljudje se zdijo bistri in pametni, le meni nekaj manjka, se zdi. Ljudje so pametni, le jaz sem v tem pogledu zaostal in sem zmešan, kot da bi me morski tok porival brez cilja miru. Vsi ljudje so vsak na svoj način delavni, le jaz se zdim brez zanimanja in brez zmožnosti, kakor kak barbarski zamejec. In (tako) sem le jaz drugačen od ostalih ljudi, in vendar imam rad mater, ki me hrani (Tao).«

Leggeova pripomba: »To je avtobiografska skica« (str. 63).

Z ozirom na KWANG-TZE-ja (v avtoričinem prečrkovanju ZHUANG ZI) pravi Legge, »da je bil še manj znan Nekitajcem kot pa Lao-Tze. Ko sem ga začel prevajati leta 1879, še ni bilo nobenega prevoda.« Šele 1881 izide v Šanghaju prevod, ki ga je pripravil Balfour, l. 1887 pa v Londonu še en, ki ga je napravil Giles.« Kdor se spozna na te stvari,« pravi Legge, »bo znal soditi o razlikah med nami tremi.«

V svojem prevodu se je Legge naslanjal na šest različnih kitajskih besedil in njihovih komentarjev. V izdajah LIN HSI-KUNG-a in LU SKU-KIH-a je Legge naletel na ostro kritiko starejših kitajskih izdaj, ki so bile mestoma - po mnenju obeh učenjakov - nepopolne in nezadostne. Često celo nesmiselne in smešne (iz Leggeovega Pregovora, str. XVIII-XXI.)

Na katere vire se naslanja naša avtorica?

Da je Jemes Leggeov prevod klasične vrednosti, se pravi neposredno iz dobrih kitajskih virov, lahko vidimo tudi v dejstvu, da je znana založba Dover Publications v New Yorku izdala njegovo celotno delo nespremenjeno, in sicer leta 1962. Natisnjeno je le z lepšimi črkami in na boljšem papirju kot izdaja iz leta 1891, katere ponatis predstavlja.

Za bolj temeljit pogled na taoizem nam koristijo ugotovitve A. S. Rossoja z New Catholic Encyclopedia 1967 (McGraw-Hill Book Co.), 13. knjiga, pod geslom Taoism. »HAN SHU I WEN CHIN je seznam književnosti v časih dinastije Han, sestavlja ga je PNA KU (32-92 p. Kr.); v njem pravi, da šele arhivi dinastije CHOU (ok. 1027-256 pr. Kr.) poročajo o taoistični šoli na Kitajskem, in sicer v rubriki o vesteh iz tujine. Ne le ta vir, tudi notranja analiza zgodnjih taoističnih besedil, n.pr. (...) TAOTEH

CHING (...) in CHUANG TZU nam kažeta taoizem kot odsev njemu sodobnega nauka v indijskih Upanišadah, ki pa je prilagojen kitajskemu nekomformističnemu gibanju z ozirom na podedovano vero, običaje, družbno življenje, in tiranijo« (935b).

»Cesar HAN WU (140-87 pr. Kr.) je podpiral verski taoizem kot orodje za svojo politiko. Vdajal se je alkimiji, da bi dosegel dolgo življenje, in istovetil je Tao s starodavnim Gospodom višav (...) CHANG LING je l. 143 po Kr. organiziral verski taoizem v podtalno organizacijo 'Pot s petimi zrnci riža' (...) CHANG CHIAO je ustanovil 'Pot popolnega miru', populariziral amulete, zahteval pismeno spoved grehov in obljubil njihovo odpuščanje na podlagi dobrih del. Leta 184 se je postavil na čelo vojske, ki so jo imenovali Rumeni turbani, in začel krvavo revolucijo, ki pa je propadla. Tip te revolucije je navdihoval podobne taoistične vstaje« (936a).

»Neotaoizem se pojavi v 3. stol. po Kr.; človekovo življenje je popolnoma delo usode, beremo v knjigi LIEH TZU. Toda javlja se tudi nov način umevanja umetnosti, ki ga uvajajo tozadevna načela. KOHUNG (ok. 326) popularizira taoistično magijo (...) Te vrste ljudsko verovanje še bolj razvije K'OU CH' IEN CHIN (+432); definira njegove mistične prvine, imena taoističnih božanstev, in način obredov« (936a).

»Mistični taoizem najdemo že pri KO HSUAN-u (ok. 238), posebej pa ga je razvil T'AO HUNG-CHING (452-536) v svoji knjigi CHENG KAO (Razodetja zaščitnih duhov); v tej knjigi pravi, da mu je Najvišje Bitje med drugim poslalo Učitelja nauka o Trojni skrivnosti. Možno je, da je ta trinitaričen nauk vzet iz gnosticizma Basilidesa« (936a). (Basilides je bil ustanovitelj aleksandrijske gnostične šole v 2. stol. po Kr.)

»Okrog leta 745 se v nekaterih taoističnih svetih knjigah pojavijo tipični krščanski izrazi ... n. pr. Gospod Nebes, Gospod Razum, Gospod Duh (...) CH' I-TU Kristus (...) V tej dobi napiše T' IEN T' UNG-HSIN (ok. 742) KUANG-YIN TZU,« kjer zavrača krščanske pojme in znova uvede monizem HUAI-NAN-TZU-ja« (936 ab).

»Teistični taoizem se pojavi v dinastiji SUNG (960-1279) kot posnemanje emidizma, ki se je bil ok. 1000 spremenil v teistični nauk in verovanje. Od 1012 naprej je častil Čisto Vzvišeno Bitje v panetonu neštevilnih božanstev, in se posluževal templjev, podob, amuletov, samostanov in nauka o peklu in nebesih (...) Počasi, a nevzdržno od leta 1000 naprej je taoizem začel propadati« (936b).

»Vsaj deloma pod vplivom taoizma so se rojevale podtalne organizacije in ekskluzivne sekte (...) n.pr. Boksarji I-HO CH'UAN l. 1900 (...) Najvažnejše združenje je bilo »Beli lotos PAI-LIENCHIAO« okrog 1133, ki se je pod okriljem vere udeležilo mnogih političnih vstaj; razvejalo se je v razne podtalne organizacije pod različnimi imeni« (936b).

Opomba: New Cath. Encyclopedia je do leta 1996 izdala štiri dodatne knjige na podlagi na novo pridobljenega znanja; Rossojevega članka ni dopolnjeval noben drug članek.

Avtoričin 4. del razprave nosi naslov »Daoizem kot religija«. Sestoji iz treh odstavkov na str. 243, avtorica pa je pozabila dati navednice pred besedo »Utrdilo« in za besedo »cilju«. Gre namreč za dva odstavka, ki ju je avtorica dobesedno prevedla iz Farzeen Baldrianove razprave pod naslovom »Taoizem. Splošen pregled« (Taoism. An Overview). Objavljena je v že omenjeni Enciklopediji verstev (1987), 14. knjiga, str. 289ab.

Na str. 230 je zapisano: »Kot se poje po svetem Bewrnardu.« Da je sv. Bernard pesnik teh besed, ne bo držalo. V že omenjeni Enciklopediji verstev, v 2. knjigi pod geslom Bernard of Clairvaux o njem kot o pesniku ničesar ne vedo. Moderni nemški Lexikon für Theologie und Kirche, 1994, Herder, Freiburg, 2. knjiga, pod geslom Bernhard von Clairvaux, sicer pravi, da je »vplival na petje, arhitekturo in opremo cistercijskih samostanov« (stolpec 269), a če bi bilo še kaj dvoma, ga razprši isti lexikon v 5. knjigi iz leta 1996 pod geslom Hymnendichter: »Dokazano je, da niso himne, ki jih je tradicija pripisovala n.pr. Anzelmju iz Canterburyja in Bernardu iz Clairvauxa, njuna dela« (stolpec 355-6).

Na str. 230 pravi avtorica: »Ko je azijsko duhovno izročilo postalo dostopno evropskemu in ameriškemu svetu, se je razodelo tudi bogastvo novih perspektiv, vsebinskih in metodoloških, ki so boljše uglasene na emocionalne stiske ob srečanjih z večnimi ... problemi človeške eksistence.« Zdi se mi, da se je to »bogastvo« razodelo tistim, ki niso poznali ali ki so slabo poznali katoliško krščanstvo, posebno katoliško vero v luči njenih skrivnosti. Te skrivnosti temeljijo na veri, ki pa se mora najprej razumsko prepričati o zgodovinski resnici, da je Kristus res živel, res bil ubit in res od mrtvih vstal iz groba tretji dan (»tretji« po palestinskem štetju dnevov in noči). Iz te vere izhajajo njagloblje krščanske skrivnosti, n.pr. tista o eni sami Božji naravi v treh Božjih osebah; ali pa tista o dveh narahvah učlovečene Božje Besede. Krščanske skrivnosti se med seboj harmonično ujemajo. So nadnaravne, se pravi da bi bez Božjega razodetja s človeškim umom ne mogli priti do njih; a temeljijo na zgodovinski resnici Božjega razodetja. Daleč daleč nadkriljujejo vse, kar more nuditi Vzhod (kolikor tudi on ni pod krščanskim vplivom). Pri že tako globoki modrosti Vzhoda gre za človeško modrost, ki se ne more zmeraj jasno dokopati do najvišje ali najgloblje resničnosti. Če ta ostane brezosebna, človeku kot osebi ni mogoče stopiti v stik s to resničnostjo na osebni način. To, kar je v človeku najvišje, namreč njegova osebnost, ostane praznina. Kako drugače je vse to v katoliškem krščanstvu, kjer pomeni Kristus - zgodovinsko overovljen - učlovečeno Božjo Besedo. Dvatisočletna zgodovina katoliškega krščanstva pozna žive priče katoliškega mysticizma, in to prav na podlagi krščanskih skrivnosti. V mogočem je tehnika - da se tako izra-

zim - katoliške mistike podobna tehnikamk drugih verstev, kolikor gre za resnične pojave mysticizma izven katoliške Cerkve. Kot ugotavlja Anglež T. Corbeshley: »Katoličani in kristjani na sploh nimajo monopola nad mysticizmom« (New Cath. Encyclopedia, 10. knjiga, 175b, pod geslom Mysticismem).

Tkzv. uradna katoliška Cerkev je le ena, namreč občestvena stran Cerkve, ki pa v svojem bistvu že dva tisoč let živi pristno mistično življenje.

Prva stran avtoričine razprave vzbujajo vtis, da se mladostnik v stiski znajde v svetu, kjer Kristusova Cerkev s svojo odrešilno blagovestjo ni prisotna. Za širne predele Evrope in obeh Amerik to ne bo veljalo; vzhodnjaška modrost ni edina modrost, ki je zmožna človeku v stiski pomagati. Mimogrede: vzhodnjaška modrost je tako širok pojem, da se pri njegovi podrobni analizi naenkrat soočimo z nauki, ki so v očitnem nasprotju drug z drugim. Človek v stiski pa potrebuje trdnih in jasnih odgovorov, posebno če gre za stvari, ki so čutom nedostopne.

»/Od/ Vzhoda na Zahod /sta/ prodirali filozofija in religija takorekoč družno« beremo na str. 230. Ta oznaka zveni kot odlika, v resnici pa ni. »Na Zahodu se je filozofija dejansko poskušala rešiti odvisnosti od vere (...) Na Vzhodu pa se je začetna povezava med filozofijo in vero do danes nemoteno ohranjala, tako da ostanejo vsi sistemi klasične vzhodne filozofije versko usmerjeni tako po svoji naravi kot po miselnih zvezah.« Tako Stuart C. Hackett z wisconsinske univerze v ZDA v svoji izčrpni knjigi Vzhodnjaška filozofija (Oriental Philosophy, Wisconsin U. P. 1979; navajam po svojih Esejih na str. 167-8).

Če vzamemo resno dejstvo, da je človek razumno bitje, potem je važno, da razlikujemo med filozofijo in vero. Da lahko verujem kot razumen človek, moram biti prepričan o resničnosti tega, kar naj verujem. Filozofija ne zahteva tiste predanosti, ki jo uvaja vera, pa četudi gre le za predanost Tau ali tistemu, kar išče zen. Kolikor so meni azijske vere znane, se z izjemo tkzv. novih ver na Japonskem po 2. svetovni vojni za svojo verodostojnost sklicujejo na izročilo; vprašanje pa je, ali je to izročilo čisto človeško ali se sklicuje na nadčloveški vir. V tem primeru se spet pojavi vprašanje: kako je mogoče razpoznati nadčloveški vir, da se izognemo kakršnikoli prevari (ki je lahko prevara tudi z najboljšim namenom). Naj mi avtorica oprost, če dodam, da je katoliško-krščanska vera - in kolikor je nadaljevanje judovske vere, tudi slednja - zmožna pozitivno odgovoriti na vsa ta vprašanja v zvezi z verodostojnostjo.

Str. 230: »Na Zahodu (...) /se/ filozofija in znanost z religijo (oz. Cerkvijo) nista vselej najboljšje prenašali«. Od časov starodavne Grčije do konca 20. stoletja je bilo na Zahodu - in je še - precej različnih filozofij: katero filozofijo ima avtorica v mislih? In katero specifično znanost? Katero Cerkev ima v mislih? Od 16. stoletja naprej je treba jemati v poštev tudi protestantske Cerkve.

Na str. 239 dobi bralec vtis, da je »znanstvena« metoda zgolj logično-diskurzivna. Zdi se mi, da avtorica ne slutí, kako blizu so si mistika, znanstveno-ustvarjalno in umetniško-ustvarjalno delo. Naj navedem Nobelovega nagrajenca dr. P. B. Medawarja iz njegove knjižice »Indukcija in intuicija v znanstvenem mišljenju« (Induction and Intuition in Scientific Thought, Methue and Co., London 1969, str. 46): »Znanstveno razmišljanje je raziskovalni dialog, ki ga zmeraj lahko razstavimo na dva glasova ali dve miselni epizodi, eno v območju domišljije, drugo kritično; ti dve fazi se izmenjavata in vplivata druga na drugo. V območju domišljije si ustvarimo mnenje, določen pogled, več ali manj umljivo slutnjo, da je to, kar raziskujemo, tako in tako. Ustvarjalno dejanje je formuliranje hipoteze (...) Postopek, ki nas dovede do formuliranja hipoteze, ni v opreki z razumom, a je nelogičen (...) Ko imamo tako hipotezo na razpolago, jo lahko podvržemo kritiki, navadno s pomočjo poskusov; to slednje pa je v območju logike, saj pravimo: če je naša hipoteza pravilna (...) sledi to in ono«. Podobne misli izraža Albert Einstein v svojem pismu Jacques Hadamardu (v antologiji Brewsterja Ghiselina »Ustvarjalni postopek« (The Creative Process. The New American Library, a Mentor Book, New York, 1961 Š6. izdaja], str. 43-44).

Podobno analizira umetniško delo francoski pesnik Paul Valéry v svojem »Študiju poetike: prvo predavanje« (The Course in Poetics: First Lesson - v zgoraj omenjeni antologiji, str. 92-106). Na str. 104 takole razlaga: »Vse doslej povedano lahko povzamemo v naslednji formuli: delovanje umetniškega ustvarjanja je v stiku z nečim, česar ne moremo opredeliti.« Samo še eno vprašanje: zakaj pričakuje avtorica od slovarja - čeprav je enciklopedičen -, da bi obljubil »išočemu (...) odgovorov, ki bi mu nudili (...) čustveno poudarjeni uvid v človekovo usodo, da bi doživel sproščenost« (str. 230). To ni funkcija te vrste slovarja oziroma tega, kar nudi pod vplivom sestavjalcev slovarja, ki niso nujno izvedenci za stroke izven območja lingvistike. Avtorica bi lahko segla po zgoraj omenjeni Enciklopediji verstev, ki ni isto kot slovar verstev. Izvedenec za primerjalno veroslovje Mircea Eliade v 12. knjigi pod geslom Vera (str. 286a) ugotavlja naslednje: »V obliki zaključka lahko rečemo, da skoraj ni znane kulture, ki ne bi vsebovala vere (...) kot nečesa, kar predstavlja globinsko razsežnost na vseh stopnjah kulturnega izkustva (...) v smeri neke vrste dokončnosti in transcendence, kar bo nudilo celotnemu življenju usmeritev in moč (...) Vera je življenje, organizirano okrog globinske razsežnosti izkustva - različno po obliki, popolnosti in jasnosti, in to v skladu s kulturo, ki ga obdaja.«

Še enkrat: čestitam avtorici k resničnemu pogumu, s katerim se loteva tako zanimivih in vendar tako zamotanih problemov. Sam Konfucij je bil rekel nekoč: »Ko naletiš na resnično velikega človeka, boš našel ob njem pogum« (prevedeno iz knjige Lin Yutang: Konfucijeva modrost - The Wisdom of Confucius. The Modern Library, New York 1938, str. 180).

Bogdan Kolar SDB

Stopetdeset let avstrijske škofovske konference

Leto 1848, sicer znano kot leto revolucionarnih sprememb v vrsti evropskih držav in za več področij družbenega življenja, je bilo prelomno tudi za urejanje odnosov med državo in Cerkvijo na ozemlju habsburške monarhije. Ostanke državnega cerkvenstva, ki so se nadaljevali iz druge polovice 18. stoletja, so bili za življenje Cerkve, zlasti glede poseganja škofov v vsakodnevno življenje in glede odnosov z višjimi cerkvenimi oblastmi (rimsko kurijo, vodstvi redov) zunaj države, vedno težje breme. Odprta je bila vrsta vprašanj glede praktičnega verskega življenja, navzočnosti Cerkve v javnosti in še posebej na šolskem področju, odnosov med civilnimi in cerkvenimi oblastmi, položaja dušnih pastirjev na župnijah ter njihovega ekonomskega stanja, možnosti naseljevanja in delovanja za redovne skupnosti, pravnega položaja bratovščin in drugih cerkvenih družb ter več drugih. Že v predhodnem obdobju so škofje skušali urejati ta vprašanja, a je bila politična usmeritev vlad iskanju novih rešitev vse prej kot naklonjena.

Čeprav je večina avstrijskih škofov, ki so se v tridesetletni dobi Metternichovega dela za restavracijo močno kompromitirali, zaradi njihove jožefinske usmeritve molčala in ni želela odpirati novih vprašanj v odnosu do državne oblasti, so nekateri med njimi le želeli na novo vzpostaviti razmerje. Znano je, da je lavantinski škof Anton Martin Slomšek večkrat (prvič aprila 1848) spodbudil svojega metropolita v Salzburgu, da bi zbral vse avstrijske škofove in da bi tako načrtali poti novega razmerja med Cerkvijo in državo. Že avgusta 1848 je salzburški nadškof kard. Friedrich von Schwarzenberg (1835-1850) zbral sufragane in med drugim poslal seznam zahtev na Dunaj. Končno je tudi dunajski nadškof Vincenc Milde (1832-1853), sicer znan jožefinec, na mladega cesarja Franca Jožefa naslovil zahtevo, da skliče vse škofove monarhije in da skupaj na novo zastavijo pravni položaj katoliške Cerkve. Cesar, ki je pred tem drugim verskim skupnostim že priznal pravno samostojnost in na temelju dekreta, ki ga je 4. marca 1849 dodal ustavi, je ob podpori predsednika vlade kneza Felixa von Schwarzenberga, kardinalovega brata, pristal na takšen način urejanja napetih odnosov.⁵² Ustanovno zborovanje avstrijske škofovske konference je bilo med 27. aprilom in 17. junijem 1849 na Dunaju. Gonilno moč so

predstavljali kard. Felix von Schwarzenberg, graško-leobenski škof Joseph Othmar von Rauscher in breslavski škof Melchior Diepenbrock, ki je imel pravico sodelovati, ker je bil del njegove škofije pod Avstrijo. Ob koncu je bil izbran petčlanski odbor, ki je imel nalogo, da bo ostal v stiku z notranjim ministrom in obravnaval na konferenci odprta vprašanja. Za voditelja odbora je bil imenovan kard. Schwarzenberg.

Izhodišče za dogovarjanje je bil dekret, ki ga je 4. marca 1849 dal novi cesar. Poleg zahteve, da je odpravljena še preostala jožefinska zakonodaja, so škofje kot temeljni pogoj nadaljnjega urejanja odnosov postavili odločenost države, da sklene konkordat z Apostolskim sedežem, s katerim bi celovito uredili vsa vprašanja. Zahteva po konkordatu je bila od takrat naprej na dnevnem redu vseh srečanj s cesarjem in njegovo vlado, čeprav so bila konkordatna vprašanja v pristojnosti Svetega sedeža in ne krajevnih škofov, na kar je avstrijske škofo pred prvim zborovanjem opozoril nuncij Michele Viale-Prelà. Takšen način postavljanja novih razmerij pa je navsezadnje ustrezal tudi cesarju, ki je želel katoliško Cerkev vključiti kot eno temeljnih ustanov v svojo restavracijsko politiko (poleg vojske in državnega uradništva). Vse nadaljnje dogovarjanje in vmesno sprejemanje pravnih sredstev je doseglo svoj vrh v sklenitvi konkordata leta 1855.

Praznovanje 150-letnice, o katerem je pisala tudi Družina,⁵³ je bilo zadosten razlog, da je bilo predstavljeno tako delo lavantinskega škofa Slomška za ustanovitev avstrijske škofovske konference kot delo celotne konference v nadaljnjih desetletjih. Ob tej priložnosti je izšel slavnostni zbornik *150 Jahre Österreichische Bischofskonferenz 1849-1999*.⁵⁴ Zbornik poleg vsebin, ki so značilne za takšno zvrst publikacij (pozdravne besede predsednika škofovske konference, čestitke predsednika države) vsebuje dva sklopa vsebin: zgodovinskega in predstavitev področij, na katerih delujejo člani škofovske konference s poudarki na oblikah služenja avstrijske Cerkve družbi v današnjem času. Dodani sta še dve prilogi.

Dekan katoliške teološke fakultete v Gradcu prof. dr. Maximilian Liebmann je svojemu prispevku dal naslov Nastanek avstrijske škofovske konference. Politični, družbeni in kulturni okvir (na str. 9-32). Kot izhodišče za njen začetek so postavljene prav razmere v letu 1848, ko se je zlasti v vrstah nižjega klera vse glasneje javljala zahteva po večji neodvisnosti Cerkve od države in so pričakovali, da bodo škofje ta vprašanja sistemsko uredili. Nezadovoljstvo kaplanov (Liebmann jih imenuje žgonilna sila žpri spreminjanju razmer) zaradi ravnanja škofov je eden od njih označil z besedami: »Ko škofje molčijo, moramo govoriti duhovniki in ko bodo ti utihnili, se bodo dvignili glasovi laikov« (str. 9). Druga zahteva, širšega pomena za vso avstrijsko družbo, je bila: »Cerkev mora postati svobodna!« Ker je bil dunajski nadškof za nove zahteve nedostopen, je postal upanje sprememb salzburški metropolit. Ta je med 31. avgustom in 13. septembrom 1848 zbral svoje sufragane in goste iz sosednjih metropolij

na provincialno sinodo (nekateri so jo imenovali kar žneke vrste avstrijska sinoda'). Pomembna za tak sklic je bila tudi beseda škofa Slomška, ki je že aprila svojemu metropolitu pisal: »Kako različni so pogledi škofov, ki jih poznam, glede cerkvenih zadev! Če se o nujnih rečeh ne bomo vnaprej dogovorili in sporazumeli, tedaj se spričo deljenega slabega zastopstva bojim najhujšega. Naše oči so obrnjene na vašo eminenco. Zato vam izrekam svojo otroško vdano prošnjo v imenu Cerkve, da blagovolite sklicati nujno potrebni medsebojni pogovor. Škofje nesmemo izgubljati časa. Sicer pa naj Bog obvaruje Avstrijo pred razbitjem« (str. 16-17). Končno je nujnost skupnega nastopa uvidel tudi dunajski nadškof Milde, ki je v začetku septembra pisal metropolitu v Salzburg: »Menim, da bodo imele zahteve in opozorila posameznih škofov majhen uspeh. Zato želim, da bi episkopat vseh avstrijskih držav poslal vladi ali državnemu zboru skupno zahtevo. To pa predpostavlja zborovanje vseh škofov« (str. 18) in pesimistično nadaljuje, da bi se to srečalo z velikimi težavami. V istem času so posamezni glasovi govorili tudi o nacionalnem koncilu. Spodbuda in zgled za zborovanje avstrijskih škofov je bila nemška škofovska konferenca v Würzburgu, ki se je na pobudo papeškega nuncija imenovala zborovanje škofov in ne sinoda v pravem pomenu besede. 17. decembra 1848 so se oglasili tudi škofje ilirske metropolije, ki so imeli svoje zborovanje v Gorici. Na Dunaj so poslali svoje zahteve. Z rezultati prvega zborovanja je bila zadovoljna rimska kurija, dušni pastirji, ki so pričakovali konkretnije in hitrejše rešitve, pa so bili razočarani.

»Program, ki ga je avstrijski episkopat izdelal junija 1849, je bil seznam maksimalističnih zahtev, ki so terjale nič manj kot kratko in malo razbitje jožefinskega sistema. Škofje so si želeli, da bi se Cerkev spet smela organizirati po lastnih pravilih in upravljati svoje imetje zunaj skrbništva države. Hoteli so neposredno komunicirati z Rimom, zato so se zavzemali za odrpavo placeta, ki je že od vladavine Jožefa II. oviral njihovo razmerje s Svetim sedežem. Prav tako naj bi spet dobili pravico do sklicevanja škofijskih sinod, ne da bi morali prej za to dobiti dovoljenje političnih oblasti (...) Episkopat je dobil zadoščenje v dveh etapah, najprej s cesarskimi naredbami z dne 18. in 23. aprila 1850 in nato s konkordatom z dne 18. avgusta 1855. Franc Jožef je bil najneposredneje vpleten v te odločitve. Ne le da je skrbno spremljal vso zadevo, marveč je odločilno vplival na sklepe.«⁵⁵

Dr. Michaela Kronthaler, asistentka na Inštitutu za cerkveno zgodovino katoliške teološke fakultete v Gradcu, je svoj prispevek nasloвила Razvoj avstrijske škofovske konference. Od prvega zborovanja 1849 do konca drugega vatikanskega koncila. Oris pokaže, da je v zgodovini avstrijske škofovske konference bilo čutiti še močan vpliv jožefinskega načina razmišljanja na obeh prvih zasedanjih škofov, to je v letu 1849 in 1856 (za prvo je bila pomembna pobuda in pričakovanja novega cesarja Franca

Jožefa). Posvetovanja v letu 1849 so imela za glavno nalogo ureditev razmer med državo in Cerkvijo; prizadevanja so se končala s sklenitvijo konkordata. Zborovanja škofov po letu 1856 so bila od države povsem neodvisna. Vendar je bila po letu 1861 najpomembnejša vsebina boj za ohranitev konkordata ter pravic Cerkve, saj je to bil čas sprejemanja konfesionalne zakonodaje (do 1879). Glede na organiziranost škofovske konference gre poseben pomen zborovanju škofov leta 1885. Od tega časa dalje je treba razlikovati splošne shode škofov, generalna zborovanja ali plenarna zasedanja, na katera so bili povabljeni škofje iz cislatinske polovice cesarstva (avstrijska polovica) ter tako imenovana srečanja škofovskega odbora (Komitee-Konferenzen), v katerem je bilo manjše število škofov in je imel nalogo, da je pripravljal gradivo ter predloge sklepov za splošna zborovanja. Izmed slovenskih škofov sta v odboru imela pomembne pristojnosti lavantinski škof dr. Mihael Napotnik, ljubljanska škofa dr. Jakob Missia in njegov naslednik dr. Anton Bonaventura Jeglič ter goriški nadškof Frančišek Sedej. Letne škofovske konference so se začele po 1885; takrat so tudi začeli pisati zapisnike zborovanj. Leta 1901 je avstrijska škofovska konferenca sprejela lastni poslovnik, ki je bil pripravljen po zgledu drugih škofovskih konferenc. Pobudo za njegovo izdelavo je večkrat dal papež Leon XIII., zlasti s pismom *In ipso supremi Pontificatus* leta 1891. Pri sami pripravi poslovnika je imel največji delež lavantinski škof dr. Mihael Napotnik. Po prvi svetovni vojni in koncu monarhije, to je v času prve republike in 'krščanske stanovske države', so se avstrijski škofje zbirali vsaj enkrat letno. V prvih povojnih letih so bila v ospredju zanimanja avstrijskih škofov za kulturno-politična vprašanja, po letu 1929 pa ponovno teme, ki so pripravljale sklenitev novega konkordata. ŽNova' avstrijska škofovska konferenca je leta 1927 dobila nov statut. V času krščansko-stanovske države so bila v delu škofov poudarjena vprašanja v zvezi s političnim položajem, odnosom Cerkve do avtoritarne države in notranje cerkveno delo. Vtem času so škofje na zasedanja vabili ugledne javne delavce, ki so jim pojasnjevali politični položaj v državi in dajali pobude za ustrezno ravnanje Cerkve.

V času druge svetovne vojne so se avstrijski škofje srečevali na samostojnih zborovanjih, čeprav so sodelovali tudi na vsenemškem zborovanju škofov v letih 1939 do 1943. Izredne razmere, zlasti pritisk nacionalsocialističnih oblasti na Cerkev, kar je od škofov zahtevalo še tesnejše sodelovanje, je na jesenskem zasedanju 1940 pripeljalo do ustanovitve 'medškofijskega urada', iz katerega se je v letu 1949 razvilo tajništvo Avstrijske škofovske konference.

Po končani drugi svetovni vojni so bila najprej zborovanja avstrijskih škofov v Salzburgu. Škofje so največ pozornosti namenjali notranji in zunanji prenovi Cerkve, pri čemer je bil največji poudarek na odnosu Cerkve do države, strank in družbe, boj za priznanje konkordata iz leta

1933-34, kot tudi na življenju Cerkve in enotne organiziranosti katoliške skupnosti v Avstriji.

Tabelarni pregledi kažejo plenarna zasedanja škofovske konference v letih med 1885 in 1910, čas in kraj zasedanja ter seznam udeležencev, kronološki pregled zasedanj škofovskega odbora za čas od 1885 do 1917, izredna in redna zasedanja škofovske konference od 1918 do 1937, od 1938 do 1944 ter od 1945 do konca drugega vatikanskega koncila. Zlasti za čas, ko so bili člani avstrijske škofovske konference tudi škofje s slovenskega etničnega ozemlja so tabele zanimiv indikator njihovega pomena in vloge med avstrijskimi škofi. Kot predsedniki so si po letu 1933 sledili dunajski kard. Theodor Innitzer (do 1955), salzburški nadškof Andreas Rohrer (do 1958) in dunajski kard. Franz König (do konca obravnavanega obdobja). V dveh prilogah so v besedi in sliki predstavljeni člani današnje avstrijske škofovske konference (tudi njihovi grbi, gesla, osnovni življenjski podatki in posebne zadolžitve v okviru konference) ter kratki biografski orisi vseh članov konference od leta 1849 dalje. Pri pripravi tega seznama je bila upoštevana le avstrijska polovica cesarstva, brez Madžarske ter cerkvenih provinc Milano, Benetke in Videm, ki so do 1866 bile na ozemlju avstrijske države.

Poslovanje škofovske konference, njenega mesta v življenju Cerkve ter pomembnih področij, za katere je na ravni celotne države pristojen posamezen škof, v nadaljevanju zbornika orišejo škofje sami ter nekaj tesnih sodelavcev škofovske konference. Zarisana je odgovornost pastirjev pri procesu integracije (kard. Christoph Schönborn), spodbuda teologiji kot znanosti (škof Johann Weber), dušnopastirstvo včeraj, danes in jutri (nadškof Georg Eder), kakšno Evropo želimo (škof Egon Kapellari), Sacrosanctum concilium in današnja liturgija (škof Egon Kapellari), naloge v okviru škofovske konference (škof Maximilian Aichern), zakonska in družinska pastorala ter prizadevanja za varovanje življenja v Avstriji (škof Hans Küng), iskanje Boga v sodelovanju razuma in človekove odločitve (škof Kurt Krenn), dušno pastirstvo med vojaki v Avstriji (vojaški škof Christian Werner), otroci in mladi - pomembna skrb dušnega pastirstva (škof Paul Iby), Karitas v Avstriji - vedno nov začetek (škof Alois Kothgasser), kaj počne opat v škofovski konferenci - teritorialna opatija Wettingen-Mehrerau (opat Kassian Lauterer), oblikovanje, informacije, orientacija, srečanje: delo avstrijskih knjižnic (škof Jakob Mayr), verski pouk v preseku naloge javne šole in Cerkve (škof Helmut Krätzl), Avstrija in vesoljna Cerkev skupaj na poti pri poslanstvu in razvoju - Pravičnost in mir (škof Heinrich Fasching), genska tehnika - moralno teološke misli (škof Andreas Laun), biti duhovnik pod vodstvom Svetega Duha. Spodbuda za duhovno spremljanje (škof Alois Schwarz), edinost in različnost Božje Cerkve na pragu tretjega tisočletja - k temi centralizem in kolegialnost (kard. Franc König). Zadnja prispevka govorita o nalogah tajnika

škofovske konference (Michael Wilhelm) ter o teološkem in pravnem položaju škofovskih konferenc (Richard Potz).

Poleg samih razprav, statističnih podatkov in tabel je dodatna vrednost zbornika *150 Jahre Österreichische Bischofskonferenz 1849-1999* v bogatem pregledu literature. Seznam bo dobrodošla pomoč vsem, ki se zanimajo za zgodovino Cerkve v srednjeevropskem prostoru v zadnjem stoletju in pol. Koristen bo tudi uporabnikom arhivskega gradiva v avstrijskih cerkvenih arhivih.

Maksimilijan Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*, Forschung zur Bibel 91, Würzburg, 1999, 365 str.

Pričujoča knjiga je doktorska naloga, ki jo je Maksimilijan Matjaž, docent na ljubljanski teološki fakulteti, branil na Gregoriani. Obravnava teološko vsebino motiva strahu in njegovih odtenkov v Markovem evangeliju in se s tem uvršča med druge tozadevne študije.

Avtor najprej poda osnovo Markovega evangelija, ki je, Jezusovo postopno razodevanje samega sebe v dejanjih in besedah, iz katerih odseva Božja moč. Po evangelistovem poročanju se Jezus vseskozi razodeva kot Božji Sin, čigar istovetnost presega človeške predstave. Marko vabi bralca, ki želi spoznati Božjega Sina, da spremlja Jezusa na njegovi življenjski poti, ki vodi do dogodkov v Jeruzalemu. Povabi ga med učence, kajti ti so se Jezusu najbolj približali in ga najbolj spoznali. Toda ravno pri njih Matjaž odkriva, da se odzivajo na Jezusova dejanja in besede s strahom, ki prehaja v grozo. Kaj pomeni ta strah? Zakaj ga Marko tako poudarja?

Matjaž išče odgovor na to v miselnem okolju Markovih poročil, kjer je strah del spoznavnega procesa, v katerem se učenci vedno bolj soočajo z Jezusom. Ta motiv je prisoten povsod, kjer se razodeva Jezusova skrivnostna identiteta - pri čudežih, ko Jezus uči z močjo, ko se sooča s prihajajočim trpljenjem in smrtjo, ko je osvetljen z nebeškim

sijem itd. V prvem delu evangelija Jezus razodeva svojo moč, v drugem pa svojo celotno skrivnost, ki obsega njegovo odločnost, da sprejme svojo usodo iz Očetovih rok. Tako učenci s strahom spoznavajo ne samo Jezusa samega, ampak tudi njegovo poslanstvo. Ker ta skrivnost presega človeško umevanje in pričakovanje, povzroča presenečenje, nerazumevanje ali celo odpor. Motiv strahu doseže svoj višek na koncu evangelija, pri ženah, ki so odkrile Jezusov odprti grob. Sprva prestrašene žene zbežijo od groba in se zaprejo v molk, toda potem se odprejo Božji skrivnosti. Kakor pri učencih je tudi njihov strah osredotočen na Jezusa ali na Božjo moč, ki je pričujoča v Jezusovem vstajenju.

Matjaž ugotavlja, da spada motiv strahu k jedru Markovega evangelija. Po eni strani je povezan z osebnim odnosom do Jezusa in njegovega sporočila, z vero; po drugi strani pa je odziv na razodetje njegovega božanstva. Strah je odziv na doživetje Jezusove moči, in ker so učenci najbližji Jezusu, so ravno ti najbolj prestrašeni. Njihov strah je podoben strahu v Stari zavezi, kjer je povezan z bogaboječnostjo in izraža priznanje Božje moči in svetosti. V tem smislu tudi Marko prikazuje človekovo spoštljivo razmerje do Božje prisotnosti v Jezusu. V evangeliju strah označuje postopno spoznavanje Jezusa. Učenci le polagoma, in ne brez notranjega boja in nerazumevanja, sprejemajo njegovo skrivnost. Osnovni odgovor na vprašanje, kdo je Jezus, Marko sicer da že v 1,1, obsežnejši pa v celotnem evangeliju.

Matjaževa razlaga je prepričljiva, vendar pa imam na koncu nekaj vprašanj. Problem vidim v tem, da je po njegovi razlagi motiv strahu navezan na vero, predvsem na vero učencev. Toda v Markovem evangeliju srečamo ta motiv tudi pri poganih (5,15) in Jezusovih nasprotnikih (11,18; 12,12). Toda Jezusovi nasprotniki se ne bojijo Jezusa, ampak le ljudi, ki ga radi poslušajo. Poleg tega avtor poveže strah z odnosom učencev do Jezusa; toda zakaj je potem ta motiv na višku ravno pri ženah, ki prestrašene zbežijo od Jezusovega groba (16,8)?

Matjaž je vsekakor temeljito raziskal temo strahu v Markovem evangeliju. Njegovo delo vsebuje tudi marsikaj duhovnega. Morda se bo iz tega gradiva porodila knjiga v slovenščini, ki bo obdelala to temo na nekoliko manj tehničen način.

Jože Plevnik

Anton Stres, *Etika ali filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 256.

Prof. dr. Anton Stres je objavil izsledek svojega znanstveno-raziskovalnega dela na področju etike v delu *Etika ali filozofija morale*, kjer raziskuje predvsem bistvo moralne dejavnosti človeka oziroma moralnega deja kot pogoja etike kot panoge.

Uvodoma avtor predstavi problem etike kot panoge, različne pristope k etiki in njene metode in izpostavi brezpogojni ukaz (katego-

rični imeprativ, 17) kot osnovno postavko etične razsežnosti človeka. Biti dober človek je brezpogojno vodilo človekovega ravnanja in osnova moralne osebnosti: »Moralnost je brezpogojna dolžnost, vpisana pa je v samo jedro človeškega bivanja«.

Glavni del raziskave je razdeljen na štiri dele: **Človek in njegovo delovanje, Moralnost kot vrednota, Moralnost med pozitivizmom in Moralnost v svojem bistvu in temelju.**

V prvem delu avtor razčlenjuje temeljne vidike človekove dejavnosti, ki obsegajo samo naravo, hotenje, ki je izraz človekove odprtosti, presežnosti, nedokončanosti, torej delovnanjske naravnosti, svobodo in njen odnos do človekove razumnosti, volje in vzročnosti.

Drugi del je posvečen razglabljanju vrednotne razsežnosti moralnosti, kajti »vse moranje je utemeljeno na vrednotah«, kot zapiše Stres z Maxom Webrom (84). Sprejema in uveljavlja razlikovanje med subjektivnim in objektivnim vrednotenjem in predvsem antropološko ukoreninjenost vrednotenja, ki izvira iz človekove nelastnosti, zavezanosti Drugemu in s tem doživljanju svojega delovanja kot zavezanosti. Poudarja, da je občost in občeveljavnost vrednot mogoče sprejeti le z umsko presojo (79). Poudarja, da so za pravo moralno filozofijo primerne teorije vrednot, ki ne ostajajo pri subjektivističnih določitvah človeka in s tem njegovega vrednostnega obzorja.

Tretji del tvori pregled različnih moralnih teorij, ki nastajajo iz (vča-

sih enostranskih) pristopov k moralnemu problemu kot heteronomnih etik: moralnega pozitivizma, kozmične in biološke etike, altruistične etike, skupine evdajmonističnih ter personalističnih etik.

Zadnji del obravnava bistvo in temelj moralnega. Izpostavi odnos zakona (postave) in narave, pomen teoretičnega in praktičnega razuma in odnos razuma do vesti, človeške narave, odnos morale in svobode in moralnosti kot presežnosti in skladnosti s človekovimi danostmi.

Zadnji temelj moralnosti je treba iskati, kot ugotavlja Stres po Ricoeuru in Levinasu v »razsrediščanju človeka«, v njegovi »pasivnosti« (213), se pravi v njegovi utemeljitvi izven sebe in s tem sposobnosti, da se človek obnaša kot moralno bitje, ker ga moralnost presega oziroma mu je nadrejena. Presežnost moralnosti potrjuje tudi upoštevanje globljih norm od zgolj pravnih predpisov, ki se jih ljudje lahko držijo in zraven delajo največje krivice (*summum ius summa iniuria*). V tem smislu Stres nakazuje povezavo med moralo in religijo oziroma poudarja tudi da »absolutnost moralne obveznosti dobi samo v popolnem bivanju Boga svojevrstno osvetlitev« (209). Če torej priznamo presežnost moralnosti, ki je osredinjena drugje, priznavamo tudi njeno bivanjskost v Drugem, v absolutni Svetosti, zaključuje avtor. Moralnost tako sama po sebi prehaja v alocentričnost, v altruizem, v ljubezen (218).

Če povzamemo. Stres svojo moralno filozofijo utemeljuje kantov-

sko: Na absolutni brezpogojnosti moralnega deja, ki pa potegne za sabo tudi Kantove postulate: *svoboda, nesmrtnost, Boga*. Tu pa avtorjeva etika presega razsvetljsko egocentričnost ter jo utemeljuje in dopolnjuje s krščansko zapovedjo medsebojne ljubezni, ki jo fenomenološko evalvira iz sodobnih fenomenoloških analiz človeka (Levinas), ki so zavezane judovsko-krščanskemu izročilu.

Delo je torej prepričljiva znanstvena analiza moralnega fenomena, ki pa ne ostaja pri filozofski metodologiji, ampak - kar je praviloma glavni problem analize moralnosti - v ključne prvine njenega delovanja vnaša teološke in filozofske postulate. Stres jih analitično pokaže, odprto pa ostaja vprašanje, kako funkcionirajo moralnosti, ki teh postulatov ne sprejemajo. Še posebej pereče postaja to vprašanje spričo današnje pluralnosti. Stresov odgovor je sicer, da se ta utemeljuje na dosedanjem izročilu moralne presežnosti. Za večjo znanstveno-analitično prepričljivost ne bi bilo slabo pokazati, da so to teološke postavke, ki presegajo zgolj razumske razvidnosti. Meta-etična razprava terja namreč upoštevanje teoloških oziroma svetovnonazorskih implikacij, ki jih ni mogoče zgolj analitično predstaviti kot zaključen sistem. Škoda, da ni bolj upošteval tudi slovenskega etičnega izročila (Ušeničnik, Gosar, marksiste).

Stresova Etika pa je pomembna študija in novost v slovenskem prostoru posebno po svoji sistemski celovitosti in bo dragocen pripomoček

tako za nadaljnje razprave na področju filozofsko-etičnih študij kot tudi branje za širši krog strokovnjakov oziroma interesentov za to področje. V nekem smislu pa je to problem vsakega vsaj malo bolj razmišljajočega človeka.

Janez Juhant

Ada Polajnar-Pavčnik - Dragica Wedam-Lukić (izd.), *Pravo in medicina*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1998, 466 str., ISBN 961-231-095-5.

Glede na dejstvo, da Medicinska fakulteta Univerze v Ljubljani nima lastne katedre za etiko, ampak da etično problematiko obravnava znotraj sodne medicine, in da je Slovenija *Konvencijo o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine* ter dodatni *Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij* ratificirala s posebnim zakonom (*Uradni list RS* 8 (1998) 70 (16.10.1998), *Mednarodne pogodbe*, št. 17, 277; besedilo *Konvencije* in *Protokola* glej *prav tam*, 278-286) je razumljivo, da v naslovu knjige etika ni omenjena. Matjaž Zwitter v *Uvodu* poskusi opravičiti položaj etike v slovenski medicini oziroma predstavi njen podrejeni položaj. Seveda gre za tradicionalno naslanjanje na deontologijo, ki ne more dlje od imenovanja problematičnih področij in nemočne kritike. Te etike medicina danes ne jemlje več resno. Na drugi strani gre za nova etična in pravna izhodišča, ki jih je

predlagala prej omenjena *Konvencija* oziroma načelna zahteva Sveta Evrope, da se pri nastajanju nove zakonodaje upošteva *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, kar z drugimi besedami pomeni, da mora pri nastajanju in sprejemanju zakonov konstruktivno sodelovati tudi etika (to je temeljna vsebina *Konvencije o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin*, sprejete 3. 9. 1950). S *Konvencijo o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine* naj bi bil storjen velik korak naprej, kot ugotavlja uvodničar M. Zwitter. *Konvencija* je bila predložena že leta 1995. Nešteta dopolnila k temu dokumentu do leta 1997, ko je bila sprejeta in podpisana, ter dejstvo, da jo številne evropske države še niso ratificirale, potrjuje nasprotno: dokument kaže velike pomanjkljivosti in predvsem negotovost glede pravnih in etičnih teorij, ki bodo na koncu odločale o konkretnih zakonih oziroma etičnih smernicah. Na neki način to potrjuje tudi pričujoče razmeroma nehomogeno delo, rezultat sodelovanja enajstih avtorjev, ki teoretično na tihem pristaja na utilitarizem in splošni komunitarizem.

Knjiga je razdeljena na tri dele. V prvem delu (15-55) A. Bubnov-Škoberne govori o pravno-organizacijskih vidikih zdravstvenega varstva. V drugem delu (57-191) nato različni avtorji govorijo o razmerju zdravnik-bolnik ter njegovih pravnih posledicah. M. Zwitter govori o etični oceni zdravnikovega

delovanja, o merilih (etičnih deklaracijah) in o etičnih teorijah. A. Polajnar-Pavčnik govori o obljagacijskih vidikih razmerja med zdravnikom in bolnikom. Bolj je pozorna na zdravnikovo odgovornost v primeru obveščanja pacienta in na zdravniške napake. V. Flis predstavi doktrino zavestne privolitve oziroma zadostne informacije. A. Šelih pa nazadnje govori o pogojih kazenske odgovornosti zdravstvenega delavca in zdravnika. V tretjem, tako imenovanem posebnem delu, ki je najobsežnejši (195-425), najprej K. Zupančič in V. Potočnik pišeta o dveh vidikih svobode odločanja o rojstvu otrok. D. Wedam-Lukić piše o pravnih problemih presaditev delov človeškega telesa. A. Galič govori o pravni ureditvi prostovoljne hospitalizacije v psihiatrični bolnišnici. J. Trontelj nato spregovori o evtanaziji in drugih odločitvah o koncu življenja. D. Korošec piše o kazensko-pravnih problemih v zvezi z AIDS-om. Ta del zaključijo J. Trontelj s prikazom nekaterih etičnih dilem sodobne medicine z vidika državne Etične komisije, ki ji predseduje. Sledijo še Povzetek v angleškem jeziku ter imensko in stvarno kazalo.

Knjiga je izbor najbolj perečih pravno-etičnih vprašanj z bio-medicinskega področja. Poleg že omenjenega položaja etike v slovenskem prostoru izstopata dve podrobnosti, ki bi gotovo zahtevali nekoliko manj hladen pristop. Prva se nanaša na prispevek A. Šelihove o pogojih in mejah kazenske odgovornosti zdravstvenega delavca in zdravnika.

Bralec dobi občutek, kot da se pri aplikaciji pravnih meril uporablja taka metoda, da je poslušnost predpisom splošno pričakovana reakcija in da gre za povsem tradicionalno razumevanje kazenskih sankcij kot reakcij na kršenje zakonov. Vprašanje je, ali je vizijo bodočega kazenskega prava in kazenske zakonodaje res mogoče utemeljiti kot reakcijo na kršenje zakona in ne kot rezultat reakcije na zločin. Moderni argumenti, ki govorijo o tem predmetu in imajo na primer svoj temelj v *Konvenciji o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1953), poudarjajo pomen reakcije na zločin, ne le reakcije na kršenje zakona; v tem je razlog nešteti etičnih deklaracij, ki so znamenje dokaj hitrega odzivanja na probleme in dileme na tem področju. To je verjetno naš specifični problem. Nanj kaže tudi naglica pri ratifikaciji *Konvencije o bioetiki*, čeprav so mnogi opozarjali na pasti, ki so skrite v njej. Druga boleča podrobnost se nanaša na prispevek K. Zupančiča in V. Žnidaršič o dveh vidikih svobode odločanja o rojstvu otrok. Kljub posodobljenemu besedilu je to stara in škandalozna zgodba o pravicah (svoboščinah) do prekinitve nosečnosti, ki jo je uveljavil jugoslovanski zakon iz leta 1969 in slovenski iz leta 1977 – ta zakon je še vedno v veljavi, a v besedilu ni omenjen –, skoraj ironično pa je, da se pod istim naslovom drugi vidik svobode odločanja o rojstvu nanaša na oploditev z biomedicinsko pomočjo. Sta to res dva vidika svobode?

Škoda je, da v knjigi ni besedila *Konvencije o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine* oziroma *Oviedske konvencije*, kot jo tudi imenujejo – sklenjena in podpisana je bila 4. aprila 1998 v Oviedu – in jasno nakazane usmeritve Sveta Evrope oziroma Etične komisije pri Evropski komisiji na tem področju, na kakšen način bo treba etična merila upoštevati v oblikovanju in sprejemanju zakonov in predpisov tako za raziskovanje kot tudi v novih terapevtskih procesih in metodah. Evropska komisija je decembra leta 1997 ustanovila Etično komisijo, katere namen je med drugim tudi izdelati temelje informacijskega sistema o vseh pravnih in etičnih dokumentov na mednarodni ravni ter na področju biotehnologije in medicine spodbujati študij etike kot »bistvene in neobhodne dopolnitve znanstvene kulture« (Europe Infos 15. 1. 1998). V zaključnem prispevku *Nekatere etične dileme sodobne medicine* (387-425) J. Trontelj *Konvencijo* samo komentira. Kdor hoče celotno besedilo, mu je na voljo le podatek o izvornem besedilu in o komentarju v *Isis* 6 (1997 2) 5, 6-7.

Ob tem se seveda postavlja vprašanje, ali je sedanji položaj na področju socialne, medicinske, filozofske in teološke etike dorasel izzivom in dilemam integracijskih in globalizacijskih procesov znotraj biomedicinskih znanosti. Ni neumešno vprašanje o vzgoji za vrednote, o tem, kako procesi gledajo na človeka, na posamezne osebnosti, in o

tem, ali veliki naporji za usposobljenost konkurenčnega nastopanja na trgu ne postavljajo na kocko našega družbenega modela. Na mnogih ravneh je čutiti težave prevelike in hkrati premajhne informiranosti ter posebno odsotnost osebnih stališč. Globalizacija tehnologij ne prispeva k zmanjševanju tesnobnih vprašanj.

Kakšno vlogo lahko pri tem odigra omenjeno delo enajstih avtorjev s področja medicine in prava? Glede na prej omenjena zadržka je knjiga izšla prezgodaj. Mnogi zakoni in predpisi so še v osnutkih ali pa kličejo po posodobitvi. Ali pa prepozno. Mnogi vidiki v knjigi dajejo slutiti, da je to pravzaprav učbenik. Vendar bi bila za učbenik primernejša izvirna besedila, ne samo komentarji. Delo je tudi nehomogeno. Manjka na primer tudi seznam okrajšav, tako da nekatere navedbe morebitnega laika pripeljejo samo do predzadnje stopnice. Vendar s temi pripombami knjigi nočem vzeti njene vrednosti in potrebnosti v našem prostoru. Zaradi dokaj visoke cene je težje dostopna.

Anton Mlinar

Sung-Hae Kim, *The Righteous and the Sage: A Comparative Study on the Ideal Images of Man in Biblical Israel and Classical China*, Sogang University Press, Seoul, 1985.

So knjige, ki ne zastarajo in katerih prikaz ni nujno vezan na čas neposredno po njihovem izidu. Ena

takšnih je prav gotovo tudi tu prikazano delo.

The Righteous and the Sage (Pravični in modri) je avtoričina predelana in dopolnjena doktorska disertacija iz teologije na Univerzi v Harvardu. Gre za izviren poskus primerjave dveh religijskih tradicij. V delu avtorica za imena ne uporablja pinyinškega zapisa kitajskih pismenk, ki je danes v svetu že uveljavljen, zato v tem prikazu izjemoma sledimo sistemu, ki je uporabljen v prikazani knjigi.

Avtorica se loteva komparativne analize idealnih podob človeka kot osebnosti - in sicer bolj v duhovnem kot pa v zoženem psihološkem smislu - v klasičnem konfucijanstvu in v hebrejski Bibliji. Za temelje kitajske filozofije ima avtorica Knjigo pesmi, Knjigo zgodovine, Tso Chuan, Konfucijeve Pogovore, Mencija in Hsun Tzuja, v svojo analizo pa vključi tudi daoiste.

Vtis je, da po virih, ki jih navaja avtorica, ljudstvo Izraela razlaga svojo preteklost neposredno iz božjega. Klasična kitajska proza in poezija pa začetke kulturnega in družbenega reda pripisujeta modrim kraljem iz preteklosti, ki so usodno zavezani Nebu. Če je konfucijanska tradicija središče zanimanja predstavila s podobe kralja na moralnega posameznika, pa sta prevladujoči ton in vzdušje ostala nespremenjena. Kljub tem očitnim razlikam med obema religijskima tradicijama, sta vsaka izmed njiju povsem neodvisno izoblikovali idealno podobo človeka, ki je bila sprejeta kot splošni zgled. Ne biblični

pisci ne konfucijanci podobe vrlega in modrega človeka niso omejevali izključno na Izraelce oziroma Kitajce. Job, moralni junak, ni bil Jud, kot pravi avtorica, Kitajci barbarom niso odrekli zmožnosti učenja, ki je bila pogoj za doseganje zaželenega stanja. V tekstih Zahodne dinastije Zhou je zgled modrega kralja prvič opisan; namreč podoba njegove vrline oziroma moralne moči - te -, s pomočjo katere je obdržal mandat Neba. Trditev, da je Konfucij posplošil to podobo idealne osebnosti človeka v njegovih predstavitvah plemenitnika in modreca, je v knjigi oprta na zgodovinska dejstva.

Potem ko avtorica opiše različne podobe človeške osebnosti v Knjigi pesmi, Tso Chuanu in Pogovorih, se loti obravnave Mo Tzuja, ki je opis sheng-jen (modrec) za modrega kralja prevzel od Konfucija, vendar pa ga je označil z drugačnim pojmom. Za Konfucija je bil ta koncept še vedno zelo abstrakten, in v njegovih očeh sta Yao in Shun pomenila zgolj možna vzorca te podobe. Yao, Shun, Yu, T'ang, Wen in Wu pa so po Mo Tzuju idealni in avtoritativni zgledi dobrih, vrlih in pravičnih vladarjev. Zato naj bi bil po avtoričini presoji Mo Tzu bolj konservativen v političnem in religioznem smislu kot Konfucij. Podoben primer je podoba chun-tzu (plemenitnik), ki ga je Mo Tzu obravnaval kot očitno sociološko kategorijo, in ne kot idealno podobo človeške osebnosti tako kot Konfucij. Hsun Tzujev prispevek avtorica vidi v njegovem kritičnem pretresu mohističnih in daoističnih ideal-

ov, ki so bili privzeti v konfucijansko sintezo. Lao Tzu in Chuang Tzu sta obravnavana kot filozofa, ki sta najbolj pomembno prispevala k razvoju daoistične podobe modreca. Avtorica meni, da nobeden od njiju ni razvijal hierarhije konceptov in oznak za idealnega človeka in da Hsun Tzujev shih (učenjak) - chun-tzu (plemenitnik) - sheng-jen (modrec) predstavljajo očiten konfucijanski prispevek, ki temelji na veri v učenje in vzgojo, ki - kot sta razumljeni tukaj - nista bili potezi, značilni za daoizem.

Drugi del knjige avtorica uvede z vprašanjem, ali tudi v hebrejski Bibliji obstajajo idealne podobe človeka, in z navajanjem avtorjev, ki so glede tega vprašanja izrazili svoje dvome. Vpelje dve najbolj reprezentativni idealni podobi človeka, kot ju najdemo pri piscih biblične modrosti - pravičnega oziroma pravičnega človeka (saddiq) in modreca (hakam). Avtorica obema konceptoma sledi skozi zakonik Lipit-Ishtar, Hamurabijev zakonik in hebrejsko Biblijo. Če povzamemo njene misli, lahko rečemo, da ob primerjanju idealnih podob človeka v bibličnem Izraelu in v klasični Kitajski sklepa, da je biblični Izrael razvil naslednje podobe: sveto ljudstvo (am quados), verujoči (hakam) in revni (anawim), pravični (saddiq) in modri (hakam). Klasična Kitajska pa je izoblikovala podobe modreca (shen-jen), plemenitega človeka (chun-tzu), zaslužnega (hsien-che) in resničnega človeka (chen-jen).

Ob primerjavi obeh tradicij se avtorici zdi pomembno dejstvo, da

je bila v bibličnem Izraelu oblikovana družbena podoba, medtem ko v stari Kitajski ni bilo tako (čeprav je Osrednje kraljestvo posedovalo kulturno in politično identiteto). Kljub temu, da je bil na Kitajskem podarek na družini in na čaščenju prednikov kot neposredni referenci morale vsakega posameznika, je moral plemeniti človek to moralno moč razširiti na družbo kot celoto. V starem Izraelu pa je bila poglavitna družbena referenca ljudstvo zaveze, ki ga je družil božji zakon. Avtorica pravi, da je koncept zaveze, čeprav manjšega pomena, obstajal tudi v stari Kitajski, in sicer kot ming (legitimni ukaz s strani nadrejenega) in meng (religiozno sankcionirana zaveza zvečine med enakimi).

Komparativne obravnave sta deležna tudi pojma li in torah. Poglavitno razliko med biblično in konfucijansko idealno podobo avtorica vidi v družbeni razsežnosti, kot jo artikularata pojma: li v razmerju do kulturnega junaka in kulturne identitete, in torah v razmerju do božanske in religiozne identitete. Kljub očitnim razlikam med li (vključno s kulturno pretanjenostjo) in torah (vključno z intenzivnimi religioznimi občutki) avtorica nahaja argumente za njuno primerjavo. Idealni človek je oseba, ki je zmožna v popolnosti izpolnjevati li oziroma torah, toda v bibličnem Izraelu je videti, kot da je pojem kulturne pretanjenosti odsoten, medtem ko je v klasičnem konfucijanstvu religiozni občutek videti minimalen.

Vestno in pretanjeno analizo obeh različnih tradicij (vprašanje, do katere mere je v takšnem kontekstu sploh mogoče govoriti o »primerjavi.« ostaja odprto) zaključuje epilog, v katerem avtorica razodene svojo željo, da bi z raziskovanjem nadaljevala v dveh smereh: slediti idealni podobi človeka v pozni judovski in krščanski in razvijajoči se konfucijanski tradiciji in pretehtati integracijo teh idealov v zavesti današnjih vzhodnoazijskih ljudstev.

Nadaljnje raziskovanje bi bilo lahko zanimivo z drugačnega gledišča, namreč pokazati, v čem se med seboj razlikujejo krščanstvo (kot eden od temeljev evropske kulture), daoizem in budizem (kot dve pomembni komponenti vzhodno-azijskih kultur) in kaj je tisto, če sploh kaj, kar imajo danes skupnega.

Maja Milčinski

Donato Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998, 295 str. + priloge.

Naslovni nadškof Tiburnie (Tiburnie) mons. Donato Squicciarini, od leta 1989 apostolski nuncij na Dunaju, je s tem delom pripravil priročnik za boljše poznavanje osebnosti, ki so na Dunaju opravljale službo apostolskih nuncijev od leta 1529 do današnjih dni. Pred objavo tega dela je na nemško govorno področje stopil že z več drugimi objavami. Prav od začetka 16. stoletja so najpomembnejše evropske dr-

žave začele med sebojno izmenjavati stalne poslanike. V takšno dogajanje se je kmalu po letu 1500 vključil tudi Sveti sedež in ustanovil svoja stalna predstavništva v Nemčiji, Franciji, Švici, Španiji, Portugalski in tudi v Avstriji.

Prvi papežev predstavnik je bil poslan na dvor avstrijskega kralja Ferdinanda 1529, ko je le-ta kot cesar nasledil Karla V. Ko se je cesar Rudolf II. (1576-1612) preselil v Prago, so se tja skupaj z drugimi diplomatskimi predstavniki preselili tudi nunciji. V tem času je bilo ustanovljeno posebno papeško predstavništvo za notranje avstrijske dežele v Gradcu, po letu 1608 pa je bil še nuncij na Dunaju. Prvenstvena skrb nuncijev v tem času je bila izvedba katoliške preнове in izpolnjevanje sklepov tridentinskega cerkvenega zbora v obsežnem in zelo raznolikem habsburškem imperiju. V nadaljnjih stoletjih so bili v službi rimske kurije in papežev pri uresničevanju njihovih nalog kot vrhovnih pastirjev Cerkev v tesni odvisnosti od njihove podobe (zlasti v odnosu do krajevnih škofov) ter funkcije, ki se je izoblikovala v posameznih obdobjih. Marsikdaj so nastopali tudi s širšimi pooblastili. Mnogi med njimi so bili uvrščeni med kardinale (53), eden (Antonio Pignatelli, nuncij 1668-71) med njimi je postal papež z imenom Inocenc XII. Knjiga kaže podobe 83 nuncijev, ki so v skoraj petstoletni zgodovini te službe spremljali utrip krščanske skupnosti v Avstriji, še posebej pod vidikom odnosov med Svetim sedežem in podonavsko monarhijo.

Za boljše razumevanje same službe in posebnosti diplomacije Svetega sedeža je dodano uvodno poglavje s kratko zgodovino nunciatur in predhodnih oblik papeških poslancev. Zarisanе so razlike med vsebinami izrazov Sveti sedež, Vatikan, odnosi med Svetim sedežem in med narodnimi organizacijami ter načela, na katerih temeljijo odnosi med državami ter katoliško Cerkvijo in državo, na čelu katere je papež. Uvodni del je namenjen tudi predstavitvi značilnih dejavnosti Svetega sedeža, s katerimi se vključuje v dejavnosti svetovne organizacije, kar daje dunajski nunciaturi ob dejstvu, da ima na Dunaju svoj sedež nekaj ustanov Združenih narodov in da v njihovih dejavnostih tamkajšnji nuncij zastopa Sveti sedež, še dodatne razsežnosti.

Osrednjo vsebino knjige sestavlja kronološko razvrščeni oris posameznih nuncijev od prvega Vincenza Pimpinella do sedanjega Donata Squicciarinija. Gesla so pripravljena po isti shemi. Biografskim podatkom sledi pregled služb, ki jih je posameznik opravljal pred prihodom na Dunaj in po zaključku dunajskega poslanstva. Sumarno so načrtane politične in verske razmere v habsburški monarhiji v času opravljanja naloge ter pomembnejši dogodki, pri katerih je bil soudeležen tudi papežev poslanec. Pretežno so to bili posegi v cerkveno organizacijo, uresničevanje načrtov katoliške prenove v času po tridentinskem koncilu, imenovanja novih škofov ali dogodki, povezani z delom mednarodnih ustanov v času po

drugi svetovni vojni. Vsakemu geslu je dodana bibliografija o nunciju, o cerkvenih razmerah v Avstriji ali o izdaji virov iz njegovega obdobja. To nudi dodatne možnosti za poglobljeno preučevanje časa, v katerem je nuncij deloval, kot cerkvenih in drugih razmer v Avstriji.

Zadnji del knjige prinaša obsežno bibliografijo za zgodovino papeške diplomatske dejavnosti, zgodovino Cerkve v Avstriji ter za zgodovino dunajske nunciature. V prilogi so objavljene upodobitve vseh dunajskih nuncijev, če pa niso bile na voljo te, so objavljeni njihovi grbi. Zbirka je nastala z zbiranjem po številnih muzejih in galerijah ter škofijskih sedežih, kjer so nunciji neredko opravljali del svojega škofskega poslanstva.

Squicciarinijevo delo bo koristen pripomoček tudi za pisce del iz slovenske cerkvene in obče zgodovine, saj je bila dunajska nunciatura dolga stoletja pristojna za Cerkev med Slovenci, kakšen med nunciji je kot škof deloval v slovenskem prostoru (Peter Pavel Vergerij), nekateri pa so po služenju v Beogradu svojo diplomatsko kariero nadaljevali prav na Dunaju (Mario Cagna, Michele Cecchini). Vsekakor bi delo bilo za slovenski prostor še bolj zanimivo, če bi bili predstavljeni tudi nunciji, ki so med leti 1587 in 1622 delovali v Gradcu.

Bogdan Kolar

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

- 429 **Snežna Večko OSU**, Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini
Fruits of Good and Evil in David's Family
- 447 **Bruno Forte**, Zgodovinska razsežnost teologije
Historical Dimension of Theology
- 459 **Maryse Dennes**, Edith Stein : Expérience de la Croix et philosophie du salut
Edith Stein - Izkušnje Križa in filozofija odrešenja
- 477 **Christian Gostečnik OFM**, Sodobni psihoanalitični pogled na religijo
Modern Psychoanalytical View of Religion
- 501 **Vinko Škafar OFMCap**, Versko slovstvo v dajncici
Religious Literature Published in the Dajncica Script
- 527 **Borut Košir**, Območni zakoni cerkve na slovenskem
Regional Laws of the Church in Slovenia
- Pregledi *Reviews*
- 553 **Marijan Smolik**, Tomaževa proslava v letih 1954 - 1999
- 565 **Vladimir Kos**, Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski:
Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji
- 575 **Bogdan Kolar**, Stopetdeset let avstrijske škofovske konference
Ocene Book Reviews
- 581 **Jože Plevnik**, Maksimilijan Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*
- 582 **Janez Juhant**, Anton Stres, *Etika ali filozofija morale*
- 584 **Anton Mlinar**, Ada Polajnar-Pavčnik – Dragica Wedam-Lukić (izd.),
Pravo in medicina
- 586 **Maja Milčinski**, Sung-Hae Kim, *The Righteous and the Sage: A Comparative Study on the Ideal Images of Man in Biblical Israel and Classical China*
- 589 **Bogdan Kolar**, Donato Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. dr. **Bruno Forte**, Corso Vittorio Emanuele 559, I-80135 Napoli

Doc. dr. **Christian Gostečnik OFM**, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana

Prof. dr. **Maryse Dennes**, Université de Bordeaux; Résidence St. Jacques Bat. E, 41 rue de Cedres, 33170 Gradignan, France

Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode

Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob ljubljancih 34, 1110 Ljubljana

Prof. dr. **Vladimir Kos**, Christmas Villa ge, Nishiarai, Honchó 4-13-16, Adachi-ku, Tokyo (123), Japonska

Prof. dr. **Borut Košir**, Štula 23, 1210 Ljubljana

Prof. dr. **Maja Milčinski**, Beethovnova 12, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Prof. dr. **Jože Plevnik**, Regis College, 15 St. Mary Street, Toronto, Ontario, Canada M4Y 2R5

Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor

Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor

