

L 2023 3

TRETJI DAN

KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO



RELIGIOLOGIJA

RELIGIOLOGIJA

Dominik J. Herle in Matjaž Klemenčič Franc Pirc in Roman Homar, slovenska duhovnika med Indijanci

FILOZOFIJA

Borut Pohar Predpostavke naivnega metafizičnega naturalizma in njihova neupravičenost, 1.del

TEOLOGIJA

Liza Primc Anton Strle o nauku o izvirnem grehu

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

Urška Mikolič: Različni pogledi na zasvojenost s spolnostjo in načini zdravljenja

BESEDE STARIH

Peter Pavel Vergerij Starejši Sermo pro sancto Hieronymo 5

CENA: 7,99 €



9 771318 123002

KRŠČANSKA REVIIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

tretji
dan

Izdajatelj:

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
revija.tretjidan@teof.uni-lj.si

Svet revije:

Maksimilijan Matjaž, Martin Nahtigal,
Cecilija Oblonšek, Jernej Pisk,
Samo Skralovnik, Miran Špelič OFM

Založnik:

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
dekanat@teof.uni-lj.si
www.teof.uni-lj.si

Za založnika: Janez Vodičar

Glavni in odgovorni urednik:

Jonas Miklavčič,
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Uredništvo:

Jan Dominik Bogataj OFM, Nina Ditmajer,
Urška Jeglič, Gabriel Kavčič, Meta Košir,
Aljaž Krajnc, Urška Mikolič, Martin Perčič,
Liza Primc, Lucija Rožman, Nik Trontelj

Priprava za tisk: Salve d.o.o. Ljubljana

Oblikovna zasnova: Simon Korenjak

Jezikovni pregled: Miha Šuštar

Članki s tipologijo 1.01 in 1.02 so recenzirani
s strani anonimnega recenzenta

Tisk: tiskano v Sloveniji

Naklada: 350 izvodov

Na leto izidejo 3 številke.

Cena letne naročnine za Slovenijo je 23 €.

Za tujino 35 €. Naročnina velja od tekoče
številke do pisnega preklica, odpovedi pa
veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Tretji dan lahko naročite na spletni strani
Teološke fakultete UL.

ISSN 1318-1238

“December”

Avtorica naslovnice in objavljene serije fotografij je Sara Mumelj.

Vsebina

UVODNIK

- 3 Mari Osredkar

RELIGIOLOGIJA

- 6 Urška Jeglič: Zrcaljenje arabskega islama v Evropi
12 Dominik Janez Herle, Matjaž Klemenčič: Franc Pirc in Roman Homar, slovenska duhovnika med Indijanci
22 Maša Urbančič: Problem duh – telo: Kognitivna znanost in budizem
29 Sebastjan Erlah: Kristjani med nacionalizmom in odprtim patriotizmom
39 Vita Jana Bohanec: Posledice pandemije covid-19 na religiozno duhovnost mladih v bivših evropskih socialističnih in komunističnih državah znotraj konteksta krščanstva

TEOLOGIJA

- 48 Liza Primc: Anton Strle o nauku o izvirnem grehu
57 Nik Trontelj: Pomen verske izkušnje v sodobnem svetu
62 Eva Novak Svetič: Romanje kot oblika osvoboditve okov preteklosti
66 Ciril Grah: Bogoslovni in modroslovni pogovor v panonskem Prekmurju

FILOZOFIJA

- 76 Job Fridl Jarc: Fernand Braudel in Čas sveta
82 Liza Primc: »Teptati smrt s smrtjo«

- 86 Borut Pohar: Predpostavke naivnega metafizičnega naturalizma in njihova neupravičenost, 1. del

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

- 98 Urška Mikolič: Različni pogledi na zasvojenost s spolnostjo in načini zdravljenja

KRŠČANSKO RELIGIOZNO LEPOSLOVJE

- 103 Franjo Frančič: Evtanazija ali stražar, kdaj bo noč ...?

ESEJ

- 108 Smiljan Trobiš: O sedmih prošnjah očenaša

BESEDE STARIH

- 117 Bazilij Veliki: Kakšne poganske knjige naj berejo mladi 2–4
120 Opat Izak: Pismo o mašnem kanonu
127 Peter Pavel Vergerij Starejši: Sermo pro sancto Hieronymo 5

PRESOJE

- 134 Tonja Jelen: Nekdo ve zate
135 Urška Jeglič: Islam in ljubezen

Foto: Sara Mumelj



Uvodnik

Od 13. do 15. septembra 2023 sem se v Parizu kot delegat Slovenske škofovske konference udeležil zasedanja Komisije za medreligijski dialog, ki deluje v okviru Evropske škofovske konference. Predstavniki evropskih konferenc se srečujemo enkrat na dve leti, vedno na drugem kraju, in izmenjamo izkušnje, vselej pa je pri predavanjih in pogovorih v ospredju odnos med katoličani in muslimani v Evropi. Drugi dan našega letošnjega izobraževanja nam je rektor velike pariške džamije, g. Chems-Eddine Mohamed Hafiz, predaval o stanju islama v Franciji. Po jasni in razumljivi predstavitvi je nekdo od delegatov postavil vprašanje: ali se moramo katoličani bati muslimanov v Evropi? Verjetno nihče od prisotnih tega ni pričakoval, toda rektor je brez pomislekov odgovoril pritrdilno: »Da, kristjani se morate bati muslimanov v Evropi! Ko namreč mlad musliman vstopi v katoliško cerkev in do smrti zabode duhovnika, ki pri oltarju daruje sveto mašo, je to znamenje, da se morate kristjani bati muslimanov.« Kasneje je dodal: »Takah muslimanov, ki mislijo, da je Alahova volja, da sovražijo in pobijajo kristjane, se namreč tudi mi bojimo.« Potem se je osredotočil na največji problem, s katerim se muslimanske skupnosti srečujejo pri mladih muslimanih v Franciji in Evropi: verska neizobraženost. Velika večina muslimanov v Franciji se namreč v otroštvu ne udeležuje nobenega verskega izobraževanja (verouka), in ko se v mladosti soočijo z vprašanjem identitete, iščejo pridigarje po internetnih straneh. Najdejo seveda tiste, ki spodbujajo k sovraštvu in nasilju do drugačnih, zato so mnogi mladi muslimani v Franciji prepričani, da je je prav sovraštvo do kristjanov bistvo islamske vere. Popolnoma enako problematiko opisuje Etienne de Montety, francoski pisatelj, novinar, namestnik glavnega urednika časopisa *Le Figaro* in glavni urednik priloge *Figaro littéraire*, v knjigi *La grande épreuve*, za katero je dobil veliko nagrado za roman Francoske akademije. Roman je v slovenščini z naslovom *Velika preizkušnja* izdala založba Družina. Avtor, ki je prišel na slovenski knjižni sejem, kjer sta bila predstavljena ozadje in nastanek te knjige, se je v svojem pisanju zelo zvesto oprl na umor francoskega duhovnika Jacquesa Hamela, ki se je zgodil 26. julija 2016 v kraju Saint-Étienne-du-Rouvray. Dva mlada muslimanska ekstremista brez verske izobrazbe in brez resnične vključenosti v lokalno islamsko skupnost sta med mašo vdrla v cerkev in z nožem osemnajstkrat zabodla 86-letnega duhovnika.

V Sloveniji je, hvala Bogu, odnos med katoličani in muslimani na zavidljivo visoki stopnji spoštovanja in sodelovanja, vendar pa ne moremo prezreti ekstremizma v katoliških vrstah; ekstremizma v pomenu ne sprejemanja drugačnosti, namreč. To se vidi v kritiziranju vodstva Cerkve in v neupoštevanju nauka cerkvenega učiteljstva. Tega imamo v Cerkvi danes zelo veliko. Nekateri laiki, duhovniki, škofje in celo kardinali javno »v nič dajejo« papeža Frančiška. Na vseh celinah lahko najdemo bolj ali manj organizirane skupine, ki zavračajo nauk zadnjega koncila in svojo distanco do Cerkve kažejo v zahtevah po starem bogoslužju ter v obnašanju v cerkvi ali pri prejemanju obhajila – tudi v Sloveniji. Nasprotujejo papeževi teologiji dialoga do drugače mislečih in verujočih ter imajo sami sebe za edine zveste Kristusove učence. Ni se sicer še zgodilo, da bi v svoji zagnanosti drugače mislečemu vzeli

življenje, znajo pa ubijati z jezikom. Vzgoja proti ekstremizmu mora biti prisotna povsod. Semenišče mora bogoslovce navaditi, da bodo kot duhovniki oznanjali cerkveni nauk in ne tega, kar bi bilo njim všeč. Pastoralna pa mora laike izobraževati za evangeljski nauk dialoga, spoštovanja in sožitja z drugačnimi od nas. Revija *Tretji dan* ima že 50 let prav to poslanstvo. Pred časom smo se spraševali, ali jo še potrebujemo. Če se ima namen držati poslanstva vzgoje za evangelij dialoga, potem jo potrebujemo bolj kot kadar koli v preteklosti in jo bomo še prebirali.

Veličina človeka se pokaže v preizkušnjah. Francozi so prvo veliko preizkušnjo modernih časov – umor duhovnika v cerkvi se je namreč zadnjič zgodil v času francoske revolucije – opravili z odliko. Ni bilo maščevanja ali očitkov; nasprotno, na lokalni ravni so se katoličani in muslimani še bolj približali drug drugemu. Tudi katoličani v Sloveniji smo preizkušani; ne le z ekstremizmom v lastnih vrstah, temveč tudi z velikim prepadom med političnima poloma, kjer Katoliška Cerkev lahko igra veliko vlogo. To je naša velika preizkušnja. Naj revija *Tretji dan* prispeva svoj delež, da bi jo tudi mi dobro opravili.

Foto: Sara Mumelj



Zrcaljenje arabskega islama v Evropi

Povzetek: Evropa se je z islamom srečala že v 7. stoletju, štiri stoletja pred oblikovanjem islamskih pravnih šol. Skozi stoletja se je v Evropi udomačil sunitski islam hanifitske pravne šole. V prispevku se bomo osredotočili na sodobno spreminjanje podobe islama v Evropi in predstavili, kako v Evropo prodirajo ideje in verske prakse salafitskega in vahabitskega islama, ki je značilen za Saudovo Arabijo. Posebno pozornost bomo namenili razlikovanju med naravnim in nenaravnim projiciranjem verskih praks »arabskega« islama, pri čemer so naravne verske prakse posledica migracij, nenaravne pa simpatiziranja z drugačno islamsko pravno šolo.

Ključne besede: islam, hanifitski muslimani, salafiti, migracije, verska praksa

Abstract: Europe encountered Islam as early as the 7th century, four centuries before the emergence of Islamic schools of law. Over the centuries, Sunni Islam of the Hanafi school of law prevailed in Europe. This paper focuses on the changing image of Islam in Europe and the ways in which the ideas and religious practices of Salafi and Wahhabi Islam, specific to Saudi Arabia, penetrated Europe. Special attention is given to the distinction between the natural and unnatural projection of religious practices of "Arab" Islam, with the natural religious practices being the result of migration and the unnatural practices being the result of sympathy for another Islamic school of law.

Keywords: Islam, Hanifi Muslims, Salafists, migration, religious practice

UVOD

Zadnjih dvajset let obstaja veliko razprav na temo hitrega naraščanja števila muslimanov v Evropi. Strah, da bo islam v prihodnjih desetletjih postal najštevilčnejša svetovna in evropska religija, je na Zahodu močno prisoten. Migracije muslimanov v Evropo sicer niso prva tema pričujočega prispevka, po drugi strani pa jih ne smemo spregledati, saj pomembno vplivajo na spremembe verske prakse muslimanov v Evropi. Na začetku je potrebno opozoriti tudi na to, da je islam, kljub uporabi pridevnikov »arabski«, »evropski«, »bosanski« itn., v osnovi en in bolj ali manj složen v svoji dogmatiki, če na tem mestu pustimo ob strani delitev na sunitski in šiitski islam. S pridevnikom »arabski« islam želimo

v tem prispevku poudariti kulturne in religiozne razlike znotraj islama, ki so se razvile v določenih geografskih okoljih. Spremembe verske prakse so tesno povezane tudi s predpisi pravnih šol, ki jim sledijo muslimani v Evropi.

Delitev islama se je zgodila takoj po smrti Preroka Mohameda (7. stoletje), in sicer zaradi nestrinjanj z nasledstvom. Večina evropskega prebivalstva, in s tem tudi ves Bližnji vzhod, če to besedno zvezo razumemo v ožjem smislu in ji ne prištevamo Irana, sledi sunitski smeri islama. Pravne šole so se začele razvijati za časa Omajadskega kalifata (661–750) in v 8. stoletju jih je bilo kar osemnajst. Abasidsko obdobje (750–1258) je v 11. stoletju prineslo kanonizacijo pravnih šol, ki so svoja poimenovanja dobila po ustanoviteljih, velikih pravnikih, ki so Abu

Hanifa, Malik Ibn Anas, Aš-Šafi in Ibn Hanbal. Kanoničnim pravnim šolam (hanifitska, mali-kitska, šafiijska in hanibalitska) so skupni viri in nekatere metode, s pomočjo katerih se rešujejo sporna teološka in pravna vprašanja. Med seboj se razlikujejo po metodi, ki jo uporabljajo pri svojem učenju, in načinu sprejemanja nekaterih pravnih trditev. Za našo obravnavo sta najbolj pomembni hanifitska pravna šola, ki je bila uradna pravna šola v Osmanskem cesarstvu in ji še danes sledi večina avtohtonih evropskih muslimanov, kakor tudi muslimani v nekaterih drugih državah Bližnjega vzhoda (Turčija, Jordanija, Sirija, Libanon, Palestina), ter hanibalitska pravna šola, ki je uradna pravna šola v Saudovi Arabiji. Poleg kanoničnih pravnih šol so danes v sunitskem islamu prisotne še ibaditska pravna šola v Omanu in zahiritska pravna šola, ki prevladuje v Pakistanu, svoje privržence pa ima tudi v Maroku. Pod terminom »arabski« islam bomo v nadaljevanju razumeli hanibalitski islam, ki je v 18. stoletju doživel največjo reformo, potem ko je Mohamed al-Wahabi dodatno poostril pravila, ki se odražajo v vahabitskih in salafitskih gibanj. Predpisal je obvezno nošenje brade in podložnost nevernikov ter prepovedal vse okrasje in glasbo. (Tello 2006, 77) Pripadniki omenjene pravne šole sami sebe imenujejo »zedinjevalci, pripadniki stroge božje enotnosti« (Rebić 2007, 1298). Pietistična smer islama, ki poskuša živeti islam prvih treh generacij in zavrača kakršno koli interpretacijo svetih besedil (*kijas*), je svoj vzpon doživela v 20. stoletju. Salafitsko gibanje je svoje sledilce dobilo tudi v Evropi, česar posledica je zrcaljenje idej arabskega islama v Evropo in posledično spreminjanje verske prakse muslimanov v Evropi.

RAST ŠTEVILA MUSLIMANOV V EVROPI

Arabski islam svoje salafistične ideje projicira v Evropo na dva načina – na naraven način, z migracijami, in na nenaraven način, s širjenjem salafističnih idej in navduševanjem avtohtonih evropskih muslimanov in potomcev priseljencev nad njimi. Pri preučevanju

tovrstnih procesov ugotavljamo, da je vpliv migracij manjši, kakor se zdi na prvi pogled. Statistični podatki iz let 2021 in 2022 kažejo (Eurostat Statistics Explained 2023), da 30 % priseljencev v Evropi prihaja z Bližnjega vzhoda in da med njimi močno prevladujejo Sirci, sledijo Turki. Oboji v večini pripadajo hanifitski pravni šoli. Poleg priseljencev z Bližnjega vzhoda najdemo med muslimanskimi migranti in njihovimi potomci še šiitske Irance in Iračane ter Afganistance (med katerimi najdemo tudi sunite) ter muslimanske migrante iz afriških držav, ki večinoma sledijo malekitski pravni šoli.

Leta 2017 so bili s strani Pew Research Centra oblikovani trije morebitni scenariji povečanja muslimanskega prebivalstva v Evropi, in sicer glede na to, ali bo stopnja migracij bistveno višja, približno enaka oz. nekoliko višja, kot je danes (srednje migracije), in ali pa bo z leti padla. Najverjetnejši scenarij je sredinski scenarij: do leta 2050 naj bi islamski veroizpovedi pripadalo 11,2 % Evropejcev, leta 2016 je delež teh znašal 4,9 %. Poleg priseljevanja bo pomembno vlogo igrala tudi višja rodnost, pri čemer je treba zavreči prepričanje, da imajo muslimanske družine v Evropi bistveno več otrok kot nemuslimanske, saj razlika ni tako zelo velika. Večjo vlogo bo odigralo dejstvo, da muslimani v Evropi pripadajo mlajšim generacijam v primerjavi z drugim evropskim prebivalstvom.

V nadaljevanju se bomo posvetili načinu, na katerega se salafistična oblika arabskega islama projicira v Evropo in kako se to kaže pri spremembi verske prakse muslimanov v Evropi. Dejstvo je, da imata pri širjenju salafističnih idej pomembno vlogo globalizacija in digitalizacija ter da je njun vpliv v primerjavi z migracijami večji. Nad idejami salafitskega arabskega islama se navdušujejo tako prebivalci Balkana kot drugi muslimani, ki živijo v Evropi. Raziskave iz Zahodne Evrope, predvsem iz Francije, kažejo, da s salafističnimi idejami v večji meri simpatizirajo mlajši muslimani, ki so se v Evropo priselili kot otroci ali pa so bili v Evropi celo rojeni. Prav tako ne smemo prezreti dejstva, da je dober delež

salafistov spreobrnjencev v islam (Adraoui 2020; 2023; Galonnier 2022; Olsson 2016). Poistovetenje s salafističnimi idejami je pri muslimanih, ki so se rodili v Evropi, močno povezano z iskanjem identitete, s katero imajo priseljenci in njihovi potomci še večje težave kot drugi mladi Evropejci. Religiojska, etnična in nacionalna identiteta so v islamu tesno povezane, in čeprav večina muslimanov v Evropi islamske verske prakse ne prakticira dosledno, čuti pripadnost islamu.

Tako Warner (1998) kakor tudi Hagan in Ebaugh (2003) ugotavljajo, da priseljska izkušnja, ki je pogosto povezana z domotožjem, občutkom odtujenosti in osamljenostjo, poveča potrebo po prisotnosti religije v vsakdanjem življenju. Poleg tega naj bi bila druga generacija muslimanskih priseljencev v Evropi v primerjavi s prvo generacijo bolj dovzetna za vračanje h koreninam in prakticiranju »čistega« islama (Vertovec in Roger 2008; Warner idr. 2012), kar že spominja na učenje salafitov, ki si želijo živeti na način, kot so to počele prve tri generacije muslimanov. Tu pa hote ali ne hote trčimo v arabsko kulturo, v zibelko islamske religije. Verska praksa, ki so jo izpolnjevali prvi muslimani na Arabskem polotoku, ni bila zgolj odraz nove religije, ampak hkrati ohranjanje običajev in navad takratnega prebivalstva na Bližnjem vzhodu, med katerimi so bili tudi beduini. Takrat izredno nizka pismenost je še dodatno vplivala na slepo sledenje verskim vodjem. Takratni laični verniki niso imeli niti znanja niti možnosti za izbiro nekoliko bolj liberalnega pogleda na izpolnjevanje predpisov, današnje stanje pa je temu diametralno. Zdi se, da se mlajše generacije izgublja v moderni družbi brez omejitev in pravil. Pripadniki mlajših generacij, ki so se pridružili salafističnim gibanjem, pogosto povedo, da so jih še posebej pritegnile jasnost navodil in natančne smernice za življenje.

Dževada Šuško (2019, 14–15) na primeru Bosne in Hercegovine ugotavlja, da pri tem veliko vlogo igrajo tudi karizmatični verski voditelji, ki znajo privabiti mlade muslimane, ki iščejo sami sebe, smisel življenja in odgovore

na vprašanja. Pred očmi moramo imeti tudi dejstvo, da se grozote genocida in vojne v Bosni in Hercegovini, kakor tudi na Kosovu, odražajo pri mlajših generacijah. Potomci priseljencev so prav tako doživeli vojno ali kakšno drugo travmatično izkušnjo, bodisi na posreden ali neposreden način. Pridobljene in podedovane travme, ki jih nosijo s seboj, še v toliko večji meri spodbujajo dovzetnost za pripadnost nekoliko bolj strogim ali, če hočemo, skrajnim skupnostim. »Arabski« islam jim ponuja možnost doslednega izpolnjevanja verskih predpisov ter jim hkrati daje občutek pripadnosti in na neki način tudi posebnosti, ki jo mladi iskalci identitete želijo doseči.

OD KOD PRIHAJAJO IDEJE ARABSKEGA ISLAMA V EVROPO?

Na tem mestu se odpira vprašanje, kje se mlajše generacije muslimanov v Evropi srečajo s salafističnimi idejami. Kanalov, po katerih salafizem projicira v Evropo, je več. Prvi kanal so salafistične verske skupnosti, ki so se formirale po tem, ko so evropski muslimani odhajali na študij v Katar in Saudovo Arabijo. Tam so se navdušili nad purističnim in rigoroznim islamom. Po vrnitvi v Evropo so začeli širiti ideje o potrebi »očiščenja« verskih praks in običajev ter opozarjati na potrebo po doslednem prakticiranju verskih predpisov. Drugi kanal, po katerem se salafizem širi v Evropo, pa so socialni splet in različna družbena omrežja, ki mladim muslimanom dajejo odgovore na to, kaj je pravi islam in kako ga je treba živeti. Večina muslimanov v Evropi pride v stik z islamom prek interneta, na kar je že pred leti opozoril Quintan Wiktorowicz (2005, 58–59; 105–106). Salafiti s pridom uporabljajo družbena sredstva obveščanja in ustvarjajo video vsebine, s katerimi širijo islamski nauk, ter objavljajo pridige in pravila verske prakse, ki so v skladu s salafitskim učenjem. Nemalo islamskih učenjakov z Bližnjega vzhoda za poučevanje islama uporablja YouTube, Facebook in TikTok, pri čemer uporabljajo angleški jezik in tako pridobijo poslušalce iz drugih koncev sveta. K tovrstnemu

»oznanjevanju« se zatekajo tudi muslimani na Balkanu in v Sloveniji. Nenazadnje pa so k širjenju salafitskega islama v Evropi pripomogle tudi knjige in publikacije, pogosto napisane izpod peres karizmatičnih voditeljev.

VERSKA PRAKSA SALAFITOV

Nemogoče je ugotoviti, koliko muslimanov v Evropi sledi salafistični smeri islama, saj salafistična gibanja nimajo članov kot politične stranke ali druge organizacije (Adraoui 2023, 285). Prav tako včlanitev v versko skupnost, kar je pogosto povezano z družinsko tradicijo, še ne pomeni, da bo posameznik v svojem življenju tudi živel po verskih predpisih oz. da nekdo, ki ni včlanjen v versko skupnost, tega ne počne. Sociologi ne nazadnje ugotavljajo, da se nad salafističnimi idejami lahko navdušujejo tudi muslimani, ki pripadajo verskim skupnostim, ki sledijo naukom druge islamske pravne šole.

V Evropi nimamo primerov, da bi salafistične organizacije zgradile svoje džamije. Molitve opravljajo v manjših molilnicah, za organizacijsko in pedagoško dejavnost pa imajo najete prostore ali stanovanjske objekte, predelane za tovrstne namene. V nekaj evropskih krajih (Rosengard v švedskem mestu Malmö, Trappes blizu Pariza in Bradford poleg Leedsa) imajo tudi svojo mestno četrt. V Sloveniji imajo svoje prostore na Rakovi jelši v Ljubljani, po domovih pa naj bi se zbirali tudi v drugih slovenskih krajih.

Najpomembnejšo vlogo v salafizmu ima pridiga (da'wa), s katero salafitski duhovniki v navezovanju na Koran, Suno in spise pripadnikov prvih treh generacij muslimanov (al-athar) opominjajo vernike o tem, kaj je dovoljeno in kaj prepovedano, ter jim dajejo navodila za življenje. Cilj salafitov je, da islam postane čim bolj avtentičen, s pri preučevanju salafizma v Evropi kaj hitro ugotovimo, da tudi znotraj salafizma obstajajo različne skupine z različnimi nameni in cilji. Haykel (2009) salafizem razdeli na aktivni (*activist Salafism*) in tihi oz. skrivni salafizem (*quietist Salafism*). Za prvega sta značilni transformacija družbe in politična

angažiranost, dalje pa ga delimo na salafizem, ki sledi konceptu džihada, in na salafizem, ki si želi suverenost muslimanov doseči s pomočjo političnega vpliva (Adraoui 2023, 288). Skrivni salafizem, ki naj bi bil večinski, pa je skoncentriran na izpolnjevanje verskih predpisov in doseganje čistosti in duhovnosti.

Arabski način prakticiranja islama v vsakdanjem življenju upoštevajo vsi salafisti, ki se od drugih muslimanov v Evropi razlikujejo tako po načinu verske prakse kakor tudi po videzu. Ženske se strogo pokrivajo ali celo zakrivajo in nosijo ohlapna oblačila, medtem ko si moški puščajo rasti brado, nekateri tudi nosijo obleke, kot so jih Arabci v 7. in 8. stoletju. Molijo petkrat na dan, po vaktiji, obiskujejo molitve v džamiji, redno berejo Koran in hadise. V primerjavi z drugimi muslimanskimi verniki so bolj versko izobraženi. Strogo se držijo vseh petih stebrov islama in se prehranjujejo po predpisih halal prehrane, pri čemer v večini zauživajo le hrano s halal certifikatom (razen če si jo pridelajo sami). Islamske praznike obhajajo dosledno in strogo v skladu s pravnimi predpisi. Ostro obsojajo vse običaje, ki so se skozi stoletja razvili na posameznih geografskih območjih, kar konkretno pomeni, da ne praznujejo mevluda, tj. praznika rojstva Preroka Mohameda, češ da se ne ve, kdaj točno je bil rojen, in da prve skupnosti tega niso praznovali. Iz teh razlogov so bistveno manj prilagodljivi in naredijo vse, kar je v njihovi moči, da bodo lahko izpolnili verske predpise.

Eden izmed takšnih primerov je darovanje kurbana v času kurban bajrama. Tako v Sloveniji kot v nekaterih drugih evropskih državah je zakol živali po predpisih halal prepovedan, saj je treba žival pred zakolom uspavati. Medtem ko so hanifitski muslimani v Sloveniji sprejeli alternativno rešitev, da namesto kurbana darujejo vrednost (vsako leto točno določen znesek) Islamski skupnosti in so še dodatno poklicani k dobroti, pa salafiti opravljajo obredne zakole na privatnih zemljiščih. To je le eden izmed mnogih primerov razlikovanja verske prakse salafitov v primerjavi z drugimi

muslimani v Evropi. Na koncu izpostavimo še ugotovitev, da se salafiti od drugih muslimanov pogosto razlikujejo tudi po načinu govora – saj določene verske pojave opisujejo in imenujejo z arabskimi besedami, uporabljajo arabske besede za opisovanje in imenovanje določenih verskih pojavov, pri čemer so pogosto pozorni na poudarjanje določenih zlogov. Tudi pozdravljajo se z arabskimi pozdravi.

ZAKLJUČEK

Zanimanje za salafizem v Evropi narašča, še posebej med mlajšimi generacijami muslimanov, ki iščejo svojo identiteto. Salafizem se je v zadnjih dvajsetih letih razširil tudi v Sloveniji, za kar po našem mnenju obstaja več razlogov. Na podlagi opravljene raziskave (Jeglič 2022) lahko trdimo, da so verske prakse muslimanov v Sloveniji pogosto kopija verskih praks v Bosni in Hercegovini, na Kosovu, v Albaniji, Sandžaku in Črni Gori. Nadalje so muslimani v Sloveniji priseljenci oz. potomci priseljencev, zaradi česar se pogosteje soočajo s krizo identitete. Zanimivo je, da je profil prenašanja verskih vrednot pri muslimanih nekoliko drugačen kot pri kristjanih. Kežman, Goriup in Gorenek (2022, 497) ugotavljajo, »da stari starši, ki jim je vera kot osebna vrednota pomembna, želijo to vrednoto prenesti tudi na vnuke«. Tudi Musek (2000) meni, da pomen religioznih vrednot s starostjo narašča, zato naj bi stari starši imeli pomembno vlogo pri prenosu vere na mlajše generacije. A primeri muslimanov prikazujejo, da je prenos vere nekoliko drugačen. Predvsem za salafite je značilno, da pogosto kritizirajo versko prakso svojih starejših sorodnikov, češ da to ni islam, ki ga je oznanjal Prerok Mohamed. Vir informacij tako niso stari starši, ampak pogosto salafitska verska gradiva in razlage svetih besedil ter pridige karizmatičnih voditeljev, ki svarijo ped pokvarjenostjo sodobnega sveta, svarijo mlade muslimane pred pogubljenjem in jih vabijo naj sledijo puristični in včasih celo fanatični smeri islama.

REFERENCE

- Adraoui, Mohamed-Ali. 2023. How European Salafism can make us reflect on a new typology of Salafism? *Contemporary Islam* 17, št. 2: 283–296.
- Adraoui, Mohamed-Ali. 2020. *Salafism Goes Global: From the Gulf to the French Banlieues*. Oxford University Press.
- Eurostat Statistics Explained. 2023. Domača stran. 7. avgust. https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Migration_and_migrant_population_statistics (pridobljeno 10. 10. 2023).
- Hackett, Conrad, Phillip Connor, Marcin Stonawski in Michala Potančoková. 2017. Europe's Growing Muslim Population, 27. november. Pew Research Centre. Domača stran. <https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (pridobljeno 10. 10. 2023).
- Hagen, Jacqueline in Helen Rose Ebaugh. 2003. Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process. *International Migration Review* 37, št. 4: 1145–1162.
- Haykel Bernard. 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company.
- Jeglič, Urška. 2022. *Verska praksa muslimanov v Sloveniji*. Ljubljana: Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Kežman, Mihaela, Jana Goriup in Mitja Gorenek. 2022. Pomen prenosa vrednot med generacijami. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2: 485–499.
- Musek, Janek. 2000. *Nova psihološka teorija*. Ljubljana: Educy.
- Rebič, Adalbert. 2007. *Splošni religijski leksikon*. Ur. Drago Bajt in Marta Kocjan-Barle. Ljubljana: Modrijan.
- Olsson, Susanne. 2016. *Contemporary Puritan Salafism: A Swedish Case Study*. Sheffield: Equinox.
- Šuško, Dževada. 2019. A Model of Europe? History and Practice of Islam in Bosnia-Herzegovina. Research Gate. https://www.researchgate.net/publication/333395932_A_Model_for_Europe_History_and_Practice_of_Islam_in_Bosnia-Herzegovina_Dzeveda_Susko (pridobljeno 3. 12. 2020).
- Tello, Antonio. 2006. *Vodnik po svetovnih verstvih s kratkim pregledom verstev na Slovenskem*. Ljubljana: Tehnična založba Slovenije.
- Vertovec, Steven in Alistar Rogers. 1998. *Muslim European Youth Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot: Ashgate.
- Warner, R. Stephen. 1998. Religion and Migration in the United States. *Social Compass* 45, št. 1: 123–134.
- Warner, R. Stephen, Elise Martel and Rhonda E. Dugan. 2012. Islam Is to Catholicism as Teflon Is to Velcro: Theorizing Ambivalence About Religion and Ethnic Culture Among Second Generation Muslim Women and Latina College Students. V: *Sustaining Faith Traditions: Race, Ethnicity, and Religion among the Latino and Asian American Second Generation*, 46–68. Ur. Carolyn Chen in Russell Jeung. New York: NYU Press.
- Wiktorowicz, Quintan. 2005. *Radical Islam rising. Muslim extremism in the West*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Foto: Sara Mumelj



DOMINIK JANEZ HERLE
DR. MATJAŽ KLEMENČIČ

Franc Pirc in Roman Homar, slovenska duhovnika med Indijanci

Franc Pirc and Roman Homar, Slovenian priests for the American Indians

Povzetek: Franc Pirc in Roman Homar, oba na področju današnje kamniške občine rojena duhovnika, sta odigrala pomembno vlogo v Združenih državah Amerike. Pirc je bil močno prisoten pri evangelizaciji indijanskih plemen (Otavci, Očipve, Sioux in Winnebag), medtem ko je bil Homar poleg misijonarjenja aktivno vključen pri nastajanju industrijske šole, ki se je nahajala v prostorih opatije St. John v Collegevillu, v zvezni državi Minnesota. Franc Pirc se je v Ameriko priselil pri 55 letih, da bi pomagal pri evangelizaciji ameriških Indijancev. Pred tem je deloval v številnih župnijah na Gorenjskem, v prostem času pa se je ukvarjal s sadjarstvom, o katerem je napisal tudi nekaj priročnikov. V Ameriki je Indijance ob evangelizaciji naučil sadjarjenja in jim na ta način omogočil boljše življenje. Zaslužen je bil tudi za priselitev večjega števila nemških Katolikov v Minnesota, ob tem pa je omogočil tudi priselitev večjega števila slovenskih Katolikov zlasti iz Gorenjske. Roman Homar je pričel s svojim misijonarskim delovanjem v Ameriki, ko mu je bilo vsega 19 let. Vrsto let je misijonaril na severnem delu Minnesote ter aktivno sodeloval pri nastajanju industrijske šole v opatiji St. John v kraju Collegeville (Minnesota), kjer so se učili ameriški Indijanci plemena Očipve. Bil je zadnji slovenski misijonar, ki je govoril indijanski jezik.

Ključne besede: ZDA, slovenski priseljenci, Katoliška Cerkev, Franc Pirc, Roman Homar

Abstract: Franc Pirc and Roman Homar, who were both born in today's municipality of Kamnik, have played an important role in the United States of America. Pirc played an important role in the evangelization of American Indian tribes (Ottawa, Ojibwe, Sioux, Winnebag), whereas Homar was (besides his missionary work) actively involved in the founding of the Industrial School at St. John's Abbey in Collegevillu, Minnesota. Franc Pirc immigrated to the US when he was 55 years old in order to help in the evangelization of American Indians. Before that, he worked in many of the parishes in Upper Carniolan and had a passion for fruit growing in his spare time, for which he also wrote a few manuals. While he was in the US, he not only evangelized American Indians, but also taught them how to grow fruit and therefore helped them to live a better life. He helped many German Catholics as well as many Slovenians who came mostly from Upper Carniola immigrate to Minnesota. Roman Homar began with his missionary activities in the US when he was barely 19 years old. For many years, he was doing missionary work in northern Minnesota and was actively involved in the founding of the Industrial School at St. John's Abbey

in Collegeville (Minnesota), where American Indians of the Ojibwe tribe were educated. He was the last Slovenian missionary who spoke the language of American Indians.

Keywords: United States of America, Slovenian immigrants, Catholic Church, Franc Pirc, Roman Homar

PIRČEVO DELOVANJE V STARI DOMOVINI

Franc Xavier Pirc se je rodil 20. novembra 1785 v Kamniku (Šutna 62) očetu Jerneju in materi Neži, rojeni Vavpetič. Osnovno izobrazbo si je pridobil na takrat glavni mestni šoli v Kamniku, ki so jo vodili frančiškani. S šolanjem je nadaljeval v Ljubljani, kjer je obiskoval klasično gimnazijsko in jo zaključil leta 1807. Nato se je vpisal na ljubljanski licej, ki ga je obiskoval v letih 1808–1809. Pirc je zatem vstopil v ljubljansko semenišče ter pričel študirati teologijo; predavanja je obiskoval v obnovljenem nekdanjem frančiškanskem samostanu. (Drnovšek 2003: 7–10) Študij teologije je zaključil po vsega treh letih in bil že 13. marca 1813 posvečen za duhovnika. (Furlan 1952, 30)

Svoje prvo pastoralno delovanje je kot kaplan opravljal v Šmartinu pri Kranju, nato pa postal vikar v Fužinah. Po sedmih letih je bil imenovan za župnika župnije Peče pri Moravčah, kjer je deloval deset let ter poleg župnije vodil osnovno šolo. Prav v Pečah je prišlo najbolj do izraza njegovo delo na področju sadjarstva, področja, ki ga je v svojem prostem času skrbno preučeval, načrtoval poskuse ter jih praktično implementiral. Na župnijskem posestvu je osnoval drevesnico ter na njej posejal jabolčne in hruškove pečke in orehe. Veliko delo je opravil tudi na področju cepljenja dreves, saj je divjake cepil s cepiči, ki jih je z lastnimi sredstvi dobil predvsem iz Gradca, brezplačno pa jih je nato delil kmetom. V Pečah je imel Pirc, znan kot najodličnejši pomolog¹ svojega časa, več kot 700 različnih sort jablan in hrušk. Z zasajanjem sadovnjakov je pomagal predvsem kmetom, saj je vrednost letine sadja lahko znašala toliko kot vrednost njihove redne letine. Kmalu se je Pirčeva »agrarna rešitev« razširila na sosednje vasi ter se na Kranjskem uveljavila kot zemljiška politika. (Furlan 1952, 30, 32; Drnovšek 2003, 14, 18) V znak hvaležnosti za Pirčeve mnoge doprinose k izboljšanju življenja kmetom na Kranjskem mu je Kranjska kmetijska družba leta 1842 podelilo posebno odlikovanje (Furlan 1952, 33).

Prav gotovo pa je Franc Pirc ljudem pomagal tudi s pisanjem priročnikov, ki so bili namenjeni izboljšanju pridelave, oplemenitenju sadnih sort ter povečanju pridelka. Pri pisanju se je zgleđoval po predhodnikih (prav tako duhovnikih) patru Marko Pohlinu, ki je prevedel in priredil delo R. Z. Beckerja z naslovom *Noth und Hülfsbüchlein für Bauersleute oder lehrreiche Freuden- und Trauer-Geschichte des Dorfs Mildheim – Sulzbach in der Oberpfalz* (1789) ter ga objavil kot *Kmetom sa potrebo inu pomozh*, ter koroškemu Slovincu Urbanu Jarniku, ki je napisal delo *Sadje-Reja ali Navuk, kako se more prav lehko, ino v'kratkem zhasu nikar ko veliko dobreh, ino sdraveh dreves podrediti, temozh tudi narshlahtnejshi sadje sadobiti* (1817), katero strokovnjaki štejejo za prvi pomološki priročnik na Slovenskem. Franc Pirc je leta 1830 v Ljubljani izdal prvi del knjige z naslovom *Krajnski Vertnar ali Poduzhenje v kratkim veliko sadnih dreves sarediti* ter štiri leta kasneje dodal še drugi del s podnaslovom *Od reje niskiga drevja ali pertlikovzov in posodovzov, in kako perdelano sadje k'pridu obrazhati, da veliko sadene*. Istega leta je Pirc na 16 straneh izdal delo z naslovom *Podvzhejne kako se morejo in shkodlive gosenze konzhati (of Franz Pirza, Faimoshtra u Bresouzi)*, v katerem je vsak sadjar našel odgovore o tem, kakšno škodo sadnemu drevju naredijo gosenice, kako se prepreči tovrstna škoda in kako se gosenice uniči. (Drnovšek 2003, 15–16)

¹ Pomologija je znanost, ki opisuje in razvršča sadne sorte ter jim daje ustrezna imena.

Pirc se je zavedal, da je Kranjska zaostajala za drugimi deželami, predvsem kar zadeva dobiček od prodaje sadja, in je želel, da bi bilo po deželi zasajenega več sadnega drevja. Njegovo pisanje je bilo tako namenjeno predvsem kmečkim gospodarjem, ki so povečini znali brati. Ne smemo biti presenečeni, če Pirčeve prispevke najdemo v letopisih Kranjske kmetijske družbe ter v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* (znanih tudi kot *Bleiweisove Novice*), objavljaj pa je tudi v zborniku *Drobtinice*, ki je začel izhajati leta 1846 v Gradcu. (Drnovšek 2003, 19, 21)

Pirc se je ukvarjal s sadjarstvom tudi v letih 1830–1835, ko je kot župnijski vikar deloval v Podbrezjah na Gorenjskem. Tudi tukaj je osnoval drevesnico in sadovnjak, iz katerega so še vrsto let po Pirčevem odhodu v ZDA s cepiči zalagali zasebne, šolske in župnijske drevesnice na področju Kranjske, Koroške in Goriške. (Drnovšek 2003, 14, 19)

PIRČEVO DELOVANJE V NOVI DOMOVINI

Pomen delovanja Franca Pirca za ameriško Katoliško Cerkev se kaže v tem, da je znameniti ameriški zgodovinar Katoliške Cerkve Marvin R. O'Connell v svojem monumentalnem delu o zgodovini škofije St. Paul v Minnesoti njegovemu delovanju posvetil kar šest strani. Na ta način je Pirc umeščen v zgodovino Katoliške Cerkve v ZDA s posebnim ozirom na Minnesoto v ameriškem zgodovinopisju 21. stoletja. O'Connell je Pirčevo misijonsko delovanje med Indijanci opisal s presežniki. (O'Connell 2009, 89)

Pri Pirčevi odločitvi za delo misijonarja je pomembno vlogo odigral škof Friderik Irenej Baraga, ki si je s Pircem večkrat dopisoval. V enem izmed pisem je zapisal: »Resnično, potreba po duhovnikih v naši škofiji je usmiljenja vredna. Bi se nekaj gorečih duhovnikov iz moje domovine odločilo priti v to divjino, da bi rešili pred pogubljenjem te razpršene pogane, katere en sam duhovnik ne more obiskati. Bi ne bilo primerno plačilo to, da bi delal in trpel

veliko, da bi rešil samo eno dušo! Ampak tukaj ni rešena samo ena duša, temveč na stotine.« (Furlan 1952, 38)

Pirc je Baragi poslal prošnjo, da bi ga sprejel za sodelavca v misijonu, in ta je njegovo prošnjo toplo sprejel. Odgovor na prošnjo za misijonsko delovanje v Michiganu je Pircu posredoval takratni detroitski škof Frederic Rese in mu v pismu z dne 13. junija 1834 dodal osebno noto: »Z veseljem bom sprejel duhovnika Pirca v svojo škofijo.« (Furlan 1952, 38; Drnovšek 2003, 25) Ljubljanski nadškof Anton Wolf je kljub zadržkom podprl Pirčevo željo. Tako je škofijski ordinariat 28. septembra 1834 zaprosil dvorno pisarno na Dunaju za izdajo izselitvenega dovoljenja za Franca Pirca, pozitivni odgovor pa je bil izdan 21. oktobra istega leta. (Drnovšek 2003, 25–26)

Pirc se je odpravil na Dunaj, kjer je imela sedež Leopoldinina ustanova avstrijskega cesarstva za podporo ameriškim misijonom, katere glavni namen je bil pospeševati dejavnost katoliških misijonov v ZDA ter trajno ohranjati spomin na nekdanjo brazilsko cesarico Leopoldino, članico družine Habsburžanov in je po njej ustanova dobila ime (Marković 2017, 119; Thaurer 1940, 81–86; Furlan 2003, 40). Pomembno vlogo pri nastanku Leopoldinine ustanove je imel takratni generalni vikar škofije Cincinnati Frederic Rese. Ta je dne 7. julija 1827 centralni svet Družbe za širjenje vere v Lyonu prosil za dovoljenje, da se tudi v drugih evropskih državah ustanovijo družbe za širjenje vere. Po začetnem omahovanju mu je Kongregacija za širjenje vere v Rimu dne 4. oktobra 1827 izdala priporočilno pismo, ki mu je omogočilo, da se je maja 1828 na Dunaju sešel z apostolskim nuncijem msgr. Ugom Pietrom Spinolo, nato še s knezoškofofom grofom Leopoldom Maximilianom Firmianom ter soustanoviteljem Leopoldinine ustanove za avstrijsko cesarstvo za podporo ameriškim misijonom (Die Leopoldinenstiftung für das Kaiserreich Österreich zur Unterstützung der amerikanischen Missionen; dalje Leopoldinina ustanova) dr. Josefom Pletzem, dne 1. oktobra 1828 pa se je srečal tudi s cesarjem Francem

I., saj je bilo za ustanovitev misijonske družbe potrebno cesarjevo dovoljenje. Cesar je tako z dekretom 8. decembra 1828 potrdil ustanovitev Leopoldinine ustanove. (Marković 2017, 118–119; Thaurén 1940, 264) Leopoldinino ustanovo je med mnogimi škofijami podpirala tudi ljubljanska nadškofija, ki je v letih od 1830 do 1913 za potrebe slovenskih misijonarjev Barage, Pirca in Čebulja namenila izredno veliko sredstev (Marković 2017, 123–124).

V Ameriko se je Pirc odpravil po enaki poti, kot (pred njim) Friderik Baraga: iz Lyona v Franciji se je napotil proti pristanišču Le Havre, s parnikom prečkal Atlantski ocean ter priplul v New York 29. septembra 1835 (Furlan 2003, 40–45). Ob prihodu v novo domovino je bil star 50 let, duhovniško službo pa je opravljal 22 let (O'Connell 2009, 89).

Franc Pirc je misijonsko dejavnost začel v Michiganu, v detroitski škofiji. Imel je prirojen smisel za učenje tujih jezikov in se je tako dokaj hitro naučil jezika Otavcev, med katerimi je prvotno deloval. Ker je bil jezik Otavcev podoben jeziku plemena Očipve, se je Pirc lahko z njimi pogovarjal, kadar je obiskal severni del obale Velikih jezer. Ker je Pirc prihajal iz slovenskega etničnega ozemlja, kjer je bil globoko zasidran kmečki način življenja, in ker je imel tudi sam veliko znanja o sadjarstvu, si je kot enega izmed ciljev pri spreobračanju Indijancev zamislil, da bi postali dobri katoliški poljedelci. Tak način življenja bi jim poleg duhovnega prinesel tudi gmotni napredek. Pirčevo delo je kmalu obrodilo sadove, saj je v Arbres Crocheju, ki je veljal za njegov glavni michiganski misijon, nekaj časa pomagal graditi otavsko skupnost, kjer so cvetela polja in kjer je rasla domača obrt. Pirc je za otavske staroselce v skoraj 17 letih naredil, kar je mogel, zato si je prizadeval, da bi svojo misijonsko pot nadaljeval proti zahodu, kjer bi lahko pastoralno deloval med Očipvejci. Ko ga je detroitski škof razrešil službovanja v Michiganu, se je Pirc odpravil v Minnesoto. (O'Connell 2009, 90–92)

Leta 1852 je Franca Pirca v svojo novoustanovljeno škofijo St. Paul sprejel škof Joseph Cretin. Pirca so na poti evangelizacije zanimala

predvsem področja zahodno in severno od St. Paula, saj se je tam nahajalo največje število Očipvejcev. V škofiji St. Paul so se poleg njih nahajala še indijanska plemena Siouxov in Winnebagov. (O'Connell 2003, 92; Furlan 1952, 185) Na ta področja se je Pirc odpravil v svoji mašni opravi, s Svetim pismom v rokah ter z ostalimi duhovnimi pripomočki. Tukaj je dosegel določene uspehe, a se je zavedal, da Indijanci počasi izginjajo s tega območja. Dogovor med ameriško vlado in Indijanci iz leta 1850 je namreč Indijancem odvzel dobršen del minnesotske zemlje, zato so se začeli seliti proti zahodu. Na zapuščeno ozemlje (bilo je zelo primerno za lov), so se začeli priseljevati belci. To se je zgodilo še posebej po letu 1854, ko je bila vzpostavljena železniška proga med Čikagom in Rock Islandom, ki je peljala do reke Misisipi. (O'Connell 2003, 92)

Pircu je pri njegovem misijonskem delovanju pomagalo znanje nemškega jezika, katerega se je naučil pisati in govoriti že v šolah na slovenskem etničnem ozemlju. Zaradi tega je lažje komuniciral z nemško govorečimi duhovniki in drugimi priseljenci ter svoje znanje nemščine uporabil tudi tako, da je v časopisih nemške skupnosti in tudi v drugih nemško-ameriških periodičnih publikacijah objavljajal serijo pamfletov in pisem, ki so služili predvsem kot reklama za prihod bodočih priseljencev v Minnesoto. Posledično je v Združene države prišlo večje število nemških Katoličanov ki so se naselili v St. Paul in v St. Anthony ter v njuno okolico, pa tudi zahodno od reke Misisipi, kjer so leta 1855 ustanovili mesto New Ulm. Mnogo nemških priseljencev se je naselilo severneje, v dolini reke Sauk, kjer so sprva živeli Očipvejci, ki jih je Pirc želel evangelizirati, in kjer sta kasneje nastali cvetoči mesti St. Cloud in Sauk Rapids. (O'Connell 2009, 22, 92, 299; Ahern 1964, 125) Pirčevo delovanje je bilo v skladu z splošnimi željami škofa Johna Irelanda, ki je želel, da bi se v Minnesoto naselilo večje število evropskih katoliških priseljencev. (O'Connell 1988, 40)

Pirc je s svojim pisanjem in 'reklamiranjem' Minnesote želel privabiti tudi priseljence iz

slovenskega etničnega ozemlja, saj je bilo takrat na voljo še veliko neobdelane zemlje. Njegova pisma so bila objavljena v takratnih glasilih na slovenskem etničnem ozemlju, kot so *Novice*, *Zgodnja Danica*, *Illyrisches Blatt*, *Učiteljski tovariš*, *Šolski prijatelj* itn., poleg tega pa tudi v publikacijah Leopoldinine družbe ter njene sestrsk organizacije na Bavarskem. Odziv na Pirčevo vabilo v Minnesoto sprva ni bil velik, vendar njegov poziv ni ostal preslišan, saj so se Slovenci naselili okoli današnjega naselja St. Stephen (Sveti Štefan), ki velja za edino naselje v ZDA, ki so ga ustanovili in zgradili Slovenci (povečini kmetje, ki so bili razseljeni v okolici), in stoji še danes. Na pokopališču ter na pročeljih stavb najdemo izključno slovenska imena; gostilna Trobec, ki se nahaja sredi mesta, pa priča o podjetniškem duhu Slovencev v ZDA. (Drnovšek 2003, 62; Valentinčič 2015)

Pirčevi uspehi med nemškimi priseljenci so bili predvsem duhovne narave, na kar kaže dejstvo, da je v škofijo St. Paul leta 1856 prišlo pet nemških benediktincev, ki so se odzvali Pirčevi prošnji po postavitvi priorata St. John v Indianbushu v okrožju Stearns. Priorat je kasneje zrasel v opatijo, semenišče ter univerzo. Menihi so pastoralno oskrbovali sorojake vse od mesta St. Joseph do Shakopeeja in Marystowna kot tudi vernike župnije Assumption v St. Paulu. (O'Connell 2009, 299) Med njimi je bil tudi slovenski menih Ciril Zupan, ki je od leta 1910 vodil slovensko župnijo v Pueblu v zvezni državi Kolorado in bil kasneje prior samostana v Canon Cityju. (Klemenčič 2011, 219–221)

Leto 1864 je Pirc odšel v Evropo iskat duhovnike za misijonsko delo. Njegov obisk Evrope se je izkazal za uspešnega, saj je za potrebe misijonov pripeljal duhovnika Buha in petnajst bogoslovcev, od tega osem Slovencev. Med njimi je bil tudi bogoslovec Jakob Trobec, ki je sprva kot služboval kot Pirčev kaplan, leta 1897 pa postal škof St. Clouda v Minnesoti. (Klemenčič 2019, 211; Marković 2017, 196–197; Dolenc 2000, 29; O'Connell 2009, 89–95) Slovenski bogoslovci v Ameriki so povečini

obiskovali semenišče St. Paul, ki je veljalo za največje katoliško semenišče v Minnesoti. Pirc je med zgoraj omenjenimi še kot študenta v ZDA pripeljal Fredericka X. Katzerja,² ki se je na svojo duhovniško pot pripravljaval v semenišču St. Paul. Katzer je postal ameriški duhovnik ter kasneje nadškof Milwaukeeja v zvezni državi Wisconsin. (Klemenčič in Šeruga 2019, 171–176)

Pirc je v misijonu za Indijance iz plemena Očipve deloval vse do leta 1873, ko je imel že 88 let. Svojo zlato mašo, ki so jo obiskali mnogi verniki, je praznoval v St. Paulu leta 1865. V domovino se je vrnil leta 1880 in umrl v starosti 96 let. (O'Connell 2009, 94)

PIRČEVA ZAPUŠČINA

Pirčevo misijonarsko delovanje je pustilo velik pečat, še posebej na območju Minnesote. Tam so že leta 1865 ustanovili Pierztown (nekdanj Rich Prairie), ob stoletnici njegovega prihoda (leta 1935) Pircu postavili spomenik ter leta 1952 ustanovili Pirčevo gimnazijo. Pirčev spomenik lahko danes vidimo tudi v Belle Prairie, pri St. Cloudu, katerega prebivalci so leta 1952 ob stoletnici njegovega prihoda v mesto postavili ogromen spomenik. V mestu Crow Wing, kjer je Pirc služboval mnogo let, so mu postavili spominsko kapelico (s spominsko ploščo). V Sloveniji so mu 7. maja 1982 v Kamniku na poslopju sadne drevesnice in vrtnarije odkrili spominsko ploščo, v Godiču

² Frederick X. Katzer (1844–1903) je odigral pomembno vlogo pri nasprotovanju zakonom države Wisconsin, po katerih so se šole uporabljale za spodbujanje skupne ameriške kulture ter protestantske verzije Biblije; v času svojega škofovanja je Katzer podpiral rast katoliških šol in uspešno zagovarjal ukinitve t. i. Bennettovega zakona iz leta 1890, ki je zahteval pouk v angleščini v vseh šolah v Wisconsinu. Katoliki so na zakon gledali kot na napad na župnijske šole. Katzer je podpiral razvoj etničnih župnij, zlasti nemških in poljskih v Wisconsinu. (Klemenčič in Šeruga 2019, 171–176) Zanimivo je, da je bil imenovan za nadškofa kljub nasprotovanju tistega dela katoliške hierarhije pod vodstvom nadškofa Johna Irelanda, ki se je zavzemal za amerikanizacijo Katoliške Cerkve. Katzer se je nasprotno zavzemal za ohranjanje etničnih tradicij ameriških katoličanov, pri čemer ga je podprl tudi papež Leon XIII., ki je obsodil herezijo amerikanizma v posebni encikliki *Testem benevolentiae nostrae* iz leta 1899. (O'Connell 1988, 464–465; Avella 2002, 188–190).

pa se po njem imenuje spominski nasad. (Dronovšek 2003, 84) Vseh Pirčevih del ne moremo ustrezno ovekoveti, v srcih slovenskih Američanov ter Slovencev pa ostajajo nevidni duhovni sadovi njegovih del, ki se prenašajo iz generacije v generacijo.

ORIS ŽIVLJENJA IN DELA P. ROMANA HOMARJA

Roman Janez Homar se je rodil 16. oktobra leta 1864 v Podhruški (župnija Sela pri Kamniku) očetu Matiji Homarju in materi Mavrični, rojeni Šuštar. (KK 04350). Homar je hodil v šolo k frančiškanki v Kamniku. Ko je bil star devet let, se je srečal z misijonarjem Francem Pircem, saj je bil njegov oče po materini strani s Pircem v sorodu. Pirc je Homarju svetoval: »Fant, če boš res kdaj duhovnik, ne ostajaj na Kranjskem ... V Ameriko pojdi, pa ne ostajaj med belimi. Med Indijance pojdi! Tam je potrebno!« (Ave Maria Koledar 1960, 146)

Pirčevo naročilo o misijonarjenju med Indijanci je Roman Homar izpolnil dobesedno, saj je kasneje vrsto let misijonaril med Indijanci v severni Minnesoti. Leta 1833 je Homarja, ki mu je bilo takrat komaj devetnajst let, v Ameriko spravil monsijor Jožef Buh, ko je prišel na Kranjsko po študente za misijone. Homar je vstopil v red benediktincev v opatiji St. John v Collegevillu v Minnesoti ter že kot bogoslovec začel delovati v samostanski šoli za indijanske otroke. V duhovnika je bil posvečen leta 1890, svojo prvo sveto mašo pa je daroval v župniji St. Stephen v Minnesoti. (Ameriška domovina 1959, 1; Ave Maria Koledar 1960, 146; Klemenčič in Šeruga 2019, 186; Markovič 2017, 311–312)

HOMARJEVO DELOVANJE V ŽUPNIJI ST. JOHN, MINNESOTA S POSEBNIM OZIROM NA DELO V INDIJANSKI ŠOLI INDIAN INDUSTRIAL SCHOOL

V nadaljnjih šestih letih je bil Homar vodja šolskega programa za Indijance v opatiji St. John, ki jo je podpirala zvezna vlada. (Klemenčič in Šeruga 2019, 186; Markovič 2017,

318; Ambrožič 1954, 101–108) Pravzaprav se moramo za lažje razumevanje Homarjevega delovanja v župniji St. John's vrniti v leto 1868. Tistega leta si je namreč kandidat za predsednika Združenih držav Ulysses S. Grant prizadeval za mir med Američani ter Indijanci; od tod njegov volilni slogan *Naj imamo mir!* Zavedal se je, da med njimi obstajajo razlike in da se med seboj ne razumejo dobro. Eni ali drugi bi na koncu morali popustiti, zato je Grant videl rešitev v tem, da bi vse Indijance preselili v ogromne rezervate, kjer bi bili popolnoma zaščiteni. Ta načrt je bil res nekoliko idealističen. Grant je bil kot republikanski kandidat leta 1868 izvoljen za predsednika Združenih držav in je deloval zelo povezovalno, saj je afriške Američane ter ameriške Žide imenoval na pomembna mesta v vladnih službah. Pomembno je bilo ustanavljanje indijanskih šol, ki naj bi jih vodile redovne ustanove. (McFeely 1981, 14)

Čeravno je imel predsednik Grant dobre namene in je hotel zavarovati Indijance, je vendar njegova »mirovna politika« dosegla to, da so bili katoliški Indijanci pogosto pod nadzorom protestantov. Grant je namreč nadzor nad indijanskimi zveznimi zadevami izročil v roke različnih verskih skupnosti ki so delovale med plemeni. Tako so misijonarje imenovali uradniki, li so katoliškim misijonarjem lahko preprečili vstop v indijanske rezervate. Poleg tega so lahko uradniki kaznovali Indijance, če so ti niso hoteli udeležiti svete maše v kapeli, ki so jo zgradili katoliški ali protestantski misijonarji. (Colman 1993, 546)

Delo evangelizacije je na področju okoli bodoče opatije St. John, v osrednjem delu severo-zahodne Minnesote (oz. 20 km od današnjega mesta St. Cloud) pričel benediktinec Alojzij, ki je po dveh letih osvojil toliko očiupvejščine, da je lahko pridigal Indijancem. Benediktinci so hoteli zgraditi cerkve in šole, saj so katoliški Indijanci želeli, da bi se njihovi otroci naučili katoliškega nauka. (Colman 1993, 139)

Kmalu zatem je kongresnik iz Minnesote Knute Nelson pisal benediktinskemu opatu opatije St. John Alexiusu Edelbrocku, da bi pomagal pri izobraževanju indijanskih otrok

na področju rezervata White Earth. Julija 1884 je opat pisal duhovniku Robertu A. Stephanu, direktorju katoliškega indijanskega biroja, in ga prosil, naj sestavi pogodbo z zvezno vlado, ki bo v skladu z Grantovo »mirovno politiko« in bo dovoljevala delovanje industrijske šole za Indijance na ozemlju izven rezervata. Knut je nato pridobil dovoljenje s strani državnega tajnika za notranje zadeve Hiram Pricea in tako je nastala pogodba med katoliškim indijanskim birojem ter zvezno vlado, ki je Očipvejcem dovoljevala, da so vstopili v svet izobraževanja. (Skjolsvik 1957, 112) Po pogodbi se je v opatiji St. John sprva lahko izobraževalo oz. usposabljaljo 50 očipvejskih dečkov, v opatiji St. Benedict pa 50 deklic z letno štipendijo v višini takratnih 167 dolarjev (Colman 1993, 146). Industrijska šola je bila torej ustanovljena z namenom, da bi očipvejski dečki prevzeli ameriške navade ter bili deležni katoliške vzgoje. Skoraj vsi učenci so prihajali iz očipvejskih rezervatov, kot so White Earth, Red Lake, Sand Lake, Fond du Lac, Lapointe ter Mille Lacs. (Skjolsvik 1957, 116–117)

Pater Roman Homar je v industrijski šoli pričel poučevati že leta 1887. Kot lahko beremo v neobjavljenem intervjuju iz leta 1952: »Bila je samo razredna šola. Imenovala se je industrijska šola, ker so fantje po zaključku odšli v svet in si našli službe. Nekateri so se tako naučili obrti in so našli zaposlitev zunaj; ostali so se vrnili v rezervat, da bi se izboljšali. Indijanski fantje so morali iti do skednja in se naučiti, kako skrbeti za živino (konje in krave). Naučili so se mesarstva in mizarstva. Naučili so se stacionarnega inženirstva ter pomagali v mesnici, trgovini z lesom, v kuhinji in na vrtu. [...] Tisti, ki so delali zjutraj, so se učili popoldne, in tisti, ki so se učili zjutraj, so delali popoldne. Tisti, ki niso dobili dela kot pripravniki, so odšli domov; nekateri so ostali tukaj in so delali na kmetiji. To je bil edini način, da so si našli službo, kajti doma so lahko samo ribarili, lovili ali pa postavljali pasti.« (Skjolsvik 1957, 114)

Homar je bil nad šolskimi navadami indijanskih dečkov ter tudi nad njihovimi

sposobnostmi navdušen: »Bili so prijetni in poslušni v vsem. Pri njih bi rad izpostavil eno stvar in sicer, da so bili dobri pisarji. Za to si lahko jamčil z življenjem. V kaligrafiji so lahko pisali tako z levo kot tudi z desno roko. Uporabljali so lahko obe roki. To je dejstvo! Nekateri izmed njih so bili zelo dobri v risanju; risanje živali, dreves, jezer in krajev. Najtežje jih je bilo naučiti abecede, a ko so to usvojili, so lažje napredovali.« (cit. na podlagi Skjolsvik 1957, 118)

Homarjev redovni sobrat Florian Mehren, ki je bil izučen krojač, je prišel na idejo, da bi da bi vsem učencem industrijske šole priskrbeli uniforme saj je bilo nemogoče, da bi vseh 130 učencev vedno nosilo majico, hlače, spodnje perilo, plašč ter opravo. Tako je nekaj učencev sedlo za šivalni stroj in izdelalo uniforme. Uniformo je nosil tudi Homar. (Skjolsvik 1957, 116)

Pater Roman Homar je zelo zaslužen za to, da je industrijska šola delovala vse do leta 1896. Ko je šola v 90. letih 19. stoletja doživljala usip, je namreč Homar, skupaj z redovnim sobratom Benom, prepotoval severno Minnesoto in Wisconsin ter iskal bodoče učence. V sodelovanju z zvezno vlado jima je uspelo, da je v obdobju od leta 1890 do 1896 šolo vsako leto obiskovalo 150 indijanskih dečkov. Homar se v zgoraj omenjenem intervjuju spominja: »Zahtevalo je dobršen del pregovarjanja in starši so jih spraševali, ali želijo hoditi v šolo ali ne. Če so rekli ‚Da‘, so hoteli! Če so rekli ‚Ne‘, niso hoteli! Indijanski oče je rekel: ‚Raje vprašaj staro ženičko!‘ Če sem vprašal mater in je rekla ‚Ne!‘, niso šli. Indijancem je bila dana prosta izbira, če hočejo iti v šolo ali ne. Toda od leta 1891 dalje je Vlada storila, da je bila šola obvezna.« (cit. na podlagi Skjolsvik 1957, 119)

Leta 1894 je opatijo St. John prizadel tornado ter delno poškodoval industrijsko šolo. Roman Homar ter njegov redovni sobrat Suitbert sta tvegala življenje, ko sta na varno spravljala vse učence šole. Po njuni zaslugi ni prišlo do žrtev. (Skjolsvik 1957, 118)

Sredstva za industrijsko šolo v opatiji St. John so kmalu zatem močno usahnila, saj je vladna politika močno omejila sredstva za

njeno delovanje, in je leta 1896 morala zapreti svoja vrata. Posledično so se morali očipjevski dečki vrniti v svoje rezervate. Vendar pa je pater Roman Homar poglavni vzrok za zaprtje šole videl nekje drugje: po njegovem mnenju je šolo obiskovalo več belcev kot Indijancev in za slednje ni bilo več prostora, saj bi opatija morala zgraditi dodatno stavbo, za kar pa ni imela sredstev. (Skjolsvik 1957, 122)

Homar je nato med letoma 1896 in 1953 deloval v misijonskem rezervatu Fond du Lac zahodno od Cloqueta in še kot upokojenec pomagal v dušnem pastirstvu med Indijanci. Bil je zadnji slovenski misijonar, ki je deloval med Očipvejci in govoril indijansko. Umril je 6. marca 1959 v opatiji St. John v Collegevillu, Minnesota. (Ave Maria Koledar 1960, 146; Klemenčič in Šeruga 2019, 186; Markovič 2017, 311–312, 318; Ambrožič 1954, 101–108)

Časopis *Ave Maria Koledar* se življenja in delovanja patra Romana Homarja spominja z naslednjimi besedami: »P. Roman Homar je dne 6. marca 1959 umrl v samostanu St. John v Minnesoti v starosti 94 let. Bil je ‚zadnji naš misijonar Baragovega kova [...]. Z njim bo umrla najveličastnejša doba slovenskega amerikanstva,‘ je pred dobrimi štirimi leti napovedal p. Bernard OFM. ‚Doba, ki jo je Baraga začel, Homar pa zaključil [...] Baraga, Pirc, Homar – pa je označena vsa ta doba.‘ P. Homar je zadnja leta preživel pozabljen, kakor je z bojaznijo napovedal p. Bernard pred nekaj leti. Pred letom in pol nam je zadnjikrat pisal. Zahvalil se je za Koledar Ave Maria 1958. P. Roman Homar je bil živa zgodovinska knjiga, doživel je in gledal, kar mi spoznavamo iz knjig, v kolikor je ta doba popisana. [...] Dolgo vrsto let je bil župnik v mestecu Ogema v Minnesoti. Leta 1953 je bil upokojen in je zadnja leta preživel v benediktinskem samostanu St. John v Minnesoti. Gospod, daj mu večni mir in pokoj!« (Ave Maria Koledar 1960, 146)

ZAKLJUČEK

Kot lahko ugotovimo na podlagi tega prispevka sta oba duhovnika, ki sta po

rodu izhajala iz kamniške občine, odigrala pomembno vlogo v Združenih državah Amerike: Pirc pri evangelizaciji indijanskih plemen (Otavci, Očipve, Sioux in Winnebag), Homar pa pri evangelizaciji Očipvejcev na severnem delu Minnesote ter pri poučevanju njihovih otrok.

REFERENCE

- Ahern, Patrick H. 1964. *Catholic Heritage in Minnesota, North Dakota, South Dakota*. St. Paul, Minnesota: Archbishop and Bishops of the Province of Saint Paul.
- Avella, Steven M. 2002. *In the Richness of the Earth: A History of the Archdiocese of Milwaukee, 1843–1958*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Colman, Barry James. 1993. *Worship and work: Saint John's Abbey and University 1856–1992*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Drnovšek, Marjan. 2003. *Franc Pirc (1785–1880): sadjar na Kranjskem in misijonar v Ameriki*. Naklo: Občina Naklo.
- Dolenc, Bogdan. 2000. *Misijonska zavest na Slovenskem v Baragovem času: Baragov simpozij v Rimu*. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba v Celju.
- Friš, Darko. 1995. *Ameriški Slovenci in katoliška Cerkev 1871–1924*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba.
- Friš, Darko. 1991. *Zgodovina časnika Amerikanski Slovenec in »verske vsebine«, ki jih je obravnaval med leti 1881–1931*. *Znanstvena revija Humanistika* 3, št. 2: 405–414. Maribor: Raziskovalni inštitut Pedagoške fakultete Univerze v Mariboru.
- Furlan, William P. 1952. *In Charity Unfeigned: The Life of Father Francis Xavier Pierz*. St. Cloud, Minnesota: Diocese of St. Cloud.
- Klemenčič, Matjaž. 1991. *Slovenski izseljenski tisk. Znanstvena revija Humanistika* 3, št. 2: 299–317. Maribor: Raziskovalni inštitut Pedagoške fakultete Univerze v Mariboru.
- Klemenčič, Matjaž. 1995. *Slovenes of Cleveland: The Creation of a New Nation and a New World Community Slovenia and the Slovenes of Cleveland, Ohio*. Novo mesto, Ljubljana: Tiskarna Novo mesto, Dolenska založba, Scientific Institute of the Faculty of Arts.
- Klemenčič, Matjaž. 2011. *Zgodovina skupnosti slovenskih Američanov v Pueblu, Kolorado*. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovsanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta.
- Klemenčič, Matjaž, Milan Mrdenović in Tadej Šeruga. 2020. *Politična participacija slovenskih etničnih skupnosti v ZDA – študija primerov Clevelanda, Ohio, in Elyja, Minnesota*. Maribor: Univerza v Mariboru.
- Klemenčič, Matjaž, in Tadej Šeruga. 2019. *Pregled zgodovine slovenske skupnosti v Elyju, Minnesota*. Maribor, Ljubljana: Univerzitetna založba Univerze v Mariboru, Inštitut za narodnostna vprašanja.
- KK 04350 – Krstna knjiga/Taufbuch, 04350, Zgornji Tuhinj, Nadškofijski arhiv Ljubljana, Matricula Online. <https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/ljubljana/zgornji-tuhinj/04350/?pg=22> (pridobljeno 16. 8. 2023).
- KK 02098 – Krstna knjiga/Taufbuch, 02098, Sela pri Kamniku, Nadškofijski arhiv Ljubljana, Matricula Online. <https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/ljubljana/sela-pri-kamniku/02098/?pg=77> (pridobljeno 11. 9. 2023).

- Marković, Irena.** 2017. *Irenej Friderik Baraga: misijonar in škof med Otavci in Očipvejci*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik.
- McFeely, William S.** 1981. *Grant, A biography*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Ameriška domovina.** 1959. Roman Homar, najstarejši slov. duhovnik – umrl, *Ameriška domovina* 58, št. 48: 1. Cleveland, Ohio: J. Debevec.
- Ave Maria Koledar.** 1957. Slovenski duhovniki. *Ave Maria Koledar* 44: 153. Lemont, Illinois: Slovenski frančiškani.
- Ave Maria Koledar.** 1960. Rev. Roman Homar. *Ave Maria Koledar* 47: 146. Lemont, Illinois: Slovenski frančiškani.
- O'Connell, Marvin R.** 1988. *John Ireland and the American Catholic Church*. St. Paul Minnesota: Minnesota Historical Society Press.
- O'Connell, Marvin R.** 2009. *Pilgrims to the Northland: The Archdiocese of St. Paul, 1840–1962*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- PFB** – Pismo Friderika Barage Leopoldinini ustanovi, 22. januar 1831, Cincinnati, B 1831 (II), Nadškofijski arhiv Dunaj.
- Skjolsvik, Olaf.** 1957. Saint John's Indian Industrial School, *Scriptorium* 16, št. 1: 111–123. Wetteren, Belgija: Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.
- Thauren, Johanes.** 1940. *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle: Die Leopoldinen – Stiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen*. Dunaj: Modling.
- Trunk, Jurij.** 1912. *Amerika in Amerikanci*. Celovec: samozaložba.
- Valentinčič, Dejan.** 2015. Med najstarejšimi slovenskimi naselbinami v ZDA. *Časnik*, 7. september. <https://casnik.si/med-najstarejsimi-slovenskimi-naselbinami-v-zda/> (pridobljeno 22. 8. 2023).
- Zaplotnik, John L.** 1970. Monsinjur Franc Jožef Buh: misijonar v Minnesoti. *Ave Maria Koledar*: 74. Lemont, Illinois: Slovenski frančiškani v Ameriki.

Foto: Sara Mumelj



Problem duh – telo: Kognitivna znanost in budizem

Eden od osrednjih pogledov na odnos¹ med znanostjo in religijo je, da sta ti dve področji v svojem bistvu nezdržljivi in da je religija tista, ki jo je treba v prizadevanju za pravo spoznanje in razumevanje resničnosti zavrniti. Filozof znanosti John Worall pravi: »Znanost in religija sta v nepremostljivem nasprotju [...] Ni načina, da bi bil hkrati znanstveno usmerjen in resnično veren.« (Stenmark 2010, 278) Steven Weinberg, Nobelov nagrajenec za fiziko, trdi, da je treba storiti »vse, kar lahko znanstveniki storimo, da bi oslabili vpliv religije, in to je lahko na koncu naš največji prispevek k civilizaciji« (Johnson 2006). Tovrstno odločno stališče do religije je še posebej močno zaznamovalo tako imenovano gibanje novega ateizma, ki znanost vidi kot vir razuma, racionalnosti in napredka, medtem ko naj bi religija temeljila na lahkovernih prepričanjih in bila vzrok mnogih slabih vidikov današnje družbe (Harrison 2010, 2). Ob tako ekstremnih pogledih se postavlja vprašanje, ali je odnos med znanostjo in religijo resnično antitetičen. Bi morali religijo preprosto zavrniti kot nevredno našega raziskovanja načinov spoznavanja resničnosti?

Da bi to vprašanje ustrezno raziskali, ni pametno kar na splošno govoriti o znanosti in religiji, saj sta oba pojma preveč obsežna in zato preveč nejasna. V ta namen se bomo posebej osredotočili na kognitivno znanost – s poudarkom na ugotovitvah o možganih – in budizem² v povezavi s problemom duha³ in telesa. Naša teza je, da lahko budizem na tri načine obogati kognitivno znanost pri razumevanju odnosa med duhom in telesom in je zato vreden preučevanja. Za lažje razumevanje teze bomo najprej predstavili problem duh – telo in pojasnili, kako je bil razumljen in raziskan v kognitivni znanosti. Nato bomo opredelili ključne budistične pojme, ki se nanašajo na um in snov, ter pokazali, kako ti lahko obogatijo kognitivno znanost. Zaključili bomo z nekaj sklepnimi komentarji o vključevanju budističnih pojmov v kognitivno znanost pri razumevanju problema duha in telesa.¹²³

ODNOS MED DUHOM IN TELESOM

Problem duh – telo se nanaša na razumevanje odnosa med mentalnimi (*mental*) in fizičnimi (*physical*) lastnostmi. V moderni dobi je problem svojo dokončno obliko dobil

z Descartesovim dualizmom, ki je duh in telo obravnaval kot dve različni, vendar medsebojno povezani delujoči substanci (Blackburn 2016). Drugi filozofski pogledi vključujejo idealizem, ki trdi, da so vsa fizična stanja

¹ Ian Barbour navaja štiri načine odnosa med znanostjo in religijo: konflikt, neodvisnost (raziskujeta različna področja), dialog in integracija.

² Zaradi raznolikosti različnih budističnih tradicij je treba govoriti o budizemih in ne o budizmu (Keown 1996, 2), vendar bomo v tem prispevku vseeno govorili o budizmu v širšem smislu, saj bodo predstavljeni le nekateri osnovni

pojmi, ki so skupni vsem budističnim šolam, pri čemer je podrobna razlaga kljub temu odvisna od vsake posamezne šole.

³ V tem prispevku izraza »duh« in »um« uporabljamo kot sinonima za prevod angleškega izraza »mind«.

pravzaprav mentalna stanja, in materializem, ki v obliki fizikalizma, behaviorizma, funkcionalizma, teorije identitete uma in možganov ter računalniške teorije uma mentalna stanja obravnava kot identična fizičnim stanjem (Robinson 2016). Večina sodobnih filozofov zavrača idejo dualizma, vendar še vedno obstajajo obširne razprave, kako se mentalne in fizične lastnosti med seboj povezujejo (Blackburn 2016, 310).

KOGNITIVNA ZNANOST IN PROBLEM DUH - TELO

Eno od glavnih področij znanosti, ki raziskujejo problem duha in telesa, je kognitivna znanost, ki je opredeljena kot znanost o umu in je v svojem bistvu interdisciplinarna⁴ (Bermudez 2010). Zaradi svoje interdisciplinarnosti kognitivna znanost združuje različne pristope k proučevanju uma, vendar je vsem skupna predpostavka, da je um procesor informacij (Bermudez 2010, 3). Danes večina kognitivnih znanstvenikov v središče kognitivne znanosti postavlja možgane (Bermudez 2010, 93), zato se bomo v pričujočem prispevku osredotočili na ugotovitve o možganih znotraj kognitivne nevroznanosti in kognitivne psihologije ter kako se navezujejo na problem duha in telesa.

Številna odkritja kognitivne znanosti nakazujejo, da sta um in kognicija odvisna od delovanja možganov. Študije so denimo pokazale, da je poškodba temporalnega oziroma senčnega režnja povezana s težavami pri identifikaciji in prepoznavanju predmetov, medtem ko je poškodba temenskega (parietalnega) režnja običajno povzročila težave pri lociranju predmetov (Bermudez 2010, 67). Poskusi na bolnikih, ki so jim presekali kalozni korpus⁵ (ter tako prekinili komunikacijo med možganskima hemisferama), so pokazali tudi, da preiskovanci s tovrstno poškodbo ne

morejo ubesediti, kaj vidijo. Če je na primer predmet izpostavljen zgolj levemu vidnemu polju preiskovanca, je zaznavanje predmeta procesirano v njegovi desni možganski hemisferi, a preiskovanec ne more ubesediti zaznanega predmeta, saj je govor funkcija leve hemisfere, s presekom kaloznega korpusa pa je bila komunikacija med hemisferama pa je bila prekinjena s presekom kaloznega korpusa (Gazzaniga 2000). Damasio (2011) je pokazal, da poškodba zgornjega dela možganskega debela (*tectum*) povzroči komo ali vegetativno stanje, v katerem izginejo umske sposobnosti ter odzivanje na okolico in je onemogočena zavest (občutek sebe – *self*), medtem ko poškodba drugega dela možganskega debela povzroči popolno paralizo, pri kateri človek še vedno ohrani popolno zavest. Ti primeri kažejo, da so um, kognitivne sposobnosti, zavedanje in telesne gibalne sposobnosti ključno odvisni od možganov in da možganske okvare povzročajo nepravilno delovanje našega uma oziroma duha. Z raziskavami možganov so postala dostopna tudi dogajanja v drugih stanjih zavesti, ki bi bila drugače nedostopna za raziskovanje. Owen in soavtorji so v študiji iz leta 2006z uporabo fMRI pokazali, da je ena pacientka celo v vegetativnem stanju ohranila sposobnost razumevanja izrečenih ukazov in se je nanje odzvala z možgansko aktivnostjo. Ko so pacientko prosili, naj si predstavlja igranje tenisa in hojo po svoji hiši, je pokazala enako nevronske aktivnosti kot zdravi prostovoljci, s čimer je pokazala zavedanje v vegetativnem stanju. Pomembno je opozoriti, da takšne študije razkrivajo le korelacijo med dejanji in nevronske aktivnosti, ne pa neposredne vzročnosti, a kljub temu omogočajo pomemben vpogled v delovanje duha v stanjih zavesti.

Jasno je, da je vloga možganov nesporna, ko pride do problema duh – telo, vendar ostaja vprašanje, ali je mogoče problem duha in telesa omejiti zgolj na raziskovanje možganov. Po mnenju nekaterih se kognitivna nevroznanost in problem um – telo popolnoma prekrivata, po mnenju drugih pa je kognitivna nevroznanost

⁴ Kognitivna znanost združuje pristope iz filozofije, psihologije, jezikoslovja, umetne inteligence, nevroznanosti in antropologije. Kako te pristope povezati, še vedno ostaja predmet obširne razprave (Bermudez 2010).

⁵ Bolniki so imeli epilepsijo, zato so jim za obvladovanje napadov prerezali kalozni korpus.

le eden od pristopov k preučevanju problema duh – telo (Repovš 2004). Veliko raziskav možganov temelji na filozofskih predpostavkah, med drugim tudi predpostavko, da mentalni dogodki niso nič drugega kot fizikalni dogodki in da je um pravzaprav le sprožanje nevronov (Repovš 2004)⁶. Zaradi tega se pogosto pojavi kritika, da je tovrstno razumevanje duha preveč redukcionistično, saj človeško izkušnjo reducira zgolj na nevronske aktivnosti.

Nevroznanosti se najpogosteje očita, da zanemarja prvoosebne opise izkušenj in da ni zmožna razložiti subjektivne narave zavestnega doživljanja (*qualia*) (2004). V raziskavah delovanja možganov ter načinov, na katere vplivajo na našo kognicijo, naj bi bila popolnoma izpuščena naša subjektivna izkušnja, ki jo ob delovanju možganov doživljamo in je za naše razumevanje sveta zelo pomembna. Sveta ne doživljamo na način, da doživljamo sprožanje naših nevronov, temveč doživljamo barve, okuse, vonjave ipd. To je povezano s tem, kar Chalmers (1995) imenuje »težek problem zavesti« – da za vsako obdelavo informacij obstaja tudi subjektivni, fenomenalni aspekt izkustva, tj. občutena kvaliteta rdečine, doživet zvok glasbe in vonj rože. Subjektivno kvalitativno doživljanje ima res fizikalno podlago, vendar ni jasno, kako in zakaj do subjektivnega doživljanja sploh pride. Chalmers trdi, da znanost ne more odgovoriti na ta »težek problem zavesti«. Seveda je mogoče razpravljati o tem, ali ta problem sploh obstaja ali ne, vendar se s tem vprašanjem na tem mestu ne bomo ukvarjali.

Pomembno je, da kognitivna nevroznanost uporablja redukcionistični pristop k duhu in telesu ter tako izpušča nekatere vidike človeškega izkustva, zlasti fenomenalni del. Redukcionizem, ki je prisoten v kognitivni znanosti, zavzema tretjeosebni pogled na duha⁷, ki zahteva odmik od subjektivnega doživljanja, kar vodi k oblikovanju uporabnih abstraktnih

pojmov⁸, s katerimi opisujemo in razlagamo dogodke v svetu (Chalmers 1989; Romberg 2013). Ti pojmi se nanašajo na lastnosti v svetu, vendar nimajo neposredne manifestacije v izkustveno-mentalnem področju (Varela in Shear 1999). Tretjeosebni pogled kot tak za razlago delovanja možganov uporablja pojme, vendar ne vključuje neposredne izkušnje ali dejanskega občutnega izkustva fenomenov, na katere ti pojmi referirajo.

To je v nasprotju s prvoosebni pogledom na duh in telo, ki označuje dojemanje sveta, ki je edinstveno za vsakega posameznika (Romberg, 2013). V tem pogledu ima vsak proces (vid, spomin itd.) tudi subjektivno plat, o kateri lahko subjekt poda svoj opis (Varela in Shear 1999). Poudarek je na *neposrednem, doživetem izkustvu* mentalnih dogodkov (Chalmers 1989; Varela in Shear 1999). Ti dve perspektivi nista v hierarhičnem razmerju, temveč ju lahko obravnavamo kot nasprotni skrajnosti spektra in sta posledično medsebojno povezani (Romberg 2013). To je pomembno razlikovanje prav zato, ker imajo budistične prakse dolgo tradicijo prvoosebnega pogleda pri razumevanju problema duha in telesa. Znanje o problemu duh – telo črpa iz *neposredne doživljajske izkušnje* sveta in posledično dopolnjuje kognitivno znanost pri pristopu k temu problemu, saj ga preučuje z vidika, ki ga kognitivna znanost zanemarja.

BUDIZEM IN PROBLEM DUH – TELO

Znanje o odnosu med duhom in telesom se v budističnih praksah pridobiva z *bhavano* (meditacijo)⁹. Pri *vipassana* (vpogled) meditaciji se udeleženec zave vseh vidikov svojega subjektivnega doživljanja, ki jih lahko razdelimo v štiri kategorije: a) telesne in fizične senzacije, b) čustva, c) razpoloženja ter d) mentalni vzorci in misli (Keown 1996, 92). S pozornim

⁶ S čimer zavzemajo filozofsko stališče fizikalizma.

⁷ Pri tem izhajamo iz Nagelove dihotomije subjektivno – objektivno, Chalmersovega pogleda prve in tretje osebe (1989) ter Varelinega in Shearjevega (1999) pogleda na razumevanje perspektive prve in tretje osebe.

⁸ Ti pojmi so prepričanja in želje, pa tudi zavest, občutki in izkušnje (Chalmers 1989).

⁹ Rahula trdi, da »meditacija« ni najboljši prevod za izvirno besedo *bhavana* in da bi bil boljši prevod »kultura« ali »razvoj«, saj *bhavana* pomeni mentalno kulturo ali mentalni razvoj (1959, 68).

opazovanjem svojega doživljanja spoznamo, da so vse te kategorije minljive in spremenljive (*Anicca*), nezadovoljive in nepopolne (*Dukkha*) ter niso jaz oz. sebstvo (*Anattā*) (Gethin 1998, 187). Tovrstno znanje nakazuje, da lahko vednost o odnosu med duhom in telesom pridobimo z doživeto prvoosebno izkušnjo. Pri tem se lahko pojavi pomislek glede vrednosti ali zanesljivosti teh praks, saj rezultati drugih metod prvoosebnega uvida, kot sta introspekcija in fenomenologija, niso intersubjektivno preverljivi (Markič 2012, 213) in zato vsaj v zahodni tradiciji veljajo za manj znanstvene. Na tem mestu se bomo vendarle pridružili trditvi Varele (1991, 27), da se budistične meditacijske prakse razlikujejo od omenjenih dveh po tem, da »refleksija ni le o izkušnji, temveč je refleksija oblika izkušnje same« (poudarek v izvirniku). Na ta način je poudarek na izkustveni, doživljajski refleksiji, ki se razlikuje od teoretične refleksije našega izkustva v zgoraj omenjenih prvoosebnih pristopih.

Kot trdi Lin (2013, 241), dualistično razlikovanje¹⁰ ni edini način dojemanja človeka v budizmu, temveč obstaja tudi tri-¹¹, pet-¹² in šeststransko¹³ pojmovanje človeka. Slednje se vse zelo razlikuje od tipičnega dualističnega razumevanja človeka, ki je prisotno v zahodnem svetu. Budistična pojmovanja lahko s svojim znanjem ponudijo ponovni razmislek o naših trenutnih filozofskih predpostavkah in nas spodbudijo k nedualističnemu razmišljanju o človeku. Po mnenju Lina (2013), Spackmana (2012) in Choja (2014) budistično pojmovanje duha in telesa zavrača kartezijanski dualizem, vendar ni materialistično kot fizikalizem, zato budizem lahko predstavlja vir idej za razmišljanje o problemu duha in

telesa, ki se razlikuje od tistih, ki prevladujejo na zahodu (Spackman 2012, 741).

Natančneje, budizem trdi, da je zavest odvisna od telesa in fizičnih procesov ter je zato zakoreninjena v telesu. Vendar to ne pomeni, da je duh reduciran na materijo, temveč da zavest potrebuje telo kot primarni predmet svojih funkcij, medtem ko telo potrebuje duha za izvajanje svojih čutnih procesov. To odvisnost je tako mogoče razumeti kot vzajemno podporni proces vzročnosti in ne kot redukcijo ene stvari na drugo (Cho 2014, 427). Tu je poudarek na procesu in ne na vsebini. Budizem vidi duha in materijo kot stalen tok soodvisno nastajajočih trenutnih dogodkov ali zaznav, ki se ne bi zgodili brez medsebojne interakcije (Harvey 1993; Cho 2014). Ta pojmovanja duha in snovi se jasno razlikujejo od pojmovanj kognitivne znanosti, zaradi česar bi budistični pristopi k problemu duha in telesa lahko razširili razumevanje tega problema. Seveda to ne pomeni, da je problem duha in telesa v budizmu rešen. V vseh budističnih šolah, enako kot pri kognitivni znanosti, potekajo obsežne filozofske razprave o naravi interakcije med duhom in materijo. Tukaj je poudarek izključno na razliki v njihovem pojmovanju interakcije med duhom in telesom, kar lahko včasih pomaga že s tem, da preokviramo parametre, znotraj katerih razmišljamo o problemu.

Tretji način, na katerega budizem prispeva k obravnavi problema duha in telesa, je njegov poudarek na praksi izboljševanja miselnih vzorcev pri izboljševanju človekove dobrobiti. Eden od ciljev meditacije je tudi lajšanje trpljenja, zlasti tistega, ki ga povzročajo duševne zmote in zablode (Cho 2014, 428), s katerimi pa se kognitivna znanost ne ukvarja. Kot navaja Lin (2013, 258), se zdi, da obstaja povezava med mentalnimi vzorci in našim splošnim počutjem, a tega vprašanja kognitivna znanost v svojem pristopu ne obravnava poglobljeno. To ne pomeni, da se kognitivna znanost ne ukvarja z duševnimi ali telesnimi boleznimi. Raziskave možganov so pomembne za razumevanje različnih zdravstvenih stanj, od vegetativnih stanj do možganskih okvar, in takšne

¹⁰ Telo – duh (*kaya-citta*) ali materija – ime (*rūpa-nāma*). Obstajajo razprave o tem, ali je budizem tudi dualističen (Lin 2013).

¹¹ Tri trstike: oblika (*rūpa*), ime (*nāma*) in zavest (*vijñāna*). Po Āgama sutri so kot celota soodvisne (Lin 2013).

¹² Pet agregatov (*skandh*): fizična oblika (materija), občutek, zaznavanje, sile duševnega oblikovanja, zavest (zadnje 4 v dualističnem smislu spadajo pod duha) (Ibid.). Vseh pet agregatov skupaj tvori tisto, čemur navadno pravimo »osebnost«.

¹³ Šest korenin: oči, ušesa, nos, jezik in telo, ki v dualističnem smislu spadajo pod telo/materijo, ter namera (*mana*), ki spada pod duha (Lin 2013).

raziskave prinašajo pomembne ugotovitve za njihovo zdravljenje. Toda medtem ko kognitivna znanost poudarja zdravljenje bolezni, budizem poudarja prakso spreminjanja miselnih vzorcev za lajšanje trpljenja. Kognitivni znanosti bi lahko koristilo, če bi uvidela, da se problema duha in telesa ni mogoče temeljito lotiti, ne da bi ga umestili v širši okvir človeškega izkustva, katerega kakovost je odvisna tudi od kakovosti duševnih stanj. To je pomembno tudi zato, ker lahko kognitivni znanosti pomaga, da se je ne obravnava kot ločene od človeškega življenja in vsakdanjega izkustva. Duševno počutje je pomemben del človekovega izkustva in njegovo izpuščanje pri kakršnem koli razmisleku o duhu in telesu pomeni, da se vprašanje ne obravnava v celoti.

SODELOVANJE KOGNITIVNE ZNANOSTI IN BUDIZMA

O bičajan pojav v dialogu med znanostjo in religijo je, da je religija na stranskem tiru, ki se mora podrediti bolj avtoritativni znanosti (Harrison 2010, 10). Ker velja, da ima kognitivna znanost avtoriteto pri reševanju problema duha in telesa, smo se osredotočili na to, kaj lahko budizem doprinese k boljšemu razumevanju tega problema. Hkrati se moramo zavedati tudi nevarnosti, da ta doprinos ne more potekati tako, da znanost preprosto izbere tiste dele religiozne misli, ki so v skladu z njenimi stališči, medtem ko ostale ignorira. To ravnanje se vidi pri uporabi meditacije čuječnosti na zahodu za zmanjševanje stresa ali pri slikanju možganov budističnih menihov, pri čemer se njihovo doživljanje spet zreducira na nevronske aktivnosti. Preveč posplošeno in preveč preprosto prilagajanje budističnih idej o problemu duha in telesa v kognitivni znanosti privede do tega, da lahko zaradi njihovega napačnega razumevanja spregledamo dragoceno prvoosebno in filozofsko znanje. Zato je pomembno, da budistične ideje razumemo v njihovem kontekstu. Z drugimi besedami, če iz budizma zgolj jemljemo ideje, kot sta pet agregatov ali tri trstike, ne da bi pri

tem razumeli njihovo zgodovino, to lahko vodi do zgrešenega raziskovanja teh idej znotraj kognitivne znanosti. Šele širše razumevanje budizma, ki zna budistične misli o duhu in telesu umestiti znotraj večjega filozofskega budističnega okvira, lahko bolje doseže njihovo integracijo v raziskovanje v kognitivni znanosti. S kritično presojo budističnih idej in idej kognitivne znanosti ter razumevanjem njihovih filozofskih predpostavk v širšem kontekstu lahko dosežemo boljše in celovitejše razumevanje problema duha in telesa. Seveda to ne pomeni, da zavoljo spreminjanja dialoga med kognitivno znanostjo in budizmom preprosto sprejmemo vse verske ideje. Navsezadnje budizem ni le filozofija, temveč religija z lastnim modelom kozmologije in vidiki, kot sta karma in ponovno rojstvo, ki jih znanost ne podpira. Treba se je vprašati, na katerih mestih bi z vključitvijo budističnih elementov začeli spodkopavati prizadevanja za znanstveno raziskovanje, ki se odvija v nevroznanosti, česar ne želimo. Najti mejo, kje sprejeti določene ideje ter jih vključiti na drugo področje, je težavno in kompleksno ter zahteva natančnejše razumevanje obeh področij.

V tem prispevku smo videli, da budizem s svojim prvoosebno pristopom lahko bogati kognitivno znanost pri njenem razumevanju problema duha in telesa, kar je področje, ki kognitivni znanosti manjka. Poleg tega budizem dopolnjuje kognitivno znanost s tem, da problem duha – telo umešča v širši okvir človeške izkušnje, saj se ukvarja s prakso izboljševanja psihičnega počutja. Navsezadnje budizem vsebuje dragocene pojme interakcije med duhom in telesom, ki bi lahko privedli do ponovne presoje sedanjih idej razumevanja duha in telesa znotraj kognitivne znanosti.

Seveda tudi budizem nima preprostega, končnega odgovora na problem duha in telesa in njegovih idej vsekakor ne smemo vključevati v raziskovanje problema duha – telo brez kritičnega opazovanja. Vendar ne smemo pozabiti, da tudi kognitivna znanost, ki zanemari določene vidike človeške izkušnje, temelji na določenih filozofskih predpostavkah, ki jih

je nujno treba ponovno premisliti, da bi storili korak naprej pri razumevanju tega problema. Budizem ima na tem področju ogromno znanja z dolgoletno tradicijo, in če ga zavrne kot nepomembnega, tvegamo izgubo velikega vira znanja; kognitivna znanost pa bo ostala osiromašena, če ne bo začela odprtega dialoga z drugimi tradicijami spoznavanja.

REFERENCE:

- Bermudez, José Luis. 2010. *Cognitive science: An Introduction to the Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Blackburn, Simon. 2016. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: OUP.
- Chalmers, David. 1995. Facing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, št. 3: 200–19. <http://consc.net/papers/facing.html> (pridobljeno 2. 10. 2023).
- Chalmers, David. 1989. The First-Person and Third-Person Views (Part I). *Consc.* <http://consc.net/notes/first-third.html> (pridobljeno 2. 10. 2023).
- Cho, Francisca. 2014. Buddhist Mind and Matter. *Religions* 5: 422–434.
- Damasio, Antonio. 2011. *The quest to understand consciousness*. Ted talks, marec. https://www.ted.com/talks/antonio_damasio_the_quest_to_understand_consciousness#t-777738 (pridobljeno 6. 10. 2023).
- Gazzaniga, Michael. 2000. Cerebral Specialization and the Interhemispheric Communication; Does the Corpus Callosum Enable the Human Condition? *Brain* 123: 1293–1326.
- Gethin, Rupert. 1998. *The Foundations of Buddhism*. New York: OUP.
- Harrison, Peter. 2010. Introduction. V: *The Cambridge Companion to Science and Religion*, 1–18. Ur. P. Harrison. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, Peter. 1993. The Mind-Body relationship in Pali Buddhism: A Philosophical Investigation. *Asian Philosophy* 3, št. 1: 29–41.
- Johnson, George. 2006. A Free-for-All on Science and Religion. *The New York Times*, 21. november. <http://www.nytimes.com/2006/11/21/science/21belief.html> (pridobljeno 30. 9. 2023).
- Keown, Damien. 1996. *Buddhism: A Very Short Introduction*. New York: OUP.
- Lin, Chien-Te. 2013. Rethinking Mind-Body Dualism: A Buddhist Take on the Mind-Body Problem. *Contemporary Buddhism* 14, št. 2: 239–64.
- Markič, Olga. 2012. First- and Third-Person Approaches: The Problem of Integration. *Interdisciplinary Description of Complex Systems* 10, št. 3: 213–222.
- Owen, Adrian M., Martin R. Coleman, Melanie Boly, Matthew H. Davis, Steven Laureys in John D. Pickard. 2006. Detecting Awareness in Vegetative State. *Science* 313, št. 8: 1402. http://orbi.ulg.be/bitstream/2268/130307/1/VS_science2006.pdf (pridobljeno 16. 10. 2023).
- Rahula, Walpola. 1959. *What the Buddha Taught*. Oxford: One-world Publications.
- Repovš, Gregor. 2004. Cognitive Neuroscience and the »Mind-Body Problem«. *Horizons of Psychology* 13, št. 2: 9–16.
- Robinson, Howard. 2020. Dualism. Stanford Encyclopaedia of Philosophy, 11. september. <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/#MinBodHisDua> (pridobljeno 8. 10. 2023).
- Romberg, Timme. 2013. *Third-Person and First-Person Perspectives: An Analysis of Thought-Experiments*. Doktorska disertacija. Univerza v Utrechtu.
- Stenmark, Mikael. 2010. Ways of Relating Science and Religion. V: *The Cambridge Companion to Science and Religion*, 278–295. Ur. Harrison, P. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spackman, John. 2012. Contemporary Philosophy of Mind and Buddhist Thought. *Philosophy Compass* 7, št. 10: 741–751.
- Varela, Francisco J. in Jonathan Shear. 1999. First-Person Methodologies: What, Why, How? *Journal of Consciousness Studies* 6, št. 2–3: 1–14.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson in Eleanor Rosch. 1999. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

Foto: Sara Mumelj



Kristjani med nacionalizmom in odprtim patriotizmom

UVOD

V Evropi so se po drugi svetovni vojni oblikovale nove paradigme, ki so si prizadevale presega-ti nacionalistični pogled na svet. Kljub temu pa se v zadnjem času, še posebej v času kriz, kot so pandemija covid-19, različni teroristični napadi po svetu ter migrantska kriza zadnjih let, pojavljajo težnje, da se družbe zapirajo same vase, pri čemer smo priča vračanju nacionalizma. Gre za globalen fenomen, ki pa je morda najbolj izrazit prav v Evropi. Pri tem ima velik vpliv religija. Če nacionalističnemu nazoru, ki velja za zaprto družbo, pritiče statična oblika religije, pa odprtemu patriotizmu, ki ne teži po zapiranju družbe vase, temveč dopušča kozmopolitski nazor in priznava možnost globalnega delovanja v korist lokalnih skupnosti, pritiče dinamična oblika religije. Kaj to pomeni, si bomo ogledali v pričujočem prispevku, kjer se bomo v temelju naslonili na članek avstrijskega teologa Wolfganga Palaverja z naslovom *Collective Identity and Christianity: Europe between Nationalism and an Open Patriotism* (Kolektivna identiteta in krščanstvo: Evropa med nacionalizmom in odprtim patriotizmom), hkrati pa nekatere njegove vidike osvetlili s pomočjo zgodovinarja Jana Assmanna, ki v svojem delu *Totalna religija* slikovito opisuje statičnost religije, ter skandinavskega biblicista Birgerja Gerhardssona, ki se v svojem delu *Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu* močno približa dinamični obliki religije. Ker smo kristjani del tega sveta, nismo imuni pred dogajanjem v njem. S tem, kar se v svetu dogaja, moramo znati živeti, hkrati pa je na nas tudi odgovornost, da iz svojega ponudimo morebitne vidike ali nemara celo rešitve za probleme v svetu. Zato bomo v prispevku predstavili tudi možno rešitev, ki jo ponuja predvsem smer integralnega humanizma, ki ga je vpeljal francoski filozof Jacques Maritain, prek tega pa se je v Katoliški Cerkvi razvila misel o bratski skupnosti, ki jo zagovarja tudi trenutni papež Frančišek.

1. EVROPA PO DRUGI SVETOVNI VOJNI: OBLIKOVANJE NOVIH PARADIGEM IN STATIČNA RELIGIJA

Leta po drugi svetovni vojni so zaznamo-vala močna prizadevanja po preseganju nacionalizmov. Pojavila se je težnja po uni-verzalističnem pogledu na svet, kar je imelo za posledico ustanovitev Evropske unije. Kozmopolitizem, v SSKJ opredeljen kot nazor, po katerem človek ne pripada zgolj določenemu narodu ali državi, temveč svetu kot celoti, je postal vprašljiv po koncu hladne vojne, ko se je

iznenada zopet pojavil etnični nacionalizem. Evropa naj bi stopila v postmultinacionalno dobo iskanja skupnosti ter identitete in znotraj nacionalnih držav sta se oblikovali dve obliki nacionalizma. Prvi je državljanski nacionalizem, ki vključuje vse, ki se identificirajo z državnim kredom, drugi pa etnični nacionalizem, po katerem ljudje svojo identiteto podedujemo in pri tem nimamo nikakršnih možnosti izbire. (Palaver 2021) Pri državljanskem nacionalizmu torej ni pomembno, kakšne rase, veroizpovedi, spola ... si, pomembno je,

da izpoveduješ državni kredo, pri etničnem nacionalizmu pa so izključeni vsi, ki niso po rasi ali etnični pripadnosti enaki. Medtem ko državljanski nacionalizem prepozna, da je za kozmopolitski način življenja potrebnih mnogo narodov, in je demokratično naravnano, pa etnični nacionalizem takšno pozicijo zavrača in stremi k avtoritarnosti (Palaver 2021).

Omeniti velja tudi komunitaristično kritiko liberalizma, ki je postavil pod vprašaj kozmopolitizem in kot alternativo temu postavil patriotizem, katerega je označil za vrlino. To je npr. storil predvsem filozof Alasdair MacIntyre. V zadnjih tridesetih letih se je kriza kozmopolitizma še poglobila. Nacionalizem je znova na pohodu tako v Evropi kot tudi v drugih predelih sveta. Kot pravi Palaver, so k vračanju nacionalizma najverjetneje pripomogle različne svetovne krize, kot so v zadnjih letih pandemija covid-19, teroristični napadi 11. septembra v ZDA ter drugod po svetu in Evropi ter evropska begunska kriza leta 2015. Ko se ljudje soočijo s krizo, namreč nekako nagonsko zaprejo vase, kar vodi v zaprto družbo. Jasno je sicer, da je treba v času krize zaščititi lokalno prebivalstvo in skupnosti, vendar pri tem lahko spregledamo, da je v globalni krizi potreben globalni odgovor, ki lahko zagotavlja lokalno zaščito. Takšne zaščite pa nacionalistični patriotizem s svojo ozkoglednostjo ne more zagotoviti. Le inkluzivni globalni odgovor lahko zagotovi varnost v času krize. Po drugi strani je kozmopolitizem tudi upravičeno podvržen kritikam, da spregleda potrebo po partikularnosti, ki ima svoje lastne meje. (Palaver 2021)

Palaver torej meni, da se je Evropa po drugi svetovni vojni znašla med dvema poloma, torej nacionalizmom in odprtim patriotizmom, znotraj katerih morajo kristjani živeti svojo lastno kolektivno identiteto in kjer ima religija lahko močno vlogo pri krepitvi bodisi nacionalizma bodisi odprtega patriotizma. Pri tem se naslanja na Bergsonova pojma statične in dinamične religije, saj le slednja lahko prispeva k odprtemu patriotizmu, v kolikor zavzema kritično distanco do države in igra nekakšno

vlogo civilne družbe, s pomočjo katere katere gradi odprto kulturo. (Palaver 2021)

Ker je človek družbeno bitje, teži k specifičnim oblikam skupnosti, saj v njih išče potrditev svoje identitete. Pri tem nastajajo nevarnosti klanskega grupiranja in posledično zaprtosti v ta isti klan, ki lahko postane narcističen. Palaver in avtorji, kot sta Erikson in Arend, pokaže, da se ljudje radi organiziramo v skupine, ki nimajo ničesar skupnega s njihovimi biološkimi predispozicijami, zaradi česar lahko nastane nekakšen plemenski nacionalizem. Pri tem je bistvena vloga zunanjega sovražnika, ki daje moč notranji solidarnosti določenega klana. Samo takšno združevanje naj bi v temelju izviralo iz strahu človeka pred njegovo smrtnostjo, saj naj bi tovrstna združevanja in pripadnost različnim klanom zagotavljali primarno zaščito pred strahom pred smrtjo. V tem kontekstu ima odločilno vlogo religija, saj je kot ključni element prvotne človekove kulture, ki je napajala notranjo solidarnost, združevala ljudi proti skupnemu zunanjemu sovražniku. Te družbe so bile, pravi Palaver, naslanjajoč se na Bergsona, zaprte družbe, ki so bile tesno povezane s statično obliko religije, ta pa je vodila v to, da so se določene skupnosti počutile uperiorne nad drugimi nad drugimi, kar spominja na Girardov opis svetega v povezavi s kolektivnim nasiljem (Palaver 2021) ali pa, kot bomo videli v nadaljevanju, Assmannov opis bibličnega monoteizma kot totalitarnega in nasilnega.

1.1 ASSMANNOV PRIKAZ BIBLIČNEGA MONOTEIZMA KOT TOTALNE IN NASILNE RELIGIJE

Assmann v svoji knjigi *Totalna religija* že v uvodu pove, da jezik nasilja ni posebna značilnost monoteizma, saj nastopa tudi v spisih politeističnih religij (Assmann 2018,11), pri čemer kot primer navede egiptovske rituale, ki so bili namenjeni uničenju sovražnikov, denimo ritual zatrtja velikanske vodne kače Apofisa, ki predstavlja nasprotnika boga sonca in uteleša kaos in razpad. Medtem ko so bogu

sonca namenjeni čaščenje, ljubezen in predanost, so Apofisu namenjeni sovraštvo, prezir in uničevalni bes. V teh ritualih so ljudje recitali izreke, ki izražajo vsa ta čutenja zoper Apofisa, ki po Assmannu predstavljajo vzorčni primer sovražnega govora. Razlika med jezikom nasilja v politeizmu in monoteizmu je ta, da se jezik nasilja »v staroegiptovskih ritualih giblje v strogo ritualnih okvirih. Gre torej za simbolno nasilje, ki se ne izvaja nad ljudmi, temveč nad voščeniimi figurami ali podobnimi podobami,« in ti rituali, ki »na simbolni način izražajo strah, sovraštvo in sovražnost, so sestavni del magične mitske podobe sveta« (Assmann 2018, 14), ki pa jo biblični monoteizem krepko zamaje. »Biblijska vera v Boga stvarnika človeka osvobaja egiptovske skrbi, da bo svet brez države in kulta postal kaotičen, in zato strah, sovraštvo in nasilje v tej novi religiji ne bi smeli imeti mesta.« (Assmann 2018, 14)

Svetopisemski monoteizem odpravlja meje med ritualom in življenjskim svetom s tem, da pravo in moralo naredi za predmet razodetja, s čimer ju postavi v središče odnosa med Bogom in ljudstvom (ter posameznikom). To se kaže v pozivih prerokov, ki opozarjajo, da človeka z Bogom ne more spraviti noben kult ali žrtvovanje, temveč le življenje v miru in pravičnosti ter v zvestobi zapovedim, ki jih daje Bog. Zato bogoslužje ni enota, ki bi bila ločena od človekovega življenja, temveč predstavlja celotno človekovo življenje. Assmann trdi, da je s tem »v kulturo vstopil nekakšen vseobsegajoči, totalizirajoči element, ki odpravlja vsako diferenciranje in se zgodovinsko prvič pojavi v devteronomističnem izročilu in v mnogih poznejših oblikah radikalnega puritanizma ostaja živ vse do danes« (Assmann 2018, 15). Posledično se vsa področja človekovega življenja postavijo v službo religije, ritualni jezik nasilja, kot smo ga poznali v politeizmu, pa zapusti področje kulta in postane del vsakdanjega življenja, kakor to lahko vidimo v primerih, ko preroki s prisposodobami prešustva in vlačuganja obtožujejo ljudstvo, ki časti malike, kot tudi v primeru Jošijevе verske prenovе, ki je izvedena z brutalnim nasiljem v imenu čistosti,

ki se opravičuje na podlagi Mojzesove knjige postave. (Assmann 2018, 15) Po Assmannu gre pri razvoju judovskega monoteizma za revolucionaren kulturni skok, ki je semantično privzel pomen modernizacije, ki da je prapok moderne, katerega zavezujoča jezikovna različica pade »v tisoč let poznejši čas in jo je mogoče razumeti zgolj v okviru kulturne semantike in zgodovinskih pogojev zgodnjega judovstva, ko je po katastrofi šlo za to, da se propadli Izrael na novo vzpostavi kot religiozno in politično občestvo« (Assmann 2018, 21). V tem narativu, ki je konstruiral Izrael, se skriva tudi razmerje med monoteizmom in jezikom nasilja, saj biblijska besedila ustanovitev monoteistične religije opisujejo z nasilnimi podobami, zlasti v odnosu do izključnega čaščenja enega samega Boga in v razlikovanju med pravo in lažno religijo (Assmann 2018, 21–23).

Temelj monoteizma je predstava o ljubosumnem Bogu, ki ne trpi drugih bogov poleg sebe. »Ljubosumje boga izvira iz njegove ljubezni in njegova milost je vendarle tisočkrat večja od njegove jeze. Gre za ljubečega, svetu in svojemu ljudstvu gorečno naklonjenega boga, ki razlikuje med prijatelji in sovražniki,« pri čemer to ni nič kar bi bilo posebej značilno za Staro zavezo in čemur bi lahko nasproti postavili krščanskega Boga ljubezni. (Assmann 2018, 27) Oboje namreč sovpada. Iz tega ekskluzivnega monoteizma sledi še dodatno razlikovanje med monoteizmom zvestobe in monoteizmom resnice. Monoteizem zvestobe ne ukinja drugih bogov, temveč zahteva odločitev za zvestobo Bogu, ki je z ljudstvom sklenil zavezo (Assmann 2018, 29), monoteizem resnice pa druge bogove razglasi za lažne, neobstoječe entitete (Assmann 2018, 48). Assmann pravi, da nas zgodovina »uči, da je prehod iz jezikovnega nasilja v povsem konkretno nasilje v tem primeru še posebej očiten«, saj poganstvo ni (več) drugačna oblika religije, temveč zmotna religija, ki je lažna, brezbožna – je hudičevo delo, kar je greh. »Tu se vodi nekakšna semantična uničevalna vojna, v kateri kasneje krščanstvo seveda tudi zmaga,« nadaljuje in doda, da se problem, ki

ga ima monoteizem z drugimi religijami, »na nobenem drugem primeru ne pokaže s takšno jasnostjo kot pri ikonoklazmu«, kar je problem, ki je po njegovem prisoten tudi danes. (Assmann 2018, 55)

Ena bistvenih sestavin nasilja je po Assmannu tudi del bibličnih besedil, ki govorijo o spreobrnjenju. Ta izražajo spreobrnjenčevo sovraštvo do lastne preteklosti in po Assmannu je ravno spreobrnjenje tisto, v katerem se skriva ključ do problema jezika nasilja, ker se slednje kot fenomen nanaša na notranje obzorje ekskluzivnega monoteizma, ki prepoveduje druge bogove. Gre torej za razlikovanje med resničnim in lažnim, pravo religijo in lažno religijo; to razlikovanje pa ne dopušča nikakršnih kompromisov s tem, kar je izključeno. Ekskluzivni monoteizem, za razliko od poganstva, namreč kategorično zavrača medsebojno prevedljivost religij in vsakršno obliko korelacije med njimi, zapoved ne imeti drugih bogov pa velja tudi tedaj, ko na mesto poganških božanstev stopijo hudič, materializem, seksualnost in druge svetne oblike skušnjav, ki konkurirajo Bogu. (Assmann 2018, 58)

Če zaključimo poglavje o Assmannovem pojmovanju monoteizma kot oblike totalitarne religije nasilja, lahko rečemo, da je Stara zaveza »dokument družbe, ki je – v ponavljajočih se situacijah skrajnega zatiranja – šla skozi kulturno preobrazbo, ki je bila za tedanji čas nekaj edinstvenega« (Assmann 2018, 59), in je to v svojih besedilih prikazala kot skok v popolnoma novo obliko bivanja, nekakšno kolektivno spreobrnjenje. »V poznejši obdelavi te katastrofe se izkustvo, da je bil v izročilu najden nosilni opornik za identiteto skupine Judov, ki je bila v babilonskem pregnanstvu kar najbolj ogrožena, izkristalizira v pojem razodetja« (Assmann 2018, 59), kar judovsko identiteto postavi enkrat za vselej na trden temelj večne postave, ki je zajamčen od Boga samega. »Za spreobrnjenca velja, da ne sme pozabiti svoje preteklosti; ohraniti mora živo zavest o svoji stari obliki bivanja, da bo lahko s toliko večjo odločnostjo in stanovitnostjo ohranjal svojo novo identiteto.« (Assmann

2018, 59) V ta kontekst po Assmannu spada jezik nasilja, ki izvira iz pritiska boja za oblast. Assmann se sicer sprašuje, zakaj bi bilo razlikovanje med resničnim in lažnim zaznamovano z nasiljem. Večina je po njegovem ta prag že davno prestopila in težava, ki ostaja, je v rokah fundamentalistov, ki jim gre za oblast. »Jezik nasilja se v boju za politično oblast zlorablja kot sredstvo za proizvajanje podob sovražnikov ter netenje strahu in občutja ogroženosti.« (Assmann 2018, 63)

2. DINAMIČNA RELIGIJA IN ODPRTI PATRIOTIZEM

Poleg zgoraj opisane statične religije, ki na neki način predstavlja zaprto družbo in kulturo, s tem pa totalitarnost in nasilje, Palaver izpostavi, da Bergson pozna tudi dinamično obliko religije, ki vodi oz. podpira t. i. odprto družbo. Medtem ko sta za statično religijo značilna družbeni pritisk in golo izpolnjevanje obveznosti, odprto družbo odlikuje absolutna morala, ki jo v svet prinašajo izjemni možje, kot so heroji in svetniki. Ti namreč omogočajo kreativni elan, ki ga, kot pravi Palaver, Bergson enači z Bogom, ki omogoči človeku, da ljubi ne samo svojo družino, skupino, pleme ali svoj narod, temveč celotno človeštvo, pa tudi naravo v vsej njeni polnosti. Tu gre posameznikovo mistično izkušnjo ljubezni v Bogu, ki vodi v aktivni misticismem, kot ga lahko prepoznamo pri starozaveznih prerokih in njihovem boju za pravico. Ta aktivni misticismem dinamične religije je kulminiral v evangelijskem Kristusu, še posebej v govoru na gori, kjer Jezus poziva k ljubezni do sovražnikov, kar Palaver vidi kot odločilni korak proti odprti družbi. Palaver opozori, da se ta korak sicer vidi že v judovskem univerzalizmu, kjer prerok Amos Boga Izraela razglasi za Boga vseh ljudi in vse zgodovine (Am 9,7). (Palaver 2021)

Kar Palaver piše o dinamični religiji, je zelo blizu bibličnemu etosu, ki ga v delu *Z vsem svojim srcem* opisuje skandinavski biblični strokovnjak Gerhardsson, ki poudarja, da se

celoten biblični etos vrti okoli temeljne zapovedi v Tori, to je ljubezni do Boga.

2.1 BIBLIČNI ETOS LJUBEZNI KOT DINAMIČNA RELIGIJA

Za razumevanje judovskega etosa kot tudi najstarejšega krščanskega etosa je pomembna neprekinjena večstoletna nadoblast nad Judi v Sveti deželi. Ko je bilo ljudstvo podjarmljeno, je bilo v pasivni drži na visoki ravni odločanja, medtem ko je bila živahna dejavnost striktno omejena na področja, kjer so oblastniki to dopustili. Ob vsem tem je v ljudstvu tlela želja po svobodi in suverenosti, ki jo je spodbujala njihova kultura, temelječa na tradiciji svobodnih obdobj pred izgnanstvom, kjer je za glavnega osvoboditelja veljal Bog Jahve. (Gerhardsson 2014, 13) V vseh teh stoletjih podjarmljenja so se Judje naučili biti potrpežljivi, vztrajali so v izpolnjevanju postave in ob tem čakali, da nastopi čas, ko bo prišla pričakovana svoboda kot dar od Boga. Njihovo upanje je bilo usmerjeno v prihodnost, ko bo prišel pričakovani Mesija. V tem stanju so se Judje naučili sprejemati nesvobodo kot znosno stanje. Uporniška drža, ki jo je zaslediti tudi v praprščanskih dokumentih, je bolj kot ne redka izjema. (Gerhardsson 2014, 14) Čeprav je Jezus razvnel splošno razširjeno pričakovanje Mesije, da so ga umorili pod obtožbo, da je kralj Judov, da je bil njegov prihod v Jeruzalem kraljevski ter da so nekateri njegovi privrženci nosili orožje, viri »brez sence dvoma izključujejo možnost, da bi Jezus gojil katero od prej naštetih pričakovanj« (Gerhardsson 2014, 15), saj je bila njegova vizija drugačna, diametralno nasprotna pričakovanjem ljudstva o idealni prihodnosti. »Jezusov pozitivni program – ne strmoglavljenje oblasti in ropanje nasprotnika, ampak nesebično razdajanje svojega in osebna žrtev ustvarjata blaženo prihodnost.« (Gerhardsson 2014, 15) Pri Jezusu ni prostora za kakršno koli osvobodilno vojno delovanje, pa čeprav se pojavljajo mesijanski osvoboditelji, so ti »že začetku razkrinkani kot varljivi. Jezusovim privržencem velja opozorilo, naj

ne poslušajo njihovih pozivov k zbiranju.« (Gerhardsson 2014, 15) Jezus je jasen: odrešenje se bo zgodilo z Božjim posegom od zgoraj in to ne bo nikakršna mesijanska osvobodilna ali maščevalna vojna, temveč splošna sodba, kjer bo prišel Sin človekov, da bi sodil. (Gerhardsson 2014, 15)

Cesar ima legitimno oblast in od podložnikov lahko zahteva poslušnost zakonom, Božje ljudstvo pa je te dolžno izpolnjevati. Vendar pri tem obstaja meja, da če obstaja nekaj, kar pripada samo Bogu, je to treba dati samo njemu. Vsaka cesarjeva zahteva, ki gre proti Božji volji, je nelegitimsna in se ji Božje ljudstvo ne sme podrediti. Gerhardsson pravi, da takšna drža ne izhaja samo iz Jezusove besede o cesarjevem davčnem novcu ali načelnega odnosa, ki ga izraža apostol Pavel v Pismu Rimljanom, temveč gre pri tem za starejšo judovsko tradicijo, kjer zasledimo »splošno ter načelno zapoved spoštovanja in lojalnosti do teh, ki imajo v družbi oblast na drugimi ljudmi« (Gerhardsson 2014, 16–17). Vsa ta tradicija je vplivala na krščansko dožemanje oblasti, pri čemer je »praprščanstvo s svojim celostnim eshatološkim nazorom [...] svoj položaj razumelo kot umeščen v točno določeno dobo svetovne zgodovine. Cesar in njegova vladavina spadata k neizogibnim okoliščinam poslednjih dni,« zato potegovanje za vladarsko oblast ni bila stvar ne Jezusa ne njegovih učencev, saj je bilo bistvo njihovega delovanja v tem, da obubožajo in se žrtvujejo, da postanejo zrno, ki umre. (Gerhardsson 2014, 19)

Takšna drža v stoletjih tuje oblasti ni prinesla ohromitve ali zakrnitve, ampak pomemben duhovni razvoj, saj je judovska teokracija ravno v tem obdobju dobila svojo prepoznavno obliko. Svojo zavest o izvoljenem ljudstvu, s katerim je Bog sklenil zavezo, so ohranjali iz roda v rod, kar jim je dajalo močno in potrebno samozavest. (Gerhardsson 2014, 21) Sakralna pravila za življenje in družbo kot celoto so znotraj kulturnega boja pridobivala na vrednosti, zaradi česar se je svoboda posameznika začela manjšati. (Gerhardsson 2014, 26–27) Sčasoma se je glede tega pojavilo vprašanje,

kakšen je smisel številnih zapovedi, zato se je začelo obdobje poenostavljanja, poglobljanja in poosebljanja zapovedi, skratka nekakšen poskus, da bi Toro preoblikovali v nekaj bolj osnovnega in njeno vsebino izrazili s kratko maksimo. Tako se je počasi izoblikovala veroizpoved (5 Mz 6,4-9), ki je postala temeljni obrazec, s katerim so Izraelci izrazili svojo splošno perspektivo do Boga, ki je v tem, da ima ves svet enega edinega Boga in ga morajo vsi ljubiti z vsem, kar so in kar imajo. Ljubiti Boga »pomeni, da Boga obravnavamo kot Boga: da vanj verujemo, da ga poslušamo, da smo mu zvesti – kar koli že pošlje ali zahteva. Poleg tega izraz ‚z vsem svojim srcem‘ pove, da mora biti razmerje do Boga celovito in nedeljeno ter da ima svojo podlago v središču osebnosti.« (Gerhardsson 2014, 30)

Iz tega izročila izhaja tudi Jezus. »V spisih Nove zaveze ni nikjer omenjeno, da bi Jezus deloval med Božjim ljudstvom z namenom narediti nekaj, kar je bilo v temelju novo,« in niti evangeliji Jezusa ne opisujejo kot nekoga, ki zahteva opustitev stare vere in prestop k nečemu popolnoma novemu (Gerhardsson 2014, 33). Matejev evangelij zavrača misel, da je bil Jezus naperjen proti Tori ter jo poskušal v celoti ali deloma odpraviti. Nasprotno, »izrecno je rečeno, da ni prišel, da bi ‚odpravil‘ [...], ampak da bi ‚dopolnil‘ [...] postavo in preroke (5,17)« (Gerhardsson 2014, 40). Iz evangeljskih zapisov sledi, da Jezus ni mislil, da ga je Tora ovirala pri njegovem delu, kar se tiče izgubljenih ljudi in da bi tudi ob sobotah ne delal dobrih del (Gerhardsson 2014, 40). V tem oziru gre pri Jezusu za splošno sprejeto pravno načelo, ki pravi, da »temeljni zakon narekuje vse drugo in da morajo vsi posamezni predpisi in paragrafi izražati zapoved in duha temeljne postave«, kar pomeni, da je treba ravnati »predvsem po najpomembnejših zahtevah postave in da je manj pomembne zapovedi mogoče obiti, da bi omogočili ravnanje po temeljni zahtevi postave.« (Gerhardsson 2014, 40) Tako so na obrobje pahnjene zapovedi, ki predpisujejo obredna dejanja, kot tudi ukrepi nadzora. (Gerhardsson 2014, 40–41)

Jezus je kritičen do hinavščine, rutinske pokorščine, pobožne zunanje fasade in cenenega moraliziranja ravno zato, ker to v ničemer ne prispeva k izpolnjevanju največje zapovedi v Tori, ki je zapoved ljubezni do Boga. Zanimivo je, da Matejev evangelij tej zapovedi pridruži tudi zapoved ljubezni do bližnjega (3 Mz 19,18), za katero Jezus pravi, da je enaka prvi in najvišji zapovedi. »Formulacija ne poveže obeh zapovedi, pokaže pa njuno intimno sorodnost. Zapoved ljubezni do Boga zelo močno usmerja Matejev prikaz starejših izročil,« (Gerhardsson 2014, 43) kar pomeni, da misel o povezavi med obema zapovedma ni bila v Jezusovem obdobju nič novega, ampak je bila del judovskega izročila. Ta zahteva po ljubezni do Boga in do bližnjega je tako radikalna, da se ne ustavi niti pred življenjem (Gerhardsson 2014, 44). Ljubiti Boga in bližnjega pomeni radikalno držo, »pomeni [...] odreči se svoji naravni volji do življenja in se izpostaviti smrti«; zgled tega nam daje pasijonska zgodba, kjer Jezus prizna in dá svoje življenje, medtem ko Peter zanika in reši svoje življenje (Gerhardsson 2014, 44).

Ker sta zapovedi o ljubezni do Boga in do bližnjega medsebojno tesno povezani, ima poslušnost do Boga ugodne posledice za bližnjega, saj je pristno izpolnjevanje Božje volje hkrati tudi pristna skrb za sočloveka. »Čistost in svetost, ki ju Bog išče pri človeku, nista v zunanem izpolnjevanju dolžnosti, ki lahko služi tudi postavljanju zidov med čiste in nečiste. Gre za čistost ‚srca‘, od katere imajo soljudje korist.« (Gerhardsson 2014, 46) V požrtvovalni in širokosrčni drži do sočloveka se kaže prekipevajoča poslušnost Bogu, soljudem pa koristi, da človek ljubi Boga z vsem svojim srcem. (Gerhardsson 2014, 46–47). Naloga Jezusovih učencev in z njimi Cerkve je, da to Jezusovo odrešitveno dogajanje izvršujejo še naprej. »Po krstu in s poučevanjem morajo narediti narode za Jezusove učence. Poučevanje mora vsebovati ‚vse, kar sem vam zapovedal‘, torej se mora sklicevati na celotno Jezusovo izročilo in s tem tudi na njegovo ozadje in na temelj, na ‚Postavo in preroke‘, ki jih je Jezus

prej dopolnil kot preklical.« (Gerhardsson 2014, 56)

Če zaključimo pregled Gerhardssonovega dela o svetopisemskem etosu, gre Sveto pismo v prvi vrsti razumeti kot zbirko svetih spisov krščanske Cerkve, pri čemer je največ pozornosti treba nameniti delu Svetega pisma, ki pomeni njegovo izpolnitev, tj. Novi zavezi. Gerhardsson opozarja, da je svetopisemski etos religiozno utemeljen in da je nastajal znotraj enega ljudstva skozi dolgo obdobje, v katerem se je zgodovinska resničnost spreminjala. Zaradi tega se je znotraj ljudstva oblikovala močna vera, pa tudi določen pogled, ki ga je ljudstvo imelo nase, na človeka, njegove dolžnosti do sebe in do drugih. »Temeljna misel svetopisemskega etosa je, da obstajajo v človeški skupnosti, kakor tudi pri posameznem človeku motnje, ki so, če dobro premislimo posledica skaljenega odnosa do Boga,« ta odnos pa je treba popraviti, če naj bi človek in njegova skupnost delovala pristno in prav. Pri tem človek ne more sam določati pravil svojega delovanja, saj svetopisemski etos ni avtonomen: vse norme namreč izvirajo od Boga in v tem smislu niso dane od zunaj, kajti Bog je ustvaril človeka in človek deluje v skladu s temi zahtevami, ko te dosežejo človekovo srce oz. ko jih človek ponotranji. Človekovo delovanje je šele takrat takšno, kakor si je Bog zamislil. Zato je svetopisemski etos primarna življenjska drža, ki je vodena iz notranjosti. V tem oziru je močno socialno naravnano in je za skupnost in človeka temeljnega pomena, saj pravi odnos z Bogom vzpostavi pravišnji odnos s sočlovekom in tudi celotnim stvarstvom. Toda tega blažene stanja ne more vzpostaviti človek sam. Božje kraljestvo je nekaj, »kar more uresničiti edino Bog, in uresničenje pride ob času, ki zanj ve le Bog« (Gerhardsson 2014, 109). V samem središču tega pa je »preoblikovanje k vedno večji podobnosti in enotnosti s Kristusom«, kar predstavlja »eno stran procesa etičnega izboljševanja«, to pa je možno le kot »posledica povezave s Kristusovim nesebičnim trudom za ljudi« (Gerhardsson 2014, 107–109),

2.2 PATRIOTIZEM IN KRŠČANSTVO

Krščanstvo je torej v samem bistvu dinamična religija. Večstoleten vpliv krščanstva nas je, kot pravi Palaver, pripeljal bližje odprti družbi in njenemu dinamičnemu razvoju, del katerega je tudi globalizacija. Toda naivno bi bilo misliti, da takšen razvoj ni brez nevarnosti. Medtem ko so zaprte družbe dokaj uspešno zajezile notranjo konkurenčnost s tekmovanjem navzven, globalizacija povečuje konkurenčnost med ljudmi na splošno. Globalizacijski proces je paradoksnost sprožil obupane poskuse, da bi solidarnostne skupnosti vzpostavili na enak način kot prej – z večanjem sovražnosti do zunanjih oblik življenja, ki ne pripadajo solidarnostni skupnosti. Mila oblika patriotizma je tako postala agresiven šovinizem. Palaver nas ob tem spomni na Girardovo mimetično teorijo, po kateri se mimetizem v tradicionalnih družbah zaradi intervencij hierarhije ni mogel dokončno razviti, medtem ko je v času globalizacije popolnoma razpuščen. Takšen svet, ki temelji na nebrzdani konkurenčnosti in zamerah, naravnost koprne po zaprtih družbah, ki slonijo na statični religiji. Tu pa ima nacionalizem, kot je znano že iz zgodovine, plodna tla, saj se nekaterim še vedno zdi bolj privlačen kot pa svet, predan pravičnosti. (Palaver 2021)

Vendar eno vprašanje še vedno ostaja odprto. Če namreč drži, da globalizacija razkraja tradicionalne vrednote in s tem povzroča večje težnje po nacionalistični zaprtosti družb, kako se ta klanska narava ljudi navezuje na krščanstvo, še posebej na katoliško različico (Palaver 2021)? Globalizacija namreč ne najde ustreznega odgovora na klansko naravo človeka. Palaverjev predlog, da se obrnemo na diskusije o kozmopolitizmu, češ da nam ta lahko ponudi odgovor, se zdi paradoksen, saj kozmopolitizem pri težnjah po nacionalističnem zaprtju prispeva k različnim popravkom, s čimer ne nasprotuje nacionalni identiteti, temveč vodi v odprto družbo, kjer bi bila takšna identiteta vključena. Tu pa lahko veliko vlogo igrajo veliki ljudje, kot so svetniki in mistiki,

ki odprejo vrata človeštva s tem, da nas vabijo, naj sledimo njihovemu vzoru.

V tem kontekstu Palaver spomni na pojem sočutnega patriotizma, ki ga je skovala Simone Weil in je po njenem edina legitimna izbira za kristjana, saj da sočutni patriotizem že sam po sebi vsebuje krščansko ponižnost. Podobno stališče do patriotizma je zavzel tudi Camus, ki je zagovarjal Evropo enotnosti in različnosti, ki pa ni podvržena uniformnosti ideologije ali tehnokracije niti ni prepuščena anarhiji nasprotnikov nacionalizma. Pri tem je bil prepričan, da je takšna podoba Evrope možna tudi ob odsotnosti verskih prepričanj, saj tako humanisti kot religiozni ljudje lahko sodelujejo pri preseganju nacionalizma. Palaver spomni tudi na pojem konstitucionalnega patriotizma, ki so ga skovali Sternberger, Habermas in Müller. Gre za obliko patriotizma, ki zagotavlja pravno varnost vsem državljanom ne glede na njihovo etnično ali religiozno usmeritev ter tako vzpostavlja družbo, ki ne diskriminira nikogar, hkrati pa ohranja družbeni pluralizem. K tej obliki religija lahko prispeva takrat, ko se bori za človekove pravice in si prizadeva za globalno sodelovanje. (Palaver 2021)

Tu pa je bistven Maritainov integralni humanizem. Ta zagovarja bratsko obliko skupnosti, ki se je razvila znotraj katolicizma, a je v manjšinski obliki, saj še vedno prevladuje paternalistična (po SSKJ zaščitniška) oblika. Kljub temu je bratska oblika v zadnjem času močno vplivala na opcijo odprtega patriotizma znotraj Katoliške Cerkve. Razlika med paternalističnim in bratskim tipom je predvsem ta, da bratski tip daje prednost civilni družbi pred državo. To, kot pravi papež Pavel VI, ki se je naslonil na Maritaina, pripomore k razvoju ne samo posameznika, temveč človeštva v celoti, čemur nacionalizem in rasizem močno nasprotujeta. Tudi Schuman, eden od ustanovnih očetov Evropske unije, je bil pod močnim vplivom Maritaina in posledično bratske skupnosti. V knjigi *Za Evropo* je razdelal razliko med nacionalizmom in patriotizmom ter predlagal, da bi mlade poučili v smer pravega

patriotizma in se izognili nacionalističnim popačenjem. Palaver pravi, da bi Schumanov pogled lahko sklenili v formulo edinost v različnosti, pri čemer varovanje različnosti ne pomeni, da spregledamo potrebe po sodelovanju in solidarnosti za skupno dobro, ki sega daleč onkraj posamezne nacionalne države. Tako Schuman kot tudi ostali očetje Evropske unije, denimo Adenauer in De Gasperi, so razumeli, da krščanstvo kot dinamična religija vodi k bratskemu preseganju ozkoglednega in k vojniam nagnjenega nacionalizma. (Palaver 2021)

Z vidika Katoliške Cerkve je treba relativizirati tudi patriotizem. Papež Janez Pavel II, ki je dajal prednost civilni družbi pred državo in opozarjal na razlike med patriotizmom in nacionalizmom ter svaril pred nevarnostmi slednjega, je ponudil dve smeri relativizacije: prva smer je, da domovina ni absolutna vrednota, druga pa, da Cerkev odpira patriotizem svetlu, saj je sama univerzalna skupnost. Kristjani smo namreč romarji na tem svetu, ki hrepenimo po nebeški domovini. Pri Cerkvi gre za Božje ljudstvo, ki je ustanovljeno na podlagi Nove zaveze in je kot takšno novi in univerzalni Izrael, kjer imajo vsi narodi enake pravice in državljanstvo. (Palaver 2021)

Po Palaverjevem mnenju so najnovejši primer, kako lahko združimo univerzalno in partikularno, dela in govori papeža Frančiška, ki brez dvoma pripada miselnosti bratske skupnosti. To še posebej velja za njegovo encikliko *Evangelii gaudium*, ki je konceptualno primer odprtega patriotizma, čeprav ga eksplicitno ne omenja. Palaver, naslanjajoč se predvsem na omenjeno encikliko, pravi, da papež Frančišek zavrača vsakršno nacionalistično ozkoglednost in kliče po preseganju lokalnih in omejenih pogledov, pri čemer pa ne spodbuja abstraktne globalizirane univerzalnosti, temveč zagovarja večplastni model, ki vključuje vse perspektive, kjer bi znotraj človeštva, univerzalnega reda, ohranili lastno individualnost in kjer ima skupno dobro prostor za vsakogar. Ravno zato, ker je skupno dobro postala globalna kategorija, morajo posamezne države

sodelovati med seboj, čemur nacionalizem, ki se danes ponovno širi, močno nasprotuje. Pri vsem tem lahko rečemo, zaključuje Palaver, da je v jedru Frančiškovega poudarjanja bratstva prav dinamična religija. (Palaver 2021)

ZAKLJUČEK

V pričujočem prispevku smo s pomočjo avstrijskega teologa Wolfganga Pala-verja poskušali osvetliti problem vračanja nacionalizma, ki je sicer globalen pojav, ki ga narekujejo različne svetovne krize. Poskušali smo vzpostaviti razliko med zaprtim nacionalizmom in odprtim patriotizmom, h kateremu stremi Evropa po drugi svetovni vojni. Ker ima pri oblikovanju teh paradigem velik vpliv religija, smo s pomočjo Assmanna in Gerhardssona osvetlili, kaj označujeta pojma statične in dinamične religije. Prva pritiče nacionalističnemu nazoru, ki vodi v zaprto družbo, druga pa vodi v odprti patriotizem, ki vključuje kozmopolitizem in se zaveda, da v času globalizacije, ki sicer sama po sebi ne zna

najti ustrezne rešitve za probleme lokalnih skupnosti, potrebujemo globalni odgovor tudi za lokalne skupnosti. Kristjani, ki živimo v tem svetu, vpetem med globalizacijo in vračanjem nacionalizma, imamo rešitev za spodbujanje odprtega patriotizma. Gre za integralni humanizem francoskega filozofa Jacquesa Maritaina, ki je močno vplival na ustanovne očete Evropske unije, ki so delili njegov pogled, in je vodil v razvoj bratskih skupnosti v Katoliški Cerkvi, ki postopoma nadomeščajo paternalistično obliko skupnosti. Temu nazoru so bili blizu tudi pokoncilski papeži, kot sta npr. Pavel VI in Janez Pavel II, še posebej pa ga zagovarja aktualni papež Frančišek.

REFERENCE

- Assmann, Jan. 2018. *Totalna religija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gerhardsson, Birger. 2014. *Zvsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Palaver, Wolfgang. 2021. Collective Identity and Christianity: Europe between Nationalism and an Open Patriotism. *Religions* 12, št. 5: 339. <https://doi.org/10.3390/rel12050339> (pridobljeno 26. 7. 2023).

Foto: Sara Mumelj



Posledice pandemije covid-19 na religiozno duhovnost mladih v bivših evropskih socialističnih in komunističnih državah znotraj konteksta krščanstva

Povzetek: Ko so novembra 2019 s Kitajske začele prihajati vesti o novem nevarnem virusu, se nihče v Evropi ni pretirano ukvarjal s tem. Nato pa je v januarju in februarju virus pričel pustošiti po Evropi in vplival na mnoga področja, zlasti tista, ki so na kakršen koli način vključevala socialno komponento. Sem spada tudi občestveno življenje znotraj Katoliške cerkve, ki je spremembe na področju duhovnosti doživljalo že pred novembrom 2019: te so se namreč začele z uresničevanjem sklepov drugega vatikanskega koncila v šestdesetih letih prejšnjega stoletja. Namen članka je predstaviti krščansko religiozno duhovnost v bivših socialističnih in komunističnih državah Evrope po pandemiji covid-19 in možnost uporabe le-te za oznanjevanje krščanske religije med mladimi.

Ključne besede: posledice pandemije covid-19, krščanska religiozna duhovnost, mladi, nekdanje evropske socialistične in komunistične države, vprašanje digitalnega oznanjevanja

Abstract: When news of a new dangerous virus started coming out of China in November 2019, nobody in Europe was overly concerned about it. Then, in January and February, the virus began to ravage Europe, and its impact was felt in many fields, particularly those that have any kind of social component. This also includes communal life within the Catholic Church, which had undergone changes in the field of spirituality even before November 2019; more precisely, these began with the implementation of the agreements of the Second Vatican Council in the 1960s. The purpose of this article is to present Christian religious spirituality in the former socialist and communist countries of Europe after the COVID-19 pandemic and the possibility of using it to preach the Christian religion among young people.

Keywords: consequences of the COVID-19 pandemic, Christian religious spirituality, young people, former European socialist and communist countries, the issue of digital preaching

UVOD

Po navedbah Urada Republike Slovenije za mladino, ki se na področju Slovenije ukvarja z mladimi, so mladi osebe, ki so stare od 15 do 29 let. (Urad Republike Slovenije za mladino 2022)

Podatki Katehetskega urada Slovenije kažejo, da obisk verskega pouka upada. Tako se je denimo v Nadškofiji Ljubljana leta 2019 v sklopu verouka na prejem zakramenta svete birme pripravljalo 3.430 otrok, leta 2020 pa 3.267. (Slovenska škofovska konferenca 2021, 89) Je morda vzrok ta, da Cerkev poudarja samo cerkveno strukturo, ne pa strukture dojemanja človeka kot osebe? (Hughnes 2019, 76)

Kakšen je vpliv vse bolj digitaliziranega sveta na mlade ljudi in kako se to povezuje z oznanjevanjem vere in samo pastoralo?

In kakšen je bil doprinos pandemije covid-19 na tem področju v Sloveniji in tudi v drugih evropskih državah, ki so nekdanje imele socialistično ali komunistično ureditev?

DUHOVNI RAZVOJ MLADEGA ČLOVEKA

V vsakem obdobju človekovega življenja je treba upoštevati prevladujoče potrebe. V skladu s tem se izraža tudi vera, zato je način izražanja v vsakem obdobju človekovega življenja drugačen. V dobi mladostništva je osrednja komponenta kritični element, saj mlada oseba išče odgovore in povezuje stvari med seboj. (Hughnes 2019, 11) Lahko rečemo, da je to doba pričetka izgradnje resnično osebnega odnosa z Bogom.

Če tega ni, v odrasli dobi nastopi zmeda, zato veliko odraslih še vedno na stopnji otroškega verovanja oziroma dojemanja Cerkve le kot nekaj institucionalnega. (Hughnes 2019, 16) To pomeni, da odrasla oseba čuti neko nesmiselnost, in to krizo lahko pomaga prebroditi ravno Bog, ki se v mladostni dobi razkriva kot »Bog dejstev«. (Hughnes 2019, 38) Zakaj podoba Boga kot Boga dejstev? Ker se v najstniški dobi prične oblikovanje človekove

identitete, otrok išče svoj prostor na tem svetu. Kakor je že v 4. stoletju v svojem delu *Izpovedi* zapisal sveti Avguštin, se vera in razum med seboj dopolnjujeta. Potrebna je torej logična povezava vere in razuma: oseba mora vedeti, da je to, kar čuti, prav in ji je obenem to, v kar verjame, razumsko logično. S tem oseba v sebi gradi oseben odnos z Bogom.

In ker ga gradi – kar počne na podlagi delovanja Svetega Duha, ki pri zakramentu svetega krsta kakor ključar odpre vrata v človekovo bistvo –, tudi vedno bolj razločuje ne le, kaj je dobro in kaj slabo v moralnem smislu, temveč tudi, kaj je ona sama v svoji biti. S tem torej odkriva svoje življenjsko poslanstvo, ne le v smislu kariere, ampak tudi, ali ji je namenjeno posvečeno, samsko deviško ali družinsko življenje.

Rezultati raziskav, tudi teh, ki so jih izvajali v sklopu zadnje sinode, kažejo, da je pomanjkanje ukvarjanja z najstniki na tem področju Cerkev nekako »izmalilo«. Zato je vedno manj porok in krstov, še manj pa čistega življenja pred poroko. Najstniki oziroma odrasli, ki si sedaj ustvarjajo družine in iščejo partnerja, v cerkvenih »pravilih« vidijo predvsem neko konservativno tradicijo, ki nima nobenega smisla, in torej ostajajo v dojemanju Cerkve kot le nečesa institucionalnega. (Hughnes 2019, 16)

Zato je potreben dialog med vero, razumom in znanostmi: vera namreč nima strahu pred razumom, vera pa išče razum in mu zaupa, saj »luč razuma in luč vere prihajata od Boga«. (Papež Frančišek 2014, 149) Prav zato pride do dojemanja Boga kot Boga dejstev. S tem, ko mlad človek sprejema religiozno duhovno držo kot del sebe, tudi ponotrani religijo in jo živi ter se opredeljuje kot njen pripadnik. Toda kako sploh prihaja do tega prehoda?

POMEN RAZLOČEVANJA NA RAVNI DUHA V MLADEM ČLOVEKU

Ignacijo Lojolskemu je bilo v 16. stoletju razodeto, kako pomembno je razločevanje. Tam namreč poteka nekakšen boj med ustvarjalnimi in uničevalnimi občutki in razpoloženji. To pa Hughnes opredeli kot vzrok za vse večje

število duševnih bolnikov v tako imenovani razvitejši zahodni civilizaciji. (Hughes 2019, 7) Del tega so tudi bivše socialistične in komunistične evropske države.

Naša civilizacija postaja vedno bolj tehnokratska. Ker se torej človek ne obravnava več kot celostno bitje, temveč po kosih, ni več v stiku z Drugim (Bogom), ki prebiva v človekovi notranjosti (v njegovem duhu). To posledično vpliva tudi na njegove odnose s soljudmi. Kako uničujoče je to za človeka, priča Sveto pismo. Jezus v sinoptičnih evangelijih kot dve največji zapovedi (Mt 22,34-40) postavi ljubezen do Boga, torej odnos z Drugim, in ljubezen do soljudi. Ta se zgodi kot naravna posledica prve ljubezni, saj gre le za zrcaljenje odnosa z Drugim, torej Bogom, na odnose s soljudmi. Človek je s tem to, kar je v svojem bistvu. Tako dojema samega sebe in drugega.

Sodobni človek, ki biva na evropskem kontinentu, zaradi te »razcepitve« sebe kot osebe na tri ločene dele misli, da vsako stvar lahko pozdravi s tabletami oziroma raznimi kemijskimi substancami – na tem mestu velja poudariti, da tukaj ne govorimo o boleznih, ki so popolnoma telesnega izvora (kromosomske, nevrološke motnje). Verjetno ni presenetljivo, da je zaradi takšnega pomanjkanja odnosov in tempa življenja, ki ne temelji na odnosih, temveč na dobičku, čedalje več depresije, anksioznosti, osamljenosti ipd. Premo sorazmerno s tem pa raste tudi uporaba psihedeličnih drog in drog na splošno (vejpanje, cigareti, marihuana, alkohol), kar je postalo še bolj izrazito v času pandemije, saj smo bili zaradi »družbeneega dobrega« prisiljeni v socialno izolacijo.

VPRAŠANJE SVOBODE IN ETIKE DISKURZA

Odgovor na zadnje vprašanje prejšnjega odstavka je: ne. Upoštevati je treba tudi zgodovinske okoliščine, v katerih je Cerkev v veliki meri postala institucionalizirana. Z razvojem sodobne, empirične znanosti v novem veku je človek vedno bolj opazal, da veliko stvari zmore sam.

Zato se je pojavilo vprašanje svobode, pri katerem je bilo ključno, ali sledenje cerkvenim naukom in zapovedim posamezniku vzame svobodo in ga determinira. To vprašanje se je skozi stoletja načeloma razčistilo, toda z odkritjem genoma sredi prejšnjega stoletja in posledično razvojem bioinženiringa se je pojavilo novo vprašanje: ali svoboda pomeni, da stremimo k dobremu, delamo dobro, kot čutimo, in hkrati vemo, da delamo dobro?

To vprašanje muči tudi mlade, ki morajo že s povsem razvojnega vidika v mladostni dobi postati finančno in čustveno neodvisni od svojega primarnega in sekundarnega okolja. O tem piše že apostol Pavel v svojih pismih, kjer pravi, da si svoboden, dokler ne posežeš v svobodo drugega. Toda kako vemo, da je nekaj dobro in nekaj slabo, kako se torej sploh odločamo?

Etika diskurza se je razvila znotraj anglosaške filozofije v novem veku, v svetu pa je prevladala, ko je prevladujoča svetovna velesila postala Velika Britanija, katere »kulturna naslednica« so Združene države Amerike. Po padcu berlinskega zidu leta 1989 je prodrla tudi v države, ki sedaj veljajo za nekdanje socialistične in komunistične evropske države.

Etika diskurza temelji na prepričanju, da se je treba o vsem dogovoriti, torej da nič ni stalno. Pravi namreč, da smo bitja jezika. (Globokar 2013, 65) Zato je tudi stvar razprave, ali je človek, če je duhoven tudi v religioznem smislu, lahko svoboden ali ne. Pomembna pa je tudi etika odgovornosti, ki se je vzporedno z etiko diskurza razvijala v novem veku, vendar na kontinentalnem delu Evrope, in v ospredje postavlja človekovo sposobnost odločanja, kaj je dobro in kaj slabo. Pri tem se delno opira tudi na Tomaža Akvinskega, ki pravi, da je sedež tovrstnega odločanja vest, ki je zadnja instanca odločanja.

Ti dve etiki morata v sodobnem zahodnem svetu sobivati, saj nam s tem »dajeta smernice« za presojanje. (Globokar 2013, 64) Človek je namreč bitje jezika in meje njegove svobode so lahko določene z diskurzom, vendar ima zaradi duha v sebi tudi vest in zavest, zaradi

katerih ve, kaj je prav in kaj narobe – sposoben je biti odgovoren.

Ker zmore uporabljati obe etiki in se svobodno odločati, je človek sposoben tudi kritičnega presojanja. Kadar namreč nekaj naredi, v sebi čuti (duhovna komponenta) in ve (duševna komponenta), ali je to prav ali ne. Toda kako to ve?

Ignacij Lojolski pravi, da to zatrdno ve takrat, ko se odloča celostnost, torej ko je v notranjem ravnovesju; z drugimi besedami, ko prepozna svojo duhovno razsežnost in jo povezuje z duševno in posledično tudi telesno razsežnostjo.

PANDEMIJA COVID-19 KOT ŠOK ZA PASTORALO IN POSLEDICE V POSTKOVIDNEM OBDOBJU

Da bi bili mladi zmožni tovrstnega kritičnega presojanja na področju religiozne krščanske duhovnosti, pa se morajo razvijati s pomočjo pastore, za katero je bilo zaprtje v času pandemije velik šok. Zaradi karanten in izolacij so namreč mladinske skupine, občasne kateheze in zakonske skupine propadle ali delovale v omejenem obsegu. Tudi verouk je potekal drugače. In ker je manjkala socialna nota, ki skupaj s prav tako okrnjenim zakramentom svete evharistije predstavlja jedro krščanskega življenja, je pomen cerkvene skupnosti upadel. Vsi kristjani so udje enega telesa, ki je Kristus (1 Kor 12,12), torej je Kristus trta in mi njegove mladike (Jn 15,5). Ker je ta pomembna občestvena komponenta umanjala, se je proces izstopanja iz Cerkve le še pospešil, saj veliko mladih že pred pandemijo ni videlo smisla v t. i. »tradicionalnih obredjih«. Vzrok za to zopet tiči v neupoštevanju sklepov drugega vatikanskega koncila, kjer je bilo prepoznano, da se je treba vrniti k avtentičnim virom, torej tudi gradnji osebnega odnosa z Bogom in razumevanju, v kaj sploh verujemo. V kontekst tega spada tudi krščanska religiozna duhovnost, s katero mladi ponotranjijo krščanstvo kot del svoje identitete.

Raziskave, ki jih je izvedla KJÖ (Katholische Jugend Österreich) v Avstriji, kažejo, da med mladimi po pandemiji vlada povečana anksioznost ter da mladi, kot je veljalo tudi za prejšnje generacije, za razvoj potrebujejo »analogen svet«. (Katholische Kirche Erzdiözese Wien 2021) Ker so spremembe, ki jih je prinesla pandemija, mlade preplašile in jih celo huje prizadele, se sedaj oblikujejo strategije – tudi s pomočjo tehnologije –, da bi jim pomagali vsaj delno nadoknaditi izgubljene izkušnje in priložnosti. (Holzer 2020)

Posledično je odprtje družbe, ko je veliko več mladih čutilo potrebo po tem, da se »iznorijo« – tukaj imam v mislih predvsem študentsko in srednješolsko populacijo –, povzročilo dodaten odliv iz vrst cerkvene skupnosti. Iskanje ravnovesja med etiko diskurza in etiko ravnovesja, ki je v današnji pluralni multikulturni družbi nujno, je namreč tehtnico prevesilo na skrajno stran etike diskurza, torej popolne brezskrbnosti in iskanja užitka v plitkem obiskovanju »žurk« ipd. Kar pa je, kot že povedano, tudi posledica neustrezne pastore, ki v preteklosti mladim ni omogočala, da bi se lahko poglobili v lastno in posledično »skupno duhovnost« v občestvu.

Charlesworth ugotavlja, da kljub vsem predpostavkam Nietzscheja in Webra filozofija religije doživlja razcvet, bodisi v obliki sodobne kantovske etike, ki se izraža v agnosticizmu, bodisi v neotomističnih prepričanjih, ki preplavljajo Zahod. (Charlesworth 2011, 12) Zato ni presenečenje, da se je po pandemiji oziroma že med njo še bolj razširilo prakticanje joge, meditacije, miselnosti o doseganju nirvane ipd. Človek namreč mora izražati svojo duhovnost in ker mu ni bila ustrezno ponujena v okviru krščanske religije, jo išče drugje.

POSLEDICE PANDEMIJE COVID-19 V PASTORALI V NEKDANJIH EVROPSKIH SOCIALISTIČNIH IN KOMUNISTIČNIH DRŽAVAH

Čepprav se Slovenija šteje kot del zahodnega sveta, ima zaradi komunistične oziroma

socialistične polpreteklosti pastorala oziroma krščanska duhovnost kot taka še drugačne težave. Verouk in celotno versko življenje namreč nista bila obravnavana kot v državah zahodnega bloka: v komunizmu je bilo vero treba skrivati, v socialistični Jugoslaviji pa je bila zelo nadzorovana. To je pustilo posledice tudi na verski pastoral, saj pouk s področja religioznosti, ki se imenuje Vera in kultura, poteka le na zasebnih katoliških gimnazijah. V osnovni šoli je najboljši približek konfesionalnim predmetom izbirni predmet Verstva in etika, ki je bil razpisan na zahtevo Evropske unije, vendar se izvaja le v manjšini slovenskih osnovnih šol ter je poleg tega religiozne in ne duhovne narave, saj se poučuje religije. (Strehovec in Pevec Rozman 2022, 138)

Podobne težave z vključevanjem kakršnih koli verskih vsebin imajo tudi države nekdanjega vzhodnega bloka (Češka, Slovaška) z izjemo Poljske, kjer se po podatkih iz leta 2020 kot pripadnike religije definira 72 % prebivalstva. (Eurobarometer 2021) V državah nekdanje Jugoslavije takšnih težav nima predvsem Hrvaška, kjer se po podatkih iz leta 2020 kot pripadnike religije definira 57 % prebivalstva. (Eurobarometer 2021) Hrvaška ima višji odstotek pripadnikov religije zaradi svoje nacionalne identitete, ki je neizpodbitno povezana s pripadnostjo Katoliški cerkvi. Bila je namreč braniteljica krščanstva pred Osmani, ki so prek Balkanskega polotoka hoteli prodreti v notranjost Evrope, s čimer je prevzela tudi krščansko identiteto. (Čičak in Žuškić 2013, 98) Poljska ima podobno zgodbo. Od leta 966, ko je poljski vladar Mieszko sprejel krščansko vero, je ta postopoma postajala del njene nacionalne identitete in dediščine. Cerkev, torej religija, je v času 19. stoletja, druge svetovne vojne in komunizma ljudi povezovala ter jim dajala občutek pripadnosti poljskemu narodu. (Mazurczak 2016) Versko opredelitev kot tako je torej pomembno z vidika preteklosti: če je Cerkev ljudi povezovala kot narod, so jo prenašali v naslednje generacije, s čimer je postala del nacionalne identitete.

Odnos do duhovnega v družbi je viden tudi v izrazito prevladujočem prepričanju, da je vera nekaj zasebnega in se ne sme kazati v javnosti. Pravzaprav imajo joga, meditacija in druge oblike duhovnosti, prav zaradi tega pogosto negativno konotacijo.

Na področju krščanske duhovnosti to povzroča težave sploh Katoliški cerkvi, v določenih segmentih pa tudi protestantski. Za katoličane je namreč izredno pomembno občestvo, ki je jedro krščanskega življenja, kar poudarja že apostol Pavel. Tudi največji izmed vseh zakramentov, zakrament svete evharistije, je pravzaprav namenjen skupnosti oziroma občestvu.

Poleg tega je za ohranjanje krščanske religiozne duhovnosti ključna t. i. »čustvena komponenta smisla«, ki slednjega išče v povezovanju posameznika z (drugimi) človeškimi bitji in Bogom (Drugim). To se je pokazalo tudi med pandemijo covid-19 (Stegu 2020, 428), saj je bila v pandemičnih časih ključna duhovna komponenta človeka, ki se navzven kaže v povezanosti z dušo in telesom. Za to je potreben odnos s sočlovekom, vendar mora človek najprej imeti odnos s sabo in Bogom v svojem duhu, torej svojem bistvu. Ker se njegovo bistvo kaže skozi odnose, se odraža različno glede na kulturno okolje, čas ter razvojno obdobje človeka.

Zaradi tega je treba teološki jezik, ki bo razumljiv tudi sodobnemu človeku, in morda razmisliti o preoblikovanju verouka. Ta se namreč vedno bolj dojema kot le še ena dodatna (ob)šolska dejavnost, h kateri starši svoje otroke pošiljajo le zaradi nekakšne tradicije. To bi bila obenem tudi priložnost za evangelizacijo odraslih ter mladih odraslih.

A kaj sploh pomeni evangelizirati? In zakaj je pomembno, da se krščansko duhovnost mladim predstavlja drugače kot v preteklosti?

PASTORALA NA SPLETNIH PLATFORMAH IN V »ANALOGNEM SVETU«

Evangelizacija pomeni prinašati veselo oznanilo človeštvu in ga v skladu s prostorom

in časom spreminjati. (papež Pavel VI. 2006, 15. Gre torej za inkulturacijo krščanstva, ki je prilagojena koronskim razmeram. (Evener 2020, 234)

Vprašanje same evangelizacije oziroma pastoralnega oznanjanja kerigme (jedra krščanske vere), ki temelji na duhovnosti, se je pojavilo že na začetku pandemije. (Pearson 2020, 850) Sedaj, ko je pandemije konec, imamo izvrstno priložnost, da izpopolnimo to poslanstvo. Delno tudi s sedaj že dobro poznanimi spletnimi platformami, ki poudarjajo duhovno dimenzijo človeka. Previdni moramo biti pri »krščanskih vplivnežih« – v Sloveniji je to npr. Martin Golob –, ki jih je vedno več. Influencerji so namreč vzorniki, ki jih mladi vneto posnemajo, v krščanski duhovnosti pa je prva oseba Kristus, in ne influencer, ki je v pomoč pri hoji za Kristusom. Menim, da bi se morala sodobna mladinska pasterala, ki temelji na duhovni komponenti, v tem trenutku osredotočiti na dva vidika. Prvi je slepo sledenje influencerjem, saj mladi rojeni v Sloveniji in ostalih državah nekdanje Jugoslavije ter vzhodnega bloka po letu 2003 ter v državah nekdanjega zahodnega bloka od poznih devetdesetih let prejšnjega stoletja (t. i. generacija Z), veliko pogosteje slepo sledijo influencerjem. Gre namreč za generacije, ki so praktično odraščale s pametnimi telefoni in spletnimi platformami. Drugi pa je prehod v analogni svet, ki bo zaradi skoraj triletno izolacije precej dolgotrajen.

Pri tem je potrebna previdnost, saj poglobitev kerigmatičnega pristopa na ravni pastore ne pomeni le prepisovanja verskih obrazcev in že utečenih načinov oblik bivanja krščanske skupnosti (Vodičar 2020, 265), temveč gre za poudarek na duhovni dimenziji človeka, ki pa se mora inkulturirati v sodobno zahodno družbo. Pri mladih je treba začeti z razvijanjem kritičnega mišljenja tudi glede duhovnih in družbeno-cerkvenih vprašanj ter s poglobljenim veroukom. Tam se namreč preko adoracij ter uporabe psiholoških metod motrenja sebe odkriva duhovno in tudi duševno razsežnost, čemur sledi poudarek na občestvenem

življenju. S tem mladostnik gradi sebe kot celotno osebnost, saj vse tri komponente, ki ga sestavljajo (telo, duša, duh), razvija enakovredno.

Zrel osebni odnos z Bogom se namreč prične rojevati v najstniškem obdobju in izvira iz zavestne odločitve Zanj. Za to pa je treba od malega razvijati celostnost razumevanja samih definicij, nauk in korenin verovanja. Pomembna je torej t. i. paradigma rezilientnosti, ki pomeni prilagodljivost in odpornost ter hkratno ohranitev krščanske identitete. (Žalec 2020, 270)

V prejšnjih odstavkih je bil omenjen tudi zakrament svete evharistije. Toda kakšna je njegova vloga znotraj same pastore in s tem povezane duhovnosti med mladimi na Zahodu?

VPRAŠANJE VLOGE SVETE EVHARISTIJE KOT JEDRA KRŠČANSKEGA ŽIVLJENJA V PASTORALI KRŠČANSKE RELIGIOZNE DUHOVNOSTI MLADIH V POSTKOVIDNEM OBDOBJU

Tudi zakrament svete evharistije, ki je jedro krščanskega občestva in o njegovi pomembnosti pričajo že sinoptični evangeliji ter apostol Pavel v Prvem pismu Korinčanom, se je med pandemijo preselil na splet. Obenem se je med pandemijo pojavila težava obredja v živo (Evener 2020, 235), zaradi katere se je marsikdo zazibal v udobje privatne molitve ter s tem pozabil na temeljno komponento življenja kristjana – biti del skupnosti. (Pearson 2020, 860) Vendar virtualna maša ne more biti enakovredna maši v živo. (Evener 2020, 238) Zakaj?

V prvi vrsti zato, ker je sveta evharistija zakrament, ki je kot tak vidno znamenje nevidne milosti. (papež Pavel VI. 2006, 35) Milost pomeni imeti odnos z Drugim (Bogom) in drugimi (soljudmi, občestvom), saj milosti pomeni obečstvo. V luči tega pa tudi pomagamo drug drugemu, saj se zavedamo, da milost – živeti in imeti odnos z Bogom in drugimi – ni nekaj samoumevnega. Dana nam je bila

zastonj v luči brezpogojne Božje ljubezni. Zato jo moramo širiti med ljudi ter jo živeti v svojem vsakdanjem življenju.

Sedaj, ko virus lahko obvladujemo, pandemija ni več izgovor za neprihajanje vsaj k nedeljskemu bogoslužju. Vendar pa se je večina, kot že povedano, zazibala v sen privatne molitve, pri kateri se pojavi nevarnost »duhovne izolacije na dolgi rok«. Človek je namreč ustvarjen kot bitje odnosov in že samo prepoznavanje Boga je mogoče zgolj v odnosu s sočlovekom. Le privatna molitev človeku ne omogoči duhovne rasti in neki način okrni njegovo prepoznavanje Boga, zato je treba vzpostaviti oblike pastorage v živo, vendar ne na enak način, saj se bodo ljudje vračali počasi, tisti, ki so prihajali le iz navade, pa morda nikoli več.

Prenovljena liturgija po drugem vatiškem koncilu daje velik pomen besednemu bogoslužju (papež Pavel VI. 2006, 32) in v danih okoliščinah je bilo bogoslužje na spletnih platformam najbolj varna rešitev za preprečitev širjenja smrtonosnega virusa.

NAMESTO ZAKLJUČKA

Celotno človeštvo ima pravico spoznati bogastvo Kristusove skrivnosti (prim. Ef 3,8), zato je pomembno, da ta ohranja svoje temeljno misijonsko poslanstvo, saj se poslanstvo skrivnosti njej sami razodeva na binkošti v drugem poglavju Apostolskih del: med vse ponesti veselo oznanilo praapostolske kerigme. (papež Pavel VI. 2006, 41) To obsega tudi celostno prenašanje sporočila, torej vključevanje duhovne dimenzije človeka.

Vendar pa mora oznanjevanje potekati v sodobni govorici in »brez prisile«. Na krščansko duhovnost mladih v zahodnem svetu v obdobju po pandemiji covid-19 namreč vplivajo različni tokovi, saj živimo v pluralni multikulturni družbi, ki od časa novega veka svobode opredeljuje kot eno izmed temeljnih vrednot človeštva. Zaradi tega marsikdo lahko vtis, da je napaden ali da se mu z oznanjevanjem krati njegova pravica do svobode.

Obenem mora oznanjevanje prilagoditi tudi način inkulturacije. (papež Pavel VI. 2006, 51) Zahodna kultura namreč preferira zunanje, čutno, tisto, kar lahko izkusimo s čuti (Papež Frančišek 2014, 46), zato je tudi samo pojmovanje krščanske duhovnosti treba ponovno osmisliti na podlagi avtentičnih virov in, ne da bi se pri tem izgubila kerigma, to inkulturirati v zahodno družbo, katere miselnost so prevzele tudi bivše socialistične in komunistične države v Evropi. To pa je izziv zaradi kulture izobilja, ki se je po padcu komunizma v devdesetih letih razširila tudi v tem delu Evrope, in mladi bi morda postali bolj dovzetni, če bi prišle katastrofe, še hujše od pandemije covid-19.

Možnosti posredovanja kerigme na ravni krščanske duhovnosti imajo predvsem krajevne cerkve, ki so del vesoljne Katoliške cerkve pod vodstvom svojega škofa (Papež Frančišek 2014, 25) in morajo način oznanjevanja ustrezno prilagoditi času in prostoru. (Papež Frančišek 2014, 52) V Sloveniji in tudi Evropi že obstaja nekaj dogodkov za mlade, kjer je poudarek na duhovni dimenziji. To so denimo znotraj Katoliške mladine Večeri +, Stična mladih, znotraj raznih redovnih skupnosti recimo mesečne kateheze pri salezijancih na Rakovniku z duhovno-ritmično glasbo in adoracijo ter študentske svete maše pri frančiškanih vsako sredo v Ljubljani in Mariboru, kjer je prav tako poudarek na duhovno-ritmični glasbi. Ravno takšni dogodki so že sedaj alternativa »žurkam« in podobnim druženjem, digitalna sredstva pa so lahko pripomoček, s katerim se te stike z mladimi in med mladimi še okrepi. Spletni mediji namreč omogočajo vzpostavljanje in ohranjanje stika s številčnejšo populacijo, kar je za mlade, sploh generacijo Z, zelo pomembno. Vendar digitalna evangelizacija ne sme postati primarni cilj evangelizacije, saj je človek socialno bitje, narejeno za analogni svet.

Pri tem je treba poudariti še, da zgoraj navedeno velja predvsem za mestno in predmestno okolje, medtem ko je stanje v ruralnem okolju precej skromnejše in se razlikuje od župnije do župnije. Mladi iz tovrstnega okolja pridejo

v stik z bogatejšo ponudbo šele v času srednješolskega oziroma univerzitetnega ali višješolskega izobraževanja.

REFERENCE

Charlesworth, Maxwell J. 2011. *Filozofija in religija: od Platona do postmodernizma*. Ljubljana: KUD Logos.

Čičak, Andreja, in Alen Žuškič. 2013. Nacionalni identitet i njegova važnost tijekom ulaska u Europsku uniju. *Broj 5*: 97–103.

Eurobarometer. 2021. Domača stran. <https://data.europa.eu/data/datasets/s2230-94-1-508-eng?locale=en> (pridobljeno 14. 6. 2023)

Evener, Vincent. 2020. Spirit and the truth: Reckoning with the crises of Covid-19 for the Church. *A journal of theology dialog* 59, št. 3. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/dial.12594> (pridobljeno 7. 3. 2023).

Papež Frančišek. 2014. *Apostolska spodbuda veselje evangelija: o oznanjevanju evangelija v sodobnem svetu*. Ljubljana: Družina.

Globokar, Roman. 2013. *Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Hart, David B. 2013. *Ateistične zablode: krščanska revolucija in njeni moderni sovražniki*. Ljubljana: KUD Logos.

Holzer, Tobias. 2020. Die Jungen und die grossen Veränderungen. *Katholische Kirche im Kanton Zürich*, 15. december. <https://www.zhkath.ch/kirche-aktuell/gesellschaft-politik/die-jungen-und-die-grossen-veraenderungen> (pridobljeno 6. 3. 2023).

Hughnes, Gerard W. 2019. *Bog presenečenj: vodič za vse zbegane, negotove ali razočarane kristjane*. Ljubljana: Družina.

Katholische Kirche Erzdiözese Wien. 2021. *Katholische Jugend: Mit Jugendarbeit gegen Corona-Folgen*, 26. marec. <https://www.erzdiözese-wien.at/site/home/nachrichten/article/92642.html> (pridobljeno 6. 3. 2023).

Lennox, John H. 2020. *Kje je Bog v času koronavirusa?* Ljubljana: Družina.

Mazurczak, Filip. 2016. Poland's history is a story of resilient Catholic faith. *The Catholic world report*, 28. junij. <https://www.catholicworldreport.com/2016/06/28/polands-history-is-a-story-of-resilient-catholic-faith/> (pridobljeno 14. 6. 2023).

Pavel VI. 2006. *Apostolska spodbuda o evangelizaciji današnjega sveta*. Ljubljana: Katehetski zavod.

Pearson, Clive. 2020. Framing a Theological Response to COVID-19 in the Presence of the Religious Other. *Current Dialogue* 5, št. 72. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/erev.12577> (pridobljeno 7. 3. 2023).

Pevc Rozman, Mateja, in Tadej Strehovec. 2022. Religious Education and Pastoral Care in the Time of the COVID-19 Pandemic: Some Examples of Good Practice in the Field of Catholic Catechesis in Slovenia. *Peeters Online Journals* 13: 133–148.

Slovenska škofovska konferenca. 2021. *Letno poročilo Kato-liške cerkve v Sloveniji 2021*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Stegu, Tadej. 2020. Pandemija in oznaniilo kerigme. *Bogoslovni vestnik* 80: 425–432.

Urad Republike Slovenije za mladino. *Osnovne definicije*. <https://www.mlad.si/informacije/osnovne-definicije/> (pridobljeno 14. 6. 2023)

Vodičar, Janez. 2020. Kritika sekularizacij: tradicija kot pot do trdožive odpornosti. *Bogoslovni vestnik* 80: 253–266.

Žalec, Bojan. 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80: 267–279.

Foto: Sara Mumelj



Anton Strle o nauku o izvirnem grehu

Anton Strle on the Doctrine of Original Sin

Povzetek: Prispevek analizira pogled slovenskega teologa Antona Strleta na nauk o izvirnem grehu. Strleta je pri obravnavi teme v prvi vrsti vodila potreba po obravnavi vse bolj zapletenih vprašanj o izvirnem grehu znotraj duhovniških vrst. Strletova razlaga nauka o izvirnem grehu temelji na njegovih teoloških prepričanjih, pa tudi na ugotovitvah njegovih sodobnikov in nauku cerkvenega učiteljstva. S pastoralnim pristopom v svojem pisanju je poudaril srčiko krščanskega oznanila, in sicer Kristusovo odrešenje za vse ljudi.

Ključne besede: Anton Strle, nauk o izvirnem grehu, teološka antropologija, 20. stoletje, slovenska teologija

Abstract: This article analyses the view of the Slovenian theologian Anton Strle on the doctrine of original sin. Strle's approach to the topic was primarily driven by the need to address the increasingly complex questions of original sin within the clergy. Strle's interpretation of the doctrine of original sin is based on his theological findings, as well as on the observations of his contemporaries and the teaching of the Church. His pastoral approach in his writings emphasised the heart of the Christian message, namely Christ's salvation for all people.

Keywords: Anton Strle, doctrine of original sin, theological anthropology, 20th century, Slovenian theology

1. UVOD

Profesor Anton Strle je temo o izvirnem grehu najpogosteje obravnaval po drugem vatikanskem koncilu. Sam je opazil, da so verniki pri nas o nauku o izvirnem grehu začeli postavljati vedno kompleksnejša vprašanja, na katere duhovniki niso znali odgovoriti, širiti so se začele tudi napačne interpretacije. Z objavo prispevkov v *Bogoslovnem vestniku*, *Družini* ter *Oznanilu* ter mnogih skript o teološki antropologiji je odgovarjal vernikom in svetoval sobratom duhovnikom, hkrati pa v slovenskem prostoru predstavil in uvedel različna tuja stališča.

Namen tega prispevka je analizirati Strletov pogled na nauk o izvirnem grehu ter pokazati na njegovo razumevanje izvirnega greha in interpretacijo le-tega v luči njegovih teoloških prepričanj v skladu z izsledki njegovih sodobnikov in vsebino cerkvenih dokumentov.

2. STRLETOV POGLED NA IZVIRNI GREH

Strle na izvirni greh gleda v funkcionalnem smislu, in sicer kolikor je ta bistven za predpostavljane Kristusovega odrešenja (Strle 1971c, 265). Za Strleta je »resnica o izvirnem

grehu tako rekoč negativ resnice o odrešenju, je druga stran središčne resnice o Kristusovem odrešenju« (Strle 1973a, 3).

V skladu z naukom cerkvenega učiteljstva Strle prvi greh razlikuje od vseh sledečih, posledičnih grehov. Ranjena narava človeka se namreč ni zmožna izogibati greha, saj nima prvotnega daru milosti. (VC tč. 949) Človekovo stanje je tako, da popolnoma presega njegovo sposobnost razrešitve. Iz tega stanja ga more odrešiti le Božja milost. (Strle 1973a, 4)

2.1 STRLETOVI VIRI O NAUKU O IZVIRNEM GREHU

Strle je izvirnemu grehu namenil posebno poglavje v *Dodatku k skriptom Teološka antropologija* (1971), kjer obravnava dognanja pokrajinskih zborov in koncilov. Na splošno sam odločb ne komentira podrobno, se pa v besedilu najdejo njegovi poudarki.

Strle glede nauka o izvirnem grehu seveda sledi nauku cerkvenega učiteljstva. Izvirni greh najprej obravnava z vidika staro- in novozaveznih besedil, večkrat se sklicuje Rim 5,12-21 in grehom poda tudi lastno interpretacijo svetopisemskega odlomka (Strle 1971c, 277–287). Strle apostolu Pavlu pripisuje osvetlitev odrešenjske učinkovitosti Jezusa Kristusa. Poudarja, da je svetopisemski odlomek nujno prebirati skozi Pavlov »jezik«, kjer je vse osrediščeno na Kristusovo odrešenje. (Strle 1971c, 278, 284)

V zvezi s kartažanskim zborom profesor izpostavlja (v besedilu podčrta) obsojene zmote. Sv. Avguština ne navaja le v zvezi z naukom o izvirnem grehu, temveč tudi v zvezi s praktičnimi pastoralnimi napotki glede nujnosti krsta otrok v nevernih družinah. Nadalje omenja avguštinski pesimizem (realizem) o človekovi grešnosti, še posebno v zvezi z otroci, ki niso storili osebne greha. (Strle 1971b, 25–26; 1973a, 9; 1992, 245; VC tč. 349–350) V zvezi s tridentinskim koncilom Strle izpostavlja zavrnitev Pelagijeve in Lutrove zmote ter po drugi strani izpostavlja resnico o sv. krstu (Strle 1971c, 288–306), iz česar sledi, da je »

brez Kristusa vsak človek grešnik in noben se ne more brez Kristusa zveličati« (Strle 1971c, 306).

V času drugega vatikanskega koncila se je Strle ukvarjal s tedanjimi koncilskimi teologi in sledil njihovi misli glede teološke antropologije. Predvsem je na tem mestu pomembno izpostaviti delo *Fondamenti di una antropologia teologica* M. Flicka in Z. Alszeghyja, po katerem je zasnoval prenovljeno skripto, izdano leta 1984, v kateri zelo podrobno sledi njuni razdelitvi teološke antropologije. Zanimivo je, da je profesor veliko uporabljal tudi *Holandski katekizem*, do katerega je zaradi kontroverznosti kritično pristopal in ga komentiral.

2.2 STRLETOV POGLED NA PADEC V GREH

Strle je zadnjo večjo razpravo na temo izvirnega greha napisal leta 1992. (Strle 1992, 231) Pri tem se je opiral na študijo Siegfrieda Wiedenhoferja z naslovom *K sedanjemu stanju teologije o izvirnem grehu*, objavljeno v *Theologische Revue*.

Strle (1992, 236) o padcu v greh pravi, da ta preprosto ne more biti del stvarstva, ker ga ni ustvarila Dobrota sama. »Zlo ne izhaja iz stvarstva samega, temveč iz svobode ustvarjenega bitja; zlo ni del naravne zgodovine, temveč zgodovine svobode [od greha]« (236), ki je zgodovina človeških dejanj. Strle v razpravi sicer omenja zgodovino narave in zgodovino svobode, ne omenja pa zgodovine odrešenja, katero je pojmoval kot ključno.

Avtor razlikuje med zgodovino narave in fizičnimi pomanjkljivostmi, ki niso nasprotno stvarjenjskemu načrtu (fizično zlo je v stvarjenjskem načrtu predvideno). Svet ni bil ustvarjen v dokončni dovršenosti, temveč je na poti k poslednjemu cilju, dokler ne doseže popolnosti. (Strle 1992, 236–237)

Bog ni vzrok za zlo, temveč ga dopušča s spoštovanjem svobodne volje, ki vodi v dobro. Vsi ljudje stopijo v bivanje kot neodrešeni, v takšnem stanju, da nujno potrebujejo Kristusovo odrešenjsko milost, da lahko dosežejo tisto, za kar so bili pravzaprav ustvarjeni. Vsak človek je

najprej v stanju, ki nasprotuje ljubezenskemu občestvu z Bogom brez posvečujoče milosti, ki človeka notranje usposablja za ljubezen do dialoga z Bogom. Ta pomanjkljivost je greh v analognem pomenu besede. Tega ne moremo enačiti z osebnim ali dejanskim grehom oz. posledicami greha. Greh je tisto, kar človeka skozi svobodne odločitve privede do osebnega greha, če v to ne poseže Kristusova milost. (Strle 1973a, 10; CS tč. 13, 18) Namesto tega spodbuja, da naj »v središču naše vere stoji osebno dejanje nekega Posameznika, ki je enkrat za vselej rešil vse ljudi vseh časov in jim omogoča, da dosežejo zveličanje« (Strle 1992, 237).

Strle vsebino prvega greha po predlogi Schönborna razdeli na tri etape. Prva stopnja je preizkušnja. Prijateljstvo z Bogom, ki se odraža na način svobodne podreditve Bogu, je doživelo preizkušnjo, ko je človek izbral samega sebe. Prvotno prijateljstvo z Bogom je doživelo težko preizkušnjo, ki je njun odnos ranilo. (Strle 1992, 237–238)

Druga stopnja je izvorni greh.¹ Drevo spoznanja je za človeka meja, ki je kot ustvarjeno bitje ne bi smel prestopiti. Ravno nasprotno, moral bi jo zavestno in svobodno priznavati kot podrejeno bitje stvarjenjskega reda. Posledica prvega greha (tretja stopnja) je pomanjkanje prvotne svetosti. Ranjena narava je nagnjena h grehu – poželjivosti in gospodovalnosti. Kazen za izvorni greh je pomanjkanje gledanja Boga in izguba notranje usklajenosti duše in telesa. (Strle 1992, 238) Strle se na tem mestu ozira na razmerje med izvornim grehom in grehom sveta. Ne zdi se mu namreč prav, da bi posledice greha okrnili le na izvorni greh – posledice le-tega so namreč v konkretnih eksistencialnih situacijah, še posebej v medosebnih odnosih. (Strle 1971c, 343)

2.3 STRLETOV POGLED NA IZVIRNI GREH V ZVEZI S TEORIJO O POLIGENIZMU

V času drugega vatikanskega koncila je veliko razprav sprožila teorija o poligenizmu,

¹ Strle pri Schönbornovih treh etapah izvorni greh prevaja kot prvotni greh.

ki je bila posledica vedno novih dosežkov v biologiji in rasni klasifikaciji. Anton Strle je v duhu cerkvenega nauka in teorije o poligenizmu prevzel naslednja vprašanja cerkvenega učiteljstva: Ali moremo še vztrajati pri tistem, kar nas Cerkev uči glede izvirnega greha, če tako učenje sprejmemo? Ali je poligenistična teza o nastanku človeka združljiva z vero, kolikor se nanaša na izvorni greh? Ali moramo poligenizem odklanjati, da se držimo verskega nauka? (Strle 1971a, 68)

Strle pravi, da se tako Paul Overhage kot Karl Rahner strinjata, da evolijske teorije niso v pristojnosti teologov, temveč drugih znanosti. Strle nadalje tudi odgovarja, da v Svetem pismu, še posebej v Stari zavezi, ne moremo najti direktnega odgovora na teorijo o poligenizmu. (Strle 1971a, 68)

To utemeljuje s tem, da »je pravi nauk o izvornem grehu mogoče razumeti samo v zvezi s takšnim posvečenjem človeka, kakršnega uresničuje absolutno sveti božji Duh, in sicer pred slehernim človekovim osebnim dejanjem, s katerim bi se mogel sam osebno odločiti za Boga ali se vsaj učinkovito pripraviti na posvečenje. Kakega izrečnega razodetja o takšnem posvečenju v stari zavezi še ni bilo in ni moglo biti.« (Strle 1971a, 69)

Toliko bolj je pomembno, kako na vprašanje poligenizma odgovarja cerkveno učiteljstvo: torej ali nauk Cerkve nujno in gotovo zahteva monogenizem. Tridentinski koncil o posredovanju greha predpostavlja, da je bil Adam ena oseba in da vsi ljudje izhajajo od njega (VC tč. 353–354), kasneje pa je bila izdana okrožnica *Humani Generis*, ki jo navaja tudi Strle in ki monogenizma ne predpostavlja kot trden in nespremenljiv nauk (Strle 1971a, 70). O izvornem grehu z ozirom na nauk poligenizma okrožnica pravi:

Ko pa gre za drugo domnevo, namreč za tako imenovani poligenizem, sinovi Cerkve nimajo take svobode. Kajti kristjani se ne morejo oprijemati mnenja, katerega privrženci trdijo, da so za Adamom na tej zemlji živeli ljudje, ki niso po naravni roditvi izšli iz njega kot praočeta vseh, ali pa da Adam pomeni množico

prastaršev. Nikakor ni namreč razvidno, kako bi se tako mnenje dalo spraviti v sklad s tistim, kar uče viri razodete resnice in odloki cerkvenega učiteljstva o izvirnem grehu, ki prihaja od greha, ki ga je resnično storil en Adam, in ki je, po roditvi na vse razširjen, posamezniku lasten. (VC tč. 363)

Strle na podlagi tega besedila sklepa, da »poligenizma absolutno ni mogoče spraviti v sklad z viri razodetja in z izjavami cerkvenega učiteljstva. S tem okrožnica brez dvoma dopušča, da teologi to vprašanje še naprej raziskujejo, in tudi dopušča neko verjetnost, da bi se kdaj pokazala možnost skladnosti poligenizma z verskim naukom o izvirnem grehu.« (Strle 1971a, 71) Zaključí, da tako monogenizem kot poligenizem (trenutno) ne moreta biti smatrana kot del verske resnice, kar podpre z Rahnerjevo izjavo iz leta 1967, da ni nemogoče dokazati, da se poligenizem more spraviti v soglasje s pravovernim naukom o izvirnem grehu in da mora tudi učiteljstvo ostati odprto do morebitnega razvoja v to smer (Strle 1971a, 71).

Strle se pri tem ni skliceval le na Rahnerja, temveč tudi na Josepha Ratzingerja, ki se je teoriji posvetil v svoji knjigi z naslovom *Uvod v krščanstvo*. Strle povzema njegovo misel, da je pogoj za umevanje izvirnega greha eliminacija individualističnega pogleda na človeka. Človek je več kot le posameznik, zato je sedež izvirnega greha treba iskati v kolektivni zavesti ljudi. (Strle 1971a, 74–75) Poleg tega je Strle v zvezi s poligenizmom izpostavil še teorijo Alszeghyja in Flicka ter W. Simonisova (1971c, 338).

Strle se sklicuje tudi na papeža Pavla VI., ki je leta 1966 opozoril na nevarnost uporabe poligenizma kot sredstva za tajitev ali izpraznjenje izvirnega greha. Pri tem njegov namen ni bil izključiti možnosti veljave poligenistične hipoteze, temveč teologe spodbuditi k mnenjem in razlagam, ki bi bili v pomoč cerkvenemu učiteljstvu. (Strle 1992, 207)

Teme se je Strle ponovno bežno dotaknil leta 1973, ko je napisal, da verska resnica o izvirnem grehu ni nujno povezana z monogenizmom, pri čemer je se strinjal, da je vprašanje poligenizma ali monogenizma naravoslovno

vprašanje. V odrešenjskem pogledu je človeštvo samo po sebi enota. V primeru, da po teoriji obvelja poligenizem, je Adam istoveten s prvotnim človeštvom, ki je s svojim grešnim odločanjem napravilo škodo tudi vsemu poznejšemu človeštvu. (Strle 1973a, 16, 25)

Strle vprašanju poligenizma v povezavi z izvirnim grehom ne namenja pretirane pozornosti. Pravzaprav se po prispevku v *Bogoslovnem vestniku* s tem vprašanjem ni več vidno ukvarjal. Nikoli ni uporabil tērmina *teološki monogenizem*, vendar je nanj večkrat pokazal: Adam je lahko simbol posameznika (*adam*) na eni strani in korporativna osebnost oz. kolektivni pojem človeške vrste na drugi. Zdi se, da je Strletu taka razlaga zadostna in z nobene perspektive ne ogroža nauka o izvirnem grehu, saj je v središču oznanilo o Kristusovem odrešenju (Strle 1992, 211). Tudi danes se evolucijska teorija nenehno razvija in glede mono- ali poligenizma vedno znova ponuja nove odgovore (trenutno potrjena teorija predvideva, da vsi izhajamo iz skupnega prednika). V zvezi s tem ne prihaja do konflikta med evolucijsko teorijo in katoliško teologijo, se pa pojavljajo drugi nazori, ki nauk o stvarjenju in izvirni greh postavljajo pod vprašaj (*intelligent design*, kreacionizem).

2.4 STRLETOV POGLED NA ČLOVEKOVO EKSISTENCO POD VIDIKOM IZVIRNEGA GREHA

Strle se je v povezavi z izvirnim grehom ukvarjal tudi z človekovo eksistenco, predvsem je preučeval pojem poželjivosti (*concupiscencia*). Namen tega je bil zelo verjetno prav tako pastoralne narave, saj se pri pridigah mnogi obnašajo, »kakor da je čutno poželenje najhujša posledica izvirnega greha in korenina vsega zla. Dejansko je čutna poželjivost le ena od glavnih korenin, poleg katere obstoji še hujša in nevarnejša: napuh, ki deluje v človekovem duhovnem počelu.« (Strle 1992, 222)

Strle opozarja, da izvirni greh ni obstajal v spolnem občevanju prvih staršev, ampak je izraz napačne težnje po avtonomnosti, nepokorščini in egoizmu, ker hoče človek

samovoljno določati brez Boga, kaj je dobro in kaj hudo (Strle 1973a, 11).

Strletu je za oznako grešnika blizu izraz *homo incurvatus (in se)*. Za pomoč pri razlagi Strle interpretira razmerje *sarx – pneuma* sv. Pavla po vzoru O. Kussa. (Strle 1992, 110–112) Nadalje po sv. Avguštinu izpostavlja, da poželjivost označuje stanje, kjer prevladujejo egoizem, častihlepje in lakomnost. (Strle 1971c, 342–343) Sv. Avguštin dokazuje, da naravo ozdravi lahko le Kristusova milost, če se je sposobna izogibati greha, in zaradi takšnega pojmovanja človeka zagovarja, da je za zveličanje absolutno potrebna milost.

Profesor se opira tudi na sv. Tomaža Akvinskega, ki pravi, da »človekova volja ni več usmerjena k Bogu in mu ni več poslušna, zato obstoji v človeku disharmonija med voljo in drugimi silami v človeku – nočejo se več podrežati volji ali pa le za ceno napora, mnogokrat skrajnega« (STh 1– 2 q. 82 a. 3 v Strle 1973a, 11).

Cerkveno učiteljstvo se o poželjivosti izreče na tridentinskem koncilu. V krščenih poželjivost ostaja, toda ne more škodovati tistim, ki ne privolijo vanjo in se ji s Kristusovo milostjo upirajo. Poželjivost ni istovetna grehu, a izhaja iz greha in se nagiblje k grehu. (VC tč. 357) Tudi papež Pij XII. je leta 1941 v govoru ženski mladini govoril podobno:

Izvirni greh je bil v vaši duši izbrisan z očiščujočo in posvečujočo milostjo, ki vas je kot božje otroke in dediče nebes spravila z Bogom. Toda pustil je v vas žalostno Adamovo dediščino: izgubo notranjega ravnotežja, upornost, ki jo je čutil celo veliki apostol Pavel, ko se je veselil božje postave po notranjem človeku, čutil pa je v svojih udih drugo po stavo, postavo greha. [...] To je vojna med mesom in duhom, o kateri tako jasno govori božje razodetje, da bi bilo nespametno mnenje, kakor da more človeško življenje brez čuječnosti in brez boja ostati čisto. (Strle 1973b, 30)

Strle (1971c, 262; 1973b, 31) izpostavlja pomembnost duhovnega boja zoper poželjivost

in egocentričnost posameznika in družbe – namesto tega spodbuja, da se odločamo delati dobro. »Verska resnica, da so vsi Adamovi potomci obremenjeni z izvirnim grehom, nam že sama po sebi kliče v spomin, da so vsi ljudje poklicani k nadnaravni blaženosti, k samemu notranjem u občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči' (CS 21, 3).« (Strle 1973b, 24)

V Strletovi teološki antropologiji ima pomembno mesto askeza, ki jo je živel vse življenje. Čeprav je samopremagovanje videl kot nujni pogoj za premagovanje čutne poželjivosti in askezo pogosto obravnaval kot pesimističnost krščanskega življenja, je Strle pokazal, da askeza omogoča mir in poglobljen odnos z Bogom. V zvezi s poželjivostjo je vedno znova na prvo mesto postavljala individualizem in sebičnost, ki sta povod za storitev osebnega greha. To seveda ne pomeni, da mora človek v sebi zamoriti čustva in nagnjenja, temveč da se mora naučiti biti zmeren, imeti urejeno duhovno življenje. Profesor Strle bi temu dodal še pomembnost ponižnosti pred Bogom, ki nam omogoča razločevati resnico.

2.5 STRLE O ZMOTNEM NAUKU O IZVIRNEM GREHU

Strle v zvezi z naukom o izvirnem grehu opozarja na popačenje in napačno interpretacijo nauka in poudarja, da je nujno razlikovati med verskim naukom in različnimi razlagami nauka. Verski nauk je definiralo cerkveno učiteljstvo, ki se pri tem še posebej sklicuje na Rim 5,12-21: »Po enem človeku je prišel greh na svet in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili [...] Kraljevala pa je smrt [...] tudi nad tistimi, ki se s podobnim prestopkom kakor Adam, ki je podoba prihodnjega, niso pregrešili [...] Kakor je torej po enem prestopku za vse ljudi obsodba, tako tudi po eni spravi za vse ljudi opravičenje, ki daje življenje. Kakor je namreč po nepokorščini enega človeka množica postala grešna, tako bo tudi po pokorščini enega množica postala pravična.« (Strle 1973a, 8)

Pogosta je bila misel, da po verskem nauku izvorni greh obstaja v duši kot nekakšen fizičen madež, ki se od Adamovega greha dalje biološko prenaša na potomce. Povod za takšno misel je lahko tudi izražanje tridentinskega cerkvenega zbora, ki pravi, da izvorni greh prehaja na Adamove otroke z roditvijo, čeprav gre pri tej misli le za zavrnitev pelagijanizma (»generatione, non imitatione«) (VC tč. 35). Ni pa omenjeni koncil definiral, da se izvorni greh širi na biološki način. (Strle 1973a, 12)

Strle je kritično nastopil v zvezi z veroučno knjigo *Naša rast v veri*, izdano leta 1967, ki v katehezi pogrēši, da je bistvo izvirnega greha v pomanjkanju posvečujoče milosti in usmerjenosti k nadnaravni zedinjenosti z Bogom. V učbeniku je opazal pomanjkanje vloge osebne greha ter poudarka, da izvorni greh ni istoveten Adamovemu grehu. Bal se je, da bi napačna interpretacija mogla pripeljati do ozkoglednosti glede vere (npr. krst kot izključno izbris izvirnega greha). (Strle 1992, 193)

Leta 1973 je Strle opozoril tudi na pogosto zamjenjavo tērminov »izvirni greh« in »Adamov greh«. Ta se je pripetila celo v slovenskem prevodu dokumenta *Naše upanje v čem je?: kratek opis katoliške vere* (1968), katerega je celo sam popravljal, a napačni prevod in neustrezno terminologijo opazil šele kasneje, ko je bral izvirnik. (Strle 1973, 11, op. 16a)

Sicer ni jasno, ali je bil *Splošni katehetski pravilnik* (1971) povod za temo njegovega govora v Trstu, ki ga navajamo v tem poglavju (Strle 1973a), je pa Strle temo o zmotah o izvirnem grehu in problematiki katehez obravnaval v govoru nekaj let po izdaji *Pravilnika*. V času po drugem vatikanskem koncilu je namreč opazil, da pri vernikih, študentih, celo katehetih prihaja do mešanja predkoncilske in koncilske misli. V zvezi z izvirnem grehom je Strle prepoznal problem poenostavljanja nauka, interpretacije tega v dualističnem, celo gnostičnem pomenu, širjenje predkoncilske miselnosti itn. Zdi se, da v je nekaterih pogledih razumel povod za tako ravnanje katehetov (zatrjevali so, da je tako lažje verniku predstaviti verski nauk), skozi napisano pa je jasno, da

je od njih pričakoval, da bodo delovali v skladu z izdanim *Pravilnikom*, predvsem da bodo postavili Kristusa za središčno resnico katoliškega nauka pri razlagi katerega koli dela katehetske vsebine. Tudi sam je v skladu s *Pravilnikom* odgovarjal na vprašanja vernikov v *Družini*.

2.6 STRLETOV POGLED NA IZVIRNI GREH V ODNOSU DO HIERARHIJE VERSKIH RESNIC

Strle v zvezi z hierarhijo resnic najprej opozori na *Odlok o ekumenizmu*, po katerem znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali hierarhija resnic, ker je povezava med resnicami različna. To pomeni, da so nekatere resnice bolj temeljne, druge pa se nanje opirajo. Nauk o izvirnem grehu moremo razumeti, dokler je ta povezan s skrivnostjo Kristusovo (Strle 1973a, 16; E 11), »ki nam na najvišji način razkriva skrivnost človeka, saj je od Boga stvarnika obdarjen z razumom in svobodno voljo ter postavljen v družbo, a zlasti kot sin poklican k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS tč. 21,3).

S slikovitim simbolnim pripovedovanjem (v skladu z drugimi teologi to imenuje retrospektivna etiologija) Sveto pismo prikaže padec v greh prvega človeka, ki je pod vplivom hudega duha na začetku človeške zgodovine zlorabil svojo svobodo in izbral samega sebe. (Strle 1973a, 16–17) Beda, ki kaže na človekov položaj po padcu, kaže tudi na človekovo poklicanost v Božjem oznanilu o zmagi nad zlom. Jedro vsebine razodetja bi mogli povzeti v stavek: »Za nas križani in vstali Jezus iz Nazareta v njegovi neločljivi povezanosti z Očetom in Svetim Duhom je s svojim poveličanim vstajenjem kot zmago nad grehom in smrtjo človeštvu izrekel svojo odločilno odrešujočo Besedo, ki je nikdar ne bo preklical.« (Strle 1973a, 17) Strle pravi, da [...] v povezavi s tem jedrom krščanskega oznanila se izvorni greh izkazuje tako rekoč kot negativ, kot korelat, kot druga stran Kristusovega odrešenja in vsega veličastva, ki je v tem odrešenju vsebovano. Ko pravimo, da vsak človek vstopi v bivanje obremenjen z izvirnem grehom, v

solidarnosti s prvim, grešnim Adamom, je že s tem samim povedano, da je prav vsak človek potreben odrešenja in je naravnano na solidarnost z drugim Adamom-Kristusom (ki je v božjih zamislih prvi), obenem je povedano, da je dejansko za vsakega človeka učlovečeni Sin božji daroval svoje življenje in mu odprl pot k veličanstvu eshatološkega odrešenja. (Strle 1973a, 18)

V zvezi z obravnavano verskih resnic se moramo tudi v tem poglavju vrniti na Strletovo pisanje o zmotah o izvornem grehu. Kot smo že zapisali, je vstali Kristus središčna verska resnica, tu pa bi dodali, da se je Strle v strahu pred napačno versko vzgojo čutil dolžnega opozoriti na neupoštevane hierarhije verskih resnic, predvsem na preveliko poudarjanje manj temeljnih verskih resnic, celo takih, ki morejo v načelu biti zmotne (čeprav ga nikjer ne navaja, je razvidno, da je pri tem sledil pismu nemških škofov oznanjevalcem vere iz leta 1967). Strle se seveda strinja, da so vse verske resnice za vero nujne. Tako interpretira tudi nauk o izvornem grehu.

2.7 STRLE O ZVELIČANJU

Strle se je vprašanje in nujnosti zveličanja spraševal že pri teološkem sporu Pelagij – sv. Avgustin. Ob pripravi doktorske disertacije se je spoznal tudi z naukom o zveličanju pri sv. Tomažu Akvinskem. Človek je zaradi bogopodobnosti zmožen uživati nadnaravno blaženost, če ga Bog pokliče v nadnaravni red. Bogopodobnost, ki je duši nekaj lastnega, omogoča naravno hrepenenje po Stvarniku. Zaradi milosti se bogopodobnost že uresničuje, zaključuje pa se v slavi. (Strle 1944, 54) Seveda je po mnenju Akvinskega vera stvar milosti, je dar in usmiljenje Boga, zato na splošno ne deli mnenja, da so na neki način vsi poklicani k zveličanju (Strle 1977, 139).

Srčika drugega vatikanskega koncila je prav poklicanost k zveličanju vseh ljudi. Hkrati v luči prvega in drugega vatikanskega koncila vidi Cerkev kot vidni zakrament

odrešenjsko zveličavne edinosti s Kristusom. Tako se imajo vsi ljudje dobre volje možnost pridružiti velikonočni skrivnosti. (VC tč. 368–369, 372–374)

Ustvarjen je nov odnos z Bogom, v katerega smo postavljeni po zasluženju Jezusa Kristusa. Iz tega novega odnosa, iz katerega sledi tudi novost človeka samega, se moremo bližati Bogu kot Božji otroci zaradi Svetega Duha, ki v nas navzočuje Božjo ljubezen.

3. SKLEP

Strle je ugotovitve glede nauka izvirnega greha povzema po teologih in koncilih, o čemer priča obilica citatov, ki jih v svojih delih navaja, in nikoli ni ustvaril svojega nauka. Drži pa, da je bil seznanjen z različnimi, včasih tudi nasprotujočimi in celo izključujočimi mnenji, ki jih je v svojem pisanju rad uporabljal kot primere.

Z naukom o izvornem grehu je jasno pokazal na človekovo usodno zaznamovanost s prvim padcem, zlomom ter razkolom, vendar pa je po drugi strani nenehno poudarjal upanje, ki ga prinaša Kristus. V osebni dnevnik je nekoč zabeležil, da o grehu toliko govori z namenom, da bi se ljudje še bolj oklenili Boga. Iz tega in dognanj iz prejšnjih poglavij moremo sklepati, da je nauk o izvornem grehu preučeval ne le z dogmatičnega vidika, temveč tudi s pastoralnega, o čemer pričajo mnoge razlage, podkrepljene s primeri.

Za Strleta je glavni pogoj za umevanje izvirnega greha odprava individualističnega gledanja (egoizma) na človeka. Človek kot bitje odnosov ne more živeti sam zase in greh uniči odnos do Boga. Ranjena struktura odnosov osebno zaznamuje vsakega posameznika in odnos ozdravi, ko nam »prizadeti« ponovno poda roko – Kristus nas kot srednik spravi z Bogom (Strle je priznaval Kristusa kot srednika, vendar je bolj poudarjal pomen Marijinega sredništva). S podobnimi besedami je leta 2013 izvorni greh opisal Benedikt XVI. Tako moremo reči, da je Strle pravilno umeval nauk in ga tudi udeleževal v svojem pastoralnem

delu: navsezadnje je bil zaradi pastoralne skrbi celo kaznovan z zaporom.

KRATICE

CS – *Koncilski odloki 2004* [Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu]

E – *Koncilski odloki 2004* [Odlok o ekumenizmu]

VC – Anton Strle, ur. 2022 [Vera Cerkev]

REFERENCE

Strle, Anton. 1944. *Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega*. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Strle, Anton. 1971a. Izvirni greh in poligenizem. *Bogoslovni vestnik* 31, št. 1–4: 68–75.

Strle, Anton. 1971b. *Dodatek k skriptom Teološka antropologija: nauk cerkvenega učiteljstva*. Ljubljana: CDSB.

Strle, Anton. 1971c. *Teološka antropologija I*. Ljubljana: CDSB.

Strle, Anton. 1973a. Problematika izvirnega greha danes. *Bogoslovni vestnik* 33, št. 1–2: 3–22.

Strle, Anton. 1973b. Eksistencialni pomen izvirnega greha. *Bogoslovni vestnik* 33, št. 1–2: 23–39.

Strle, Anton. 1977. *Teološka antropologija II: Kristusova milost*. Ljubljana: CDSB.

Strle, Anton. 1984. *Teološka antropologija I*. Ljubljana: CDSB.

Strle, Anton. 1992. *Božja Slava, živi človek*. Izbrani spisi 3. Ljubljana: Družina.

Strle, Anton, ur. 2022. *Vera Cerkev: izbrani odlomki dokumentov cerkvenega učiteljstva*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Oecumenicum concilium Vaticanum. 2004. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze. 2015. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Foto: Sara Mumelj



Pomen verske izkušnje v sodobnem svetu

The Importance of Religious Experience in Modern Times

Povzetek: V sodobni družbi prevladuje kriza odnosa. Posameznik in družba lahko mirno živita le v dialogu, kjer človek izkuša dostojanstvo D/drugega. Za sodobnega človeka je pomembno doživetje verske izkušnje, kjer izkuša bližino presežnega. Obstajajo bivanjski (eksistencialni) in filozofski razlogi, ki vodijo do spoznanja o presežnem. Posebno področje, kjer človek prihaja v stik z Bogom in živi svojo vero vanj, je resničnost medosebnih odnosov.

Ključne besede: verska izkušnja, vera, odnos, presežno, vera in razum.

Abstract: Modern society is dominated by a crisis of relationships. The individual and society can live peacefully only in dialogue, where individual experiences the dignity of the O/other. For the contemporary individual, it is important to have a religious experience where he or she experiences the closeness of the transcendent. There are existential and philosophical reasons that lead to the knowledge of the transcendent. Interpersonal relationships are a special area where one comes in contact with God and lives his or her faith in Him.

Keywords: religious experience, faith, relationship, transcendent, faith and reason.

1. UVOD

Francoski mislec Paul Virilio je pred skoraj tremi desetletji zapisal, da je človek v dobi razvoja informacijske tehnologije vedno bolj osamljen, izoliran in pasiven (1996, 33). Znane so stranpoti tehnološkega razvoja, kot so uničevalna moč atomske in jedrske energije, ozonska luknja idr., ki znižujejo kakovost človeškega življenja. V novejšem času je vsesplošna digitalizacija posegla še na intimno področje medčloveških odnosov in povsem preobrazila družbeno življenje. Z nastankom novih sredstev komunikacije v sodobnem

svetu ironično slabijo pristni medčloveški odnosi, ki se na medmrežju pogosto odražajo v brezosebni komunikaciji, nezaupanju in pomanjkanju čustvene bližine. Filozofi govorijo o krizi odnosa, ki vlada v današnji družbi (Petkovšek in Žalec 2022). Čeprav je tehnološki razvoj človeku na mnogih področjih olajšal življenje (medicina, gospodarstvo, komunikacija), postaja jasno, da tehnološki napredek sam po sebi ne more izpolniti človekovih pričakovanj po dobrem življenju. Kristjani smo prepričani, da človeku življenje lahko osmisli le vera, saj človek ne živi »samo od kruha«

(Mt 4,4), od kruha, ki mu ga prinaša družbeni napredek.

Vendar se poraja vprašanje, kako o veri v Boga spregovoriti v kulturi obilja, kjer se zdi, da ima človek vse, kar potrebuje. Kako sekulariziranemu človeku našega časa, ki je iz svoje zavesti odrinil božjo navzočnost in se, vsaj navidezno, zanaša le nase (Grmič in Rajhman 1978, 11), govoriti o Bogu? Sodobni človek se kljub samozadostnosti in ugodju sooča z bivanjsko praznino in občutkom negotovosti ter življenjski smisel išče v najrazličnejših duhovnih ponudbah. Na ta način se kaže kot iskalec smisla, bitje upanja (Grmič in Rajhman 1978, 7), ki hrepeni po spravi s seboj in komunikaciji z drugimi in Bogom (Rode 2009, 44). Potrebna je nova evangelizacija, ki oznanja Boga med nami, živega Boga, ki se daje izkusiti v človekovih iskanjih lepote, tolažbe, smisla in zlasti resničnosti medosebnih odnosov. Vera v Boga naj bo odgovor na človekovo hrepenenje po pravičnosti, usmiljenju, čistosti v srcu in miroljubnosti (Bohak in Krašovec 1979, 231), temeljnih kategorijah, ki jih kot razumno in čustveno bitje doživlja v odnosu do bližnjega.

Sedanji čas izziva teologijo k premisleku, kako naj ubesedi odnos med Bogom in človekom. Odgovoriti mora na temeljno vprašanje, kako lahko človek doživi božjo navzočnost in prepozna njegovo delovanje v svetu, ki ne živi več v tesni povezanosti z Bogom. Kako lahko človek danes pride do verske izkušnje?

1.1 OSAMLJENOST IN POMANJKANJE ŽIVLJENJSKEGA SMISLA V NAŠEM ČASU

Človek kot uporabnik in deležnik spletnih družbenih omrežij postaja žrtev ujetosti v strah in osamo. Brezosebna komunikacija, nezaupanje in pomanjkanje čustvene bližine zlasti mlade vodijo v naraščajočo osamljenost, zato nekateri govorijo o pojavu »digitalne osamljenosti« (Brennan 2021, 229). Poznamo moč digitalnih sredstev in razširjene zlorabe človeških odnosov na medmrežju v smeri sovražnosti, nasilja, kibernetških napadov in spletnih prevar (Vicini in Brazal 2015, 153).

Dikasterij za komunikacijo je 28. maja 2023 izdal pastoralno pismo z angleškim naslovom *Towards Full Presence*, v katerem je opozoril pred spletnim zapiranjem somišljenikov pred drugačnimi ter poudaril nevarnost tovrstne krepitve individualizma in širjenja nasilja (*Towards Full Presence*, 15–16), kar ima lahko tragične posledice. Pomenljivo je, da se v kulturi izobilja dogajajo samomori in (samo) uničevalne težnje (Juhant 2013, 336–337; Osredkar 2019, 658). Zakaj? Posredno gotovo zaradi izključitve Boga iz skupne in posameznikove zavesti (Juhant 2013, 344). Povedano drugače, človeka rešuje le ohranjanje vere oziroma ohranitev Boga v medčloveških odnosih (Ocvirk 2008, 71). Posameznik in družba se uresničuje ta le v dialogu, kjer človek izkuša dostojanstvo D/drugega. Tam, kjer človek drugega prepozna in je sam prepoznan v svoji enkratnosti, je možno živeti v miru. Le v veri je možno sočloveka prepoznati kot sveto in skrivnostno bitje, ki odseva presežno. Skladno z zgoraj zapisanimi vrsticami je preživetje družbe in človeka možno le z življenjem iz vere, zato je za sodobnega človeka pomembno doživetje verske izkušnje.

2. MOŽNOST VERSKE IZKUŠNJE

Človek postane vernik, ko sprejme moč verske izkušnje. Obstajajo bivanjski (eksistencialni) in filozofski razlogi, ki vodijo do spoznanja o presežnem. Posebno področje, kjer človek prihaja v stik z Bogom in živi svojo vero vanj, je resničnost medosebnih odnosov.

2.1. BIVANJSKI RAZLOGI

Človeka lahko k veri vodijo bivanjski razlogi. Ti izhajajo iz človekove narave in odgovarjajo tudi osnovnim občutjem sodobnega človeka. Govorimo o petih možnih poteh do izkustva svetega, ki rastejo iz temeljnega izkustva lastnega življenja in stvarstva (Rode 1979, 178–182).

Zavest o lastni rodovitnosti: Ob dožemanju podarjenosti življenja, ki se prenaša skozi

generacije, se rojeva intuicija o skrivnostni navzočnosti višje resničnosti, ki dopušča človekovo ustvarjalno moč, sposobnost oblikovanja lastne usode in posredovanje življenja. Gre za občutek odgovornosti in ponižne hvaležnosti ob podarjenosti življenja.

Izkustvo lastne osebe: Človek se zave nedoumljivosti svoje notranjosti, mišljenja in čustvovanja ter nastanka in minljivosti življenja, ki se začneja s spočetjem in končuje s smrtjo. Ob dožemanju osebne svobode in lastne neponovljivosti se oblikuje vprašanje o smislu in namenu življenjskega poslanstva.

Občutek strahu in negotovosti: Človek ob doživljanju naravnih nesreč, bolezni in drugih zunanjih dejavnikov ter vprašanju zla, ki ga sam povzroča in doživlja v medčloveških odnosih, občuti bivanjsko tesnobo in hrepeni po pomoči zunaj svojih moči. Čuti, da ko je negotov zaradi zunanjih (naravnih) in notranjih (moralnih) dejavnikov, prejema tolažbo od »zgoraj«.

Skrivnost obstoja stvarstva: V človeku se zaradi čudenja nad naravo in snovnim svetom rojeva slutnja o višji modrosti, ki hoče in ureja obstoj vidnega sveta. Čuti, da obdajajoče okolje ni poslednja resničnost, ampak kaže na nekaj, kar je onkraj omejenosti in nevarnosti naravnih zakonov ter je človeku podarjeno z namenom.

Dejstvo končnosti: Človek izkuša resničnost končnosti vsega, kar biva. Iz tega sledi strah pred ničem, ki lahko vodi v razvoj verskega čuta, da je onkraj uničujočega »nič« pristna resničnost, ki je poslednji smisel bivanja.

2.2. FILOZOFSKI RAZLOGI

Na podlagi intuitivnih verskih občutij, ki izhajajo iz bivanjskih doživetij, se človek kot racionalno bitje začne spraševati o temeljnih resničnostih in skuša nanje odgovoriti. Filozofski premislek je izraz človekove utemeljitve verskega izkustva, ki ne želi ostati na področju abstraktnega ali celo iracionalnega. Obstajajo temeljna vprašanja, ki si jih zastavljamo v srečanju z versko izkušnjo. (Rode 1979, 182–185)

Človek se v temeljnem zavedanju lastnega bivanja in obstoja sveta ter iskanju smisla sprašuje, kako je nastalo stvarstvo, kaj je bilo na začetku, zakaj obstajata stvarstvo in človek. Gre za vprašanja o počelih bivajočega, ki izražajo človekovo čudenje nad stvarstvom in slutnjo o zunanjem oziroma presežnem temelju, od katerega vse prihaja in kamor je stvarstvo končno usmerjeno.

Naslednje filozofsko vprašanje, ki človeka vodi do verske izkušnje, je izvor moralne zahteve v njem. Zakaj je človek zavezan moralnemu zakonu, delati, kar je dobro in prav, če mu to uspe ali ne. Čut za moralno delovanje izhaja iz počela dobrega, v katerem se razodeva božansko.

Posebno pomembno vprašanje izhaja iz iskanja življenjskega smisla. Človek hrepeni po sreči, razvoju, osebni dopolnitvi. V globini njegovega bitja ga ne more potešiti nič minljivega, ampak le tisto, kar dojemamo kot presežno.

Temeljno vprašanje izhaja iz zavesti o samem sebi kot edinstvenem bitju. Zakaj obstajam jaz? Človek se zaveda, da obstaja le v srečanju z drugim. Jaz se rodi v srečanju s ti. Obstoj in identiteta posameznika sta odvisni od drugih, ki ga utemeljujejo kot enkratno in konkretno bitje. Človek, kot rečeno, stremi k osebni dopolnitvi v presežnem, ki ga zaznava v odnosu do ti, in hrepeni, da ga ti vodi onkraj poznanega, minljivega in banalnega.

2.3. IZKUŠNJA VERE V ODNOSU DO BLIŽNJEGA

Do utemeljene verske izkušnje je možno priti le z razumsko refleksijo temeljnega bivanjskega izkustva. Sholastični nauk je v zgodovini teologije sprejemal metodološko predpostavko, da je do utemeljene verske izkušnje možno priti le z miselno refleksijo temeljnega bivanjskega izkustva. Tudi danes verska izkušnja in njena razumska razlaga sodita k temeljni zahtevi utemeljevanja vere, vendar se zdi, da sodobnega človeka v iskanju presežnega bolj kot podajanje filozofskih odgovorov na bivanjska vprašanja nagovarja podoba vere

kot osebnega odnosa z Bogom. Nekoč so bili medčloveški odnosi samoumevni, v obdobju krize odnosa pa raste zanimanje za odnos, v katerem spoznavam sebe in drugega. Zdi se, da je po dobi osupljivih tehničnih izumov nastopilo obdobje humanistike (Osredkar 2018, 19), saj človek čuti, da mu naravoslovna znanost ne omogoča več duhovnega napredka. O verski izkušnji je zato smiselno spregovoriti v okviru medosebnih odnosov, ki po svoji strukturi jaz – ti odsevajo tudi možnost odnosa med človekom in Bogom, med končnostjo in presežnostjo.

Sodobna teologija pri predstavitvi vere bolj upošteva njeno komunikacijsko razsežnost. Razmerje med Bogom in človekom je po svoji strukturi jaz – Ti podobno razmerju med ljudmi (Rode 1979, 110; 197). Biti veren v času digitalne osamljenosti pomeni premagovati lastno izoliranost in iti »iz sebe« nasproti drugemu. Usmerjenost k drugemu postane kot temeljna zahteva verskega življenja razumljiva v kontekstu krščanstva, ki postavi ljubezen za najvišjo vrednoto (Rode in Grmič 1971, 16). Krščanska vera, ki se rojeva iz živega srečanja s Kristusom v zgodovini, mora človeka voditi v konkretna dejanja ljubezni do sočloveka. Nihče ne more živeti verskega odnosa ljubezni zunaj povezanosti z Bogom in sočlovekom, saj kristjan v slehernem bližnjem prepozna božje obličje (Osredkar 2016, 131). Pot vere je nasprotna medosebni otopelosti sodobnega časa.

Teologija odnosa, ki jo je oblikoval francoski teolog Guy Lafon (1930–2020), vero opredeljuje v območju medčloveških odnosov. Temeljni sestavini, ki sestavljata vsak odnos, sta dimenziji prisotnosti in odsotnosti. Navzočnost oseb v medčloveškem odnosu pomeni njuno bližino, vera pa se začne tedaj, ko drugega prepoznam tudi v njegovi odsotnosti. Lahko si predstavljamo fizično, čustveno ali drugo vrsto odsotnosti. Vsak človek v odnosu do drugega že živi odnos vere, ko partnerja prepozna tudi v različnih oblikah odsotnosti. V okviru teologije odnosa govorimo o presežnosti odnosa, ko se človek zave, da partner

v odnosu obstaja tudi v svoji odsotnosti, ko ga ne vidim in ne slišim, in da torej obstaja še nekaj več kot materialni svet (Osredkar 2021, 864). V dejstvu skrivnostne odsotnosti, tj. nezmožnosti popolnega spoznanja drugega, se je človek v odnosu do bližnjega srečal s tem, kar je poimenoval Bog (Osredkar 2016, 21). Gre za izrazito personalistično podobo vere, ki raste in je usmerjena k odnosu. Človek lahko veruje, ker je povezan z drugimi, ker je bitje odnosov, v svojem odnosu do drugega pa želi iti onkraj neposredno zaznavnega. Tedaj vstopa na področje presežnega.

3. SKLEP

Verska izkušnja je za človeka vedno pogojena z dejstvom osebnega obstoja, to je z izkustvom življenja in njegovo razumsko predelavo. V sodobnem času človek težje pride do verske izkušnje in jo težje prepozna na osnovi opazovanja stvarstva, saj sta večstoletni znanstveni in tehnični razvoj zmanjšala posameznikovo zmožnost dojetja skrivnosti (Rode 1977, 119, 130–131; Greeley 2004, ix). Človeka bolj zanima svet medosebnih odnosov, s katerim se ukvarjajo filozofija, klinična psihologija, sociologija in teologija. Če kristjani želimo spregovoriti o svoji veri na razumljiv način, ki lahko pritegne zahodnega človeka, ki krščanstva ne dojema več kot novosti in mu to nima kaj povedati, ni dovolj navajati filozofskih ali formalnih razlogov za verske resnice, ki so zunaj njegovega bitja. Sodobnega človeka zanima bolj neposredno versko doživljanje, ki ima opraviti s konkretnim življenjem. Teologija odnosa, ki ne zametuje človeške sposobnosti mišljenja, saj je razumsko spoznanje spremljajoči del verske izkušnje, o verskem dogajanju razmišlja na področju medčloveških odnosov, kjer vera dobi izrazitejšo intuitivno, bivanjsko in osebno podstat. V času krize odnosa, ko ima človek težave »biti z drugim« in čuti, da ga odnos vznemirja ter usodno privlači, naj teologija predstavi vero v njeni relacijski podobi. S tem krščanski veri ničesar ne dodaja ali odvzema, saj je odnos zapisan v njenem

jedru. Človek, ki po svoji naravi išče življenjski smisel, ga danes bolj kot iz opazovanja narave zasleduje na razdalji med seboj in drugim, kjer se osebno in moralno oblikuje, doživlja lepoto, izkuša bolečino in hrepeni po odrešenju. Civilizacijski vzorec človeške mogočnosti in vsesplošnega materializma se je izčrpal (Rode 2009, 43–44). Na vrsti je ponovno Bog. Človek posluša, ker je okus presežnosti privlačnejši od minljivosti stvarstva.

REFERENCE

- Bohak, Janko, in Jože Krašovec. 1979. *Zakaj ni(sem) kristjan*. Celje: Mohorjeva družba.
- Brennan, Edward. 2021. Digital Loneliness. V: *Digital Roots: Historicising Media and Communication Concepts of the Digital Age*, 229–244. Ur. Gabriele Balbi et al. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
- Dikasterij za komunikacijo. 2023. Towards Full Presence. A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media. https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_en.html (pridobljeno 15. 11. 2023).
- Greeley, Andrew M. 2004. *Religion in Europe at the End of the Second Millenium: a Sociological Profile*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Grmič, Vekoslav, in Jože Rajhman. 1978. *Vprašanja našega časa v luči teologije*. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- Juhant, Janez. 2013. Moderna, suicid in genocid. *Bogoslovni vestnik* 73: 335–348.
- Ocvirk, Drago. 2008. Služenje kot vzajemnost Boga in človeka v odrešenjskem dogajanju. *Bogoslovni vestnik* 68: 61–73.
- Osredkar, Mari Jože. 2016. *Teologija odnosa: in Beseda je človek postala*. Znanstvena knjižnica 51. Ljubljana: Teološka fakulteta; Brat Frančišek.
- Osredkar, Mari Jože. 2018. *Osnovno bogoslovje; Religiozija; Verovnjaški sistemi v luči religiozije analize* [skripta]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani: Teološka fakulteta.
- Osredkar, Mari Jože. 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79: 657–668.
- Osredkar, Mari Jože. 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81: 857–866.
- Petkovšek, Robert, in Bojan Žalec. 2022. Resonanca in odtujenost: kriza odnosov v sodobnem svetu. *Bogoslovni vestnik* 82: 519–520.
- Rode, Franc. 1977. *Uvod v moderni ateizem*. Tinje: Dom prosvete.
- Rode, Franc. 1979. *Osnovno bogoslovje* [skripta]. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Rode, Franc. 2009. *Vera in kultura v Evropi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Rode, Franc, in Vekoslav Grmič. 1971. *Smrt Boga, agonija človeka*. Ljubljana: Naše tromostovje.
- Vicini, Andrea in Agnes M. Brazal. 2015. Longing for Transcendence: Cyborgs and Trans- and Posthumans. *Theological Studies* 76, št. 1: 148–165.
- Virilio, Paul. 1996. *Hitrost osvoboditve*. Knjižna zbirka Koda. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

Romanje kot oblika osvoboditve okov preteklosti

UVOD

Ljudje smo duhovna bitja in nenehno hrepenimo po presežnem. Smo iskalci smisla življenja, med seboj pa se razlikujemo po načinu iskanja. Na različne načine se umikamo in borimo. Težka življenjska stanja, okoliščine, prelomnice in trpljenje so najbolj pogosti znaki, da je potrebno nekaj spremeniti. To so okovi, ki iz dneva v dan postajajo vse težji in težji. Da bi se osvobodili preprek, ki jim onemogočajo živeti polno življenje, se mnogi odpravijo na romanje.

V sodobnosti priljubljenost romanj na svetovni ravni iz leta v leto narašča (Liro 2020). Številna katoliška svetišča sodijo med najbolj obiskane turistične destinacije na svetu, med njimi bazilika svetega Petra v Rimu, Fatima, Santiago de Compostela, Lurd, Čenstohova, Međugorje, špansko središče Caravaca, Jeruzalem in bazilika v mehiškem Guadelupeju (Kiralova et al. 2015). Kot kažejo številke Svetovne turistične organizacije (STO), se vsako leto na romanje odpravi od 300 do 330 milijonov ljudi (Griffin in Raj 2017). Gre za eno izmed najbolj rastočih niš v turizmu, katere vrednost ocenjujejo na več kot 18 milijard evrov (Kiralova et al. 2015). Za Jakobovo romarsko pot, ki je najbolj znana evropska romarska pot v svetovnem merilu, Brumec in Lavrič (2020, str. 225) denimo navajata, da se je letno število romarjev povečalo za skoraj 175-krat.

Ker podatki kažejo, da vedno več ljudi roma, se ob tem porajajo različna vprašanja. V raziskavi smo postavili raziskovalni vprašnji, prvo o motivih oz. razlogih za odhod

na pot in drugo o hoji po romarski poti kot terapiji.

Raziskovalno vprašanje 1: Kateri so motivi oz. vzroki slovenskih romarjev za obisk Jakobove romarske poti?

Predpostavka 1: Ker je romanje večdimenzionalen in za razumevanje ter definiranje kompleksen pojem, predpostavljamo, da je motivov za odhod na pot toliko, kolikor je udeležencev poti.

Raziskovalno vprašanje 2: Na kakšen način so do ozdravitve prišli intervjuvanci – slovenski romarji, ki so prehodili Jakobovo pot?

Predpostavka 2: Zaradi transformacijskih učinkov, ki jih prinaša hoja po romarski poti, predpostavljamo, da je romanje terapevtski prostor za predelovanje travm preteklosti in da je način do tega spoznanja prekinitev vsakodnevne rutine.

1. KRITIČNA DISKURZIVNA ANALIZA IN POLSTRUKTURIRANI INTERVJU KOT KVALITATIVNA METODA VPOGLEDA V IZKUŠNJO ROMARJA

Na vprašanji smo odgovorili s pomočjo dveh različnih kvalitativnih metod, in sicer s kritično analizo diskurzov in polstrukturiranimi intervjuji romarjev.

Kritična analiza javnega diskurza je služila kot predpostavka za izdelavo polstrukturiranega intervjuja, pri čemer smo empirični material črpali iz številnih življenjskih zgodb romarjev, ki so upovedane v slovenskih avtobiografskih knjig o Jakobovi poti. Natančneje smo pod drobnogled vzeli knjigo duhovnika Marka Rijavca *Camino, pot, ki se začne na*

koncu, knjigo podjetnice Petre Škarja *Camino: od suženjstva do svobode* ter knjigo duhovnice Tjaši Artnik Knibbe *Ranljiva*. Skupaj so tako v kritično diskurzivno analizo zajete tri knjige, ki so jih napisali slovenski romarji različnih starosti, spola, poklicev. Raznolikost družbenih položajev romarjev bi po naših pričakovanih morala ponuditi uvid v različne motive za odhod na samo pot, medtem ko analiza medijske reprezentacije romanja ponuja poglobljen vpogled v dosedanje izkušnje slovenskih romarjev. Javni diskurzi, kamor umeščamo medijske reprezentacije, ostajajo pomembni pri osmišljanju naše realnosti, saj vplivajo na naše razumevanje in naše lastne odločitve ter reprezentirajo predstave in pričakovanja. Na podlagi izkušenj romarjev smo lažje oblikovali spoznanja, kaj in na kakšen način bi želeli izvedeti od intervjuvancev. S tem smo pridobili začetne informacije in tematiko tudi v praksi natančneje spoznali ter povezali, kar je prineslo lažji začetek drugega dela raziskave, v katerem smo intervjuvali slovenske romarje, ki so pote prehodili v zadnjih petih letih, se pravi od leta 2018 do leta 2022.

Kot že omenjeno, gre za kombinacijo dveh analiz – kritične diskurzivne analize medijskih reprezentacij romanj v avtobiografskih knjigah in analizo intervjujev s slovenskimi romarji –, ki se dopolnjujeta in ponujata vpogled v diskurze, ki osmišljajo romanje, ter subjektivne procese romarjev pred romanjem, med romanjem in po romanju. Na podlagi kritične diskurzivne analize smo ugotovili, da se romanje v analiziranih tekstih upodablja skozi številne diskurze: diskurz poklicanosti na pot, diskurz odpovedi drugim identitetam in spojitve s potjo, diskurz umika in refleksije, diskurz razmejevanja med pravimi in nepravimi romarji, diskurz osebne transformacije in diskurz poti kot nečesa nedokončanega. Prav tako med ugotovitvami izpostavljamo ključne elemente procesa separacije (fizično dokazovanje, soočanje s spremembami, iskanje odgovorov, prekinitev rutine), izkušnje poti (fizični napor, čustva, terapevtska

hoja in odnos s soromarji) in transformacije ob vrnitvi domov (ojačano samozavedanje, sprememba prioritet in opolnomočenje), kot jih prepoznavajo slovenski romarji Jakobove poti.

2. UGOTOVITVE RAZISKAVE

Ugotovitve kritične diskurzivne analize in intervjujev so prikazale, da je romar iskalec sprememb, ki hodi proti cilju, dokler ga ne doseže. Iz definicije besede romar so razvidni tudi motivi za odhod na pot: ljudje se na romanja podajajo z duhovnim motivom, kar intervjuvani v raziskavi razumejo kot iskanje smisla življenja oz. iskanje odgovorov na odprta vprašanja. Motivi oz. razlogi za odhod na romarsko pot so povezani z definicijo romarja, katerega udeleženci definirajo kot iskalca, ki na poti do cilja premaguje ovire in je temu popolnoma predan, iz česar je razvidno, da je romarju pomembna pot in ne cilj.

Richard Barber kot prva opisuje romanja keltskih menihov, za katere je bilo božjepotništvo potovanje brez določenega cilja, čeprav so primarno iskali obljubljeni deželo na skrajnem zahodu. Sledili niso nobeni poti, le Božji volji (Barber 1991). Ugotovitve intervjujev potrjujejo njegove opise, saj se tudi dandanes romarji na pot odpravljajo svobodno. Intervjuvanci to opisujejo kot klic, na katerega niso imeli neposrednega vpliva, trenutek odločitve pa kot impulzivno dejanje, torej kot hitro, nepremišljeno odločitev. Impulzivnost dopolnjuje spontanost. Zaradi nezmožnosti natančnega definiranja procesa, ki pripelje do odločitve o odhodu, lahko potrdimo znani rek, da romarska pot, v našem primeru Jakobova pot pokliče. Pokliče skozi simbole oz. znake, ki opominjajo, da je prišel čas za odhod na pot. Če si na to pripravljen in želiš oditi, te znake opaziš in nanje gledaš kot na dodatno spodbudo ter motivacijo. Pri tem je treba poudariti tudi razliko med motivom in motivacijo: motivacija v nas prebudi željo po odhodu na pot in po dosegu cilja, medtem ko motiv nastane z zavedanjem potrebe po odhodu.

Ob odločitvi za odhod na pot udeleženci raziskave prednost vidijo v spremembi vsakodnevne rutine, kar jim zaradi podarjenega časa odpre drugačen pogled na svet.

3. ROMARSKA POT KOT TERAPEVTSKI PROSTOR OSVOBODITVE OKOV

Romarška središča dandanes predstavljajo pomemben cilj ljudi, ki se želijo osvoboditi. Romar se skozi proces hoje želi otresti okov preteklosti, ki so posledice travm. Raziskava kaže, da to dosega s prekinitvijo vsakdanje rutine, pri čemer pretrga odvisnost od določenih oseb in materialnosti.

Romarji želijo premagati prepreke, ki jim onemogočajo živeti polno življenje, in ponovno zadihati s svojimi pljuči. Osvobodijo se na način, da se odtrgajo iz vsakdanje rutine, od tehnologije in nenehnega hitenja, s čimer spoznajo nekaj drugačnega, novega. Posledično se poglobijo v svoje razmišljanje.

Romar lahko zaradi prepuščanja svobodi, v kateri uživa tišino, kar ima za posledico samorefleksijo in razmišljanje, v soromarju/soromarki uvidi zrcalno sliko samega sebe in se na takšen način osvobodi svojih preprek. Za takšno osvoboditev je ključen trenutek odločitve o odhodu na pot, s katero se romar skozi diskurz odpovedi drugim identitetam in spojitvijo s potjo oz. skupnostjo odpove svojim identitetam in postane gibanje – eno s hojo in naravo Jakobove poti.

Intervjuvanci Jakobovo pot dojemajo kot prostor osebne transformacije, kjer je poglavita hoja, kot proces potrjevanja. Romar ostaja svoboden tudi med hojo, saj je iskalec, ki stremi za določenim ciljem. Med hojo mu vsakodnevne zadeve niso pomembne, saj sledi le enemu cilju.

SKLEP

Ugotovitve raziskave kažejo, da proces hoje prinese ojačano samozavedanje, spremembo prioritete in opolnomočenje ter da se posledice romanja odražajo predvsem v spremenjeni hierarhiji osebnih vrednot: zavedanju, da so v življenju pomembni soljudje in razumevanje med njimi, da je materializem nepotrebna materija ter da človek za srečo ne potrebuje veliko.

Hoja je za romarja terapevtska, ker se v vsakem trenutku na poti sooča s problemi, spreminja način razmišljanja, uči se pomembnosti, predeluje ovire ter išče odgovore. Do terapije pride že v času prihoda na pot, med potjo in po prehojeni poti. Sprva se terapevtski učinki pokažejo ob prekinitvi vsakodnevne rutine in odhodu v novo okolje, ki romarja že ob samem vstopu osvobodi identitet, da postane eno s hojo oz. potjo. Na poti je udeleženec osvobojeni iskalec, saj mu vsakodnevne zadeve niso pomembne in sledi le enemu cilju. Po prehojeni poti je osvobojen materializma in na podlagi tega spoznanja ga k večnemu vračanju na pot pritegne začasna osvobojenost od družbene strukture in družbenih vezi.

REFERENCE

- Barber, Richard. 1991. *Pilgrimages*. London: British Library.
- Brumec, Snežana, in Miran Lavrič. 2020. Transformativni učinki romanja Camino de Santiago med slovenskimi romarji. *Družbene neenakosti in politika*, 225–231.
- Griffin, Kevin, in Razaq Raj. 2017. The Importance of Religious Tourism and Pilgrimage: Reflecting on Definitions, Motives and Data. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 5: 2.
- Kralova, Alžbeta, Martin Mudrik in Robert Štefko. 2015. Strategic marketing communication in pilgrimage tourism. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 175: 423–430.
- Liro, Justyna. 2020. Visitors' Motivations and Behaviours at Pilgrimages Centres: Push and Pull Perspectives. *Journal of Heritage Tourism* 16: 79–99.

Foto: Sara Mumelj



Bogoslovni in modroslovni pogovor v panonskem Prekmurju

O jeziku in temelju kulturne identitete panonskega Prekmurja

UVOD

V zgodovini panonskega Prekmurja stojita dve trdni postavi, ki odpirata pot v hram prekmurske kulture. To sta evangeličanski teolog Štefan Küzmič in katoliški teolog Mikloš Küzmič. V tem spisu bi radi spoznali njun pogovor, kajti skozi njun dialog bo morda vzbrstel temelj kulture na panonsko-prekmurski ravnici.

ZGODOVINSKO-KULTURNI VSTOP V BOGOSLOVNI POGOVOR

V začetku postavimo zgodovinsko in miselno analogijo,¹ ki se nanaša na leipziško disputacijo v juliju 1519, ko je katoliški teolog Eck Martina Luthra razglasil za krivoverca in njegov glas – bil je kot grom iz pekla – je Luthra izobčil. V tistem času, ko je trajala nesrečna in pogubna simbioza Cerkve in države, je teolog Eck akademsko razpravo preoblikoval v politično sovražstvo. Posledica tega zasliševanja je v državah rodila velike težave, v katerih so se reformatorji sprli s svojimi nasprotniki, tako da so nastale vojne med njimi in skoraj celotni Evropi grozi uničenje.

Če pa gremo iz tega evropskega vojnega meteža v umirjeno panonsko prekmursko nižino, ne srečamo ne vojn ne bitk. Upoštevati moramo, da je na Ogrskem vero določal zemljiški gospod in ne vladar. Naše vprašanje je, kako

je potekal dialog med evangeličani in katoliki. Naša naloga je raziskava tega pogovora.

Evangeličan Štefan Küzmič se je rodil leta 1723 v Strukovcih (Goričko) in umrl 22. 12. 1779 v Surdu (Madžarska). Katolik Mikloš Küzmič pa se je rodil 15. 9. 1737 v Dolnjih Slavečih (Goričko) in umrl 11. 4. 1804 pri Sv. Benediktu v Kančevcih (Goričko).

Protestantski teolog Štefan je leta 1771 prevedel »*Nôuvi Zákon ali Testamentom zdaj oprvič z grcskoga na sztari szlovenski jezik obrnyeni*«, ki je »najobširnejše in najpomembnejše delo prekmurskega slovstva« (Novak 1976, 50). Katoliški teolog Mikloš pa je prevajal iz latinske Vulgate in leta 1780 priredil delo »*Szveti Evangeliomi za nedele i szvetke celoga leta*«. Tako je prekmurski evangeličan prevajal iz stare grščine in prekmurski katolik iz latinščine. Njuno skupno dejanje pa – v tako majhnem kulturnem prostoru, kot je panonsko Prekmurje – pomeni izredno bogastvo, kajti obstajata dve evropsko-sredozemski prevodni tradiciji, ena teče iz latinščine in druga iz stare grščine.² Seveda pa latinščina

¹ Analogija trdi, da gre za delno podobnost, saj zgodovinske okoliščine in miselno prizorišče niso enaki.

² Odličen poznavalec Anto Knežević podaja pregled, kako so v 9. in 11. stoletju nastajali prevodi iz latinščine v staroangleški, starofrancoski in starovisokonemški jezik, s čimer se je oblikovala tudi ustrezna filozofska terminologija. Poznamo tudi drugo evropsko sredozemsko prevodno tradicijo, ki prevaja iz stare grščine; tako sta brata Ciril in Metod prevajala iz stare grščine v starocerkvenoslovanščino in v 9. stoletju utemeljila knjižni jezik vseh Slovanov ter osnovala slovansko filozofsko terminologijo. Iz stare grščine so prevajali v gruzijski, koptski, etiopski, sirjski, arabski, hebrejski in aramejski jezik. (Knežević 1991)

in grščina nista le v jezikovnem odnosu, temveč poznata tudi filozofski in teološki dialog. Če to drži, potem morata biti znotraj tega pogovora nekako tudi oba naša prekmurska teologa. Dr. Jožef Smej nam lepo približuje značaj in delo Mikloša Küzmiča, ko trdi, da katoliški mislec »izraža željo za preteklost, se pravi, naj Nouvi zákon (od Štefana Küzmiča, op. C. G.) nikoli ne bi zagledal belega dne. Te želje ne izraža zaradi slovstva, saj priznava, da Nouvi zákon z užitkom berejo zlasti tisti, ki drugega jezika ne znajo, ampak zaradi vere; Nouvi zákon želi iztrgati iz rok katoličanov (ne pa evangeličanom)« (Smej 1997, 534).

Vidimo, da Mikloš Küzmič ne zavrača jezikovne vrednosti Nouvega zákona protestantskega prevajalca, vendar želi to delo iztrgati iz rok katoličanov. Kako to stori? Tu odkrijemo filozofsko vrednost njegovega značaja, kajti filozofska kritika ni v nekem kritiziranju, ampak hoče določeno problematično temo rešiti bolje. Njegova filozofska kritika se je dogajala tako, da je na novo prevajal Sveto pismo in ni prevajal iz grščine, temveč iz latinščine. Tu je potreben majhen korak v zgodovino jezika znotraj Prekmurja. Prekmurje je od leta 1094 spadalo pod zagrebško škofijo, v začetku kot celota, kasneje delno, ker je severno Prekmurje pripadalo madžarski škofiji Gyôr. Ustanovitev sombotelske škofije leta 1777 pa je združila vse Prekmurce. Zaradi zagrebške škofije je kot prvi prekmurski knjižni jezik zavladala hrvaška kajkavščina, v kateri sovsaj od 16. stoletja dalje pisali evangelistarje, ki so vsebovali tudi kratek katekizem, molitvenik in cerkvene pesmarice. Hrvaška kajkavščina je vsaj delno vplivala na razvoj stare knjižne prekmurščine. (O tem piše Vinko Škafar v svojem prispevku Prekmurski katoličani in kajkavske verske knjige do leta 1777 v zborniku s simpozija o Miklošu Küzmiču.) Tako je Franc Temlin – začetnik slovstvenega dela v prekmurščini – izdal knjigo *Mali Katechismus* l. 1715, ki je prevod Luthrovega *Malega katekizma*. Vilko Novak piše:

»Temlinova izjava, da je katekizem z vso skrbnostjo ‚na čisti slovenski jezik preložo‘, pa

se ne nanaša le na njegov trud, marveč tudi na prilastek ‚čisti‘, s čimer gotovo misli svoje čisto narečje, brez kajkavskih izrazov in oblik, ki so jih v tistem času še uporabljali v pesmih in tudi v molitvah.« (Izbor prekmurskega slovstva 1976, 42)

Leta 1771 je izšel Nouvi zákon Štefana Küzmiča, ki predstavlja vrh protestantske književnosti znotraj »stare slovenskega jezika« (ta izraz sta Štefan in Mikloš uporabljala za staro knjižno prekmurščino). Ta jezikovni razvoj je vplival tudi na katoličane, pri katerih je Mikloš Küzmič – nastopil je leta 1780 – s sedmerimi knjigami verskega in šolskega značaja in seveda Sv. pisma utemeljil nadaljevanje prekmurskega starega knjižnega jezika do narečja našega dne.

Omenili smo že, da sta brata Konstantin Filozof in Metod prevajala iz stare grščine v starocerkvenoslovanščino. Tako sta grško besedo *aletheia* prevedla v starocerkvenoslovanščino kot istina in pravica. (Knežević 1998) Istina pa je temeljna beseda v filozofiji, kajti vsaka znanost obravnava resničnost znotraj svojega področja in edinole filozofija se sprašuje, kaj je istina nasploh. Videli bomo, da oba prekmurska teologa uporabljata starocerkvenoslovanski besedi istina in pravica. Tu pa srečamo izredno zanimivo panonsko-prekmursko posebnost, kajti slovenski filozof Franci Zore trdi o slovenskem jeziku:

»Resnica je ena izmed praslovanskih besed, ki se je v slovenščini ohranila ravno zaradi izostanka večjega vpliva starocerkvenoslovanščine, izpričana pa je že od 16. stoletja dalje, tudi v Megiserjevem slovarju.« (Zore 1997, 68)

Praslovanska beseda resnica se je ohranila edinole v našem slovenskem jeziku,³ ker na naš jezik ni vplivala starocerkvenoslovanščina. To pa seveda ne drži – kot bomo videli – za panonsko Prekmurje. Če beseda resnica živi v slovenskem jeziku, potlej v panonskem Prekmurju zaživi istina, ki teče iz starocerkvenoslovanščine.

³ S tem se strinja tudi Anto Knežević (1998, 123).

Zdaj lahko razkrijemo določene svetopi-
semske tekste v stari knjižni prekmurščini,
katero sta soustvarjala tudi Štefan in Mikloš
Küzmič. Najprej bomo navedli slovensko Sveto
pismo (Slovenski standardni prevod), nato
ustrezni grški izvirnik in protestantski prevod,
zatem pa še latinski in katoliški prevod v stari
knjižni prekmurščini.

»Jezus odgovori na Pilatovo vprašanje:
,Ti praviš, da sem kralj.
Zato sem rojen in zato sem prišel na svet,
da pričujem za resnico. Kdor je iz resnice,
poslušaj moj glas.'
Pilat mu reče: Kaj je resnica?« (Jn 18, 37)

Zdaj pa prisluhnimo zadnjemu stavku v
stari grščini:

»Legei auto ho Peilatos: Ti estin aletheia.«

Štefan Küzmič slovesno prevede:
»Veli nyemi Pilatus: ka je isztina?«

Če v slovenščini srečamo resnico, ki poslo-
veni grško izvirno besedo *aletheia*, potlej v
stari knjižni prekmurščini zapoje istina, ki
izvira iz Cirilmetodove dejavnosti, torej iz
starocerkvenoslovanščine. Tako prekmurski
Nouvi zákon pričuje za istino v starocekveno-
slovanščini, kar dokazuje njegovo teološko in
modroslovno vrednost. Štefan Küzmič je rabil
reč pravica, npr. »i pravice v nyem nega«
(Nouvi zákon 1771, 727). Zdaj pa si približajmo
prevod Mikoša Küzmiča, ki teče iz latinščine.

Latinski izvirnik:
»Dicit ei Pilatus: Quid est veritas?«

Mikloš Küzmič prevede kot:
»Veli nyemi Pilatus: ka je pravica?«

Res je, da katoliški mislec uporablja besedo
pravica in isto besedo sta rabila Konstantin
Filozof in Metod, kar zopet potrjuje vpliv
Cirilmetodove dejavnosti na jezik in misel
stare knjižne prekmurščine. Tukaj prvič ugo-
tavljamo filozofsko vrednost stare knjižne
prekmurščine in sodobne prekmurščine, kajti
v našem jeziku se uporabljata istina in pravica,

temeljni besedi starocerkvenoslovanščine.
Še danes panonski Prekmurci pravimo: »Po
istini povej!« in »Po pravici povej!« in tako
– tudi nezavedno – pričujemo za filozofsko
terminologijo starocerkvenoslovanščine. V
delu *Stopinje* je Jožef Smej podal prevod Nove
zaveze v slovenskem jeziku, nato v stari knjižni
prekmurščini in zatem v starocerkvenislo-
vanščini. V primerjavi tekstov vidimo, da na
podlagi slovenskega prevoda lahko razumemo
prevod v stari knjižni prekmurščini, slednja pa
nam pomaga, da si približamo starocerkveno-
slovanški prenos. Pa jih navedimo.

Matej 5, 23–24 v knjižni slovenščini:

»Tisti čas je rekel
Jezus svojim učencem:
Če torej prineseš
svoj dar k oltarju
in se tam spomniš,
da ima tvoj brat kaj zoper tebe,
pusti svoj dar tam pred oltarjem
in pojdi, da se poprej spraviš s svojim
bratom,
in potem pridi in daruj svoj dar.«

Staroslovenski Küzmičev prevod:

»Vu onom vrejmeni:
Pravo je Jezuš vučenikom
svojim:
... Či zato prineseš
dar tvoj na oltar,
i tam se spomeneš,
ka brat tvoj
ma kaj prouti tebi:
ostavi tam dar tvoj
pred oltarom,
ino se idi prvlle mirit
z bratom tvojim,
i teda pridoči
aidüj dar tvoj.«

Staroslovenski Metodov prevod:

»Ve ono vreme:
Reče Isus učenikom svoim:
... Ašče ubo prineseši
dar svoj k oltarju,
i tu vspomeneši
jako brat tvoj

imat nečto na te:
ostavi tu dar tvoj
pred oltarem,
i idi predže smirit se
s bratom tvojim:
i togda prišad
prineseši dar svoj.«

Tako je stara knjižna prekmurščina most med slovenskim jezikom in starocerkveno-slovanščino. In v stari knjižni prekmurščini poteka dialog med evangeličanom in katolikom in ta pogovor bi lahko povezal slovenski jezik in starocerkvenoslovanščino. (Orožen 1986; 1993)

Vsekakor sta tu temeljni filozofski besedi istina in pravica, ki pa imata tudi teološki pomen. Če v slovenski filozofiji srečamo modroslovno besedo istina (tako France Veber uporabi besedo istina in istinitost npr. v delu *Knjiga o Bogu*), potem je dobro vedeti, da ima ta termin poreklo v panonskem Prekmurju, ki je v dialogu s Cirilmetodovo dediščino.

Vendar ni jasno, zakaj srečamo pri Štefanu istino in pri Miklošu pravico. Katoliški mislec nam to pojasni v svojem delu »*Kratka šumma velikoga Katekizmuša*«, ko zapiše: »Krščanska Pravica je, naj se hudoga ogiblemo, i dobro činimo.« (Küzmič 1892, 96) Potemtakem so dobra dela, dobra dejanja merilo za pravico in pravičnost in Mikloš je prepričan, da nas Bog sodi prav po njih, saj trdi, da »je Bog vekivečna pravica [...] Ka je Bog pravičen Sodec, steri lona to dobro, ino kaštiga to hudo.« (6)

Po katoliškem mislecu je človek opravičen po dobrih delih, ki so edina pot za zveličanje v Bogu. Mikloš poudarja to misel, saj se dobro zaveda, da protestantski mislec zagovarja prav nasprotno stališče. Tako Štefan Küzmič sledi Martinu Luthru in v spisu »*Predgovor sv. apostola Pavla v Listu Rimljanom*« ugotavlja: »Vsak v sebi najde ne željo k dobremu, ampak veliko nagnjenje k hudemu.« (Küzmič 1981, 51) Nato pa misli o ljudeh, da »se ne morejo opravičiti niti po naravi niti po zakonu, ampak samo po veri v Jezusa.« (50)

Preprosto rečeno: če katoliški teolog trdi, da je človek sojen po dobrih delih, evangeličanski

teolog misli prav nasprotno: človek je po naravi zel, zato je opravičen le po veri v milostnega Boga. Tukaj sta oba misleca na različnih bregovih in najdemo obojestranski »Ne«. Toda ne obstaja le ločevanje. Uvideli smo že, da brata Ciril in Metod grško besedo *aletheia* prestavita v istino in pravico znotraj starocerkvenoslovanščine. In Štefan ter Mikloš se strinjata, da je Bog istina. Ta istina pa ima tako teološko kot filozofsko vrednost. Toda to je le začetek dialoga, kjer se oba teologa tolerirata in spoštujeta. Ne vemo pa še, kje je izvir njune tolerance in dialoga. Tako prihajamo na našo osrednjo temo.

BOGOSLOVNI POGOVOR

Znotraj stare knjižne prekmurščine najdemo rejč (tudi réč), ki pomeni beseda. Sama rejč ima častljivo starost, saj izvira iz Brižinskih spomenikov (Brižinski spomeniki 1974, 13 in 18), in iz nje nastane, rase reč, torej iz besede se rodi stvar. S tem se strinja tudi Marko Snoj (1997). Pomembna je korenska povezava, zato sta rejč in reč strogo povezani. Tako se v stari knjižni prekmurščini rodi izvir, ko iz rejči nastane reč. Gadamer v svojem slovitem delu *Resnica in metoda* poudarja notranjo enovitost besede in stvari: »Iščče se prava beseda, se pravi beseda, ki dejansko spada k stvari, tako da v njej sama pride do besede.« (2001, 339)

Potemtakem se išče beseda, v kateri sama stvar pride do besede, se razkrije stvar sama. To iskano besedo, bolje dvojico besed, razodeva stara knjižna prekmurščina, v kateri iz rejči izvira reč. Tu zasije druga filozofska vrednost stare knjižne prekmurščine in sodobne prekmurščine, kajti šele znotraj našega jezika je utemeljena samoumevnost notranje enovitosti rejči (besede) in reči (stvari). V vseh drugih jezikih – grščini, latinščini, pa tudi angleščini in nemščini – najdemo dva različna izraza, kot v slovenščini besedo in stvar, in zavoljo tega poznamo različne filozofske teorije jezika, ki razlagajo odnos med besedo in stvarjo.

Tako v stari knjižni prekmurščini reč (stvar) izhaja iz rejči (besede), iz rejči nastaja, se rojeva

reč. Za sam pogovor tako velja, da moramo reč (besedo) povezati z rečjo, stvarjo. V dialogu iz reči nastaja, rase, se zasveti reč, stvar. To pomeni, da stvar sama spregovori, govori skozi najine reči (besede). Sama prekmurščina je torej izvir dialoga, kajti vodi naju reč, stvar sama. Prav to potrjuje Gadamer, ko trdi, » da ni pravilno govoriti o tem, da se partnerja drug drugemu prilagajata, temveč v uspelem pogovoru oba prihajata pod resnico stvari, ki ju povezuje v novo skupnost. Sporazumevanje v pogovoru nista zgolj izigravanje in uveljavljanje svojega lastnega stališča, temveč preobrazba v skupno, v katerem nismo več to, kar smo bili.« (2001, 310)

V panonskem Prekmurju srečamo možnost uspelega pogovora, v katerem nastopi resnica stvari same in midva odstopiva od najinih mnenj in dialog je neki način najinega bivanja. Ta možnost, da zapustiva najini stališči, zato da spregovori resnica stvari same, pa odpira možnost strpnosti v panonskem Prekmurju. Prekmurska strpnost tako ni le psihološka in družbena lastnost, pač pa ima izvir tudi v jeziku, v možnosti uspelega pogovora, ko spregovori stvar sama v istini besede. Razkriva se možnost, da je dialog način najinega bivanja.

Že sama stara knjižna prekmurščina je kot plodna ravnica, ki omogoča, da lahko vzbrsti uspeli pogovor. Toda oba panonsko-prekmurska bogoslovca ustvarita še nekaj več: možnost uspelega dialoga v jeziku dokazujeta tudi bogoslovno, teološko, saj oba istovetno prevedeta – čeprav prvi gradi iz stare grščine in drugi iz latinščine – odlično teološko istino:

»Vu zacsetki je bila Rejcs,
I ta Rejcs je bila pri Bougi.
I Boug je bil ta Rejcs.
Eta je bila vu zacsetki pri Bougi.
Vfza fzo po nyej vcsinjena:
I brez nye je nikaj nej vcsinyeno;
ftero je vcsinyeno.« (Jn 1. 1-4)

V slovenščini te besede zvenijo takole:

»V začetku je bila Beseda
In Beseda je bila pri Bogu
In Beseda je bila Bog.

Vse je po njej nastalo.
In nič, kar obstaja,
ni brez nje nastalo.«

Vemo že, da v stari knjižni prekmurščini iz reči nastane reč, v reči (besedi) spregovori reč (stvar) in lahko pridemo do resnice v uspelem dialogu. Prekmurska Nova zaveza pa slovesno izreka, da iz Reči nastane vse, z božjo Besedo je ustvarjeno vse, božja Beseda ustvari celoten kozmos. Oba teologa – tako protestantski kot katoliški – podajata teološki dokaz za trditev, da če iz božje Besede izvira ves svet, potlej iz reči (besede) nastane reč, stvar. Tako Štefan kot Mikloš utemeljmeta prekmurski knjižni jezik (odnos reč – reč) teološko, z božjo Besedo, ki je bila v začetku in je zato tudi začetek dialoga. Istina prekmurskega knjižnega jezika izvira iz istine božje Besede. Sv. Avguštin nam božjo Besedo razlaga takole:

Tako nas torej kličeš, da bi doumeli Besedo, Boga pri tebi Bogu, ki se na veke govori in je vse v njej na veke govorno. Tu ni tako, da bi se beseda končala, za njo pa povedala naslednja in tako dalje, dokler bi ne bile vse izgovorjene, tu so namreč vse obenem in vse na veke: zakaj če bi bilo drugače, bi bila že čas in spreminjanje in ne več resnična večnost in resnična neumrljivost. (1984, 248)

Potemtakem Bog ustvarja z Besedo, ki je večna in je eno brez spreminjanja ter iz nje izvira vse množstveno.⁴ To se zgodi tako, da Bog ustvari svet iz nič (*creatio ex nihilo*). Bog je zemlja in nebo ustvaril iz nič, kajti če bi se nebo in zemlja ustvarila sama, bi morala najprej biti in šele nato bi se ustvarila, torej bi bila, preden bi nastala, kar pa je protislovno in zato neresnično.⁵

Četudi je sicer v stari knjižni prekmurščini reč vedno beseda, nikoli stvar, tako kot v osrednjeslovenskem knjižnem jeziku, nam ne gre

⁴ Tudi Gadamer se sklicuje na krščanstvo, ko razvija svojo hermenevitično misel, in poudarja, da so že zgodnji očetje uporabljali čudež jezika/govorice, da bi omogočili misliti negrško misel o stvarjenju.

⁵ To razlago sv. Avguštin razvije v enajsti knjigi *Izpovedi*.

za jezikoslovno utemeljitev, temveč teološko. Moramo se zavedati, da je stara knjižna prekmurščina povsem svetopisemsko utemeljena, naš jezik izvira iz Nouvega zákona, kjer najdemo trdne rejiči:

»Vu zacsetku je bila Rejč,
[...]
I brez nye je nikaj nej vcsinyeno.« (Jn1.
1-3)

Potemtakem je Rejč temeljni izvir vsega stvarstva in smisel vseh rejiči (besed) počiva v Bogu kot Rejči. Ta Rejč podari bit vsaki stvari. To je teološki dokaz, da v vsaki rejiči (besedi) zasije reč (stvar). Šele božja svetloba rejiči (besede) res osvetli reč (stvar). To pa seveda ni jezikovna, temveč teološka trditev.

Ta božja Beseda, ki vse ustvari, je onstran vsake vsakdanje besede, onstran vsakega »Da« in »Ne«, onstran nasprotnih mnenj Štefana in Mikloša, zato je tisto skupno, kar družijo oba teologa, ter dokončni temelj in izvir plodnega dialoga. Sam sv. Janez pa razgrne posebno misel o božji Besedi: »V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudem.« (Jn 1. 4)

Ko Sv. Avguštin razlaga nastanek sveta, govori o brezoblični gmoti, ki je bila pred svetlobo, božja luč pa svet oblikuje v like, red in urejenost. (Avguštin 1984, 304) Božja Beseda je tudi luč, ki razsvetli človekovo notranjost (303). Tu srečamo metafizično svetlobo teologa in tudi filozof Gadamer poudarja metafizično svetlobo besede, v kateri vidi svetlobo duha, *nous* (2001, 391).

V stari knjižni prekmurščini uvidimo zanimivo novost, saj tako Štefan kot Mikloš v prevod Janezovega stavka vneseta posebno misel. Evangeličan prevaja takole:

»Vu nyê je bio žitek, i te
žitek je bio szvetloszt lüdi.
Mikloš Küzmič razmišlja isto:
Vu nyej je bio žitek,
i žitek je bil fzvetlof lüdih.«

Vidimo razliko: v slovenskem jeziku nastopi luč, v stari knjižni prekmurščini pa svetlost, ki

združuje svetlobo in sveto.⁶ Oba prekmurska teologa bi se strinjala s sv. Avguštinom, da luč božje Besede daje urejenost svetu in razsvetli človekovo notranjost, vendar bi dodala, da ta svetloba vsebuje še sveto, posvečeno. Ko ves kozmos sijje v božji svetlobi, je ta celota tudi sveta in posvečena.⁷ Povezana sta tudi žitek in svetlost, kar pomeni, da je življenje v svoji svetlobi sveto. Prav ta globoka teološka misel daje žar strpnosti in nenasilnosti, ki je vladala med evangeličanom in katolikom. Oba prekmurska bogoslovca sta bila o božji Besedi globoko prepričana naslednje:

»Eta je izstinszka szvetloszt [...]« (Štefan)
»Bila je fzvetloftz prava [...]« (Mikloš)
»Bila je prava luč [...]« (Slovenski standardni prevod)

Štefan govori o istinski svetlosti⁸ in Mikloš pričuje za pravo svetlost;⁹ potemtakem oba prisegata na istino ali svetlobo ali svetost. Znotraj jezika v panonskem Prekmurju smo razkrili rejiči in reč, besedo in stvar, in v rejiči (besedi) je spregovorila reč (stvar) sama, kar je podlaga za možnost uspelega pogovora. Prekmurska Nova zaveza pa razodene, da iz Rejiči nastane vse, z božjo Besedo je ustvarjeno vse. Oba bogoslovca se strinjata, da če iz božje Besede izvira ves svet, potlej iz rejiči (besede) rase reč, stvar. Ta božja Beseda pa podarja svetu njegovo istino/resnico in svetlobo ter svetost, zato je božja Beseda absolutni temelj uspešnega pogovora. Štefan in Mikloš tako teološko dokazujeta prehod iz možnega v dejansko uspešni, istiniti dialog. Tako smo utemeljili bogoslovni pogovor in na koncu nas zanima filozofski izvir te misli.

⁶ Če pogledamo slovenske prevode Svetega pisma, vidimo, da Dalmatin res piše luč, Japelj pa uvede svetlobo v 18. stoletju.

⁷ Ta misel je teološka, ker izvira iz vere v Boga, vendar lahko dobi tudi filozofsko vrednost. Tu mislim na Dušana Pirjevca, ki je napisal delo *Estetska misel Franceta Vebra*. Te problematike tu ni mogoče razviti.

⁸ V stari grščini *to fos alethinon*; glede istinitosti je v ozadju Konstantin Filozof in njegov prevod iz grščine v starocerkvenoslovanščino, kar smo ugotovili že zgoraj.

⁹ Mikloš prevaja iz latiščine, kjer srečamo *lux vera*; *vera* v latinščini pomeni resnična, dejanska, prava.

MODROSLOVNI POGOVOR

Ko Martin Heidegger govori o svojem študiju teologije, pravi, da ga je preganjalo vprašanje razmerja med »besedo Sv. pisma in teološko – spekulativnim mišljenjem«, ki je isto kot razmerje »med govoricu in bitjo« (Heidegger 1995, 98). Na podlagi teološke problematike je nemški filozof povezal »govoricu in bit« in po globokem premisleku podal novo in epohalno razlago: »[L]ogos pa je kot beseda za upovedovanje hkrati tudi beseda za bit, tj. prisostvovanje prisotnega. Poved in bit, beseda in reč na zastrt, komajda mišljen in nepremisljiv način pripadajo drug drugemu.« (253)

Ta uvid, da se skozi reč (besedo) razkriva, se daje bit stvari, pa je filozofska utemeljitev za odnos, ki smo ga srečali v stari knjižni in sodobni prekmurščini: gre za razmerje reč (beseda) – reč (stvar), ko v rečji spregovori reč. Zdaj pa nam Heidegger razjasni, da reč (beseda) razkriva bit stvari, torej se v uspelem pogovoru zasveti bit stvari. Tako strpnost izvira iz uspelega dialoga, v katerem zasveti bit stvari same.¹⁰ Tako smo utemeljili modroslovni pogovor.

Prekmurska teologa tvorita slovensko teološko dvojino, ki je utemeljena v uspelem pogovoru, ter tako utemeljmeta teološko vrednost slovenske dvojine, katere bogastvo lahko še bolj poudarimo z besedami dr. Jožefa Smeja

»M. Küzmič pravi: [...] in opere cognati mei Surdensis praedicantus' ([...] v delu mojega sorodnika, surdanskega predikanta). Cognatus gr. sungenès ón, pomeni dobesedno 'skupaj rojen', 'rodbinski'. Beseda cognatus nastopa v evangeliju. Š. Küzmič prevaja: 'Veli eden zvisesnyega popa szlugov rodbina bodoucsi

onoga, komi je Peter vuhou odszekao' (Jn 18, 26) M. Küzmič pa: 'Pravo je nyemi eden z – szlugov vísesnyega Popa, rod onoga, komi je odszekao Peter vuhou' (Dicit ei unus ex servis pontificis, cognatus eius, cuius abscedit Petrus auriculam). Oba Küzmiča prevajata izraz cognatus podobno, prvi z 'rodbina bodonesi', drugi z 'rod'. Dober poznavalec M. Küzmiča in korespondence M. Küzmič – J. Szily (prvi sombotelski škof m. o. C. G.) dr. Gyula Gefin (madžarski zgodovinar, m. o. C.G.) pravi, da je bil M. Küzmič bratranec Š. Küzmiča.« (Smej 1997, 533)

Do sedaj smo videli, da dialog obeh prekmurskih teologov poteka na podlagi Sv. pisma, točneje na osnovi dveh svetopisemskih knjig. Zdaj pa se teološko prizorišče povsem spremeni, kajti Mikloš in Štefan sta v sorodu, se osebno poznata, sta v osebni odnosu. Teološka resnica – v začetku je bila Rejč – ni le svetopisemsko in jezikovno utemeljena, temveč je globoko osebna, traja v prekmurski teološki dvojini.

Teološka resnica je onstran vseh vsakdanjih besed, vsakega »Da« in »Ne«, onstran mojega in tvojega mnenja, onstran odnosa jaz in ti, zato je temelj za osebno razmerje v dvojini. Dvojina je onstran mojega in tvojega mnenja, onstran razmerja jaz – ti. Misel, da midva sva, je onstran odnosa: jaz sem in ti si. Najina bit je onstran moje biti in tvoje biti. Najina bit pa zasveti v najinem dialogu in princip najinega pogovora je božja Rejč, ki daje bit vsemu, kar je. Tako Rejč kot bit sovpade z bitjo najinega pogovora: zasveti se najina bit. Božja bit in najina bit se ujemata in dogajata znotraj najinega dialoga. Tako smo utemeljili slovensko teološko dvojino, ki ima lahko tudi svojo filozofsko vrednost, kar pa bo treba še premisliti.

Politična utemeljitev te teološke dvojine je mir v panonskem Prekmurju, ki ne pozna ne vojne ne bitke med evangeličani in katoliki. Jože Smej, ki je bil tudi škof v Mariboru, je napisal delo *Muza Mikloša Küzmiča*, kjer našega teologa predstavi kot pesnika, pri katerem zapoje panonsko Prekmurje, ter roman *Po*

¹⁰ Gadamer izhaja iz Heideggrove filozofije govornice in jo plodno nadaljuje. Po Gadamerju v jeziku/govoricu vse, kar je, vse bivajoče pride do besede: »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica.« (2001, 384) Tudi Gadamer povezuje dialog in bit ter zapiše, »da ima jezik/govorica svojo pravo bit šele v pogovoru, se pravi v izvrševanju sporazumevanja« (361). Toda v stari in sodobni prekmurščini – in slovenščini – poznamo dvojino, katere nemški jezik ne pozna, zato naš jezik zajame globino, katere nemščina ne zagradi, kajti tukaj strogo velja Heideggrova temeljna misel: »Ni je reči tam, kjer manjka beseda.« (200) Ta problematika zahteva svoj spis, zato jo tu omenjamo le v opombi.

sledovih zlatega peresa«, v katerem nam približa življenje Mikloša Küzmiča ter oriše srečanje med Miklošem in Štefanom, kjer slednji zapoje prvemu:

»Ah ta vaš prelepi introitus,
prelepi koral! Glasbena
žila, ki se hrani ob kristalno
čistih angelskih zvokih.« (Smej 1980, 266)

Oba prekmurska teologa sta bila poštena, globoko poštena, kakor to analizira Anton Trstenjak v delu *Slovenska poštenost*. Imela sta kreposti, ki krasijo le modre in globoke ljudi, ki so onstran zoženih trenutnosti. Tudi njuna osebna poštenost je podlaga za njun teološko-razsvetljenski pogovor in s tem mir v panonskem Prekmurju.

Tu moramo poudariti, da sta oba prekmurska teologa le teologa in se nimata za filozofa, za njiju je Bog kot božja Beseda tisti, ki je istina, svetloba in svetost, tisti, ki podarja bit vsaki stvari in vsemu, kar je, celoti bivajočega.¹¹ Bog kot bit potemtakem sije v istini, svetlobi in svetosti, zato je absolutni temelj za uspešen bogoslovni pogovor. Oba teologa vodi le istina v svetlobi in svetosti, ki je končno Bog sam, in bolj globokega razloga ne bomo našli. Vse to pa se dogaja v prekmurski dvojini znotraj stare knjižne prekmurščine. Katoliška in evangeličanska teološka beseda se srečata v božji besedi, ki je zagotovilo za istino, svetlobo ter svetost vsega, kar se razkriva v uspelem dialogu in strpnosti v Prekmurju, kjer ni bilo ne vojne ne bitke znotraj spora med reformacijo in protireformacijo.

V slovenskem jeziku smo srečali slovesno izjavo, da je v začetku bila Beseda, in v stari knjižni prekmurščini, da je v začetku bila Rejč. Konstantin Filozof Besedo oz. Rejč razume kot

¹¹ Oba prekmurska misleca izhajata iz vere v Boga in Sv. pisma, toda Heidegger seveda ne bi sprejel takega izhodišča. Nemški filozof izhaja iz vprašanja o »smislu biti« in začetek je v človeku kot tubiti »kot bitja, ki je tu in ki skozi ta tu razume ne le lastno bit, ampak tudi bit vsega, kar je: bit vsakega bivajočega, bit vseh reči v ali na svetu«. Tako razlaga Tine Hribar v delu *Fenomenologija I* (1993, 226–227). Nas pa – ta trenutek – zanima le dialog obeh prekmurskih teologov, zato Heideggrove misli ne bomo razvijali dalje.

slóvo, iz katere izhaja beseda za filozofijo,¹² namreč modroslovje, in tako poveže modrost in slóvo, besedo, rejč. Tudi mi bomo storili tako, kajti v odnosu rejč – reč oziroma beseda – stvar smo našli jezikovno, teološko in filozofsko bogastvo, zato bomo zvezali modrost ter reč v eno ime: modrore(j)čje. Panonsko-prekmurska beseda modrore(j)čje pa je ime za filozofijo, ki izraža temelj kulturne identitete panonskega Prekmurja, saj zajema filozofijo, teologijo in z njima povezan jezik.

A to je le temelj za kulturno identiteto, saj bi identiteta v celoti morala zaobseči še umetnost (literatura, slikarstvo itd.), znanost (zgodovina, sociologija, psihiatrija itd.), ekološko vrednost naše pokrajine ter na koncu prekmursko naravo, ki je pogoj za govor o naši kulinariki. Med deli, ki govorijo o Prekmurju, bi tu navedel le novejšo delo *Pregled zgodovine Prekmurja*, ki se deli na dva dela: Prekmurje od prazgodovinskih dob do konca 20. stoletja in Prekmurje v književnosti, umetnosti, arhitekturi in ljudskem kulturnem izročilu (Hozjan 2021). Celoto kulturne identitete Prekmurja bo potemtakem treba še zgraditi.

REFERENCE

- Avguštin. 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba
- Brižinski spomeniki. 1974. V: *Srednjeveško slovstvo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Dolar, F. M. 1994. *Zgodovina Cerkve 3: Reformacija in protireformacija (1500–1715)*. Ljubljana: Družina.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Lud Literatura.
- Grivec, Fran. 1927. *Slovenska apostola Sv. Ciril in Metod*. Ljubljana: Apostolstvo Sv. Cirila in Metoda.
- Heidegger, Martin. 1995. *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hozjan, Andrej (ur.). 2021. *Pregled zgodovine Prekmurja: preteklost Prekmurja od prazgodovine do konca 20. stoletja*. Murska Sobota: Pomurska akademska znanstvena unija.
- Hribar, Tine. 1993. *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Knežević, Anto. 1991. *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Knežević, Anto. 1998. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

¹² Anto Knežević je o tej problematiki napisal odlično delo *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*.

- Küzmič, Mihael.** 1981. Spremná beseda. V: *Predgovori Štefana Küzmiča*, 5–11. Ljubljana: Teološka fakulteta Matija Vlačić Ilirik.
- Küzmič, Mikloš.** 1892. *Kratka šumma velikoga Katekizmuša*. Budimpešta: [s. n.].
- Küzmič, Štefan.** 1771. *Nouvi Zákon*. Halle: [s. n.].
- Novak, Vilko.** 1976. *Izbor prekmurskega slovstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Orožen, Martina.** 1986. Molitveni obrazci starejših obdobij v osrednjeslovenskem in vzhodnoslovenskem knjižnem jeziku. *Slavistična revija*, 34, št. 1: 35–56.
- Orožen, Martina.** 1993. Kontinuiteta starocerkvenoslovenskega besedišča v slovenskem jeziku. *Slavistična revija*, 41, št. 1: 143–160.
- Pogačnik, Jože, ur.** 1974. *Srednjeveško slovstvo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Smej, Jožef.** 1997. Se je Mikloš Küzmič v svojem prevodu evan-gyeliomov res naslanjal na Štefana Küzmiča? *Slavistična revija* 45, št. 3–4: 533–544.
- Snoj, Marko.** 1997. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Sveto pismo: Slovenski standardni prevod.** 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Zbornik Štefana Küzmiča.** 1974. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Zore, Franci.** 1997. *Obzorja grštva*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Foto: Sara Mumelj



Fernand Braudel in Čas sveta

UVOD

Kadar govorimo o globalizaciji in z njo povezani etiki, se velikokrat pojavi tudi vprašanje svetovne neenakosti. Nobena skrivnost ni, da materialne in ekonomske dobrine svetovno gledano niso pravično razporejene. Pogosto lahko v družbi slišimo očitke, kako ima bogatejši svet Zahodne Evrope in predvsem Severne Amerike zelo visok življenjski standard, čeprav v resnici predstavlja le 15 % celotnega svetovnega prebivalstva, medtem ko na drugi strani obstajajo države, kot sta Bangladeš in Indija, ki kljub ogromnemu številu prebivalstva »tolčejo revščino« in se nikakor ne morejo izviti iz njenega začaranega kroga. Popolnoma razumljivo je torej, da se nam zastavlja vprašanje, ali sta globalizacija in njeno neusmiljeno kolesje kriva za tovrstno nepravilnost? So morda razvidni kakšni odločilni faktorji, ki kažejo na to, zakaj je neka država revnejša od druge, in ali moramo vzroke za to iskati veliko dlje v preteklosti ter se torej nastavki za nastalo nepravilnost pokažejo že veliko prej? Ne gre za to, da bi preteklosti preprosto naložili krivdo za današnje probleme, kakor je sicer značilno za našo vse bolj egocentrično pravičniško in samo sebe pomiljujočo družbo. Takšna drža bi bila predvsem plitka in preveč zagledana sama vase. Več bi povedala o problemih današnjega časa kot pa o preteklosti in njeni manifestaciji. Gre predvsem za to, da preučimo vzorce in vzgibe svetovne oziroma globalne ekonomije *de profundis*, kako se ti v zgodovini pojavljajo in kakšne so njihove posledice. Jasno je, da je za določeno ureditev gospodarskega sveta v določenem času in prostoru več razlogov in da le ob upoštevanju celotne palete vseh lahko pridemo do konkretnih zaključkov. Le takšen pristop zares seže v jedro zgodovinskega dogajanja. Sprememb, ki ne glede na to, ali so vidne ali nevidne, usmerjajo tok časa. Na tej točki se bom predvsem naslonil na Fernanda Braudela in njegovo znano knjigo *Čas sveta*, v kateri se sooča prav z zgoraj navedenimi problemi. Ne samo, da skrbno analizira materialno kulturo in ekonomijo ter razvoj zgodnjega kapitalizma vse do 18. stoletja, ampak opozarja na nekatere ključne točke v zgodovini gospodarstva, ki bi nam sicer ostale prikrite. Edino smiselno je, da se tematike ne loti samo v okvirih zgodovinskega raziskovanja, temveč vključi širok spekter znanj, ki segajo predvsem na področje filozofije in ekonomije, pa tudi sociologije ter antropologije. To zares pronicljivo delo je na področju zgodovine od svojega izida leta 1979 dalje odprlo nova obzorja in možnosti preučevanja zgodovinskih dejstev.

OD HEGLOVE MISLI V FILOZOFIJI SVETOVNE ZGODOVINE DO FERNANDA BRAUDELA IN NJEGOVEGA ČASA SVETA

Čas sveta je nastal, ko so se že usidrale nekatere temeljne filozofske interpretacije zgodovine. Pogledi na zgodovino sveta Georga

Friedricha Wilhelma Hegla, Oswalda Spenglerja in Arnolda Toynbeeja so bili takrat že dodobra uveljavljeni in so veljali za nekakšno nenapisano čtivo vsakega resnejšega zgodovinarja. Vendar pa se zdi, da je bil od vseh treh zvonečih imen Hegel tisti, čigar misel je imela največjo težo in vpliv na Braudelovo

razumevanje zgodovine. Fernand Braudel je bil sicer član zgodovinske šole Analov, ki se je spletla predvsem okrog Marca Blocha in njegovih naslednikov in za katero je bila značilna bolj socialno usmerjena oziroma antropološka zgodovina. Temu bi lahko rekli tudi zgodovina vsakdanjega življenja oziroma tista zgodovina, katere predmet raziskovanja niso tako imenovane »zgodovinske« osebno- sti, ampak prej povprečen prebivalec določene dobe. Pripadniki šole Analov so videli delovanje zgodovine tako, kakor je že dolgo poprej zapisal Jules Michelet: »Dejstvo, da se človeštvo oblikuje samo, pomeni tudi to, da opravijo vse delo množice in da velika imena naredijo bore malo; domnevni bogovi, velikani, titani (ki so skoraj zmeraj pritlikavci) si namreč navidezno veličino pridobijo le tako, da se z goljuftji zavijajo na pohlevna ramena dobrega orjaka – ljudstva.« (Michelet 2013, 7–8). Ne moremo zanikati, da jim je bila marksistična filozofija, če že niso iz nje izhajali, dokaj blizu. Posledično jim je bil blizu tudi Hegel, ki ga je marksizem na neki način recikliral. Fernandu Braudelu torej Hegel ni bil tuj in je vplival predvsem na njegovo filozofsko plat razumevanja zgodovine.

Pomembno Heglovo delo, v katerem se ukvarja s filozofijo in zgodovinsko vedo, so njegova *Predavanja o filozofiji zgodovine*. Hegel, ki sicer svojo spekulativno filozofijo gradi na Absolutu (glej: Stres 2018, 309), zgodovino vidi predvsem kot stopnjevanje, saj pravi: »Svetovna zgodovina je tedaj stopnjevitost razvoja principa, katerega vsebnost je zavest svobode.« (Hegel 1999, 122). Takšna, dokaj razsvetljenska misel napredka in svobode je za Hegla le delovanje oziroma manifestacija duha, še enega od osrednjih pojmov v njegovi filozofiji, saj pravi, »da je hod duha neko napredovanje« (Hegel 1999, 118). Svetovna zgodovina pa ni nič drugega kot pot, ki jo mora prehoditi duh, da se vrne k sebi in doseže totaliteto. Hegel tako vidi štiri stopnje razvoja duha. Najprej je otroška doba, ki se je v zgodovini pojavila v orientalskem svetu Kitajske, Indije in Perzije. Sledi mu mladeniški duh, ki je vzniknil iz grškega sveta. Moško dobo duha Hegel vidi v Starem Rimu. Potem

pa je še starčevska podoba duha, ki je zadnja in v kateri bo duh pride sam k sebi ter zaključi popotovanje svetovne zgodovine.

Heglova misel o delitvi dob nedvomno kaže na določeno zaključeno trajanje zgodovine. Že Hegel sam pot svetovne zgodovine primerja s potjo sonca, ki ima svoj vzhod in potem potuje po nebu na zahod, kjer nazadnje zaide. Sončna pot je tako tudi pot svetovne zgodovine, katera »gre od vzhoda proti zahodu; zakaj Evropa je kratko malo konec svetovne zgodovine, Azija začetek. Za svetovno zgodovino je navzoč neki vzhod *κατ' ἐξοχήν*, medtem ko je vzhod zase nekaj povsem relativnega, zakaj čeprav je zemeljska kroglja, zgodovina le ne dela kakega kroga okoli nje, temveč ima nasprotno neki določeni vzhod, in to je Azija. Tu vzhaja vnanjsko fizično sonce in na zahodu zahaja: zato pa se tu dviga notranje sonce samozavedanja, ki razširja neko višjo bleščavo. Svetovna zgodovina je trda vzgoja od nebrzdčnosti naravne volje do občega in do subjektivne svobode.« (Hegel 1999, 189)

Na Heglova filozofska opažanja je nekatere aspekte svoje zgodovine naslonil tudi Fernand Braudel. Prevzel je Heglovo misel o premikanju zgodovine z vzhoda na zahod, vendar pa se pri njem takšno premikanje ne dogaja na relaciji celotne površine Zemlje, temveč je omejeno na določeno zaprto gospodarsko enoto. Specifike gospodarskega sveta bomo obdelali v nadaljevanju; za zdaj je pomembno predvsem to, da gre za zaključeno celoto, ki je lahko na neki način gospodarsko samozadostna. Takšen svet je denimo Evropa. Prav na primeru Evrope se nam tudi najjasneje izriše takšna dinamika trajanja zgodovine, kakor sta jo razumela Hegel in posledično Braudel. Slednji konkretno kot prvo veliko središče svojega gospodarskega sveta vidi Benetke, ki to vlogo prevzamejo v 13. stoletju in jo nekje v začetku 15. stoletja prepustijo drugim mestom. Naslednji je Amsterdam, ki ga pozneje zamenja London, tega pa v začetku 20. stoletja nasledi New York. Jasno je, da se mesta geografsko premikajo proti zahodu in da je Braudel torej v svojo zgodovinsko misel inkorporiral nekatere Heglove poglede.

Podobnosti najdemo tudi na drugih področjih. Tako je Braudel geografsko pregrado videl kot tisto največjo ločnico med dvema gospodarskima svetovoma, Hegel pa kot največjo prepreko med dvema različnima ljudstvom. Geografski prostor namreč pri Heglu ključno vpliva na neko ljudstvo: »Opraviti nimamo s tem, da bi se seznanili s tlemi kot vnanjim lokalom, temveč se seznanjamo z naravnim tipom lokalitete, ki je natanko sovisen s tipom in značajem ljudstva.« (Hegel 1999, 144). Pri Heglu je geografska pokrajina le posredno mejnik med dvema ljudstvom, saj je predvsem eden od oblikovalcev ljudske mentalitete. Šele mentaliteta nekega ljudstva pa je tisto, po čemer se to ljudstvo razlikuje od drugega, saj živita v povsem drugačnih geografskih značilnostih, ki imajo drugačne zakonitosti in posledično različno vplivajo na njuno miselno tradicijo. Braudel geografske značilnosti in vplive vidi nekoliko drugače, ne kot meje med ljudstvi, ampak predvsem kot meje med dvema različnima gospodarskima svetovoma: Pravi namreč, da so »meje med gospodarskimi svetovi zato po splošnem pravilu nerazgibana in negibna območja. So širok, težko prekoračljiv plašč, pogosto naravna ovira, no man's land, no man's sea. Taka je navzlic karavanam Sahara med črno in belo Afriko. Tak je Atlantik, prazen na jugu in zahodu Afrike [...]«. (Braudel 1991, 22) Geografske meje pri Braudelu veliko bolj neposredno vplivajo na človekovo dejavnost. So bolj neukročene in povezane z ekonomskimi razlogi, po katerih se neki gospodarski svet loči od drugega.

Tretji vidik, ki kaže Heglov vpliv na Braudelovo dožemanje zgodovine, je nedvomno delitev trajanja svetovne zgodovine. Že zgoraj smo omenili, da Hegel zgodovino vidi kot nekakšno časovno zaključeno enoto s štirimi dejanji. Značilno je, da njegove dobe sledijo dobam človeškega življenja: rojstvo in otroška doba, mladost, odraslost in zrela starčevska doba. Vse se giblje v nekakšnem krogu življenja, bi lahko rekli. Prav takšen krog življenja, torej rojstva, zenita in zatona, lahko najdemo tudi pri Braudelu. Ko govori o mestih kot središčih njegovega gospodarskega sveta,

namreč piše, da »ima [ta svet] vselej središče in v središču sta mesto in že prevladujoč kapitalizem v tej ali oni obliki. Večje število središč pomeni ali mladost ali izrojenost ali spremembo. Zaradi zunanjih in notranjih sil se lahko središče namreč premakne in se preseli [...]«. (Braudel 1991, 21) Na drugi točki pa opozori: »Vodilna mesta niso vodilna in aeternum: izmenjujejo se.« (Braudel 1991, 28) Braudel sicer vidi tri zgoraj omenjene stopnje v razvoju mest, in sicer rojstvo, zenit in zaton. Ko se ta cikel izpolni, se središče gospodarskega sveta premakne na zahod. Vendar že sam Braudel poudari, da zaton enega mesta in rojstvo drugega mesta potekata istočasno ter da takšno kroženje različnih mest neprestano obnavlja središčno točko gospodarskega sveta in tudi gospodarski svet sam. Gre torej za logično rešitev, ki jo Braudel vpelje v svoj konstrukt videnja sveta skozi gospodarstvo, za katerega pa smo pokazali, da ima svoj izvor v Heglovih idejah trajanja zgodovine in je od samega Braudela še veliko starejši.

FERNAND BRAUDEL IN ČAS SVETA

Nekatera Heglova dognanja, kot je na primer njegov pogled premikanja napredka proti zahodu, so brez dvoma vplivala na Fernanda Braudela, vendar pa je njegova misel veliko bolj kot s filozofijo povezana z zgodovino in ekonomijo – veliko bolj je konkretna in se raje kot k abstrakciji mišljenja zateka k življenju samemu in njegovi življenjski energiji. Braudel uvodoma razlikuje med dvema besednima zvezama, in sicer med svetovnim gospodarstvom, ki se zanj razteza po vsej zemlji in sestavlja en sam trg, in gospodarskim svetom ali nemško *Weltwirtschaft*, ki je del neke druge celote, nekakšen kos oble, ki je v resnici razmeroma samozadosten. Ti gospodarski svetovi obstajajo od vedno in se spreminjajo le počasi. Takšen svet je, na primer, Evropa od 11. stoletja dalje, pa tudi Kitajska, Indija in še bi lahko naštevali. Meje med dvema različnima gospodarskima svetovoma se začenjajo šele tam, kjer bi izguba pri menjavi med eno in drugo stranjo preseгла dobiček,

in so zato običajno nerazgibana in nezanimiva območja.

V središču vsakega gospodarskega sveta je mesto, ki je vozlišče vseh poti. Ta mesta so prostor trgovine in v njih se nahaja kapital, vendar takšna prevlada določenega mesta oziroma središča ne gre v nedogled in mesta si v svojem gospodarskem svetu izmenjujejo prvenstvo. Naj gre v evropskem prostoru za Benetke, Amsterdam, Antwerpen ali London, vedno obstaja le eno središčno mesto, ki ima vsako svoj, omejen čas trajanja. Ko se tehtnica prevesi proti njemu, so njegovemu prvenstvu škrti dnevi in središče se premakne. Vendar tisti čas, ko mesto predstavlja gospodarski center, je njegova gospodarska prevlada bolj ali manj absolutna. Izvaja embargo, pridobiva trgovske koncesije ali pa daje oderuška posojila brez kakršnih koli posledic. Kadar je treba, svoj trgovski monopol tudi vsili. To mesto namreč živi od svojega privilegirane položaja in edini način, da ohranja svojo prevlado, je, da ostala mesta drži v bedi.

Takšno razdelitev prostora Braudel razloži s tako imenovanimi Thünenovimi pasovi, ki predpostavljajo, da se med mestom in podeželjem razvijejo pasovi, katerih stopnja razvoja je odvisna od bližine mestu. Fernand Braudel vidi predvsem tri takšne površine oziroma skupine: ozko, najbolj razvito središče, dokaj razviti drugotni predeli in naposled neznanjsko zunanje obrobje. Razlika med predeli je vidna in posebnosti družbe, gospodarstva, tehnike, kulture ali politične ureditve se velikokrat spremenijo. To opazno razliko Braudel ponazori s primerom madžarskega pastorja, ki se v 17. stoletju vrača domov iz Holandije in Anglije, takratnih vrhov evropskega gospodarstva, kjer opazal sorazmerno visoke cene živil. Te so postopoma padale najprej v Franciji, nato Nemčiji, na Poljskem in Češkem. Ko je prišel do Madžarske, je bila cena živil nizka glede na cene v Holandiji in Angliji. Obrobje se mora skoraj vedno prilagoditi središču, ki določa smernice, saj se morajo manj razviti deli gospodarskega sveta usmeriti v točno določeno proizvodnjo, ki jim je vsiljena. Tako

so, na primer, v 15. stoletju Benetke otokom na Jutrovem, ki so bili pod njihovo oblastjo, vsilile gojenje grozdja, saj je bilo po rozinah in sladkem vinu izjemno povpraševanje. Takšna monokultura je velikokrat spodnesla lokalno naravno ravnovesje in periferijo prisilila v nenakovredno, celo vsiljeno menjava, brez katere mesto kot srčika gospodarskega sveta ne more funkcionirati in ohranjati svojega primata. Zato je takšna menjava nujno potrebna.

Poleg gospodarskega prostora Fernand Braudel razdeli tudi čas, katerega deli predvsem prek valovanja. Človeško življenje namreč po njegovem mnenju »valovi in niha v nenehno na novo začenjajočih se periodičnih gibanjih« (Braudel 1991, 78). Zato tudi čas gospodarstva opredeli prek konjunktornega valovanja. Poleg sezonskih gibanj, za katere je značilno ciklično valovanje, ki se dogodi v enem letu, naj bi obstajala tudi druga gibanja, imenovana cikli. Ti cikli zajemajo daljše časovno obdobje. Najprej je Kitchinov cikel, ki je kratek in traja tri do štiri leta. Sledi mu Juglarjev cikel, ki traja od šest do osem let, pa Labroussov cikel, ki je dolg deset do dvanajst let ali več, in še Hipercikel ali Kuznetsov cikel, ki je dvojni Juglarjev cikel in naj bi trajal kakšnih dvajset let. Potem pa je tu še najdaljši Kondratiejev cikel, ki obsega pol stoletja ali še več. S temi cikli lahko najlažje sledimo nihanju ekonomije. Braudel na tej točki dokaže, da je bilo takšno nihanje prisotno v zgodovini že pred francosko revolucijo leta 1789 in je bilo veliko bolj svetovno povezano, kot bi to sicer lahko predvidevali. Ko je v Evropi v 16. stoletju odjeknila določena inflacija, je z dvajsetletno zamudo dosegla Indijo, Manilo in Macao, ki se nahajajo praktično na drugem koncu sveta. Še več, cene žita v Kölnu med letoma 1368 in 1797, ki jih je Braudel spremljal skozi Kondratiejev, torej petdesetletni cikel, nakazujejo očitno nihanje, ki deluje neprekinjeno.

Na tej točki postane jasno, da Kondratiejev cikel za raziskovanje zgodovinske plati valovanja gospodarskih trendov ni dovolj dolg. Zato Braudel vpelje popolnoma nov pojem stoletnega trenda. Gre za izredno dolgo časovno

obdobje, ki svoj vrh nihaja doseže šele po sto ali več letih, čemur sledi stoletni padec. To nihanje je daljše od življenjske dobe človeka, zato ga je skorajda nemogoče zaznati, vendar ima tudi nekatere skupne točke z drugimi cikli, saj je vrh tega cikla enak cikel dveh Kondratiejevih ali petdesetletnih ciklov. Ker gre pri celotnem ciklu stoletnega trenda v resnici za dvesto ali več let in je med ostalimi cikličnimi gibanji izredno težko ugotoviti vse podrobnosti, Braudel ostane le pri tej primerjavi. Stoletnega trenda ne vidi le kot zaključeno celoto ali kot nekaj, kar se je že dogodilo, niti kot nekaj, česar ne moremo predvideti. Prav nasprotno, svojo razdelitev ciklov stoletnega trenda skozi zgodovino pripelje vse do današnjih dni in v letu 1974, ko se je začela tako imenovana energetska kriza, vidi vrh, ki mu bo najverjetneje sledil stoletni padec. Treba je opozoriti, da je, kot smo že omenili, Fernand Braudel svojo knjigo izdal le nekaj let zatem. Zelo verjetno je namreč, da je dogodke svojega časa videl kot veliko bolj drastične, kot so v resnici bili, medtem ko danes, skoraj petdeset let kasneje, nanje gledamo z veliko večjo mero objektivnosti

FERNAND BRAUDEL - OSTANEK RAZSVETLJENSKE MISLI ALI VRAČANJE H KROŽENJU ČASA

Vsaka družba prej ali slej predvidi svoj konec in takšna ali drugačna apokaliptična misel postane del družbene kulturne in tradicionalne identitete. Vendar človeku, ki je sam končno bitje, ravno časovna nepredvidljivost konca oziroma apokalipse daje prostor za nova vprašanja. Vedno znova in znova se tako poraja vprašanje, ali smo v obdobju zatona. Bo konec prišel za čas našega življenja? »Nobena doba ni tako prežeta z mislijo na smrt kot 15. stoletje. Skozi vse življenje nenehno odmeva *memento mori*,« pravi Johan Huizinga. Naj bo to srednjeveški *la Danse macabre* ali pa Nietzschejev »plešočiči« bog, vsaka doba konec doživlja drugače, kar pa vseeno ne pomeni, da konec (smrt) ni skrajna možnost, če uporabimo Heideggrovo

izrazoslovje. Vendar pa Fernand Braudel v svoji knjigi *Čas sveta* ne govori o nekakšnem totalnem koncu, takšno razumevanje bi bilo napačno. Predvsem zgodovino in njen razvoj vidi kot niz obratov valovanja oziroma nihanja, ki se obrneta, potem ko dosežeta najnižjo točko svojega padca. Gre torej le za nekakšno mrtvo točko gospodarstva, ki v danem trenutku ne najde rešitve iz nepojasnjene nazadovanja. Temu sledi vrsta ekonomskih kriz, ki vplivajo tudi na nekatere družbene dejavnike in velikokrat vodijo v še večjo globalno nepravilnost.

Če strnemo: Braudelo včas ni samo longitudinalen in ne samo ciklični. Heglov model časa tako v celoti povzema le na nivoju mikrokozmosa, medtem ko v makrokozmosu oziroma vesoljnem časovnem redu Braudel vprašanje končnosti časa pušča odprto. Za Hegla je namreč um »imanenten v zgodovinskem bivanju in se izvršuje v njem in z njim« (Hegel 1999, 71), smoter zgodovinskega bivanja pa je končni dojem uma. Tega pri Braudelu ne zasledimo. Na koncu časovnega reda ne čaka nikakršen abstraktni um. Ravno nasprotno, Braudel zavrača kakršno koli tovrstno trditev: »Vzorni sklepi, ki vnovič in neomajno razkrijejo bistvo knjige, kakor da bi za njo zaprli vrata, se po mojem slabo prilegajo zgodovinski knjigi, ki ni nikoli dokončana in ni nikoli enkrat za vselej napisana.« (Braudel 1991, 301) Prihodnost je tako nekaj nedorečenega, neoprijemljivega in nepredvidljivega. Braudel je zadržan tudi glede apokaliptične rešitve konkretne gospodarske nepravilnosti v prihodnosti, saj sam pravi, da se je kapitalizem »skozi knjigo pokazal kot dober ,kazalec‘« (Braudel 1991, 301), in dalje doda: »Najhujša napaka bi bila pač trditev, da je kapitalizem ,gospodarski sistem‘ in nič več [...].« (Braudel 1991, 306) Kapitalizem vidi kot družbeni sistem, ki družbo prežema v vseh njenih porah, vendar pa problematike ne vidi toliko v kapitalizmu samem, temveč v nepravilnosti, ki se lahko pojavlja in kakršna je na primer monopolizem. Takšni vidiki kapitalizma so negativni in so, kot skoraj dvajset let pozneje ugotavlja Noam Chomsky, dvorezen meč: »Z veličastno zmago naših vrednot pa je obupni

položaj revne večine postal še bolj problematičen.« (Chomsky 1997, 241)

Braudel rešitev tega problema vidi predvsem v izločanju slabih stvari, ki jih vsebuje preveč agresivno tržno gospodarstvo, a hkrati v ohranjanju dobrih stvari, ki jih vsebuje kapitalizem, kar vključuje »svobodo ob znožju, neodvisno kulturo, tržno gospodarstvo brez goljufivih kock in za nameček še ščepec bratstva« (Braudel 1991, 312). Pri njem torej ne gre toliko za radikalno kritiko tržnega gospodarstva kot bolj za opazovanje različnih vidikov gospodarstva skozi zgodovino. Bolj kot na problematiko poskuša opozoriti na vzorce, ki se kažejo skozi zgodovino in ki so pripeljali do vzpostavitve modernega kapitalizma ter se bodo pojavljali tudi v prihodnje. Vendar pa Braudel ravno vprašanje prihodnosti pušča odprto. Kljub nekaterim smernicam, ki bi se lahko pokazale kot resnične, se dobro zaveda pasti, ki tukaj zeva: zgodovina reflektira le pretekla dejanja, prihodnost pa je že zunaj njenega dosega.

Namen raziskave je bil predvsem predstaviti ključne vidike Braudelove knjige *Čas sveta*, saj nam ta pomaga razumeti zgodovino skozi gospodarsko perspektivo, kar v zgodovinskih preučevanjih večinoma ni tako v ospredju. To delo pomeni velik prispevek k zgodovinski vedi in je zato še danes izjemno zanimivo. Čeprav ima izrazito zgodovinski značaj (tudi Braudel pri raziskovanju prednostno preučuje z zgodovinsko metodo) in je torej vsaka navezava na filozofijo sekundarna in služi predvsem konceptu knjige, bi bilo vendarle napak trditi, da je bila Braudelu filozofija tuja. Dokaj na široko jo sprejema in vključuje, kakor smo pokazali tudi v navezavi na Hegla in njegovo misel potovanja k Absolutu.

Z vidika aktualnosti je Braudelova zgodovinska monografija *Čas sveta* še danes zgodovinski unikum, nekakšen model, kako napisati zgodovinsko knjigo o tržnem gospodarstvu. Hkrati pa je več kot le to, saj svojega prostora nikoli ne omejuje in zameji, ampak skozi gospodarstvo raziskuje in prikazuje celotno družbo. Odločitev, v kolikšni meri so Braudelovi zaključki provokativni, radikalni

ali celo revolucionarni, je najbolje prepustiti vsakemu posamezniku. Sam v tej smeri ni deloval in ni želel raziskovati, svoj opus je videl bolj kot refleksijo zgodovine, kot premišljeno analizo, s katero bi opozoril na vzorce, ki se pojavljajo v procesu časovnega trajanja. Ni verjel v napovedovanje prihodnosti, kar mu je sicer do neke mere uspelo, pa vendar so nekatera njegova predvidevanja točna, denimo teza o premeščanju centra gospodarske moči v Ameriki z Atlantika proti Pacifiku, pa trditev o nujnosti majhnih podjetij na tržišču, kar so opazile vse gospodarske velesile, o čemer priča spodbujanje *start-up* podjetij tako v Ameriki kot v Evropski uniji. Opozarjal je tudi na težavo vedno večjega bremena, ki ga tržno gospodarstvo na področju razvoja prepušča državi, kar je v svoji še dokaj sveži knjigi *Podjetniška država* izpostavila ameriška ekonomistka Mariana Mazzucato. A kljub vsem tem ugotovitvam Fernand Braudel prihodnost vseeno vidi kot negotovo. Nanjo lahko le kukamo skozi špranje, do katerih pridemo skozi natančno seciranje zgodovine. *Čas sveta* govori o etiki in globalizaciji ter o tem, kako sta se kazali skozi zgodovino. Razkriva povezanost sveta, ki je precej starejša od naših predstav nujnosti povezovanja, in to njegovo spoznanje je pomemben košček mozaika pri razumevanju globalizacije današnjega časa.

REFERENCE

- Braudel, Fernand. 1991. *Čas sveta: Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem XV.–XVIII. 1. del*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Chomsky, Noam. 1997. *Somrak demokracije*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Chomsky, Noam. 2011. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Modrijan.
- Hegel, Georg Wilhelm Friederich. 1999. *Um v zgodovini*. Ljubljana: Analecta.
- Huizinga, Johan. 2011. *Jesen srednjega veka*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Michelet, Jules. 2013. *Rimska zgodovina*. Ljubljana: Modrijan.
- Stres, Anton. 2018. *Leksikon filozofije*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.

»Teptati smrt s smrtjo«

Poglavje knjige Alexandra Schmemanna *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* z naslovom »Trampling Down Death by Death« se sooča z vprašanjem odnosa človeka do smrti in hkrati kritično pristopa do vprašanja smrti v krščanstvu. Smrt v krščanstvu je neizbežno povezana s Kristusovim vstajenjem, zato tudi verniki, katerih vzor je Kristus sam, zaupajo v premaganost smrti in večno življenje. Kljub razviti krščanski dogmi tudi znotraj same cerkvene institucije prihaja do odmika od nauka; posledica tega je predvsem moderni čas, v katerem se je tudi Cerkev začela prilagajati svoji okolici. (Schmemann 1998, 95–96)

Kakor omenjeno, je krščanski nauk že sam po sebi usmerjen na smrt. Če je ta element odstranjen, se poruši celotna krščanska religija. To bi hkrati pomenilo porušenje družbe, saj naenkrat ne bi bilo nikogar, ki bi ljudi tolažil ob misli na posmrtno življenje, jih na smrt pripravil in jim omogočil tudi spravo s smrtjo. Schmemann se strinja, da je odnos med verujočimi in verskimi uslužbenci postal nasproten, sekularen: duhovniki so za večino postali ljudje, ki živijo »za časom« in ne želijo okusiti hipne sreče življenja, medtem ko duhovniška perspektiva v današnji družbi vidi beg v smrt. Ljudje v krščanstvu ne vidijo več vidika dobrote in pomoči, temveč le še zastarelo versko prakso. Dogmatična razlaga smrti je danes v splošnem presežena; velik odstotek ljudi smrt popolnoma racionalizira, drugi iščejo drugačne, nadnaravne, a nekrščanske razlage, vse zato, da bi preslepili svoj odnos do smrti, ki pravzaprav pomeni obliko sodbe in iztrganje iz užitkarskega življenja. (Schmemann 1998, 96–97)

Česar se verniki ne zavedajo, je to, da je bilo tudi krščanstvo nekdanj popolnoma nov nauk, ki je iz sveta izkoreninil poganstvo. Evangelij je prinašal spomin o življenju Jezusa Kristusa, ki je poln življenjske volje in je povzročil pravo revolucijo. Tudi sekularizem je odgovor na krščanstvo – če ne bi bilo krščanstva, ne bi bilo

niti sekularizma. Zanimivo je, da tudi sekularizem govori o smrti, vendar jo opisuje s podobami iz realnega sveta, iz smeri zemeljskega življenja, ki se nikoli ne konča. Glavna misel sekularizma je, da se naše življenje konča s smrtjo in prav tega ne moremo spremeniti. Iz tega razloga človek izpostavlja enkratnost življenja, ki ga je treba uživati tu in sedaj v čim večji meri.

Schmemann še posebej izpostavlja tezo, da je bila dogma Cerkev sprejeta, dokler je bil svet osredotočen na smrt (visoka mortaliteta, kratka življenjska doba, vojne ipd.). Bolj se bližamo modernemu času, bolj smo napredovali v zvezi s kvaliteto življenja, bolj se »otepamo« smrti. Nauk, ki je bil ustrezen še v prejšnjem stoletju, je danes preraščen. Odnos do smrti je postal formaliziran: je nekaj naravnega, vendar dlje od tu ne moremo. Prostor za Boga v tem kontekstu ne obstaja več. (Schmemann 1998, 97–99)

Tu se odpre vprašanje, kaj krščanstvo sploh še lahko ponudi novodobni družbi. Odgovor se glasi: resnico. Ta je tista, na katero se krščanstvo opira in ki je bistvo oznanila. Resnica nam prinaša odrešenje. Prav zato se Cerkev nagiba k nauku o človeški krhkosti, ki se kaže z našo umrljivostjo in vsakemu pomaga prebroditi obstoječi strah pred smrtjo – tako dobi »poseben« status. Kristus nam je pokazal pomen

življenja, saj je sam postal Življenje; razodel nam je smrt greha, ki nas je ločeval od Boga. Sekularizem danes v ospredje postavlja drugačno noto: smrt želi narediti v racionalno, popolnoma običajno dejanje, ki mu ne smemo posvečati veliko pozornosti. Prevladuje želja po večnem zdravju: vsaka bolezen pomeni potencialno smrt in izničenje užitka, katerega smo deležni v tem telesu. Svet se je z razvojem začel zelo uspešno boriti proti boleznim. A vendar, tudi zdravljenja imajo svoje meje. Po vseh izkoriščenih možnostih sledi, da »tudi zdravje ima končno točko in ta meja je smrt« (Schmemann 1998, 101).

Želimo se znebiti ideje, da je smrt del življenja oz. je kot take ne sprejemamo več. Religije pred zdravjem najprej sprejemajo smrt: ne gre za to, da bi zanikali zdravje, vendar se ozdravljenja nanašajo na milosti, ki jih naklanja Bog – vse je čudež, ne zaradi človeka samega, temveč zaradi Boga. Vsak čudež dokazuje njegovo ljubezen do človeka in pripadajočo Božjo moč nad vsemi živimi bitji.

Moč vere izpovedujejo zakramenti, ki jih Cerkev podeljuje vernikom. Eno teh, bolniško maziljenje, je podeljeno ob nevarni bolezni. To maziljenje je v današnji družbi na žalost povezano z bližajočo se smrtjo, zato se pacienti, čeprav verni, ne upajo prejeti tega zakramenta. Posledica zavrnitve je izguba njegovega pomena in namena, ki je olajšanje težke bolezni oz. rešitev iz nje, naj bo ta stiska fizična ali duhovna. Ne le to, ob morebitnem »porazu« (smrti) je človek pripravljen na vstop v Nebeško kraljestvo, kar je največja zmaga in ozdravljenje, ki jo človek lahko prejme. (Schmemann 1998, 102–103)

Začetek zmage življenja obeležuje Kristus s svojo smrtjo. Njegova smrt pomeni začetek novega življenja, večnega življenja, ki ga obeležujemo vsako nedeljo s sv. mašo, še posebej pa v postnem času in velikonočnem času. »Vse življenje Cerkve na neki način predstavlja zakrament naše smrti, saj celovito predstavlja Gospodovo smrt in priznanje njegovega vstajenja.« (Schmemann 1998, 104) Vsak kristjan po veri v Kristusa sprejema neskončno ljubezen

Boga – prejema življenje v Njem, ki je naša Luč. Vstajenje za današnjo družbo predstavlja nekakšno farso, zato ga je težko posredovati na način, da bi ga ljudje sprejeli; po drugi strani pa iz dogodka vstajenja ne želimo narediti še predstave o posmrtnem življenju. (Schmemann 1998, 104–106)

Schmemann zaključuje, da smrt ostaja skrivnost, ki jo je Kristus premagal in naročilo o oznanilu življenja predal svojim učencem, da ga z osebnim pričevanjem ponesejo po svetu. Cerkev ostaja pot do Kristusa in življenja v Njem. Smrt je le vmesni korak, po katerem smo zedinjeni z večnim Življenjem in v katerem bomo postali dokončno združeni v večnosti z Gospodom. (Schmemann 1998, 106)

Vsekakor se strinjamo, da si danes že v otroštvu ustvarimo predstavo o smrti, ki jo podedujemo od svoje družine. Na sploh je pojem smrti v novodobni družbi izrazito negativno zaznamovan, morda še bolj kot v času Schmemanna. Podobno je tudi z s pojmom neozdravljive bolezni: družba si namreč želi le »pravo«, zdravo, idealno življene. Tako se marsikdo težko sprizajni z idejo, da v naši bližini živijo hudo bolni in umirjajoči. (Klevišar 1996, 12–14) In kdo so ti ljudje? »[S]o popotniki. Izkoreninjeni, razlaščeni, na rob potisnjeni ljudje, ki polni strahu potujejo v neznano.« (Cassidy 1999, 16) So tisti, ki vedno znova hrepenijo po možnosti ozdravitve, tolažbi in ljubezni. A najpomembneje je reči: so tisti, ki so neskončno dragoceni, saj jih je ustvaril Bog in jih ljubi takšne, kot so, ne samo zaradi njihovih pozitivnih zunanjih lastnosti (Cassidy 1999, 60, 84).

Prav zato je pomembno, da novodobne zdravstvene ustanove prek kaplanij omogočajo nemoteno versko oskrbo pacientov. Namen kaplanij namreč ni, da bi izpodrinile medicino, temveč da človeku pomagajo prejeti resnico in ljubezen Kristusa ob najtežjih življenjskih preizkušnjah. Spremljanje pacientov je možno razumeti tudi kot sodelovanje – duhovniki postanejo sodelavci bolnemu človeku, medicinskemu osebju in trpečim svojcem. Njihova skrb ne pomeni le skrb za fizične potrebe

bolnika, temveč za človeka kot celoto. Bolezen je kriza telesa in duha, zaupanje pa je ključ pomoči človeku kot celoti. (Pera 1998, 185) V ospredje je treba postaviti razumevanje, da se verni kristjani ob umiranju prav tako soočijo s svojo krhkostjo. Življenjska kriza prerašča v versko krizo: vernik hrepeni po Bogu, po drugi strani pa odklanja njegovo pomoč, obhajilo, molitev, bolniško maziljenje. A kljub njihove- mu uporu se ne smemo odvrniti od njih. (Pera 1998, 178)

Ob omembi trpečih in bližnji smrti se mnogokrat odpre vprašanje o dostojnem umiranju – največkrat o vodenemu samomoru in evtanaziji, katerih namen je končati trpljenje. A kako utemeljiti vrednoto trpečega življenja pred vrednoto netrpečega življenja?

Človek je duhovno bitje, še več, je bitje, ustvarjeno po Božji podobi. Glavi element vsake osebe je človeško dostojanstvo, ki ga zagovarjajo vse večje religije. »Evtanazija bi imela smisel, če bi to dostojanstvo izgini- lo.« (Narbekovas in Meilius 2004, 2) Lahko rečemo, da bi evtanazija ali vodeni samomor pomenila razčlovečenje človeka – bil bi le še nekaj in ne nekdo. »Presojati, kaj ima vrednost in kaj je nima, je tako racionalno kot tudi moralno napačno.« (Narbekovas in Meilius 2004, 2) Namesto osredotočanja na ti dve »tehniki« dostojnega umiranja bi se morali v prvi vrsti truditi za boljšo paliativno oskrbo, ki je pri nas še vedno primanjkuje. Dostojanstvo neozdra- vljivo bolnega oz. umirajočega ne more biti izbrisano s strani bolezni in trpljenja. Nismo namreč le telesna bitja, temveč, kakor že ome- njeno, tudi duhovna – zato je pomembna tudi dostojanstvena smrt. (Narbekovas in Meilius 2004, 2)

Pri vprašanju smrti in vstajenja v krščanstvu se danes srečujemo z novodobnim tolmače- njem smrti in vstajenja kot ideje nesmrtnosti in popolne izločitve smrti: ta je postala zgolj proces in ne dogodek v človekovem življenju (Ksylan 2019, 75). Krionika (angl. *cryonics*) je hitro rastoča medicinska panoga znotraj področja kriobiologije, ki se ukvarja s prezer- vacijo človeških teles in organov z namenom

povrnitve vitalnih funkcij v prihodnosti. Na svetu trenutno delujejo štirje inštituti, ki izva- jajo takšno krioprezervacijo – trije v ZDA in en v Rusiji. Največji in najstarejši krionski inštitut Alcor je bil ustanovljen leta 1972, nahaja se v Arizoni v ZDA in trenutno oskrbuje 222 paci- entov (Alcor 2023).

Kljub veliki obljubi o oživitvi teles, ki kaže na ogromen transhumanistični preskok in popolno zatajitev pravega odnosa do smrti, je krionika v vsakem pogledu etično sporna: ne le zaradi nenaravnega odnosa do smrti ali samega postopka prezervacije, temveč tudi zaradi stroškov vzdrževanja, lastništva in kasnejše oživitve, ki dlje od teorije še ni prišla.

Vsi našteti primeri »odpora« do smrti kažejo na človekov strah pred smrtjo. Na žalost je smrt, pa naj bo človek vernik ali ne, del našega življenja in jo moramo sprejemati kot tako. Odnos do smrti se spreminja z odnosom do človeka kot bitja dostojanstva. Ta vrednota se danes izgublja, zato bo zdajšnje pretežno mišljenje o življenju in smrti še naprej prisotno v naši okolici. A to ne pomeni, da se moramo vdati v usodo: Resnica, ki jo prejemamo po veri, naj bo naša Luč, da nikoli ne zaidemo.

REFERENCE

- Alcor. 2023. About Alcor: The World Leader in Cryonics. <https://www.alcor.org/about/> (pridobljeno 30. 11. 2023).
- Cassidy, Shelia. 1999. *Skupaj v temi: duhovnost in praksa spremlja- nja umirajočih*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana - Dravlje.
- Klevišar, Metka. 1996. *Spremljanje umirajočih*. Ljubljana: Družina.
- Kyslan, Peter. 2019. Transhumanism and the Issue of Death. *Ethics & Bioethics* 9, št.1-2: 71-80. <https://doi.org/10.2478/ebce-2019-0011>
- Narbekovas, A., in K. Meilius. 2004. Why Is the Ethics of Euthanasia Wrong? *Medicinska etika a bioetika*. 11, št. 3-4: 2-6.
- Pera, Heinrich. 1998. *Razumeti umirajoče: praktična navodila za spremljanje umirajočih*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana - Dravlje.
- Schemamnn, Alexander. 1998. *For the Life of the World: Sacra- ments and Orthodox*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Foto: Sara Mumelj



Predpostavke naivnega metafizičnega naturalizma in njihova neupravičenost, 1. del

Filozofija znanosti je bila še v začetku preteklega stoletja precej nenaklonjena dialogu z znanostjo, saj so protimetafizične predpostavke logičnega pozitivizma zavračale vsakršno pobudo za dialog. Tej miselnosti je na začetku pripadal tudi Alister McGrath, spreobrnjenec iz ateizma v krščanstvo in ustanovitelj ustanove The Oxford Centre for Christian Apologetics, kar je tudi iskreno priznal: »Oklepal sem se tega, za kar sem kasneje spoznal, da je bil pretirano poenostavljen znanstveni pozitivizem.« (McGrath 2015, 50) Njegovo zaupanje v empirična dejstva, ki naj bi nudila absolutno gotovost, je bilo neomajno: »Prepričan sem bil, da nam znanost lahko pove, kaj je prav in dobro [...] Tega, kaj je pravilno in kaj je napačno, ne določa družbena konvencija niti individualna čustva, ampak to določajo empirična dejstva. Pravzaprav sem bil prepričan, da je znanost neke vrste metajezik, ki je zmožen soditi o veljavnosti vseh drugih oblik človeškega diskurza in intelektualnega projekta.« (McGrath 2015, 184)

Logični pozitivizem je bila prevladujoča filozofija znanosti od dvajsetih do šestdesetih let 20. stoletja. Danes se sicer verjetno nihče nima za logičnega pozitivista, vendar pa številni znanstveniki v praksi še vedno priznavajo njegove osnovne ideje o objektivnosti, naravi teorije in opazovanja, verifikaciji in napredku (Bem in De Jong 2006, 56). Še več, logični pozitivizem oziroma njegov otrok – naivni metafizični naturalizem – je duhovni rak zahodnega človeka, ki pesti že otroke, ki obiskujejo osnovnošolski verouk, saj mu za nerazumno proglašja vse tisto védenje, ki ga ni mogoče neposredno preveriti s petimi čutili. In Boga zagotovo ni mogoče prijati za brado. Morda bi bili lahko celo tako predrzni, da bi takšen način razmišljanja enostavno pripisali padli človeški naravi, ki je kljub delovanju posvečujoče milosti ranjena, tako da sama ne zmore najti resnice, ampak potrebuje pomoč razodetja. Joseph Ratzinger je kot mlad teolog v svojem *Uvodu v krščanstvo* zapisal, da »človeka njegova naravna težnost žene k vidnemu, k temu, kar lahko zgrabi kot nekaj sebi lastnega«, ter da se mora »notranje preokreniti, da bo videl, kako zamuja to, za kar pravzaprav gre, ko se tako daje vleči svoji naravni težnosti« (Ratzinger 1975, 29).

Metafizični naturalizem nastopa v več različicah, pri čemer naj omenimo dve najbolj pogosti: eksplicitni ateizem, ki izrecno zanika obstoj Boga oziroma bogov, in agnosticizem (implicitni ateizem), ki se o tem vprašanju ne želi izrekati, saj je zanj nesmiselno. Zgovorna primera eksplicitnega ateizma sta v slovenščino prevedeni knjigi *Bog kot zabloda* (Richard Dawkins) in *Verjeti ali vedeti* (Jerry A. Coyne). Čeprav je militantni ateizem, ki so ga v začetku 21. stoletja uvedli v svet »štirje jezdec«, namreč Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Sam Harris in Daniel Dennett,

izgubil svoj začetni zagon, pa ta tema ostaja še vedno aktualna ravno zato, ker je človekova narava ostala nespremenjena kljub minljivim modnim muham javnega diskurza.

Če se hočemo spoprijeti s tem pojavom, ki predstavlja pereč problem in resno oviro novi evangeli-zaciji, moramo najprej spoznati predpostavke, na katerih temelji, in pokazati na njihovo neznanstvenost. Ker je teh predpostavk kar precej, jih bomo predstavili v dveh delih, čemur bo sledila predstavitev nasprotnih predpostavk trinitaričnega kritičnega realizma, ki ga v teoriji in praksi zagovarja Alister McGrath. Predpostavk ateističnega naivnega metafizičnega naturalizma, ki jih je Alister McGrath sprejemal v mladih letih, kasneje pa jih je opustil, seveda ne sprejemajo vsi ateisti enako in v isti meri, zato poudarjamo, da je te, ki jih bomo predstavili v nadaljevanju, domnevno nekoč zagovarjal McGrath in jih ima tudi sam za naivne. Cilj tega prispevka je poka-zati na njihovo nezadostnost oziroma nesprejemljivost in zastarelost z vidika sodobne teoretične znanosti, ki je precej drugačna kot pa znanost, kot jo je razumel logični pozitivizem oz. tipičen novoveški filozof. Tako kot je bila novoveška znanost v marsikaterem pogledu naivna, tako je naiven tudi tisti, ki nekritično sprejema njene predpostavke. Ravno zaradi tega, ker ta prepad med pozitivistično in postpozitivistično znanostjo ni v zadostni meri populariziran, želimo o tem spregovoriti v nadaljevanju.

1. ONTOLOŠKI MONIZEM OZ. MATERIALIZEM

Osnovno prepričanje ontološkega monizma, ki je značilen za materializem, je, da je materialni svet edino, kar resnično obstaja, in da je materija ena in edina oblika resničnosti. S sodobno znanostjo se je sicer odprla možnost razumevanja materije kot oblike energije, kar omogoča slavna Einsteinova enačba $E = mc^2$, po kateri se materija lahko pretvarja v energijo in obratno. Svet naj bi bil po logiki materializma večer, pri čemer naj bi vesolje nastalo zaradi neke vrste kvantne fluktuacije prostora. Materializem življenja ne razume kot sebi drugačne narave resničnosti, ampak zgolj kot proizvod kemičnih reakcij materije, ki naj bi bila edina prava resničnost, v kakršnem koli stanju že obstaja (kvantna fluktuacija, vesolje, multivesolje itd.). Svetovno znani ateist Richard Dawkins je v knjigi *Sebični gen* o genih zapisal: »Niso izumrli, saj so velemojstri v umetnosti preživetja. Naredili so naša telesa in naš um in njihovo preživetje je pravi vzrok našega obstoja. Daleč so prišli, ti podvojevalniki. Pravimo jim geni in mi smo njihove naprave za preživetje.« (Dawkins 2006, 45) Po Dawkinsonovem prepričanju ljudje torej nismo nič več kot pa materialne naprave za

preživetje oz. razmnoževanje genov, ki jih nosimo v svojih celicah. Resničnost tako ni pojmovana kot razslojena v različne ontološke plasti, ampak je ontološki monolit, gola materija, in vse, kar obstaja, je ali materija sama ali pa njeni derivati, kot sta življenje in ljubezen.

V prispevku bomo navedli predpostavke trinitaričnega kritičnega realizma, nato pa še razloge, zakaj je razumno trditi, da resničnost ni ontološki monolit, kar je naiven novoveški predsodek. Sodobna znanost razkriva, da je resničnosti razslojena v več ontološko različnih in komplementarnih slojev, pri čemer vsak sloj raziskuje določena znanstvena disciplina s svojo metodo, pri čemer velja slavni izrek znanstvenika in teologa Johna Polkinghorna *epistemology models ontology* (prev. epistemologija se mora prilagajati ontologiji). Za trinitarični kritični realizem je materija le eden od slojev resničnosti, in sicer najbolj zunanji, življenje pa ni njen derivat, ampak ravno obratno: življenje je izvor sveta. Ravno raznolikost znanstvenih disciplin, ki pokrivajo vse te sloje resničnosti, je dokaz, da je resničnosti razslojena. In večje avtoritete od znanosti vsekakor na tem svetu ni.

2. DEIZEM

O ntološki monizem oziroma materializem je tesno povezan z deističnim pojmovanjem Boga, ki je neke vrste naravna oblika človekove religioznosti nasploh. Človek ima namreč ravno zaradi izvirnega greha izkrivljeno podobo o Bogu, ki ga ne dojema kot Usmiljenega Očeta, ampak kot neosebno vrhovno bivajočo bitnost, kot maščevalno Pravico. Deisti, med katere po našem prepričanju zagotovo spadajo tudi zagovorniki naivnega metafizičnega naturalizma, Pravico pojmujejo kot najvišjo silo, ki je ena sama (zato gre za strogi monoteizem) in si jo je mogoče prilastiti oziroma prisvojiti, jo kot malika vzeti v roke in v njenem imenu izvajati različne oblike maščevanja. Politiki si na primer jemljejo Pravico, da upravičijo maščevalni napad na druge države, saj so prepričani, da je Pravica na njihovi strani in da zahteva maščevanje. Človek ima naravno vero v to, da je Pravica ena sama in sveta, torej nedotakljiva. Prepričan je, da je treba vsakega, ki dela krivico, kaznovati na način prelivanja krvi, saj naj bi bil to edini način, da bo Pravica pomirjena oziroma, kot rečemo, da bo Pravici zadoščeno. Človek je pravi mojster v odkrivanju vedno novih oblik maščevanja: od tega, da prekine komunikacijo s sočlovekom, do tega, da nekoga z ubojem utiša za vedno.

Ravno svetost (sakralnost), torej nedotakljivost Pravice je tisto, kar jo dela za religiozni fenomen; fenomenolog Rudolf Otto (1869–1937) je namreč religiozni fenomen označil kot nekaj *numinoznega*, torej tisto, kar ima dve kontrastni prvini: zastrašujoči *tremendum* in privlačni *fascinosum* (prim. Otto 1993, 9–51). Danes je v religiologiji obveljalo stališče, da je religiozna izkušnja najprej izkušnja svetega (Stres 1994, 55). S tega vidika je vsako sklicevanje na neko neosebno Pravico pravzaprav neke vrste religija, saj človek s tem priznava obstoj najvišje svete nedotakljive sile, ki bi jo lahko v nekem smislu enačili z deistično podobo boga. Bog deistov je torej nadnaravna sila, s katero ni mogoče vzpostaviti osebnega odnosa in ki od človeka zahteva pokorščino v smislu

maščevanja, ki je edinstvena značilnost ljudi, po kateri se ločimo od živali, ki maščevanja ne poznajo. Človek ali ljubi ali sovraži, pri čemer ga oboje loči od drugih bitij.

Enciklopedija Britannica deizem definira takole: »Deizem je neke vrste naravna religija, namreč sprejemanje določenega sklopa religijskega védenja, ki je bodisi prirojen vsaki osebi bodisi pridemo do njega z uporabo razuma, pri čemer hkrati zavrnamo razodeto religijsko védenje.« Metafizični naturalist zavrača razodeto evangeljsko oznanilo, da je Pravica usmiljeni Oče, ki maščevanje zavrača kot nekaj nerazumnega in nesmiselnega, protislovno pa dopušča veljavnost lastne interpretacije Pravice, ki nima nobenega epistemološkega upravičenja. Pri tem namreč sprejema nedokazljivo predpostavko, da je Pravica neosebna sila, do katere se je mogoče dvigniti s pomočjo razuma, ki razkrije, kaj ta konkretno zahteva od ljudi. Eksplicitni ateist Jerry A. Coyne si na primer jemlje Pravico, da razkrije, zakaj sta znanost in religija nezdržljivi, saj po njegovem prepričanju religija nima Pravice obstoja pod Soncem in jo je zato treba izkoreniniti. Pravica torej po njegovi interpretaciji zahteva neusmiljen boj proti religiji, kar pa je pravzaprav protislovje, saj lahko že samo njegovo podrejanje neki nedotakljivi misteriozni Pravici interpretiramo kot religiozno dejanje. Tudi če metafizični naturalist o sebi izjavi, da ne veruje v Boga, je Pravica zanj tista neosebna in sveta sila, s katero upravičuje svoje ravnanje, še posebej ko gre za maščevanje.

Nasprotno pa je izhodišče McGrathovega kritičnega realizma trinitaričnost, torej nauk o Sveti Trojici, ki je v resonanci s trojnim izkustvom, ki ga ima vsak človek: izkustvo Usmiljene Pravice, Prave Ljubezni in Pravega Življenja, kar bomo predstavili v naslednjem delu v sklopu McGrathovih predpostavk.

3. EPISTEMOLOŠKA AROGANCA

E pistemološka aroganca nastopi takrat, ko človek misli, da ve več, kot pa v resnici ve, in misli, da nič ne more omajati njegovih

prepričanj. S pridobivanjem teoretičnega védenja in praktičnega znanja lahko neupravičeno postanemo pretirano zaverovani vase in pozabimo, da še veliko ne vemo in da vedno obstaja možnost, da se motimo glede marsičesa, kar vemo. Z zanikanjem mej našega védenja precenjujemo to, kar vemo, in podcenjujemo negotovost našega védenja. Gre za lažno gotovost, ki stoji na trhljih tleh, navzven pa se kaže v ciničnem in posmehovalnem odnosu do nasprotnih prepričanj ideoloških nasprotnikov.

Epistemološka aroganca ni značilnost samo nekaterih naivnih metafizičnih naturalistov, ampak tudi nekaterih vernikov, ki se postavijo za svoje prepričanjске okope in vsako možnost dialoga z drugače mislečimi izključijo kot nesmiselno, saj so trdno gotovi, da imajo stootstotno prav glede svojega svetovnega nazora, in ne puščajo nobenega prostora za dvom. V to epistemološko past lahko pade prav vsakdo, zato moramo stalno ozaveščati dejstvo, da je vsak nazor po svoji naravi samo možen, kljub temu da je podprt z opazovalnimi dokazi, saj so ti, kot bomo videli kasneje, obloženi s teorijo, poleg tega je tudi problem v neveljavnosti argumenta *zatrjeni konsekvens*, s katerim dokazujemo hipoteze. Teoretska obloženost pomeni, da v nekem dejstvu nekdo lahko vidi dokaz za svojo teorijo, medtem ko ga drugi ne vidi, čeprav so same meritve objektivne in nesporne. Samo vprašanje o tem, KAKŠNA je vrednost na merilni napravi, ni problematično, problematična je interpretacija teh meritev, ki je subjektivna v smislu, da se glede tega, KAJ vidimo, ne bomo vedno strinjali med seboj. Dejstvo gotovosti oziroma objektivnosti meritev oziroma opazovanj nikakor ne pomeni, da je tudi nazor kot tak gotov sam po sebi, saj še vedno ostaja samo v možnosti, kar pomeni, da je sam po sebi zgolj možen.

Noben nazor – niti krščanski nazor trinitaričnega kritičnega realizma – ne more biti gotov, saj je gotovost rezervirana samo za področje materialnega sveta, s čimer je omejena na opazovanje oziroma na vprašanje »KAKŠEN?«. Gotovi smo lahko samo glede

nečesa, kar lahko opazujemo s petimi čutili: vid, okus, vonj, tip, sluh. Za noben nazor pa ne moremo reči, da smo glede njega gotovi, saj ga ni mogoče z gotovostjo dokazati z opazovanjem, ker so hipotetične nazorske predpostavke neopazne in nevidne, vendar kljub temu dajejo zorni kot, s katerega zremo na svet. Z neposrednim opazovanjem na primer ne moremo preveriti paradigmatške hipotetične predpostavke trinitaričnega kritičnega realizma, da je svet končen, življenje pa večno, saj samega začetka sveta ni mogoče opazovati, vendar ga kljub temu lahko upravičimo s posrednimi materialnimi opazovalnimi dokazi, kot je na primer znanstven dokaz vélikega poka, ki posredno priča o končnosti sveta. Posreden materialni dokaz za véliki pok in s tem za krščanski nauk o stvarjenju so na primer opazovanja, ki kažejo, da se galaksije oddaljujejo druga od druge v vse smeri. O tem, ali je svet ustvarjen ali ne, nikoli ne bomo imeli gotovosti, zato moramo ponižno sprejeti možnost, da se motimo.

Pripadniki naivnega metafizičnega naturalizma niso seznanjeni s tem, da je znanost veliko več kot pa regularnosti, ki jih lahko z gotovostjo opazujemo. Sodobna znanost na primer zasleduje teorijo vsega, ki je ne bo nikoli mogoče preveriti z opazovanjem, ampak bo sprejeta na podlagi zanesljive vrednostne sodbe znanstvene skupnosti, s katero bo slednja presodila, da je ta teorija najboljša razlaga opazovanj in s tem najboljša možnost. V primeru nazorov, kot sta naivni metafizični naturalizem in trinitarični kritični realizem, ne moremo govoriti o gotovosti, ampak samo o tem, ali so možni ali ne na podlagi njihovega upravičenja z opazovalnimi dokazi, ki niso nevtralni, ampak obloženi s teorijo. To pa izključuje epistemološko aroganco in vodi v držo ponižnosti, saj se pri tem zavedamo, da obstaja možnost, da se motimo in da smo, kot pravi papež Janez Pavel II. v krožnici *Vera in razum*, vsi skupaj iskalci resnice.

4. METAFIZIČNI NATURALIZEM IZHAJA IZ ZNANOSTI

To je pomembna predpostavka naivnih metafizičnih naturalistov. Za nekatere metafizične naturaliste je ateizem edini razumen oziroma možen nazor, saj naj bi bil v nasprotju z vero logična posledica znanstvenega metodološkega naturalizma. Tako se velikokrat zgodi, da so metafizični naturalisti načeloma znanstveni falibilisti, kar pomeni, da se zavedajo načelne ovrgljivosti znanstvenih teorij, vendar so, protislovno, glede svojega svetovnega nazora velikokrat fundamentalisti, saj druge svetovne nazore *a priori* izključujejo kot popačenje sveta, ne da bi to sploh *a posteriori* preverili. Znanost je torej po njihovem prepričanju absolutno na strani metafizičnega naturalizma, zato izključijo vsako možnost dialoga z drugače mislečimi.

Vendar pa ta naivnost temelji na zastarelem pojmovanju znanosti, prej omenjeni filozofiji logičnega pozitivizma, ki je izključeval vsa prepričanja, ki niso preverljiva s petimi čutili, tudi znanstvene hipotetične nevidne in neopazne procese. Večina naivnih metafizičnih naturalistov se verjetno niti ne zaveda, da odlika sodobne znanosti niso ne gotovi univerzalni znanstveni zakoni (npr. Keplerjev prvi zakon, ki pravi, da so planetarne orbite eliptične, kar velja vedno in povsod) ne verjetni splošni zakoni (na primer Boylov zakon pravi, da je prostornina mase plina obratno sorazmerna njenemu tlaku, kar velja le pod pogojem, da je temperatura konstantna), temveč védenje o hipotetičnih znanstvenih procesih in njihovih teoretičnih mehanizmih (McMullin 1978, 145), kot so na primer proces fotosinteze, gravitacijski procesi, kot je proces erozije tal, evolucijski proces nastajanja novih vrst itd. Ti procesi in njihovi mehanizmi potekajo in delujejo neopazno in nevidno, odkrijemo pa jih z abduktivnim uganjevanjem, s katerim pridemo do razlage, ki osmišlja opazovanja. Procesu razvoja vrst Charles Darwin ni opazil niti videl, ker je to nemogoče, ampak je do njega prišel z abdukcijo, saj razlaga opazna presenetljiva

dejstva, kot so raznolikost življenja, zakrneli organi, izumrle vrste in neenakomerna porazdeljenost vrst po svetu, kar mu je bilo nenavadno z vidika krščanskega nauka o stvarjenju.

Sodobna znanost je torej znanost o neopaznem in nevidnem, ravno o tem, kar je tudi predmet vere, zaradi česar si znanost in vera nista v nasprotju, ampak se ujemata v bistvenem. Enako kot sodobna znanost tudi krščanska vera zavrača fundamentalizem v smislu verjetja bodisi samo v tista prepričanja, ki se jih da preveriti z opazovanjem, bodisi samo v tista prepričanja, ki nimajo nobene empirične podlage, in namesto tega izbira srednjo pot: z argumentom *zatrjeni konsekvens* lahko neki hipotetični proces, ki poteka neopazno in nevidno, podpremo z opazovalnimi (empiričnimi) dejstvi, tako da je vera vanj upravičena oziroma razumna.

Vzemimo na primer prikazovanje Device Marije trem pastirčkom v Fatimi leta 1917. Marija jim je obljubila, da jim bo dala znamenje, ki bo pričalo o pristnosti prikazovanj. Trinajstega oktobra 1917 se je v dolini Irija zbralo več deset tisoč ljudi, ki so bili pričča sončnemu čudežu, ko se je Sonce opoldne začelo vrteti in oddajati mavrično svetlobo ter na koncu začelo padati proti Zemlji, kot da bo konec sveta. O tem dogodku lahko rečemo, da je zgodovinsko dejstvo, saj je dobro dokumentiran s fotografijami, pričevanji in časopisnimi poročili, ki so dostopni tistemu, ki bi želel preveriti pristnost dogodka. Čeprav krščanska vera ne temelji na čudežih, ti kljub temu podpirajo njen nauk, v prvi vrsti nauk o stvarjenju, ki govori o tem, da je svet v procesu stvarjenja, ki tako kot drugi procesi poteka neopazno in nevidno, lahko pa ga podpremo z opazovalnimi dokazi, kot je na primer prej omenjeni véliki pok. Trditev Richarda Dawkinsa v knjigi *Bog kot zabloda* o tem, da hipoteza o Bogu »temelji na več krajevnih izročilih osebnega razodetja namesto na dokazih« (Dawkins 2007, 42), nikakor ne drži.

Na podlagi povedanega lahko rečemo, da metafizični naturalizem morda res izhaja iz zastarelega pojmovanja znanosti, ki je prisegala samo na metodo verifikacije in konfirmacije.

Sodobna znanost o neopaznih in nevidnih naravnih procesih in njihovih mehanizmih je vsekakor bolj na strani vernikov, ki imajo za bolj resnično ravno tisto, kar je neopazno in nevidno. Kot pravi Joseph Ratzinger: »Krščansko verovanje pomeni opcijo za to, da je tisto, česar z očmi ne moremo videti, bolj resnično od tistega, kar lahko vidimo. Vera je priznanje prvenstva nevidnega kot res prave resničnosti.« (Ratzinger 1978, 46)

Takšno pojmovanje vere je vsekakor v resonanci s sodobno znanostjo. To, kar se vidi, namreč videz, je velikokrat zavajajoče in v nasprotju z znanstvenim nazorom. Sončni vzhod je viden in ga lahko opišemo kot dviganje Sonca iz nepremičnega horizonta, vendar danes vsak izobraženec ve, da se Sonce ne premika, ampak miruje, medtem ko se Zemlja vrti, horizont pa odmika. Tako kot nas vera vabi, da bi se od zavajajočega videza obrnili k osmišljujočemu nazoru, enako dela tudi sodobna znanost, zaradi česar lahko mirne duše rečemo, da je to razumna poteza.

5. METAFIZIČNI NATURALIZEM JE POVSEM BREZ PREDPOSTAVK OZ. PREDSDOKOV

Metafizični naturalizem naj bi bil po mnenju nekaterih ateistov brez metafizičnih predpostavk, zaradi česar naj bi bil nevtralen pogled od nikoder. Vsi ostali svetovni nazori, vključno s krščanstvom, naj bi bili kot očala, ki popačijo pogled na svet, medtem ko naj bi metafizičnemu naturalistu uspelo ta očala odstraniti in naj bi svet videl takšen, kakršen v resnici je, torej nepopačen. Vendar je takšno mišljenje naivno, na kar so opozorili številni misleci.

Hans-Georg Gadamer (1900–2002), ki je odločilna figura v razvoju hermenevtike dvajsetega stoletja, je to razmišljanje postavil na glavo, ko je dejal, da predpostavke, ki jih imamo o svetu, ne le niso nekaj negativnega, ampak so celo omogočajoč pogoj za vzpostavitev horizonta razumevanja, ki nam omogoča vsakršno razumevanje sveta. Brez

predznanja nam bi bil svet nedostopen, res pa je, da moramo preverjati, katere predpostavke so napačne, katere pa pravilne, zaradi česar razvoj védenja poteka v obliki hermenevtične spirale, ko ugotavljamo, katere predpostavke so napačne in jih nadomeščamo s pravilnimi. (glej Gadamer 2001)

Krščansko obzorje za razumevanje sveta in življenja projicirajo oziroma določajo predpostavke nauka o stvarjenju iz nič, ki pravi, da proces stvarjenja sveta poteka na določen način in z določenim smislom. Sam proces, način in smisel so tri predpostavke, ki izhajajo iz razodetja in jih ne moremo neposredno preveriti, ampak samo posredno prek tega, kako dobro osmišljajo opazovanja oz. kako dobro se opazovalne posledice, ki izhajajo iz njih, skladajo z opazovanji. Številni, nikakor pa ne vsi, so zagovarjali napačno predpostavko, ki je vzbujala napačna pričakovanja, namreč da je bilo stvarjenje izvršeno enkrat v daljni preteklosti po korakih, kot so dobesedno navedeni na samem začetku Svetega pisma. Zato še danes številni zagovorniki stvarjenja v sedmih dneh nasprotujejo znanstvenim ugotovitvam o fazah nastajanja vesolja, ker niso v skladu z njihovimi pričakovanji. In tako je z vsakim svetovnim nazorom. Če ni v skladu s pričakovanji, ga je razumno zavreči.

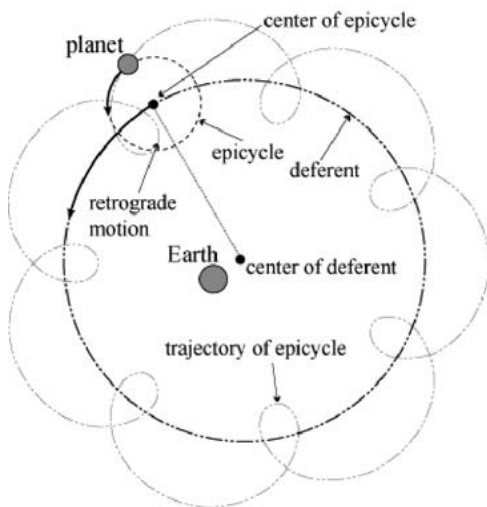
Alister McGrath v skladu s sodobno hermenevtiko pravi, da vsak izmed nas, ne glede na to, ali je vernik ali ateist, gleda na svet skozi določena »teoretska svetovnonazorska očala«. Konec koncev so ta očala ravno predpostavke naivnih metafizičnih naturalistov, ki jih naštevamo v tem članku in za katere trdimo, da so neempirične, torej *a priori* in neznanstvene, saj niso v skladu s predpostavkami sodobne znanosti, kot to velja za trinitarični kritični realizem. Vprašanje je le, katera »očala« nam dajejo najbolj jasen pogled tega, kar gledamo. Katera od teh »očal« so prava? (McGrath 2014) Naravno namreč lahko gledamo skozi »ateistična naturalistična očala« ali »krščanska očala«. McGrath ima izkušnjo obeh. Zanj je pravi set »očal« krščanski nauk. Vendar to dejstvo ni samoumevno. Da pridemo do tega spoznanja,

moramo iti skozi proces razločevanja (ang. *discernment*). Ugotoviti moramo, katera od teh »teoretskih očal« nam dajo najbolj jasno veliko sliko resničnosti. Na podlagi vrednostne sodbe je McGrath presodil, da je teoretični okvir, ki ga daje krščanstvo, boljši od okvira, ki ga ponuja ateistični metafizični naturalizem, kateremu je sam nekoč pripadal. McGrath to tehtanje vrednot poveže z razločevanjem kot eno od nalog naravne teologije. Naravna teologija je mesto, kjer lahko preizkušamo različna »teoretska očala« in nato presodimo, katera so boljša.

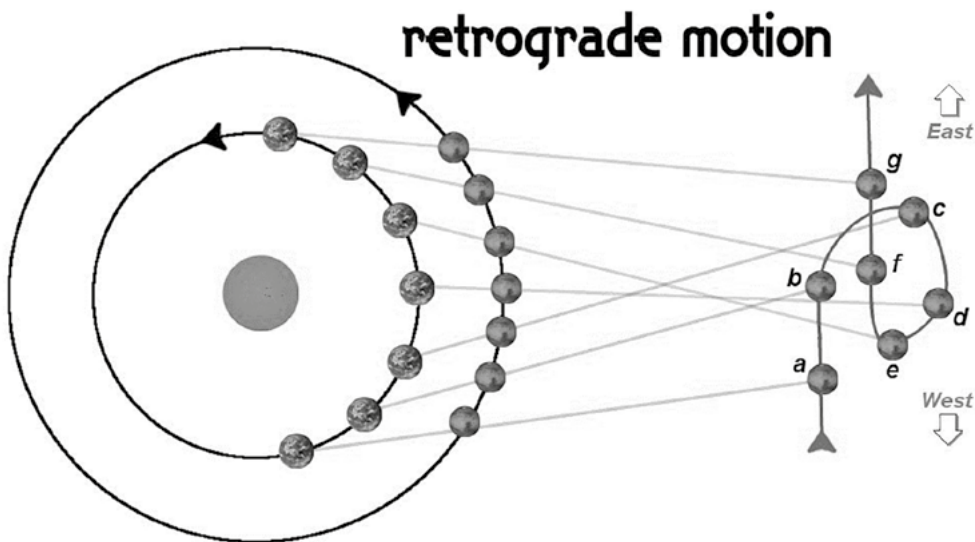
Kaj konkretno so te predpostavke? Ločimo lahko med materialnimi predpostavkami razuma (univerzalni zakoni, ki opisujejo različna stanja, ki temeljijo na načelu in vodijo v lik) in življenjskimi predpostavkami uma (hipoteze, ki opisujejo procese, ki imajo smisel in potekajo na določen način). Metafizični naturalizem in trinitarični kritični realizem imata drugačne umske predpostavke, ki vzpostavljajo drugačen horizont razumevanja, kar pomeni, da vzbujajo drugačna pričakovanja. Temeljna razlika med obema nazoroma je ravno v pogledu na razmerje med materialnim svetom in življenjem. Medtem ko je metafizični naturalizem prepričan, da je življenje končno (le bežen pojav v zgodovini vesolja, ki mu je usojena hladna smrt) in izpeljano iz večnega materialnega sveta (pred velikim pokom naj bi od vekomaj obstajala kvantna fluktuacija, vesolje pa naj bi se večno širilo), trinitarični kritični realizem trdi ravno nasprotno. Kristjan namreč veruje, da je življenje večno, svet pa le končen in izpeljan iz življenja. Z vidika krščanske kulture to pomeni, da naj bi bil način življenja (ki je povzet v vodilu) podlaga za izoblikovanje objektivnih razumskih pravil in ne obratno, saj namen pravil ni v tem, da bi omejevala določen način življenja, ampak v tem, da bi ga podpirala in ohranjala, varovala. Razumska objektivna pravila torej obstajajo zaradi določenega načina življenja in ne obratno, da določen način življenja s svojim vodilom obstaja zato, ker so pravila takšna, kot so, kot trdi metafizični naturalizem, ki ima življenje samo za nekakšno obliko materije.

Krščanstvo daje primat življenju, medtem ko je naloga sveta, da tega podpira in ohranja. Konec koncev so po krščanskem nazoru pravila lahko objektivna le, če so izpeljana iz življenja.

Kot vidimo, gre pri razumevanju življenja in sveta s strani naivnega metafizičnega naturalizma in trinitaričnega kritičnega realizma za zamenjavo prvega in drugega mesta, podobno kot ga najdemo pri geocentrizmu in heliocentrizmu, pri čemer prvi trdi, da se Sonce vrti okrog Zemlje, drugi pa, da se Zemlja vrti okrog Sonca. V tem primeru gre za dve različni perspektivi oziroma dve različni življenjski paradigmatiski predpostavki uma. Glede na to, ali smo po nazorskem prepričanju geocentrist ali heliocentrist, zagovarjamo določen pravilo, ki naj bi veljalo za tirnico planetov. Medtem ko geocentrist trdi, da je tirnica planetov praviloma rožasta (Slika 1), heliocentrist trdi, da je eliptična (Slika 2), pri čemer se seveda razlikujeta v matematičnem opisu lika tirnice. V primeru gibanja planeta lahko namreč s pomočjo matematične enačbe opišemo gibanje planeta in napovedujemo njegovo pozicijo na nebu. Če imamo torej napačne umske predpostavke, bodo tudi razumske predpostavke napačne, kar nas je nazorno naučil primer razumevanja sončnega sistema.



Slika 1: Geocentrična razlaga retrogradnega gibanja planetov (Liao in Sun 2005).



Slika 2: Heliocentrična razlaga retrogradnega gibanja planetov (Virtual Astronomy 2023).

Paradigma je niz predpostavk, ki oblikujejo naš svetovni nazor. V luči paradigme geocentrizma je bila smiselna hipoteza epiciklov, ki pravi, da se planeti gibljejo v krožni orbiti, center katere se giblje okrog Zemlje v dodatni orbiti, ki se imenuje »deferent« (glej Sliko 1). S to hipotezo epiciklov so razlagali oziroma osmislili retrogradno gibanje planetov (če opazujemo planet, vidimo, kako na nebu zariše zanko, saj se v nekem trenutku ustavi, gre nazaj in potem spet naprej), ta hipoteza pa je bila tudi osnova za kompliciran matematični opis tirnice planetov, na podlagi katerega so antični in srednjeveški astrologi relativno dobro napovedovali položaj planetov na nebu. Matematična formula za gibanje planetov v modelu epiciklov je bila precej komplicirana in je vključevala trigonometrične funkcije ter parametre, kot so polmeri in hitrosti vrtenja posameznih epiciklov in deferentov.

V luči paradigme heliocentrizma pa je smiselna povsem drugačna hipotetična razlaga retrogradnega gibanja planetov (glej Sliko 2), ki pravi, da je to gibanje optična iluzija, nastane pa zaradi razlike v hitrosti kroženja posameznih planetov. Čeprav so razumske predpostavke, ki so bile izbrane na podlagi

obeh nazorov, omogočale podobne opazovalne napovedi, so se te od geocentristov izkazale za napačne, saj so bile preveč komplicirane in premalo točne.

Enako kot imamo dve paradigmi glede sončnega sistema, imamo tudi dve tradicionalni epistemološki paradigmi, namreč ateistični metafizični naturalizem in trinitarični kritični realizem, ki sta si tako različna, kot sta si različna geocentrizem in heliocentrizem, ker ima vsak svoje nepreverljive predpostavke. V nasprotju s tem, kar pravijo nekateri ateisti, ima seveda tudi metafizični naturalizem svoje predpostavke, ki pa so diametralno nasprotno predpostavkam trinitaričnega kritičnega realizma.

Glavna razumska predpostavka metafizičnega naturalizma je, da je svet večni, življenje pa samo končen, bežen fenomen v zgodovini vesolja. Večnost sveta osmišljajo s hipotezo, da naj bi bila pred velikim pokom, s katerim je nastalo vesolje, neke vrste kvantna fluktuacija, nastalo vesolje pa naj ne bi imelo konca, saj naj bi se večno širilo oz. naj bi bilo neskončno število vesolj, ki nastajajo in minevajo.

Trinitarični kritični realizem trdi ravno nasprotno oziroma ima nasprotno razumsko

predpostavko, namreč da svet ni večni, ampak končen, kar izhaja iz hipoteze o stvarjenju sveta iz nič. Življenje je zanj večno, brez začetka in konca, saj uvod v Janezov evangelij pravi, je Beseda, v kateri je Življenje, rojena iz Boga pred vsemi vekmi, poleg tega je Jezus premagal smrt in vstal od mrtvih, kar pomeni, da Življenje ne bo nikoli zamrlo.

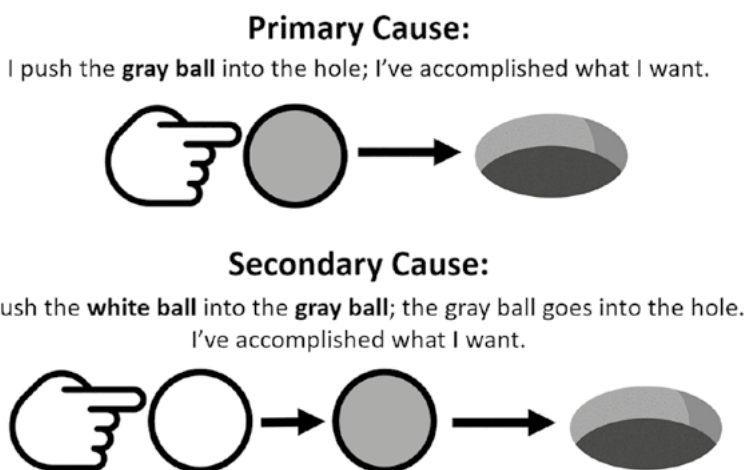
Gre torej za dve nazorski paradigmi, ki bi ju lahko analogno primerjali z geocentrizmom (končno življenje se za ateista vrti okrog neskončnega sveta) in heliocentrizmom (končni svet se za kristjana vrti okrog večnega življenja, simbol katerega je Sonce). In kot vidimo v tem primeru, so razumske predpostavke (večnost, končnost) izpeljane iz paradigmatiskih umskih predpostavk (hipotez), ki opisujejo proces, njegov smisel in način njegovega poteka. In tako kot je heliocentrizem bolj razumen nazor kot pa geocentrizem, tako je po mnenju strokovnjakov, kot je Alister McGrath, tudi v primeru svetovnega nazora, ki ima v vsakem primeru svoje predpostavke.

6. VERA JE LE PRIMER INTELEKTUALNE LENOBE

Nekateri metafizični naturalisti očitajo vernikom, da kot odgovor na vprašanja

o naravi, na katera ne znajo odgovoriti, vedno navajajo Boga, namesto da bi se potrudili in poiskali naturalistično razlago. Bog kot odgovor na problem naj bi bil vedno pri roki in naj bi odvrčal ljudi od radovednosti, da bi dalje raziskovali naravo. Če na primer rečemo, da je bil véliki pok povzročen s strani Boga, potem naj bi nas to odvrnilo od raziskovanja možnih naravnih vzrokov, ki stojijo za tem pojavom.

To je sicer včasih povsem upravičena kritika, ko tudi verniki pozabljamo, da je že sv. Tomaž Akvinski rekel, da ima svet relativno avtonomijo, saj so v njem na delu sekundarni vzroki, medtem ko je Bog kot prvi vzrok v njihovem ozadju. To pa nas ne bi smelo odvrniti od raziskovanja, saj nikoli ne vemo, kje se ta veriga sekundarnih vzrokov konča. Vemo namreč le to, da ni neskončno dolga in da nekje vendarle mora nastopiti Bog kot prvi vzrok, čeprav ne vemo, na katerem mestu. To, da rečemo, da je Bog v ozadju vélikega poka, s katerim se je začelo vesolje, nikakor ne pomeni, da zanj ne bi mogli najti naturalistične razlage, ampak samo to, da veriga sekundarnih vzrokov ne gre v neskončnost nazaj, ampak se nekje konča, čeprav ne vemo, kje.



Slika 3: Razlika med primarnim in sekundarnimi vzroki (Nelson 2019).

Vendar pa bi lahko trdili tudi obratno, namreč da je tudi metafizični naturalizem včasih primer intelektualne lenobe, saj trinitarični kritični realizem zahteva intelektualni napor, ki je morda celo večji kot pa ta, ki ga zahteva metafizični naturalizem. Podobno kot ima vernik skušnjava, da bi za vsa nerešena vprašanja kot razlago navedel Boga, ima tudi metafizični naturalist skušnjava, da bi vse, kar ni v skladu z njegovim nazorom, proglasil za psevdoproblem, iluzijo ali naključje.

7. PROTIDOKAZOV ZA METAFIZIČNI NATURALIZEM NI OZ. JIH JE MOGOČE ZLAHKA ODPRAVITI

Dejstva, opazovanja in dokaze – na primer izredno kompleksnost življenja in vesolja nasploh –, ki se ne skladajo z naivnim metafizičnim naturalizmom, pripadniki tega nazora pogosto razglasijo za psevdoproblem (filozofski problemi, kot je npr. prigodnost vesolja, zanje sploh niso pravi problemi oz. protidokazi za metafizični naturalizem, s katerimi bi se bilo vredno ukvarjati), iluzijo (lepota, greh, zavest, svobodna volja naj sploh ne bi imeli pravega obstoja, saj naj bi bili samo proizvodi kemičnih reakcij), prevaro (čudeži, na primer fatimski čudež vrtečega Sonca ali Turinski prt, so zanje zgolj prevara) ali naključje (nastanek človeka in natančna naravnost vesolja naj bi bila samo primer izrednega naključja, kar pomeni, da če bi zgodovino evolucije zavrteli nazaj in jo še enkrat pogнали, ne bi dobili enakih evolucionjskih proizvodov). Gre torej za poskus reševanja lastnega nazora z *ad hoc* hipotezami, ki so vedno pri roki, kar pa je v skladu s filozofijo znanosti znamenje degeneracije teorije. Kopicenje *ad hoc* hipotez, s katerimi rešujemo lastno teorijo ali celo paradigmo, nezadržno vodi v njen propad oziroma pripelje do znanstvene revolucije, ko se zamenja interpretativni okvir. Slaba teorija je tista teorija, ki jo je treba neprenehoma reševati pred propadom z *ad hoc* hipotezami.

8. BOG JE NEPOTREBNA HIPOTEZA, KI VEDNO ZAPADE PROBLEMU T. I. »BOGA VRZELI« (GOD OF THE GAPS)

Otej naturalistični predpostavki govori naslednja anekdota: Francoski astronom in matematik Pierre-Simon de Laplace (1749–1827) je ustvaril temeljna dela nebesne mehanike in postavil domnevo o nastanku osončja. Ko je izdal znamenito knjigo *Nebesna mehanika*, mu je med drugimi čestital sam Napoleon, pri čemer ga je tudi vprašal, kam v svoj matematični opus bi umestil Boga. Laplace mu je odgovoril: »Gospod, take hipoteze sploh ne potrebujem.« (Lennox 2014, 51)

Naravna teologija oz. filozofska obramba teizma po prepričanju metafizičnih naturalistov ni mogoča, saj z napredkom znanosti in odkrivanjem vedno novih znanstvenih razlag Bog kot razlaga sveta ni več potreben. Ker so znanstvene razlage (npr. teorija evolucije) v preteklosti ponudile uspešne razlage presenettljivih pojavov in s tem izrinile teološke razlage sveta, lahko po njihovem prepričanju upravičeno domnevamo, da bo tako tudi v prihodnje. Pravzaprav je bila hipoteza o Bogu po prepričanju naturalistov s strani znanosti ovržena.

Vendar pa ta problem Boga vrzeli lahko enostavno rešimo z naukom o sekundarni vzročnosti, ki smo ga omenili zgoraj. Ta pravi, da ima svet relativno avtonomijo, saj v njem delujejo sekundarni vzroki, ki jih lahko znanstveniki odkrijejo. Bog kot Prvi vzrok je njihov začetnik in vzdrževalec, nikakor pa ga ne smemo enačiti s sekundarnim vzrokom, kar se sicer je dogajalo in se na žalost še vedno dogaja, zaradi česar je ta kritika včasih upravičena, namreč da Boga postavimo kot sekundarni vzrok. Čisto možno je, da bodo odkrili naturalistično razlago vélikega poka, saj ima po katoliškem nauku vsak naravni fenomen vedno nek sekundarni vzrok, kar pa ne izključuje obstoja Boga kot Primarnega vzroka, ki je v ozadju in je gibalo sekundarnih vzrokov.

Na tem mestu bomo zaključili s prvim delom prispevka o predpostavkah naivnega

metafizičnega naturalizma in njihovi neupravičenosti. V drugem delu, ki bo objavljen v naslednji številki *Tretjega dne*, bomo predstavili še en sklop predpostavk, ki bo dopolnil tega, ki je v okrnjeni obliki predstavljen v tej številki. Seveda seznam predpostavk na koncu ne bo izčrpen, kajti vedno se najde kaj, kar uide človekovi pozornosti. Naj bo to malo in nepopolno, kar je predstavljeno tukaj, odskočna deska za bralčevo osebno raziskovanje te tematike, ki ima konec koncev velik apologetski pomen.

REFERENCE

- Bem, Sacha, in Huib Looren de Jong. 2006. *Theoretical Issues in Psychology: An Introduction*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- Coyne, Jerry A. 2018. *Verjeti ali vedeti: zakaj sta znanost in religija nezdržljivi*. Ljubljana: UMco.
- Dawkins, Richard. 2006. *Sebični gen*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Dawkins, Richard. 2007. *Bog kot zabloda*. Ljubljana: Modrijan.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Liao, Guan-Ze in Chun-Wang Sun. 2005. Geometric Pattern Design with Recursive Pursuit Relative Motions. *Visual Mathematics*, Vol. 7, št. 4.
- Lennox, John C. 2014. *Grobarka Boga: je znanost pokopala Boga?* Radovljica: Didakta in Ljubljana: Društvo ZVEŠ.
- McGrath, Alister. 2014. The Big Picture or Big Gaps? Why Natural Theology Is Better than Intelligent Design? *The BioLogos Forum: Science and Faith in Dialogue*, 15. septembra. [Http://biologos.org/blogs/archive/big-picture-or-big-gaps-why-natural-theology-is-better-than-intelligent-design](http://biologos.org/blogs/archive/big-picture-or-big-gaps-why-natural-theology-is-better-than-intelligent-design) (pridobljeno 22. 3. 2015).
- McGrath, Alister. 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.
- McMullin, Ernan. 1978. Structural Explanation. *American Philosophical Quarterly* 15, št. 2: 139–147.
- McMullin, Ernan. 1982. Values in Science. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1982*, št. 2: 3–28.
- Nelson, Shawn. 2019. »Primary and Secondary Causes – How Are They Different?« *Nelson.ink*. April 2019. Spletni dostop: <https://nelson.ink/excerpts/primary-and-secondary-causes/> (pridobljeno 23. 3. 2023).
- Otto, Rudolf. 1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Ratzinger, Joseph. 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Stres, Anton. 1994. *Človek in njegov Bog: filozofska teologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- Virtual Astronomy. 2023. »Experiment 3: Retrograde motion of Planets.« *Virtual Astronomy/Astrophysics Laboratory*. September 2023. Spletni dostop: <http://va-iitk.vlabs.ac.in/?page=exp3> (pridobljeno 22. 4. 2023).

Foto: Sara Mumelj



Različni pogledi na zasvojenost s spolnostjo in načini zdravljenja

Different Views of Sex Addiction and Methods of Treatment

Povzetek: V pričujočem članku najprej izpostavljamo problematiko terminologije na področju zasvojenosti s spolnostjo. V nadaljevanju in jedru članka predstavimo različne poglede na zasvojenost s spolnostjo, in sicer biološkega, psihološkega, psihodinamskega, sistemskega ter kognitivno-vedenjskega. V zaključku opišemo nekaj načinov zdravljenja zasvojenosti s spolnostjo, katere uporabljajo različni terapevti.

Ključne besede: zasvojenost, spolnost, zdravljenje

Abstract: In this article, we first highlight the issue of terminology in the field of sex addiction. We then briefly present different views on sex addiction, which are biological, psychological, psychodynamic, systemic and cognitive-behavioural. Finally, we present some methods for treating sex addiction that are used by various therapists.

Keywords: addiction, sexuality, treatment

1. UVOD

Prvotni namen članka je ozavestiti problematiko zasvojenosti s spolnostjo, saj je spolnost ena izmed temeljnih človekovih potreb. Poleg tega je ključna za reprodukcijo, zato zasvojenosti s spolnostjo ne smemo zanemariti, temveč jo moramo osvetliti, prepoznati in zdraviti. Vsekakor je to področje, ki si zasluži veliko več pozornosti in podrobnega preučevanja. Za namen pričujočega članka bomo zgolj na kratko orisali nekaj različnih pogledov na zasvojenost s spolnostjo.

2. PROBLEMATIKA TERMINOLOGIJE

Paula Hall (2011, 218–219) v svojem preglednem članku pravi, da je zasvojenost s spolnostjo situacija, ko se posameznik nima več pod nadzorom, vendar je za to treba razviti klinično ime. Izraz »zasvojenost« razloži, kolikšno odvisnost čutijo posamezniki, vendar je izraz brez kliničnih znakov stopnjevanja in umikanja še vedno sporen. Izraz »odvisnost« deluje zelo stigmatizirano in zlasti asociira na posameznikovo nemoč obvladovanja, obenem pa je potreba po spolnosti človekova prirodna danost (za razliko od odvisnosti od alkohola in drog).

Poznamo nekaj alternativnih terminov, vendar imajo vsi svoje omejitve. Možna alternativa je izraz »spolno kompulzivno vedenje«, ki je klasificiran tudi v priročniku združenja American Psychiatric Association (2013), vendar je lahko laično razumljen kot nekaj zaželenega, ne pa kot ponavljajoče dejanje za odpravljanje tesnobe. Možno poimenovanje je tudi »hiperseksualnost«, ki pomeni nadpovprečno spolno aktivnost, vendar tu ni jasno, kje je meja med povprečno in nadpovprečno spolno aktivnostjo. Žal je vsem tem možnim terminom za zasvojenost s spolnostjo skupen seks, ki pa nima kaj dosti opraviti z zasvojenostjo s spolnostjo (American Psychiatric Association 2013, 688; Hall 2011, 218–219).

3. RAZLIČNI POGLEDI NA ZASVOJENOST S SPOLNOSTJO

Paula Hall (2011, 219–223) možne poglede na zasvojenost s spolnostjo razloži in predstavi skozi različne poglede, in sicer biološkega, psihološkega, psihodinamskega, systemskega in kognitivno-vedenjskega.

3.1 BIOLOŠKI POGLED

Biološki pogled poudari, da nevroplastičnosti možganov ni mogoče ločiti od psihosocialnih vidikov življenja zaradi našega razvoja in izkušenj, ki vplivajo na našo možgansko strukturo. Robbins in Everitt (2010) izpostavita skupni imenovalc vseh zasvojenosti, to je **dopamin**, ki je nevrokemično odgovoren za izkušnje nagrade ter ugodja in je naravni stimulator za hrano, tekočino in spolnost. Berke in Hyman (2000) nadaljujeta, da je z evolucijskega vidika dopamin ključen za naše preživetje, saj nas motivira, da se naprej prehranjujemo in razmnožujemo. Manning, Best, Rawaf in dr. (2001) zaključijo, da je dopamin vključen v spominsko procesiranje in nagnjenost možganov k dogodkom, ki bodo zagotovili nagrado. Raziskave kažejo, da je pri zasvojenosti s heroinom in kokainom v možganih tudi do desetkrat več dopamina,

kot predvideva normalno ravnovesje. Če z uporabo drog nadaljujemo, možgani zahtevajo vse več dopamina, kot ga sami lahko naravno proizvedejo, in zato oseba postane odvisna od drog.

S področja razvoja možganov prihaja vse več dokazov, da prikrajšanost za sočutno varstvo v zgodnjem otroštvu ustvarja okolje, ki zavira rast možganov in razvoj regulacijskih sistemov (Schore 2003). Otrok, ki ne prejema svoje potrebe po pozornosti, pomirjanju, spodbujanju, naklonjenosti in potrjevanju, lahko utrpi posledice, ki so strukturno zapisane v njegove možgane. Spremenjena prefrontalna funkcija je povezana z visokim tveganjem za zasvojenost z alkoholom in drogami, pri zasvojenosti s spolnostjo pa beležijo veliko količino zanemarjenja v otroštvu (Bechara in Damasio 2002; Franklin idr. 2002; Goldstein, Volkow, Wang, Fowler in Rajaram 2001). Hudson Allez (2009) dodaja, da nevarna navezanost ne zmore proizvesti lastnih endogenih opiatov, zato posameznik posega po zunanjih opiatih za stimuliranje dopaminske poti, da bi spodbudil centre za uživanje in zmanjšanje bolečine. Pri nevarno navezanemu posamezniku orbitofrontalni del korteksa ne zmore več proizvajati dovolj dopamina ali noradrenalina, da bi se spolna vzburjenost zmanjšala.

Janina Fisher (2007) pojasni, da če je posameznik, ki je zasvojen s spolnostjo, v otroštvu doživel travmo, mu zasvojenost ne predstavlja nujno užitka, temveč strategijo za preživetje. Van der Kolk (1996) ponuja nadaljnjo razlago, da se pečat travme nahaja v limbičnem sistemu in v možganskem deblu, pri čemer lahko amigdala, ki je odgovorna za beg ali boj, ostane preobčutljiva še dolgo po tem, ko je travma že minila in jo je zavestni del že pozabil. Preobčutljiva amigdala lahko sproži aktiviranje simpatičnega živčnega sistema zaradi pretiranega odziva na neki dražljaj, ki obide razmišljajoči del možganov. Spolno vedenje lahko postane način za pomirjanje hipervzburjenja ob nezavednem spominu na travmo s pomočjo hiperaktivnosti, obsesivnega razmišljanja in panike, s čimer se blažijo občutki distanciranja,

depresije, izkoriščenosti in izčrpanosti, ki jih je oseba doživela ob hipervzbujenju. Na kratko lahko povzamemo, da je odvisniško vedenje zelo uspešna tehnika za uravnavanje živčnega sistema.

3.2 PSIHOLOŠKI IN PSIHODINAMSKI POGLEDI

V procesu in razvoju zasvojenosti s spolnostjo se hranijo številni psihološki dejavniki. Za premik od zdravljenja bioloških težav do globljih psiholoških procesov je pomembno razumeti in raziskati čustvene in kognitivne vplive, ki hkrati povzročajo in poganjajo nezaželeno vedenje. Skupni imenovalec vsake teorije o zasvojenosti s spolnostjo je sram (Hall 2011, 221–222).

Psihodinamski vidik zametke zasvojenosti s spolnostjo vidi v vprašanih navezanosti, travme in objektivnih odnosov. Psihodinamski teoretiki menijo, da je varna navezanost posledica predhodno zdravih odnosov med odraslimi in zdravega spolnega izražanja, medtem ko posamezniki z izogibajočim stilom navezanosti v odnosih in spolnih kontaktih ne iščejo čustev (na primer ženske v filmih za odrasle). Na drugi strani lahko ambivalentno navezani posegajo po izvenzakonskih aferah kot izraz strahu pred zavrnitvijo ali zadušitvijo (Samerow 2010). Ni nujno, da bo vsak posameznik, ki je doživel travmo, razvil zasvojenost, vendar izkušnje kažejo, da posamezniki, ki so doživeli spolno travmo, zelo pogosto razvijejo tudi zasvojenost s spolnostjo, kot pravita Schwartz in Galperin (1995). Povezava med travmo in problematičnim spolnim vedenjem je zapisana v posameznikovi psihološki strukturi, skupaj z disocializacijo, depersonalizacijo, prekinjenimi vezmi in sekundarno travmatizacijo. Zasvojenost s spolnostjo lahko gledamo skozi objektivnih odnosov z delitvijo jaza (*self*) ali spolnega objekta. *Self* se lahko deli na dobrega in slabega, kjer je dobri del izražen kot ljubeč in zvest partner, slabi pa kot delovanje sramu prek spolnega vedenja. (Hall 2011, 221).

3.3 SISTEMSKI POGLED

Hall (2011, 223) se dotakne tudi systemskega vidika zasvojenosti s spolnostjo, kjer težavo vidi v odnosih do drugih ljudi v sistemu, s katerimi posameznik živi. Posamezniki se lahko v družini identificirajo z določenimi člani družine, od katerih se naučijo vzorcev zasvojitvenega vedenja, pri čemer imajo pomemben vpliv tudi družinske skrivnosti in slabo soočanje s stiskami. V terapiji se zasvojenost obravnava kot del sistema, ki se uporablja za regulacijo intimne, ali kot del nezdrave skrivne veze. Pristop zdravljenja se osredotoča na vsak del klientovega preteklega in sedanjega sistema, ne le na zasvojenosti, in pomaga klientu razumeti kontekst in kompleksnost problematičnega vedenja.

3.4 KOGNITIVNO-VEDENJSKI POGLED

Na zasvojenost s spolnostjo lahko gledamo tudi s kognitivno-vedenjskega vidika, ki pravi, da so vse odvisnosti, tako kemične kot nekemične, neka oblika afektivne regulacije. Nič ni narobe, če spolnost ali recimo alkohol uporabimo za lajšanje težkih čustev in ustvarjanje občutka ugodja; problem nastane, če postaneta glavni mehanizem soočanja s stisko, od katerega je oseba odvisna, in povzročata negativne posledice. Kognitivno-vedenjski terapevti se osredotočajo na misli, občutke in vedenja pri zasvojenosti s spolnostjo, razvili pa so posebno shemo zdravljenja (Young, Klosko in Weishaar 2003), pri čemer so sheme trajni, stabilni in negativni vzorci prepričanj in občutkov o sebi, ki se razvijejo v otroštvu in adolescenci ter se nezavedno izoblikujejo skozi celo življenje. S prenosom shem v zavedanje klient lahko spremeni svoj scenarij in zavestne odločitve o tem, kaj želi, kako se počuti, kako razmišlja in kako se obnaša v svetu.

4. ZDRAVLJENJE ZASVOJENOSTI S SPOLNOSTJO

Simptome zasvojenosti s spolnostjo pogosto spremljajo tudi druge psihiatrične motnje,

kot so anksioznost (40 %) in motnje razpoloženja (70 %), poleg tega ima 30–50 % zasvojenih težave z zlorabo substanc. Pojavijo se lahko tudi motnje hranjenja (32 %), kompulzivno zapravljanje (13 %) in kompulzivno hazardiranje (5 %), nemalo je pojavnosti spolno prenosljivih bolezni. Veliko različnih študij je pokazalo, da antidepresivi, zlasti pa inhibitorji ponovnega privzema serotonina, lahko zmanjšajo pogostost intenzivne želje po zasvojitvenem spolnem vedenju, četudi pacient ne trpi zaradi prevelike depresije (Briken et al. 2007, 133–134).

Zdravljenje zasvojenosti s spolnostjo naj bi vključevalo tako psihološko zdravljenje kot tudi zdravljenje z zdravili, predvsem v primerih, ko je to nujno potrebno. Zgodnje zdravljenje zasvojenosti s spolnostjo se prične z vidiki psihoedukacije družinskih članov ali partnerjev, ki pomagajo, da se zasvojeni ne zapre vase. Sram lahko denimo najbolj učinkovito odpravijo skupinske terapije, saj drugi, ki imajo podobno težavo, zasvojenemu nudijo podporo in razumevanje ter mu pomagajo, da se sooči s težavo, medtem ko razvojni vidiki, kot so družinske disfunkcionalnosti, travmatične izkušnje iz otroštva in zanemarjanje, zahtevajo individualno obravnavo.

Goodman (1998) predstavi psihoterapevtski model, ki vključuje farmacevtske, vedenjske in psihodinamske pristope. Najprej (faza 1) lahko zasvojeni s spolnostjo začnejo spreminjati svoje vedenje s pomočjo notranje motivacije, psihološke podpore in vpliva zdravil. Sledi stabilizacija vedenja (faza 2), kjer se razlikuje med različnimi oblikami spolnega vedenja visokega in nizkega tveganja, kar deluje kot preprečevanje ponovitve določenega spolnega vedenja. Cilj te faze je tudi, da zasvojeni s spolnostjo v svojo spolnost začnejo vključevati zdrava spolna vedenja. Na koncu (faza 3) je poudarek na osebni patologiji, kjer gre za individualno terapijo, velikokrat je zelo koristna tudi partnerska terapija (Briken et al. 2007, 134). Briken in sodelavci (2007, 136) so v raziskavi ugotovili, da skoraj 90 % (od 31) terapevtov, ki so zdravili ali še zdravijo zasvojene

s spolnostjo, uporablja večinoma individualno psihoterapijo, najpogosteje s področja psihodinamskih in kognitivno-vedenjskih tehnik. Manjšina jih prakticira tudi delo v skupinah in individualno psihoterapijo. Od tega 25 % terapevtov prakticira kombinacijo psihoterapije in zdravil (v večini gre za antidepresive in zaviralce hormonov). (Briken et al. 2007, 136)

5. SKLEP

Čeprav jo povezujemo z nečim lepim, kar se zgodi med dvema, ki si pripadata in čutita močno medsebojno povezanost, je spolnost lahko kompenzacija za lajšanje telesnih in psiholoških stisk. Zatekanje k spolnosti kot lajšanje telesnih ali psiholoških stisk ni izjemno težko in naporno le za posameznike, temveč tudi za njihove partnerje. Najpomembnejše pri zdravljenju zasvojenosti s spolnostjo je predvsem razumevanje oziroma psihoedukacija zasvojenega in partnerja o zasvojenosti s spolnostjo, njenih vzrokih, posledicah za posameznike in odnose ter načinih, kako se iz zasvojenosti izkoptati.

REFERENCE

- American Psychiatric Association. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-V*. Washington DC: American Psychiatric Publishing.
- Bechara, Antoine, in, Hanna Damasio. 2002. Decision-Making and Addiction (Part 1): Impaired Motivation of Somatic States in Substance Dependent Individuals when Pondering Decisions with Negative Future Consequences. *Neuropsychologia* 40: 1675–1689.
- Berke, Joshua, in Steven Hyman. 2000. Addiction, Dopamine, and the Review Molecular Mechanisms of Memory. *Neuron* 25, 515–532.
- Briken, Peer, Niels Habermann, Wolfgang Barner in Andreas Hill. 2007. Diagnosis and Treatment of Sexual Addiction: A Survey among German Sex Therapists. *Sexual Addiction and Compulsivity*, 14: 131–143.
- Fisher, Janina. 2007. *Addictions and Trauma Recovery*. New York: Basic Books.
- Goodman, Aviel. 1998. *Sexual addiction: An integrated approach*. Madison, Conn: International Universities Press. Navajajo: Briken, Peer, Niels Habermann, Wolfgang Barner. in Andreas Hill. 2007. Diagnosis and Treatment of Sexual Addiction: A Survey among German Sex Therapists. *Sexual Addiction and Compulsivity*, 14: 131–143.
- Goldstein, Rita, Nora Volkow, Gene-Jack Wang, Joanna Fowler in Suparna Rajaram. 2001. Addiction Changes in Orbitofrontal

Gyrus Function: Involvement in Response Inhibition. *NeuroReport* 12, št. 11: 2595–2599.

Hall, Paula. 2011. A Biopsychosocial View of Sex Addiction. *Sexual and Relationship Therapy* 26, št. 3: 217–228.

Hudson Allez, Glyn. 2009. *Infant Losses, Adult Searches: A Neural and Developmental Perspective on Psychopathology and Sexual Offending*. London: Karnac Books.

Manning, Victoria, David Best, Salman Rawaf, Jenny Rowley, Karen Floyd in John Strang. 2001. Drug Use in Adolescence: The Relationship Between Opportunity, Initial Use and Continuation of Use of Four Illicit Drugs in a Cohort of 14–16-Year-Olds in South London. *Drugs: Education, Prevention & Policy* 8, št. 4: 397–405.

Robbins, Trevor, in Barry Everitt. 2010. *The Neurobiology of Addiction*. Oxford: Oxford University Press.

Samenow, Charles. 2010. A Biopsychosocial Model of Hypersexual Disorder/Sexual Addiction. *Sexual Addiction and Compulsivity* 17: 69–81.

Schore, Allan. 2003. *Affect Regulation and Disorders of the Self*. New York: WW Norton.

Schwartz, Mark, in Lori Galperin. 1995. Dissociation and Treatment of Compulsive Reenactment of Trauma: Sexual Compulsivity. V: *Adult survivors of sexual abuse: Treatment and innovation*. Ur. Mic Hunter. Thousand Oaks, CA: Sage.

Van der Kolk, Bassel. 1996. *Traumatic stress*. New York: The Guilford Press. Navaja: Hall, Paula. 2011. A Biopsychosocial View of Sex Addiction, *Sexual and Relationship Therapy* 26, št. 3: 217–228.

Young, Jeffrey, Janet Klosko in Marjorie Weishaar. 2003. *Schema therapy: A Practitioner's guide*. New York: Guilford Press.

Evtanazija ali stražar, kdaj bo noč ...?

(ODLOMEK IZ ROMANA)

Na veliko sem uporabljal besede, ki jim nisem vedel pomena. Nisem vedel, da ima lahko bolečina tisoč barv in vulkansko moč. Ko ne čutiš več sebe, svoje fizike, rok, nog, glave. Tri mesece sem vsako noč gledal resničnostne šove, *Goli in prestrašeni*. Videl sem praktično vseh dvesto oddaj in prebujal sem se s težkimi mislimi: najprej postaviti zavetišče, potem poiskati vodo in zakuriti ogenj. Poslali so me skupaj z neznano žensko v Gvajano, južno Afriko, na predele, kjer si komaj preživel gol in prestrašen. Nato sva mnoge noči tavalala s psom v neki čudni omotici. Strašna, neznana bolečina rok, nog se je vračala. Iskal sem pomoč pri tradicionalni medicini, visel po bolnicah, obiskal vse alternativce. Samo denar so pobirali, sam pa sem zrl v nebo, če bo dež in bodo napadli komarji, popadači in peščene muhe, ki ti ubijejo vso voljo preživeti predpisanih 21 dni.

Izgubil sem vse svoje življenje, prenehal sem voziti avto, nisem mogel več skrbeti za njivo, za češnje in oljke. Od življenja mi ni ostalo praktično NIČ. Čudežno, kot velika goba je brisalo vse, svet, barve in čas. Ničesar se nisem spomnil tiste dni, zaživel sem v črni luknji časa. Bolečine so postajale neznosne. Noči postale raztrgane. Kot bi nekdo vzel motorno žago in mi odrezal roki in noge. Z bolečih štrcljev je lila tuja kri. Nosi strašljivo podobo. Tesno zaprt v temno izbo, brez rok in nog. Nemo kričiš od bolečine, ki ne mine, ne mine, para te, peče, reže, ko plešeš kot derviš na robu norosti. Vesoljna moč ti pobere vso energijo in v belem prividu vidiš dvojnika, ki se zvija v krčih. Peklenski ples nespečnosti se je pričel, bolečina me je prebujala sredi noči. Omotičen sem poiskal daljinca. Skrbelo me je, če bom našel čisto, sladko vodo, kdo bo moja gola partnerica. Mrtvičenje telesa se je stopnjevalo, kot da bi se zataknil nekje v vesolju. V beli svetlobi se je pojavila podoba pokojne mame, pridi, pridi, je ponavljala. Tiho ječanje, grleni hlipajoči glasovi: naj se konča, naj izgine bolečina!

Vso noč sem se prebujal. Zbudil sem v enakem stanju kot zadnje mesece. Omotičnost, omrtvičena leva stran telesa, komajda sem čutil roke. Nogi sta bili šibki in opotekel sem se v prvih majavih korakih. Pitbulka Luna je že čakala na hrano pri vhodnih vratih hiše. Vseeno ji je bilo, v kakšnem stanju sem, čakala je hrano in prvi sprehod, ki je postajal vse krajši. Na polici je prgišče tablet, vzamem izbrano pripravljenih za eno pest in jih pogoltnem. Nekaj minut kasneje je vstala enaindevetdesetletna starka in pričela z razbijanjem po kuhinji. Najmanj desetkrat je šla ven in noter čez vhodna vrata hiše. Ven pa noter, noter in ven. Pripel sem psico in se počasnih korakov odpravil do novozgrajenega gostišča, kjer so parkirali prvi turisti. Hvaležen sem bil psici, da me je na neki način prisilila h gibanju. Brez nje bi že davno obstal.

Čas je v svojih jadrnih nosil nov vonj in vsebine, ki so bile nekoč tabu. Vse več ljudi se je opredeljevalo o zakonu evtanazije. Posplošeno bi lahko rekli, da sta bila dva tabora, prvi humanistično-znanstveni in drugi duhovno-religijski ali cerkveni. Ob tem se je pojavila nova beseda: samousmrtitev. So besede, ki imajo posebno težo. Nosijo strah. Smrt, samomor, evtanazija. Le redko jih uporabljamo in izrečemo. In vendar je njihov pomen ves čas okoli nas. Sin akademika, ki si je prerezal žile, a mu niso dovolili umreti, je v javnost skupaj s podobno mislečimi poslal predlog zakona o evtanaziji. Seveda se je usul plaz kritičnih in površnih obsodb. Samo on ve,

kakšna je bolečina, ko doživiš občutja onkraj trpljenja. Enako kot trpeča gospa, ki je javno objavila, da odhaja v Švico na evtanazijo, ker pač pri nas zakonsko ni mogoča.

Dogaja se. Z morfijem človeku lajšajo bolečine, dokler v zadnjem stadiju ne dobi injekcije s prekomerno količino te snovi in – umre.

A namen ni bila usmrtitev, temveč lajšanje bolečin.

Molk ne rešuje problemov.

Potem je tu še paliativna sedacija: človeka v deliriju priklopijo na infuzijo, mu vnašajo učinkovino in v nekaj dneh umre. Običajno je bolnik takrat že nezaveden in ga ne morejo več prositi za dovoljenje ... Vse to se dogaja.

Kot mnogi nisem veliko razmišljal o vsej tej kompleksni problematiki, ki je polnila časopisje. Poznal sem – vsaj mislil sem, da jih poznam – ljudi, ki so storili samomor. Včasih po šoku, ko se je to zgodilo, nismo vedeli, kako in kaj naj izrečemo. Besede so postale votle in plehke in vedno tisti zakaj, na katerega nismo vedeli odgovora. Preden se s psico odpraviva na drugi sprehod, da se rešiva kaosa v hiši, starka, njena mama, ki ni niti sekunde pri miru, ropoče s posodo. Ali zlega in lika perilo. Ali koplje po gredicah na dvorišču. Ali žaga okrasno grmičevje. Le redko rešuje križanke, ki jih nikoli ne reši pravilno in do konca. Potem se čudi, da nagrade ni. Zasedla je večino prostora v hiši, premakne vsako stvar in jo da na drugo mesto. Ne čutim sovražnosti, a me moti, ker ne zna biti nekaj minut pri miru.

Odprem prtljažnik dvajset let starega avtomobila in z muko naložim psico. Ima dvorišče, a je vajena tekanja. Zapeljeva se dvesto metrov do pokopališča in cipres. Kot vsak dan pride na grobove blodna vaščanka, ki vsak dan žaluje za možem in sinom, ki sta storila samomor. Prej se ustavi ob mali kamniti kapelici in pozvoni z zvončkom želj. Včasih grob moža in sina obišče dvakrat na dan. Vas je daleč od kakšne idile, za kuliso zidov se skrivajo male in velike drame. Mnogi moški pretepaajo pse, žene in otroke. Bolnica od sosede sedi s cigareto ob živi meji in bulji na našo stran dvorišča. Vsakih nekaj mesecev ima napad norosti in kriči izmišljene obtožbe. Da ima videoposnetke, kako krademo njene pridelke in oljke. Poganjata jo zavist in zloba. Prišleki z juga se po desetkrat na dan vozijo sem in tja med parcelami, ki so jih ogradili z žičnato mejo. Najmanj dvakrat na teden z avtobusi pripeljejo poblaznele turiste, včasih z ogromnih plavajočih ladij, zasidranih v bližnjem pristanišču. Praktično nikoli ni miru, ki ga skoraj vsak dan motijo množice pohodnikov, ki na veliko smetijo naravo, ki naj bi jo občudovali. Končno spustim psico, da teka. Razkošen razgled na nasade oljk je čudovit. Opotečem se na kamnito klop.

Staršev in otroštva si ne izbiraš, dodeljeno ti je. Gibalo tistega časa so bili vseprisoten strah, ogroženost in nasilje. Ga ni in ga ni bilo dneva, da se mi ne bi v misli prikradla podoba matere. Vedno, ampak vedno z bolečino. Nisva imela skoraj niti enega lepega spomina, stotine obrambnih mehanizmov ni pomagalo, da bi z leti bolečina prešla ali bila manjša.

Dodeljeno ti je.

Ves čas napetost, strah, nasilje, selitve.

Mali izmučen pankrt si.

Strah, selitve, napetost, nasilje.

Rani te, lomi in lomi vsak ljubi dan.

Poškoduje te.

Zlomi ti srce.

Za vedno.

Lomijo te, dan za dnevom. Selitve, reja, sirotišnice, domovi, zavodi, institucije.

Ta peklenski ritem, ko nimaš doma, ko dom postane tvoj fantom.

Ko nimaš nikogar, ki bi te imel rad.

Ki bi te poslušal.

Te objel in stisnil k sebi.
Ko so noči ledeno mrzle.
Ko ne rasteš več.
Ko navidezno dopolniš polnoletnost, a nisi zmožen normalne komunikacije.
Ker si živel drugače.
A si tega nisi izbral.
Ranjen za zmeraj.
Zlomljenega srca, pohabljen.
Podobe spominov so kot obroč tesnobe, ki se stiska.
Čas nosi težo strašljivih podob.

Kmalu spoznaš, da obstajata dva sveta, tvoj, poln zla, kaosa in nasilja, in ta drugi, vsaj navidezno urejen. Velikokrat si stal pod okni stanovanj in hiš ter ugibal, kaj tam počnejo ljudje. Enako si kmalu spoznal, da se ne boš nikoli prebil v ta drugi svet, pa se lahko še tako trudiš.

Aleša sem poznal v časih srečnih popivanj. Življenje ni imelo nobene teže, nisem se spraševal o smislu vsega, prebival sem se iz dneva v dan. Seveda je bil šok, da se je zaplinil in dokončno predal, podobna sva si bila. Noč prej sva popivala po študentskem naselju in skušala ujeti kakšen drobec ljubezni.

Brane je bil v ekipi, ko smo v prestolnici preganjali čas in ženske. Pojavil se je iznenada, niti nisem vedel, da se je tudi on naselil ob morju. Samo pri njem se je videlo, da ima težave, da se mu preprosto povedano meša. Na plaži se je sklonil k neznani ženski in ji zagrozil, da jo bo porezal v nožem. Isti dan je za vedno odšel v gozdu pri Ankaranu.

Linda me je poiskala sama. Govorila je v nekakšnih šifrah, da naj gledam ponoči svetilnik na Savudriji, da se nekoč naseli v njem in postane luč ladjam, ki iščejo pot v temi. Opazil sem samo to. Da jo izkoriščajo za okras v nekih čudnih televizijskih oddajah.

Nisem mogel vedeti, da se bodo še leta vračali in spraševali po neodgovorljivem. Kot utapljanje je, s težavo držiš usta nad vodno gladino.

Bolečina pa reže in reže.

Vsako jutro, vsak večer.

Ure in ure preživiš pred TV zaslonom, buljiš v bebave resničnostne šove, kako prenoviti avto, kako se poročiti v 90 dneh, kako preživeti gol in prestrašen 21 dni na samotnem otoku, kako poceni kupiti staro hišo.

Ob večerih gledaš greznice komercialnih televizij, edino, kar opaziš, je, da jim nacionalka vse bolj zvesto sledi. Udarne novice so samo negativne, slabe novice.

Drobna, svetlolasa zdravnica aristokratskih potez je bila kristalno jasna:

- Svarila sem vas, samo vi se niste hoteli držati napotkov zadnja leta in zato so izvidi katastrofalni! Leto dni vam ostaja, ne vem, morda več, terapije vam ne morem zvišati, telo ne bi preneslo, in zdaj je prepozno, da bi ukrenila kaj radikalnega. Vaše telo je uničeno!

Telo, ta na zunaj popolni stroj, mi je odpovedalo. Svarila so bila že davno prej, a bilo je kot igra, ko si predstavljaš, kaj razmišlja samomorilec, ko si natika vrv okoli vratu. Stopila je k oknu, prosojna svetloba, ki je čarala sence, jo je naredila nezemeljsko:

- Rekla sem vam, pet let bo od tega, če boste sodelovali, potegnili vas bom iz morja nazaj na čoln, v nasprotnem pa ...

Glas ji je zastal, ni bilo več kaj dodati in brez pogleda v oči mi je podala kartonasto mapo s snopi izvidov in dokumentacijo, napisano na papirjih.

V bistvu je dokončnost pomena besed prihajala šele kasneje, ko sem sedel v mestnem parku in opazoval golobe, ki so se prepirali za drobtine starega kruha, ki jim jih je metala ostarela gospa v temni obleki. Nemogoče se je bilo vživeti v to zamejitev časa: nič več kot eno leto. Signali in

alarmi so prihajali že prej, samo zadnje tedne sem le s težavo hodil in glavoboli so bili tako strahoviti, da jih ni mogla ublažiti nobena kemija več, te zadnje tedne, ko sem prvič redno jemal po pet tablet zjutraj, eno opoldne in štiri zvečer. Ob prvič popolni dieti, ki je samo še stopnjevala občutje slabosti in onemoglosti. In seveda dve injekciji inzulina.

Niti petdeset let, je udarjalo, koliko mesecev ostaja, koliko dni, koliko ur in koliko minut, koliko drobcev še. Bilo je preprosto, sesula se je presnova, poti, ki so potovale po telesu, so postale prašne in krhke, počasi so se valile vse večje in večje skale in samo vprašanje časa je bilo, kdaj jih največja usoda zamaši ali se prej pot dobesedno razpoči v poplavi reke krvi.

Sedel sem v parku in nisem mogel vstati, leni aprilski žarki so prinašali šibko toploto, ki ni zmogla pregnati hladu. Iz notranjega žepa sem izvlekel porcijo kemije in jo poplaknil z nekaj požirki vode. Podržal sem vodo proti svetlobi in za trenutek so se mi prikazale mavrične barve. Bolečina je počasi popuščala in zibajoče sem se dvignil s klopi, a kmalu sedel nazaj na trdi les.

Spet sem stal tam v kopalnici, v brezčasju in embrio je ležal v banji, polni krvi.

Bela zrkla oči so nepremično strmela vame.

Moral sem nekako uravnotežiti vso negativnost vsakdana in stresa. Po srečnem naključju so oddajali kos zemlje v bližini morja.

Zgodi se prek noči in življenje se ti obrne na glavo. Bil je običajen dan sredi decembra. Ničesar vznemirljivega se ni dogajalo. Spat sem šel ob običajni deseti uri zvečer in ničesar posebnega nisem čutil. A ko sem zbudil: šok! Levo stran telesa sem komaj čutil, mravljinčenje in bolečina v rokah sta bila komaj znosna. Ko sem poskušal vstati, me je vrtoglavica prikovala nazaj na posteljico. In nato občutje panike.

Bile so čudežne noči, polne lune, ko sem sadil oljke, višnje, češnje in grmovnice fig. Bil sem evforično vesel ob prvih pridelkih, ko so dozoreli dišeči paradižniki, ki so bili čvrsti kot jabolka. A ni moglo trajati, kmalu so se pričeli vrstiti podtaknjeni požari.

Pogorela so mlada drevesa, posadil sem nova. Pogorela je streha, naredil sem novo. Pogorele so knjige, napisal sem nove.

Foto: Sara Mumelj



O sedmih prošnjah očenaša:

Pesnikove duhovne misli

O PRVI PROŠNJI OČENAŠA

V očenašu v prvi prošnji »Posvečeno bodi tvoje ime!« takoj po naslovitvi našega Boga Očeta prosimo, naj bo posvečeno njegovo ime. Natančneje, naj se posvečuje njegovo ime med nami in v nas. Ta prošnja ni usmerjena samo v izpolnjevanje druge Božje zapovedi, ki pravi, naj ne izgovarjamo njegovega imena po nemarnem. Mišljena je veliko širše. Bogu naše čaščenje ni potrebno. Pušča nam svobodno voljo, ali ga bomo priznali za svojega Očeta ter tako tudi slavili in posvečevali njegovo ime ali ne.

Stari Latinci so imeli pregovor »Nomen est omen«, ki drži še danes in pomeni »Ime je znamenje«. Znamenje pa s seboj vedno nosi pomen, torej tudi ime vedno pomeni neko globljo stvarnost, kot bi jo lahko opazili s površnim očesom. Zato Božje ime pomeni veliko več kot besedica njegovega imena, ki jo izustimo.

Morda človeku pomeni ime toliko, kolikor osebno in pristno izkusi prisotnost in vpliv osebe, ki jo je imenoval. Bog Oče je tudi oseba. Sploh lahko trdimo, da je predvsem oseba. Šele oseba lahko zavestno ljubi, z njo se lahko pogovarjamo in jo moremo imenovati s prizvokom našega izkustva o njej. Če smo dovolj ponižni pred Bogom, bomo kmalu začutili in izkustveno doživeli njegovo ljubezen.

Če se odvrnemo od greha, se obrnemo na Boga in stopimo na njegovo stran, se odločimo za življenje z njim, za nenehen pogovor z njim, če ga sprejmemo za svojega Stvarnika, Odrešenika in posvečevalca, če spoznamo, kako je On svet in mi majhni proti njemu in grešni, bomo spoznali njegovo ljubezen, s katero nas je ustvaril in s katero nas vodi čudovitemu veselju naproti. In končno bomo z največjim spoštovanjem izgovorili tudi njegovo ime. Njegovo ime bo iz naših najpristnejših globin posvečeno med nami.

»Nečimrnost čez nečimrnost,« pravi pridigar, »nečimrnost čez nečimrnost, vse je nečimrnost!« (Prd 1,2) S tem, ko se njegovo ime posvečuje med nami, raste med nami njegovo kraljestvo, njegova prisotnost je vedno bolj zaznavna in naša vera dobiva nove razsežnosti. Iz ljubezni do Boga izhaja vse dobro. In še več: iz vere, da nas je On prvi ljubil, je naša ljubezen le odgovor na njegovo ljubezen.

Njegovo ime naj se posvečuje povsod. Naj bo posvečeno na naših ustnicah, v naših telesih, v naravi, v vesoljni Cerkvi in sploh povsod. V Svetem pismu je veliko mest, kjer preroki pozivajo ljudstvo, naj časti in posvečuje Božje ime, ki je že tako vidno in posvečeno po vsej zemlji, Bog pa hoče še naše sodelovanje in privolitev naše svobodne volje. Hoče, da spoznamo njegovo ljubezen, katere znamenja so povsod.

In šele to lahko spremeni in naredi svete tudi nas, ki smo ranjeni po grehu, a vedno povabljeni, da se vrnemo k Bogu v duhu in resnici.

V evangeliju po Luku beremo: »Tedaj je vstal neki učitelj postave, in da bi ga preizkušal, mu je rekel: ‚Učitelj, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?‘ On pa mu je dejal: ‚Kaj je pisano v

postavi? Kako bereš?' Ta je odgovoril: ‚Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, z vso dušo, z vso močjo in z vsem mišljenjem, in svojega bližnjega kakor samega sebe.‘ ‚Prav si odgovoril,‘ mu je rekel, ‚to delaj in boš živel.‘« (Lk 10,25-28).

O DRUGI PROŠNJI OČENAŠA

V drugi prošnji očenaša »Pridi k nam tvoje kraljestvo!« molimo, naj pride k nam Božje kraljestvo. Kraljestvo je področje, kjer vlada kralj. In če je ta kralj Bog, je tako kraljestvo najbližje resnici, saj Boga, ki je vse ustvaril, vsemu vlada ter vse vodi in vzdržuje v obstoju, ne more zamenjati noben boljši vladar. Ne gre za to, da Bog ne bi bil vladar vesolja, gre za to, da ljudje to spoznamo in priznamo. In tako pridemo bližje resnici in samim sebi.

Božje kraljestvo je kraljestvo ljubezni. Znan je rek generala Machiavellija, ki pravi, da ima vsako ljudstvo takšno vlado, kakršno zasluži, in vsaka vlada takšno ljudstvo, kakršnega zasluži. Bolj kot bomo prosili za Božje kraljestvo, več ga bo med nami. In več kot bomo delali zanj, več bomo od njega imeli.

Vsako kraljestvo ima pravila sobivanja. Nam, ki priznavamo Boga za voditelja naših življenj, to gotovo pomeni deset zapovedi in »ustava Božjega kraljestva« – govor na gori. Bog ne potrebuje naših molitev. On je popoln, molitve in etiko potrebujemo ljudje zaradi nas samih. Vse naše življenje naj bi bil odgovor na ljubečo Božjo ponudbo, v kateri nam je Stvarnik ponudil srečo v sebi, a nam je dal na izbiro tudi propad in odločitev proti njemu.

Vsak greh nas vodi stran od njega in vsako dobro delo in dobra molitev bližje k njemu. Dal nam je tudi vest, ki je naš notranji kompas, ki nas vodi, da delamo dobro in se izogibamo slabemu. V okolju, kjer prevladuje ljubezen, se človek bolje počuti in takrat se lažje odloča za Boga, ki je ljubezen. To je okolje Božjega kraljestva med nami in v nas. So pa tudi hujše preizkušnje, kjer se pokaže, ali človek res ljubi Boga, torej ali »ljubi ljubezen« in je v sebi res odločen za dobro.

Z molitvijo »Ne vpelji nas v skušnjava, zgodi se Tvoja volja, pridi k nam Tvoje kraljestvo« priznavamo svojo majhnost in skoraj nemoč ter prosimo ne le za Božjo pomoč, ampak se izročamo Bogu v kraljestvo, kakršno je naredil že na začetku in kakršno naj se med nami obnavlja in obnovi. Tu smo že bolj na področju vere kot molitve. To pa je vera, ki je zaupanje v njegovo voljo in previdnost, ki tako ali tako vodi vse, mi pa potrebujemo le svojo lastno privolitvev in ponovno odločitev.

Neki duhovni pisatelj je zapisal, da bomo ljudje navsezadnje sojeni le po tem, koliko je Jezusu uspelo v našem življenju spremeniti nas same, torej koliko smo dopustili, da nas je spremenil v ljudi v smeri svetosti. Brez kolikor toliko ugodnega notranjega in zunanjega okolja mu bo to ob naši slabosti slabše uspelo, zato moramo veliko prositi, naj med nas in v nas pride in se okrepi Božje kraljestvo in se razširi po vsej zemlji.

Takšno izkušnjo sta imeli tudi Marta in Marija, ki sta nekega dne Jezusa sprejeli v hišo. Lukov evangelij poroča takole: »Marta pa je imela s postrežbo veliko dela. Pristopila je in rekla: ‚Gospod, ti ni mar, da me je sestra pustila sámo streči? Reci ji vendar, naj mi pomaga!‘ Gospod ji je odgovoril: ‚Marta, Marta, skrbi in vznemirja te veliko stvari, a le eno je potrebno.‘« (Lk 10, 40-42)

O TRETJI PROŠNJI OČENAŠA

Tretja prošnja očenaša se glasi: »Zgodi se Tvoja volja, kakor v nebesih, tako na Zemlji!« Takoj lahko opazimo podobnost s prošnjo, ki jo je Jezus izrekel ob svojem trpljenju na Oljski gori: »Moj Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti.« (Mt 26,39) Jezus je vedel, da bo izpolnil svoje poslanstvo le, če se bo zanašal na Boga Očeta,

ne pa nase. In enako velja za nas. Naše srce je polno želja in mnogokrat lahko pri sebi opazimo, da hodimo za temi željami, včasih tudi strastmi, poslušamo in iščemo sebe na tem svetu, svoje interese, trdno se držimo tega, kar sami mislimo, da je prav, in zahtevamo, kar mislimo, da nam pripada.

Velikokrat se obnašamo in odločamo, kot da bi molili: »Zgodi se MOJA volja.« Toda pridejo trenutki, ko sami ne znamo več naprej in običajno se šele takrat vprašamo, kaj je pravzaprav Božja volja v dani situaciji. Neki duhovni pisatelj je zapisal, da bomo šli čez življenje najlažje in najlepše, če bomo izpolnjevali Božjo voljo. To velja tudi za manjše in bolj konkretne odločitve.

Preden je Jezus izbral apostole, je vso noč molil in v molitvi spoznal, kateri so pravi. Prav tako moramo mi moliti, da se v konkretnih situacijah odločimo tako, da se bodo dobro iztekle in bomo imeli mirno vest, ki je pogoj za našo dobrobit na zemlji in po smrti.

Neki duhovni pisatelj je izjavil: »Božja volja je tudi naša najgloblja volja.« Seveda je to res, in če se bomo odločali iz zadnjih globin samih sebe in ne iz površnih zapeljivih želja, bomo veliko bolje uresničili načrt, ki ga ima Bog z nami. Naše skušnjave, grehi in napačno mišljenje, napačen ponos in predsodki, pa tudi včasih neustrezno razumevanje duhovnih vsebin nas lahko zapeljejo v težke trenutke in takrat je že čas, da se obrnemo na Boga, ki nas bo izpeljal iz stiske in nam dal spoznanje, kje smo se zmotili.

V Stari zavezi piše: »Izroči svojo pot Gospodu, zaupaj vanj, in on bo storil.« (Ps 37,5) Bog drugače ravna z grešnikom, kot bi ravnali ljudje. Človeška pravičnost ima meje človeškega dožemanja in človeškega razumevanja in čustvovanja. Bog pa je usmiljen in pravičen na drugačen način kot mi. Če nas kaznuje, stori to iz ljubezni in nam da minimalno kazen zato, da bi se spreobrnil, ga molili in spoštovali iz ljubezni, ne iz strahu. Zato se v molitvi, naj se zgodi njegova volja, odpiramo v širše razumevanje ter v čudežno in mistično področje, v katerem igrata največjo vlogo zaupanje in odpoved samemu sebi, da bi tako obrodili čimveč sadov.

Evangelist Luka poroča o očenašu takole: »Nekoč je na nekem kraju molil. Ko je nehal, mu je eden izmed njegovih učencev dejal: ‚Gospod, nauči nas moliti, kakor je tudi Janez naučil svoje učence.‘« (Lk 11,1) In Jezus jih je naučil moliti očenaš. To je najlepša molitev, ki jo imenujemo tudi Gospodova molitev.

O ČETRTE PROŠNJI OČENAŠA

V četrti prošnji očenaša »Daj nam danes naš vsakdanji kruh!« prosimo in se zahvaljujemo za »naš vsakdanji kruh«. Seveda tu ne gre samo za hrano, ki jo potrebujemo za preživetje, gre za zadovoljitev vseh potreb, ki jih ljudje kot naravna, ranljiva in krhka bitja imamo. V tej prošnji prosimo za vse, kar nam je nujno potrebno. Ne prosimo za sladkarije. Prosimo za vse tisto, kar nam je potrebno kot vsakdanji kruh, tisto, kar nas zadovolji kot bitja, podvržena potrebam.

Jezus je izjavil: »Pisano je: Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust.« (Mt 4,4)

Torej je dobro, če svoje potrebe kdaj v mislih uredimo in spoznamo, kako malo pravzaprav potrebujemo in kako nujno potrebujemo druge stvari, kot si včasih v plitkosti vsakdana predstavljamo. V Stari zavezi piše, da človek pravzaprav potrebuje samo hrano, pijačo, stanovanje in obleko. Vse ostalo je tisto več in ni treba, da se s tem preveč obremenjujemo, še manj, da bi za to garali celo življenje in si uničili zdravje.

V govoru na gori nas Jezus tudi opozarja, naj nikar preveč ne skrbimo, kaj bomo jedli in oblekli, verjetno pa je s tem mislil tudi na vse druge potrebe, namišljene in resnične. Opozoril nas je, da Bog ve, kaj potrebujemo, še preden ga prosimo, naj torej iščemo najprej Božje kraljestvo in njegovo pravičnost in vse to nam bo navrženo (prim. Mt 6,33).

Naš vsakdanji kruh so tudi drugi, naši bližnji in prijatelji, saj človeku ni dobro samemu biti. In prav tako se moramo zavedati, da mi sami drugim predstavljamo tak vsakdanji kruh. Tu imamo čudovito pravilo medsebojnega sožitja v dobrobiti iz govora na gori: »Stori drugemu, kar si želiš, da bi drugi storili tebi.« To je pogoj pristnega, neponarejenega občevanja z drugimi in tako jim res lahko pomenimo njihov vsakdanji kruh. »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim! To je namreč postava in preroki.« (Mt 7,12) Prošnja za vsakdanji kruh vključuje tudi veliko ponižnosti pred Bogom. V njej mu priznamo, da brez njega nismo nič in da se ne mislimo zanašati le na svoje lastne moči, ki bi nas tako ali tako izdale, saj so le človeške in prerevne, da bi obvladale svet, življenje in vesolje, pa še vse duhovne razsežnosti in potrebe, ki predstavljajo človekovo življenje. Ponižno lahko priznamo, da brez pomoči Stvarnika ne moremo živeti, in tudi v trenutkih, ko nam gre dobro, je prav, da se mu zahvalimo za srečo.

Vsaka prošnja v sebi že skriva zahvalo. Verujemo, da bomo uslišani, in če imamo vsaj toliko zaupanja v Boga, ki nas ljubi, se ob izjavi »Daj nam danes naš vsakdanji kruh« zahvalimo za vse, kar nam Bog vsak dan daje, tudi za križ, ki nas odrešuje. V vsaki zahvali se skriva tudi prošnja. Če se Bogu zahvalim, se v mojih besedah skriva prošnja, da bi takih darov spet dobil v prihodnosti. Bog vidi na skrivnem. In zato nas bo še neštetokrat uslišal in nam še naprej dajal tisto, kar je najbolje za nas.

O pravem kruhu za naše življenje govori prilika o nekem bogatem človeku, ki je imel vsega preveč. Rekel je: »Duša, veliko dobrin imaš, shranjenih za vrsto let. Počivaj, jej, pij in bodi dobre volje.« Bog pa mu je rekel: »Neumnež! To noč bodo terjali tvojo dušo od tebe, in kar si pripravil, čigavo bo?« Tako je s tistim, ki sebi nabira zaklade, ni pa bogat pred Bogom.« (Lk 12,19-21)

O PETI PROŠNJI OČENAŠA

V peti prošnji očenaša »Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom!« prosimo za odpuščanje grehov in izrečemo obljubo, ki izhaja iz naše vere, da hočemo odpuščati in da v tem duhu tudi živimo. Vsak človek bi moral priti do spoznanja, da Bog odpušča. To je veliko spoznanje, potrjeno s Kristusovo daritvijo na križu. Že slovenski pregovor pravi, da se nobena juha ne pojé tako vroča, kot se skuha.

Očenaš naj bi molili večkrat in včasih je primerno, če gremo počasi od besede do besede te molitve in ob tem razmišljamo. To je pravo zdravilo in blagoslov za našo dušo. Če molimo, naj nam Bog odpusti naše grehe, najprej ponižno priznavamo, da smo grešniki in tako zmanjšamo svoj napuh in egoizem, ki nam vedno govori, da vemo vse, kar moramo vedeti, in da je naša volja edina prava, pa še vzpostavi stik z Bogom, našim Stvarnikom, ki v vsej pravičnosti in po vsej pravici odpušča, ker ve o nas vse, tudi to, kako nas bremenijo občutki krivde in kako ti občutki razdiralno vplivajo na nas.

Ko molimo za odpuščanje grehov, nas tolaži Sveti Duh. Vemo, da zna Bog tudi naše grehe obrniti v dobro, in če mu pokažemo svojo iskreno voljo in željo, da se naši grehi ne bi zgodili, iz nas že dela boljše in bolj izkušene ljudi.

Po drugi strani pa pri prošnji, naj nam bodo odpuščeni grehi, obljubljam, da bomo tudi mi vsem odpustili. Pravijo, da se je motiti človeško, odpuščati pa je Božje. Človeški čut za pravičnost nam mnogokrat ne dopušča, da bi odpustili kar tako. Mnogokrat bi se raje maščevali in naredili v smislu reka, ki pravi, da je maščevanje sladko. Če smo bili prizadeti, nekako hočemo dobiti svoje zadoščenje.

A spomnimo se, da je za naše grehe in za grehe vseh zadostil Jezus Kristus na križu. Ni naša naloga, da sodimo grešnika. Sodbo moramo prepustiti Bogu, kot pravi apostol Pavel: »Kdo si ti, da sodiš tujega služabnika?« (Rim 14,4a)

Že naš osnovni socialni čut nam govori, da ljudje ne moremo drug brez drugega, zato imamo ljudi nekako radi. Ko vidimo človeka, naj nas ne spominja na koga, ki nas je prizadel, ampak na nekoga, ki nam je naredil veliko dobrega. Če bomo v Božji moči in v moči vere odpuščali svojim dolžnikom in jih ponovno vzljubili kot ljudi, ne pa kot krivce za naše bolečine, bomo v sebi mirni in prijetno nam bo med ljudmi, ki so tako ali tako vedno okoli nas. Sami pri sebi tega gotovo ne moremo doseči v celoti, zato molimo k našemu Bogu, ki deluje drugače in po nam nepoznanih poteh. Izaija nas pouči o Božjih mislih in poteh:

»Kajti moje misli niso vaše misli
in vaše poti niso moje poti, govori Gospod.
Kajti kakor je nebo visoko nad zemljo,
tako visoko so moje poti nad vašimi potmi
in moje misli nad vašimi mislimi.« (Iz 55,8-9)

Zato zaupajmo in prosimo, darovano nam bo tudi odpuščanje.

Jezus nas opozarja: »Vedite pa: Če bi hišni gospodar vedel, ob kateri uri pride tat, ne bi pustil vlomiti v svojo hišo. Tudi vi bodite pripravljeni, kajti ob uri, ko ne pričakujete, bo prišel Sin človekov.« (Lk 12,39-40)

O ŠESTI PROŠNJI OČENAŠA

Šesta prošnja v očenašu se glasi: »Ne vpelji nas v skušnjava!« Človek je dokazano religiozno bitje. Mora častiti nekoga ali nekaj in priznati nekoga, ki je nad njim. To vidimo že pri primitivnih ljudstvih, ki za čaščenja ali malikovanja porabijo veliko skupnega časa. Tudi velike sodobne vere, ki so se razširile in obdržale na svetu, kažejo močno človekovo hrepenenje po transcendenci. Mnoge religije skušajo priti v stik z bogovi, ki naj bi vplivali na njihovo življenje. To vidimo že pri starih Grkih, pri afriških domorodnih ljudstvih, še celo sodobni ateizem je v praksi neke vrste religija.

Današnji čas malikuje materialne dobrine in ne bo dolgo, ko se bo tudi ta malik zrušil in bomo morali ljudje priti nazaj k sebi in eni sami vesoljni resnici, ki nas že po svoji naravi ne more pustiti na cedilu, pa čeprav bomo morali za to trpeti. Ta resnica nam bo pokazala, da se moramo bolj usmeriti v duhovno, saj nismo le telesna, ampak tudi duhovna bitja.

Skušnjava je težnja, ki se pojavi v nas in nas vodi v greh. Tu moramo dobro ločiti med grehom in skušnjava. Skušnjava sama po sebi še ni greh, če pa vanjo privolimo s svobodno voljo, lahko naredimo najstrašnejše, kar se nam lahko zgodi – greh. Ko presojamo čase, vidimo, kateri grehi so v določeni družbeni situaciji najpogostejši. Zato nas Sveto pismo uči, naj nika ne sledimo trendom sveta, ampak se držimo vere, ki vedno uči najboljše za nas.

Najstrašnejši je tako imenovani smrtni greh. Če smo ga storili ali ne, lahko presodimo po treh načelih: popolna privolitev svobodne volje, velika kršitev Božjih zapovedi in zavedanje greha. Če eden od teh pogojev manjka, greh ni bil smrtni.

Ljudje si lahko zmago nad skušnjava izborimo v mislih. Za to pa moramo moliti, saj smo nagnjeni k slabemu, v grehu bolj uživamo kot v dobrem, in še to moramo vedeti, da je pot navzdol vedno lažja in udobnejša kot napor, da se dvigamo po poti navzgor. Zato pri vsaki molitvi molimo, naj nas Bog ne vpelje v skušnjava, da ne bi popustili in padli. Apostol Pavel je napisal, da nam bo Bog z vsako skušnjava dal tudi moči, da jo premagamo, in da nas ne bo skušal čez naše moči.

Če pa se nam kdaj zazdi, da smo v preveliki skušnjavi, da bi padli, se moramo z velikim zaupanjem in gorečo prošnjo obrniti na Boga samega, pa tudi na svetnike in posebej na Marijo, ki kot mati nad otroki z vso pozornostjo in ljubeznijo pazi na blagor naših duš.

Apostol Pavel nas spodbuja takole: »Uprimo oči v Jezusa, začetnika in dopolnitelja vere. On je zaradi veselja, ki ga je čakalo, pretrpel križ, preziral sramoto in sédel na desnico Božjega prestola. Pomislite vendar nanj, ki je od grešnikov pretrpel tolikšno nasprotovanje, da se v svojih dušah ne boste utrudili in omagali.« (Heb 12,2-3)

O SEDMI PROŠNJI OČENAŠA

V sedmi prošnji očenaša »Temveč reši nas hudega!« prosimo, naj nas Bog reši hudega. Ob tem se v nas zapisuje odločitev, da bomo sebi in drugim povzročili čim manj hudega in pomagali nositi križ. Kjer vidimo hudo, na primer strahote vojn, bolezni, uničujoče strasti, poželenja in greh, se nam to upre in v nas se vzbudi želja, da tega ne bi bilo.

Toda sami se ne zavedamo, da smo za hudo na svetu delno krivi tudi mi sami. Z vsakim najmanjšim grehom ali opustitvijo povečamo nered v veselju in med ljudmi, še najbolj pa v nas samih. Vojne se ne začenjajo pri vodilnih politikih in njihovih nesmiselnih interesih. Začenjajo se v naših srcih, ko ne odpustimo sosedu, ko se ne odpovemo užitku, ko zasovražimo sami sebe ali koga drugega, kljub temu da nas ima Bog vse rad. Če popuščamo predsodkom do drugačnih, če sovražimo kak drug narod ali raso, če ne molimo za vse ljudi, posebej za trpeče in bolne, takrat se v nas začenna vojna, ki bo prav kmalu izbruhnila v tej ali oni obliki.

Enako je z boleznimi. Vemo, da ljubezen spreminja molekule v človeškem telesu in nas tako zdravi. Prav tako sovraštvo naredi več slabega človeku, ki sovraži, kot osovražnemu. Iz tega izhajajo različne bolezni, ki onesrečujejo cele družine, kaj šele posameznike, ki se prepozno zavedo, da jih je sovraštvo privedlo v propad, in spoznajo, koliko dobrega bi pomenilo vsem, če bi odpustili in se oprijeli ljubezni.

Človek sam od sebe tega ni zmožen. Zato imamo vero, ki človeka dviga in ga reši v nove, večje in žlahtnejše dimenzije preseganja samega sebe, in šele v stiku z Bogom Stvarnikom človek začuti, da je v svojih mejah eno in popolno.

»Iz srca namreč prihajajo hudobne misli, umori, prešuštva, nečistovanja, tatvine, kriva pričevanja, kletve,« (Mt 15,19) pravi Jezus. Da, v naših srcih so vse vrste duhov, teženj in odločitev, veliko je teme. Jezus pa je prišel, da spremeni prav naša srca in tudi tu je zadel v polno. Naše srce hoče biti dobro, in ko nam dobro uspeva, smo lahko zelo srečni. Dovolj je en žarek, da razsvetli temo. Ko ga spustimo vase, ko se obrnemo z iskreno prošnjo k Jezusu za spreobrnjenje, prosimo tudi za to, da se naše srce spremeni do zadnjih globin. Jezus nas posluša in presoja stopnjo resnosti naše odločitve. Ko res prosimo za spreobrnjenje, nas rad usliši, a potem smo izključno njegovi. Njegov jarem pa se prilega in ni težak. Obljublja nam polnost življenja. Prosimo ga, da nas reši hudega. Vsi v življenju izkušamo tudi hudo, a nazadnje vidimo, da smo si največ hudega povzročili sami. Hudo ima izvor v zlu in v grehu. Če pa nam je Jezus uspel spreobrniti srce k dobremu, se bo to dobro širilo in obrodilo sadove, pa če jih bomo kdaj videli na lastne oči ali ne. Sadovi bodo ostali in koristili drugim, kakor sadovi naših prednikov zdaj koristijo nam.

V pismu Hebrejcem piše: »Pozabili ste na spodbudo, ki vam govori kakor sinovom. Moj sin, ne zaničaj Gospodove vzgoje in ne omaguj, kadar te kara. Kogar namreč Gospod ljubi, tega vzgaja, in tepe vsakega sina, ki ga sprejema.« (Heb 12,5-6)

KOŠČEK MODROSTI

Zajezi se veter v drevesih visokega sna.
Ko hočeš, je ena misel dovolj in ne verjameš,
da so vse le približki.
Podaš se neverjetnemu toku,
čas ti služi in ti služiš smislu.
Izročáš in to se nikoli ne konča,
ker gledáš zvezde
in njihove čistosti se nikoli ne da pozabiti.
Predaš se in tvoj košček postane ubran
z velikimi razsežnostmi,
ki jih zemeljski ljudje
niti ne slutijo, a so jih tako žejni!
Ne bo nebes na zemlji,
a zakaj jih ne bi priklicali v prihodnost?
Pot je neskončna kot cilj.
Pokrajín je več,
kot bi si jih človek mogel zamisliti.
Ko se bomo držali za roke, ko bomo gledali
z očiščenimi očmi, ko bo zemlja
nepomembna preteklost,
se nihče ne bo več oziral nikamor drugam ...
Svet se vrti vrtoglavo,
jaz pa kar doma ostajam,
negotov, kaj bo prineslo prerojenje.
V zvezdah sem videl nemir ustvarjanja
in v rekah mir prehoda.
In sem se učil, da ne bi padel,
kamor se pasti sploh ne da,
ker med padanjem
te vedno ujame vsepovsod prisotna dlan.
Opravil sem, kar se je dokončati dalo,
in sem si zaželel miru.
Tiho so harfe pele, ko sem bil uslišan
v nedokončani končnosti.
Ni bilo več hitrih premikov, vse je plavalo,
kakor na mirni oceanski gladini.
Tako velik se mi je zazdel svet
v vedno novih pokrajinah ...
Po oceanu plavam,
nisem več človek, ne riba,
duša sem, ki pričakuje ...
Oddal sem drobnarije
v roke filigrancev,
pregreške v roke
vserazumevaločih angelov,

prihodnost v roke vsevidnega.
Čas je za mir in za pomirjenje
z neskončno modrimi dejanji.
Pel sem, da bi izpovedal bolečino –
ta mi je prinesla potrpljenje
in mi dala moč, da sem spet pel.
Dušam sem pel.
In ko sem molil,
sem izvedel več o človeku,
kot sem dojel ali uresničil.
Besede so bile postavljene,
da se je on mogel približati,
kot pride vedno, kadar se v miru
pogovarjamo z ljudmi.
Moje bogastvo je postalo njihovo,
utrinki so jih spomnili na lastno naravo.
Na obeh straneh naših medalj
so se zalesketali biseri iz školjk,
ki so že tolikokrat darovale ...
Vrata se pripirajo, utrinki padajo.
Ostajajo sadovi in mir.
In pričakovanje nove zemlje:
spoznali bomo,
daleč od znanega se bo odprlo.

Foto: Sara Mumelj



Kakšne poganske knjige naj berejo mladi 2–4

Bazilijevo kratko delo *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* (*Kakšne poganske knjige naj berejo mladi*, gr. Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων) velja za eno najznamenitejših zgodnjekrščanskih besedil, ki obravnavajo odnos med mladim krščanstvom in klasično kulturo. Čeprav je Bazilij (330–379) najbolj znan po svojih teoloških spisih, v tem pozivu h kreposti spodbuja k selektivnemu študiju grških besedil in svoje mlade bralce prepričuje, da je pesnike, zgodovinarje in filozofe kljub njihovemu poganskemu izvoru, kjer so povsem združljivi z ortodokсно krščansko mislijo, mogoče koristno študirati, kadar spodbujajo krepost, kot pri opazovanju odseva sonca v vodi, preden si ogledamo samo sonce.

2. [...]

7. V večno življenje nas vodi Sveto pismo, ki nas vzgaja prek skrivnosti. Dokler pa zaradi nezrelosti ne moremo razumeti globine pomena njegovih skrivnosti, se z očmi duše vadimo na drugih, ne tako zelo različnih spisih, kakor v senci ali v ogledalu. Tako posnemamo tiste, ki izvajajo vojaške vaje: ti si pridobijo spretnosti v rokah in skokih, nato pa sadove svoje vzgoje [παιδεία] izkoristijo v bitki.

8. Treba se je zavedati, da je pred nami največja od vseh bitk, za katero moramo narediti vse in za moč, kolikor moremo, prenesti vsak napor: pogovarjati se moramo s pesniki, zgodovinopisci, govorniki, pravzaprav z vsemi ljudmi, ki lahko kaj koristijo v skrbi za našo dušo.

9. Tako kot slikarji, ki preden nanesejo barvilo – naj bo vijolične ali katere koli druge barve –, pripravijo tkanino, se bomo tudi mi – če želimo ohraniti neizbrisno idejo dobrega –, najprej posvetili poganskim naukov, da bi nato razumeli sveta in skrivnostna znanja [παίδευμα].

10. Ko se bomo najprej navadili gledati odsev sonca v vodi, bomo nato lahko pogled usmerili v svetlobo sámo.

3.

PRIMERJAVA KLASIKOV IN EVANGELJSKEGA NAUKA

1. Če torej obstaja kakršna koli vzajemna povezava med omenjenima znanostma [λόγος], bo poznavanje obeh le v korist, če pa povezave ni, bo medsebojna primerjava nemalo pomagala za potrditev boljše znanosti.

2. S kakšno podobo lahko bolje predstavimo obe poučevanji [παίδευσις]? Kakor je drevesom lastna odlika [ἀρετή], da ob svojem času obrodijo sadove, toda na njihovih vejah kot okras rastejo

tudi listi, tako je glavni sad duše resnica, vendar ni brez smisla, če se odene v pogansko modrost kot v listje, ki sadežem nudi senco in jih olepšuje.

PRIMER MOJZESA IN DANIELA

3. Rečeno je, da si je Mojzes, čigar ime je zaradi modrosti hvaljeno pri ljudeh, najprej izuril razum v egiptovskih vedah – tako se je posvetil zrenju bivajočega [οὐτὼ προσελθεῖν τῇ θεωρίᾳ τοῦ ὄντος].

4. Podobno, čeprav v manj oddaljenih časih, je rečeno, da je bil modri Daniel najprej v Babilonu poučen o modrosti Kaldejcev, nato pa se je začel ukvarjati s svetimi znanostmi.

4.

KORISTNI KRITERIJI ZA BRANJE KLASIKOV

1. Da te posvetne vede za dušo niso neuporabne [ἄχρηστον], je bilo povedano v zadostni meri; zdaj je treba razložiti, kako jih morate uporabljati.

PESNIKI

2. Predvsem glede pesnikov, če začnemo pri njih: njihovi spisi so po vsebini raznoliki, ne smemo se navezovati na vse. Ko vam predstavljajo dela in besede dobrih mož, jih gre rado občudovati in posnemati, jim kar se da iskreno slediti. Ko pa vam predstavljajo zloglasne može, morate od njih bežati in pokriti ušesa, kakor, kot pravijo sami, je pobegnil Odisej od pesmi Siren.

3. Poslušanje slabih besed je namreč pot k slabim dejanjem. Zato moramo skrbno varovati svojo dušo, da se zaradi užitka besed ne bi prikradlo kaj škodljivega, kakor pri tistih, ki z medom pogoltnejo strup.

4. Pesnikov, ko govorijo bogokletno in opolzko ali ko upodabljajo razuzdanost in pijanost ali ko srečo ponižajo na dobro obloženo mizo in prostaške pesmi, ne bomo odobraval.

POGANSKO MNOGOBOŠTVO

5. Še manj jim bomo zaupali, ko nam govorijo o njihovih bogovih, posebej ko jih prikazujejo več in ne kot enega. Med temi bogovi je enkrat brat v neskladju s svojim bratom ali oče s svojimi otroki, drugič pa zoper starše otroci vodijo neusmiljeno vojno.

6. Prešuštva, ljubimkanja in javne združitve bogov, posebej še poglavarja vsega in najvišjega, Zevsa, kakor oni pravijo – četudi bi se nanašali na živali, bi pri govoru o tem bi zardeli, zato bomo to prepustili igralcem v gledališču.

ZGODOVINOPISCI IN GOVORNIKI

Enako trdim o zgodovinopiscih, še posebej, ko pišejo predvsem zato, da bi zabavali poslušalce.

7. Tudi tistih govornikov, ki s svojo umetnostjo samo zavajajo, ne bomo posnemali. Nam (tj. kristjanom) se laž ne spodobi – ne na sodišču, ne kjer koli drugje; nam, ki smo izbrali pravo in resnično pot v življenju in ki nam je pravljanje prepovedano z zapovedmi.

PRIMER ČEBEL

8. Kakor čebele, ki za razliko od drugih živali, ki se omejujejo na uživanje ob vonju in barvah cvetlic, iz teh znajo pridobiti tudi med, tako lahko tisti, ki v omenjenih besedilih ne iščejo zgolj užitka in slasti, iz njih potegnejo tudi kakšno korist za dušo.

9. Ta besedila moramo torej uporabljati na način, da v vsem posnemamo čebele. One ne gredo kar počez nad vse cvetlice in ne skušajo odnesti vsega s tistih, s katerih se lahko kaj odnese, temveč z njih poberejo le, kar služi za predelavo [ἐργασία], medtem ko ostalo pustijo. Mi bomo, če smo modri, iz teh besedil vzeli, kar je domače nam in sorodno z resnico, ostalo pa pustili.

10. In kot se pri nabiranju vrtnic izogibamo trnom, se moramo pri nabiranju koristnega iz posvetnih knjig enako izogibati tega, kar je v njih škodljivo.

11. Zato moramo najprej pazljivo preučiti vsako vedo in jo usmeriti k ustreznemu cilju [τέλος] tako – kot pravi dorski pregovor –, da vsak kamen preverimo z merilno vrstico.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj OFM

Pismo o mašnem kanonu

Kakor ime nakazuje, gre za pismo, katerega vsebina je alegorični komentar k mašnemu kanonu, ki ga je v šestdesetih letih 12. stoletja Izak, opat cistercijskega samostana v Steli, napisal škofu po skupnem duhovnem pogovoru in velja za edini tovrstni spis o mašnem kanonu izpod rok cistercijana. Verjetno se je pismo končalo s kratko obnovo (22.) in tožbo (23. [J]). Ker se je Izak zavedal, da bi lahko bilo pismo objavljeno tudi drugod, je najverjetneje prvoten konec zamenjal z bolj konvencionalnim (23. [βγδ]).

Besedilo je prevedeno po kritični izdaji: Dietz, Elias. 2013. *Isaac of Stella's Epistola de canone missae: A Critical Edition and Translation*. Cîteaux 64, št. 3: 265–307.

PISMO IZAKA, OPATA V STELI, JANEZU, POITIERSKEMU ŠKOFU, O MAŠNEM KANONU.

Gospodu in očetu v Kristusu, vedno častitljivemu in ljubezni vrednemu Janezu, po Božji milosti poitierskemu škofu, brat Izak, imenovan za opata Stele; pozdrav, pokorščino, poslušnost.

1. Glejte, česar dolgo s pogostimi prošnjami ni mogla doseči vaša ponižnost, je hitro z ukazom iz nas izvila avtoriteta. Kajti tudi zaradi prejšnjega duhovnega pogovora, ki je na žalost stekel tako zelo površno, moramo s pisalom zapisati, kako se osredotočamo na sveti kanon, medtem ko obhajamo presvete skrivnosti. Dokaj težka in morda neizvedljiva reč. Nič ni od človeškega srca bolj begajoče, nič bolj radovedno. Zato je pretežavno, da bi se trmasto držalo ene stvari, in premalo pobožno, da bi se pogosto enako osredotočalo na eno stvar. »Istovetnost je namreč mati naveličanosti«,¹ vendar to zaradi hibe radovednosti.

2. Da bi pomagala naši nemoči, Božja milost stara besedila pogosto navda s povsem novimi pomeni. Ko ti nenadoma posvetijo, se nadčloveško čudimo, kje so se do zdaj skrivali, od kod so se pojavili tako nepričakovano in brez prizadevanja. In zaradi te začudenosti se razširi srce, kakor je pisano: »Tvoje srce se bo čudilo in razširjalo,«² ter se spričo te razširitve napolni z vdanostjo, ljubeznijo in veseljem v skladu s psalmistom: »Razširi svoja usta in jih bom napolnil.«³

3. Ko pa gremo na vsake toliko čez besedila, ki smo jih videli jasneje kot luč in okusili, da so slajša »kakor med in satovje«,⁴ se nam skrijejo v skladu s: »Kako velika je tvoja dobrotta, Gospod, ki si jo skril njim, ki se te bojé,«⁵ to je, da se te bojé. Sámó zakritje namreč porodi grozen strah, strah bolečino, bolečina stokanje, stokanje vzdihovanje in neizrekljiva tarnanja znotraj duha, tako da nič manj ne žalujemo nad tem, da smo izgubili staro, kakor se veselimo nad tem, da smo našli novo. Tako se pri obeh spremembah, kakor da bi bili med dvema mlinskima kamnoma razdrobljeni, zmanjšani, zmleti, spremenimo v fino pšenično moko za Božji dar. Ko tej primešamo solze

¹ Cicero, *De inventione* 1.41.76.

² Iz 60,5.

³ Ps 80,11.

⁴ Ps 18,11; Sir 24,27.

⁵ 1 Kr 8,40; 2 Krn 6,31,33.

obžalovanja in vdanosti ter jo spečemo v peči »skesanega in ponižnega srca«,⁶ postanemo »hlebi obličja«,⁷ ki jih darujemo pred vsem drugim.

4. Ker torej, presvetli oče, mi sami po sebi vsekakor ne moremo obstati, nasprotno, »Duh pihlja koder hoče« in kar hoče, »pa ne vemo, od kod prihaja in kam gre«,⁸ in »človek« sam po sebi »ne more ničesar vzeti«, niti po želji drugega, »če mu ni dano od zgoraj«,⁹ je bilo več modrosti v tem, da nismo odgovorili na vašo ponižno prošnjo, kot je je v tem, da zaradi ukaza vaše avtoritete sploh lahko nadalje razlagamo. Toda morda vas ne zanima, kaj nam »rosijo nebesa od zgoraj«, ali pa, kako »dežijo oblaki«, marveč je vprašanje, kako »se odpre zemlja, da rodi rešenika«,¹⁰ ne, kako »pravica gleda iz nebes«, ampak, kako »resnica poganja iz zemlje«,¹¹ ne, kako se Bog ozira na nas, temveč, kako se mi oziramo nanj. Tako se, sicer priznamo, da precej preprosto, postopoma osredotočamo na posamezna poglavja, kakor nam je dano po milosti, in medtem ko si jih dajemo na ustnice kot »od neba napolnjene prsi«,¹² pozorno sesajmo in »iz ust otročiča in dojenčka dajajmo hvalo«,¹³ ki jo premoremo.

5. Toda čeprav se tam na različne načine izreka in dogaja marsikaj, mi vendarle s tremi dejanji zaobsežemo skoraj vse. V svetem kanonu se razločijo tri glavna dejanja, za katera se uporabljajo trije oltarji, pri katerih na neki način služi trojni darovalec s tremi daritvami. In to je morda »podoba, ki je bila pokazana Mojzesu na gori«,¹⁴ po kateri naj bi postavil »senco prihodnjih dobrin«¹⁵ – torej šotor v puščavi. Na višini je videl, kaj naj stori spodaj. Na gori se je naučil, kaj naj naredi na ravnini. Zgoraj je videl, kaj naj stori doli. Od Boga se je naučil, kaj naj pouči ljudi. Zato tudi apostol pravi: »Jaz sem vam izročil, kar sem prejel od Gospoda.«¹⁶

6. O dobri oče, »pazi nase«. ¹⁷ Koliko jih danes izročča, česar niso prejeli ne od Boga ne od apostola. Skoraj vsa današnja izročila služijo »umazanemu dobičku«. ¹⁸ Kazen, ki se jo naloži za zagrešeno, je skoraj vsakič denarna. Dobro delo, ki naj bi bilo zastonj, čeprav prej nima cene, kasneje upa na povračilo. Dandanes naše usluge nosijo plod pod srcem. Pod pretvezo, da je devica, nosečo dajemo v zakon. Tega pretvarjanja se ni naučil Mojzes, ni učil Pavel; to ni podoba z gore.

7. Šotor na gori, torej »šotor Boga med ljudmi«,¹⁹ pa je tako zgrajen, da je v dvorišču zunanji bronasti oltar, kjer se darujejo živali. Znotraj šotora je drugi, zlati, ki se imenuje kadilni oltar, kamor je položeno kadilo in drugo, kar zaradi ognja oddaja dehteč dim. Za tem je kakor v najbolj notranjem in najvišjem delu položen spravni pokrov; ta del se ne imenuje le sveto, ampak presveto. Med spravnim pokrovom in zlatim oltarjem se torej razprostira zagrinjalo, ki se je ob Kristusovem trpljenju pretrgalo, tako da je postal viden spravni pokrov, tj. Kristusovo telo, ki je bilo prav tako pod to skrivnostjo golo pritrjeno na križ. Zlati in bronasti oltar je v puščavi v šotoru ločevala pregrada, v templju pa zid, o katerem grešnik, ki v pokori teži k pravičnosti, govori takole: »In v svojem Bogu pojdem čez zid.«²⁰

⁶ Ps 50,19.

⁷ Prim. 2 Mz 25,30.

⁸ Jn 3,8.

⁹ Jn 3,27.

¹⁰ Iz 45,8.

¹¹ Ps 84,12.

¹² Cistercijanska antifona za božično osmino *Nesciens mater virgo*.

¹³ Ps 8,3.

¹⁴ Heb 8,5.

¹⁵ Heb 10,1.

¹⁶ 1 Kor 11,23; 15,3.

¹⁷ 1 Tim 4,16.

¹⁸ 1 Tim 3,8; Tit 1,7; 1 Pt 5,2.

¹⁹ Raz 21,3.

²⁰ Ps 17,30.

8. Prvi oltar namreč predstavlja »skesano in ponižno srce«. ²¹ Ko na tem s pokoro žrtvujemo živalska in brezumna ravnanja, kaj darujemo Bogu, če ne raznovrstne živali? Takšne živali namreč v spreobrnjenju grešnika – ki je zaradi greha zunaj in le s primerno pokoro vstopi v pravičnost – Bogu žrtvuje obžalovanje srca, odre spoved ustnic, na kose razseka razsodba, sežge pa primerna potrnost. Bronast, torej temen in doneč, je seveda, ker je spokornik položen vase, v temo, dokler se v njem vznemirja njegov duh ter se srce muči, in potrebno je, da iz globočine močno kliče, da se njegov glas sliši na višavah. ²² Tako namreč lahko v svojem Bogu pojde čez zid, ki ločuje krivdo in pravico, kajti Bogu sprejemljiv dar je potrtn duh, ki »skesanega in ponižnega srca ne zametuje«. ²³

9. Drugi oltar, ki pa je znotraj in je zlat, označuje srce, ki je očiščeno s pokoro, jasno bleščeče s pričevanjem dobre vesti, na katerem vdanost daruje »daritev pravičnosti, darove in žgalne daritve«. ²⁴ Ne objokuje več svojih dejanj, temveč se že veseli v božanskih stvareh; ne vzdihuje nad zagrešenimi zločini, marveč se zahvaljuje za pridobitev vrlin.

10. Tretji pa, ki mu bolj kot oltar pristoji ime spravni pokrov, kjer se ne prikazujejo občasno kar kateri koli angeli in le nekaterim, temveč se tam vedno zadržujeta sama keruba z razprostrtimi krili, ki mečejo senco na spravni pokrov, označuje srce, ki je vzvišeno nad oblake predstav. Kakor je bilo rečeno: »Človek se približa tudi vzvišenemu srcu.« ²⁵ čigar »domovina je v nebesih,« ²⁶ ne le v hrepenenju in upanju, marveč v kolikor je človeku mogoče neprestanem motrenju. Tam se srce, potem ko pozabi na stvari za seboj, bodisi dobre bodisi slabe, vedno razširi na stvari pred seboj, sledeč »nagradi Božjega klica od zgoraj«, ²⁷ po kateri hrepeni in se je veseli gledati z angeli. ²⁸

11. Prva daritev je torej daritev pokore, ki jo na skesanem srcu daruje »duh stanovitnosti«, tj. obžalovanje; druga je daritev pravičnosti, ki jo na čistem srcu daruje »sveti duh«, tj. vdanost; tretja je daritev umnosti, ki jo na vzvišenem srcu daruje »duh velikodušnosti«, tj. motrenje. ²⁹ Obžalovanje namreč sprevržene poboljša, vdanost poboljšane vodi, motrenje pa vodene vzdigne in stori, da bivajo z angeli. Skesano srce se muči zaradi preteklega zla, čisto srce se veseli zaradi prisotnih dobrin, vzvišeno srce pa motri večne nagrade. Pokora ločuje od hudiča, pravičnost združuje z Bogom, umnost pa se veseli v njem.

12. To je sestava Božjega šotora, ne toliko takšnega, ki je skupaj z ljudmi, kakor takšnega, ki je v ljudeh. Njegova podoba je vidna v tem, kako žari v svetem kanonu, kjer se ločeno daruje najprej daritev služenja, nato svobode in tretjič enotnosti. Sin nas namreč po božanskih skrivnostih osvobodi suženjstva hudiču, zato da se skupaj s Sinom zedinimo s samim Očetom. Tako ne nazadnje za služabnike Sin govori Očetu: »Hočem, Oče, da bodo, kakor sva jaz in ti eno, tako tudi oni eno z nama.« ³⁰ Glede vsakega delovanja nebeških skrivnosti se torej spozna, da služi temu namenu, da bi se po Kristusu združeni z enim Bogom v njem brez konca veselili. Zato »smo mnogi en kruh, eno telo« ³¹ vendar nimamo mnogo glav, marveč eno, katere glava je Bog; da bi mnogi po enem in v enem z enim zedinjeni postali eden duh z njim, skupaj z modrostjo iz Modrosti modri, z življenjem iz Življenja živi, s krepostjo iz Kreposti močni, z ljubeznijo iz Ljubezni razvneti, s pravičnostjo iz Pravičnosti dobri, z veseljem iz Veselja vedno veseli. To se sicer tiče zadnjega dejanja, a je preveč željna vnema že prehitro dala predokus.

²¹ Ps 50,19.

²² Ps 142,3-4; Ps 129,1.

²³ Ps 50,19.

²⁴ Ps 50,21.

²⁵ Ps 63,7.

²⁶ Flp 3,20.

²⁷ Flp 3,13-14.

²⁸ 1 Pt 1,12.

²⁹ Ps 50,12-14.

³⁰ Jn 17,21-22.

³¹ 1 Kor 10,17.

13. Potem ko je bilo primerno razporejeno vse, kar pripada prvemu dejanju, in so bile poslane naprej nekatere molitve ali prošnje »s kadilom ovnov«, ³² tj. s priprošnjami apostolov in mučencev, pristopi vidni duhovnik – še vedno kakor tisti, ki je »meso, rojeno iz mesa«³³ – darovat vidne in iz zemlje zemeljske darove; in to na vidnem ter snovnem oltarju, ki je bil vidno posvečen s snovnim oljem; in vse to poteka še vedno zunaj, ko se zunaj opazuje, kaj in kako se dogaja. Potemtakem glede tega spoznavamo, da se tiče »služabnika«, ki »ne ostane v hiši za vedno«, ³⁴ in se zato imenuje »daritev služabnikov«, kakor je rečeno: »To daritev svojih služabnikov,« itd.

14. »Daritev svojih služabnikov« pravilno imenuje kruh in vino; kajti čeprav je bil človek, vzet iz zemlje po naravi, postavljen za gospodarja nad zemljo po milosti, je bil, ker se je stran od Stvarnika narave in Darovalca milosti umaknil po grehu, obsojen pod zemljo po pravici. Zato zemlja, ki mu je sama od sebe rodovitna služila za veselje, čeprav je sedaj obdelovana z mnogo in čuda polnim delom ter je z njo toliko napora, pota, pogoste bede ter pomilovanja, komaj rodi dovolj, kot je pisano: »V potu svojega obraza boš jedel svoj kruh.«³⁵

15. Ker torej pri hrani, brez katere se oživljajoče življenje [vita animalis] ne ohranja, prednjačita kruh in vino, se primerno po njiju daruje vsak živež oživljajočega življenja. Zares sta njegov poseben delež in ga predstavljata kot celoto. In tako, kaj še lahko naredi služabnik, ki se skuša spraviti s svojim Gospodom, kakor da »iz svojega uboštva ves svoj živež«³⁶ daruje in tako žrtvuje celo svoje življenje? Potemtakem v prvem dejanju, ko v kruhu in vinu daruje ves svoj živež, ubije vse, kar živi živalsko. Življenje namreč ubije, kdor mu odvzame živež. Zato modrec pravi: »K veliki mizi si sedel; skrbno pazi na to, kar je položeno predte. Nastavi si nož na svoje grlo vedoč, da moraš to pripraviti.«³⁷

16. »Velika miza« je Gospodov oltar. Pred nas je »položen« v okrepcilo On, ki je dal svoje telo in dušo za nas v odrešenje. Bodimo pozorni na to, da je treba tudi zanj tako pripraviti, torej zanj hkrati in podobno dati svoje telo in dušo. Takole namreč po duhu sveta sam sebi odgovarja prerok: »Kaj naj povrnem Gospodu za vse, kar mi je dal? Vzel bom kelih zveličanja in klical Gospodovo ime.«³⁸ Pazi na podobo, kako pretanjeno in izvrstno se izrazi: »Nastavi si nož na svoje grlo.« Nož, gotovo vzdržnosti in posta, si nastavimo na grlo, ko mi, ki smo Bogu darovali celoten svoj živež, od tega kasneje skromno in plašljivo kakor z Božjega oltarja jemljemo po potrebi. Kajti Gospod je določil, da naj tisti, ki služijo oltarju, od oltarja živijo.³⁹ V nasprotnem primeru, če po takšni daritvi ponovno pomehkuženo, razvratno ter »po svoje« zapravljamo, odvzamemo vse, kar darujemo, in od ropa še slabše živimo. Tako namreč že ne živimo in umiramo Gospodu, marveč sebi in če bodisi tako živimo bodisi tako umiramo, že nismo Gospodovi, temveč svoji; še več, niti ne svoji, marveč hudičevi.⁴⁰

17. Zatorej, dobri in preudarni mož, »skrbno pazi na to«, ⁴¹ da je naš oltar takšen, da z njega ni dovoljeno jesti tistim, ki služijo šotoru svojega telesa. Toda kakor naslada onesnaži telo, tako nečimrnost in duh častihlepnosti pokvarita dušo. To so nedvomno »glave zmaja«, ki ga je dal Gospod »v jed etiopskim ljudstvom«. ⁴² To je »kelih demonov«, ⁴³ iz katerega ni primerno piti hkrati

³² Ps 65,15.

³³ Jn 3,6.

³⁴ Jn 8,35.

³⁵ 1 Mz 3,19.

³⁶ Mr 12,44.

³⁷ Sir 31,12; Prg 23,1-2 (Vetus Latina).

³⁸ Ps 115,3-4.

³⁹ Prim. 1 Kor 9,13-14.

⁴⁰ Prim. Rim 14,7-8.

⁴¹ Prg 23,1.

⁴² Ps 73,14.

⁴³ 1 Kor 10,21.

kot iz Gospodovega keliha. Ni namreč »soglasja med Kristusom in Belialom«. ⁴⁴ Če si čistega telesa, si mar pri priči čist? Nasprotno, bodi čistega telesa, še čistejše duše in najčistejšega duha, kajti kdor je z ozirom na čistost, nedolžnost in ponižnost ves čist, »mu ni treba drugega, kot da si umije noge«. ⁴⁵ Glej, na kaj se osredotočamo, ko darujemo prvo daritev. Glej, kaj si prizadevamo biti, ko se osredotočamo na te stvari. To razmišljamo, ko se s tem ubadamo, zunaj »z besedo in jezikom«, znotraj kolikor moremo »v dejanju in resnici«. ⁴⁶

18. Kljub vsemu pa obstaja potreba po globljem posvetu. Služabnik pri tem dejanju stori vse, kar more, vendar to ne zadostuje povsem. Ni zmožen česa več, a to ne zadovolji v celoti. Lahko se ubije; oživiti se ne more. In tako se z molitvijo vzdigne ter se obrne k njemu, ki vse zmore, rekoč: »Blagoslovi in sprejmi, o Bog, to daritev,« itd. do »da nam postane telo in kri.« Kakor da bi rekel: »Gospod, storil sem, kar sem zmožel, dopolni, česar nisem zmožel.« In »v veri brez pomišljanja« ⁴⁷ pristopi k drugemu dejanju, rekoč: »Tisti večer pred svojim trpljenjem,« itd. vse do onih silnih in učinkovitih besed; kakor je pisano: »Glej, svojemu glasu bo dal glas moči«. ⁴⁸ Pravi namreč in udejavnja – beseda in moč: »To je moje telo.« ⁴⁹

19. Nad vsakim človeškim razumom po Božji moči in človeški skrbi postane torej iz stare hrane starega človeka nova hrana za novega človeka. ⁵⁰ Ta novi duhovnik ni več stari Melkizedek, niti »meso, rojeno iz mesa«, ne iz potu, niti iz zemlje, ki ji bedno in raznoliko služi, marveč nov Jezus, »rojen duh od Duha«. ⁵¹ Ker ima potemtakem novi duhovnik »od darov in daritev« Božjih z neba nebeško žrtev, že neviden na nevidnem oltarju vere daruje nevidno žrtev mesa in krvi. Pravi, ne plašljivo, kot prej: »Tebi« ne »Daritev služabnikov« marveč z veseljem in radostjo: »Tvojemu neskončnemu veličastvu«, »čisto« in očiščujočo, »sveto« in posvečujočo, »brezmadežno žrtev«, ki nas dela brezmadežne, tj. »sveti kruh življenja«, ne časnega ne živalskega, temveč duhovnega ter »večnega«, in »kelih«, ki zmore v neminljivost reševati in zdraviti in je potemtakem »neminljivega zveličanja«.

20. Dalje pa, ker tudi Kristusovo »meso« in kri »nič ne pomagata« brez besed, ki »so duh in življenje«, ⁵² stremlje še za čim globljim tisti, ki mu nič ne zadošča, dokler se po Kristusovem telesu v nebesih ne zedini z Bogom in po človečnosti združi z božanskostjo. Gotovo si daje tisti, ki si je postavil lestev, veliko opraviti z vzponom. Zato se tudi po tej daritvi prepaše, rekoč: »Milostno in dobrotno se ozri,« itd. ter se kakor po stopnicah lestve vzpenjajoč spominja darov služabnika »Abela«, očeta »Abrahama«, daritve duhovnika »Melkizedeka«, ki je izvrstno izrazil podobo v kruhu in vinu, kakor je Abraham resnico v sinu ter Abel dar nedolžnosti v jagnjetu.

21. Oprt na to molitev z zaupanjem pristopi k tretjemu dejanju. Toda ker se k onemu najvišjemu in »nebeškemu oltarju pred Božjim veličastvom«, kjer veliki in večni duhovnik streže Očetovemu obličju, še ne zmore vzpeti, kot si želi (to tudi namreč predstavlja vidni duhovnik, ko se skloni pod vidni oltar in se nato vzravna ter ga poljubi), zato prosi, »naj sveti angel«, torej njegov nevidni strežnik, njegov dar »prinese« tja ter ga v nebesih zedini s Kristusovim telesom. To prosi, da bi se tako po tem, kar tu pod podobo kruha in vina jemljemo s prvega oltarja in v resničnosti mesa in krvi z drugega, za zagrinjalom v nebesih (»z blagoslovom«, obljubljenim »nekoč Abrahamovemu

⁴⁴ 2 Kor 6,15.

⁴⁵ Jn 13,10.

⁴⁶ 1 Jn 3,18.

⁴⁷ Jak 1,6.

⁴⁸ Ps 67,34.

⁴⁹ Prim. Mt 26,26; Mr 14,22; Lc 22,19; 1 Kor 11,24.

⁵⁰ Prim. Rim 6,6; Ef 4,24.

⁵¹ Jn 3,6.

⁵² Jn 6,64.

potomstvu»⁵³ in po milosti dani Mariji) družil z močjo zakramenta, tj. da bi bil po Kristusu zedinjen z najvišjo glavo. »Kristusova glava pa je Bog.«⁵⁴

22. Glejte, presvetli oče, kakor smo v hvalospevu opomnjeni: »kvišku srca«, kvišku besede, kvišku dejanja. Prva daritev namreč ločuje od sveta, druga združi s Kristusom, tretja zedini z Bogom. Prva usmrčuje, druga oživlja, tretja pobožuje. Pri prvem dejanju je trpljenje, pri drugem vstajenje, pri tretjem poveličanje. »Zato,« je rečeno, »obhajamo spomin odrešilnega trpljenja, vstajenja od mrtvih in slavnega vnebohoda,« itd. Prvi duhovnik torej žrtvuje kakor zunaj na dvorišču oživljajoče življenje, drugi znotraj v templju razumski čut, tretji za zagrinjalom in v nebesih celo samo vero. Kot je namreč nad oživljajočim čutom razum in je nad razumom vera, tako je nad vero videnje. Kajti »kar kdo vidi, čemu bi to upal.«⁵⁵ Nekdo pravi: »Čim vidiš, že ni vera.«⁵⁶ Tako, na tak način meseni postane duhovni in duhovni nebeški oziroma božanski; služabnik postane svoboden in kraljuje kot sin z očetom, sovražnik kot prijatelj in dedič. O, Kristusov duhovnik, pri tem vztrajaj, ko strežeš. Medtem ko to počnete, se dobrotno spominjajte nas, svojega služabnika, ki imamo vaše očetovstvo med vsako molitvijo in daritvijo zvesto in goreče v spominu.

23. [βγδ] Iti moramo za našim živežem, »da na poti ne omagamo.«⁵⁷ Kaj koristi, da našo hrano iz živalske naredimo duhovno, če brez hrane ostanemo živali? Po rokah angelov je naša hrana prenesena v nebo, mi pa kaj naj bi počeli na zemlji? Takšna jed nas ne le izroča, temveč tudi zedini z Bogom. V nasprotnem primeru si zaradi našega zmrdovanja nad njo po Božji jezi zaslužimo za hrano slabo »krilate ptice«, ki ne morejo vzvišeno leteti, marveč »padajo v sredo tabora in okoli šotorov.«⁵⁸ To naj od vas in nas odvrne, h kateremu smo spreobrnjeni, Jezus Kristus, ki z Očetom in Svetim Duhom živi in kraljuje, Bog, na veke vekov. Amen.

23. [J] Vendar, glej, medtem ko smo vam z veseljem to pisali tako zaradi snovi kot zaradi osebnega poznanstva, je, da ne bi prekoračili dolžine za pismo, vaš Hugo Chauvignyški⁵⁹ v hitrem napadu na naše nekatere izmed konverzov s svojo roko <grozno in brezčutno> prebičal. Z nekaterimi iz družine je <grdo ravnal>. Nad nas, ki nismo bili prisotni, je <izbruhal> <zmerjanja>, mnogo groženj in nedostojnosti.⁶⁰ Ukradel je osem bikov in jih, kot domnevamo, prodal. »Njegova roka je še iztegnjena.«⁶¹ »Na strehah«⁶² že govori, da se bo nad mano maščeval spričo vseh Angležev. Ko le ne bi bil Anglež oziroma da ne bi v izgnanstvu nikoli videl Angležev!

Prevedel: Benjamin Božič

⁵³ Darovanjski spev *Domine Iesu Christe rex glorie*.

⁵⁴ 1 Kor 11,3.

⁵⁵ Rim 8,24.

⁵⁶ Parafraziran Avguštinov izrek iz *Komentarja k Janezovemu evangeliju* 68,3: »Nam si vides, non est fides.«

⁵⁷ Mt 15,32.

⁵⁸ Ps 77,27-28.

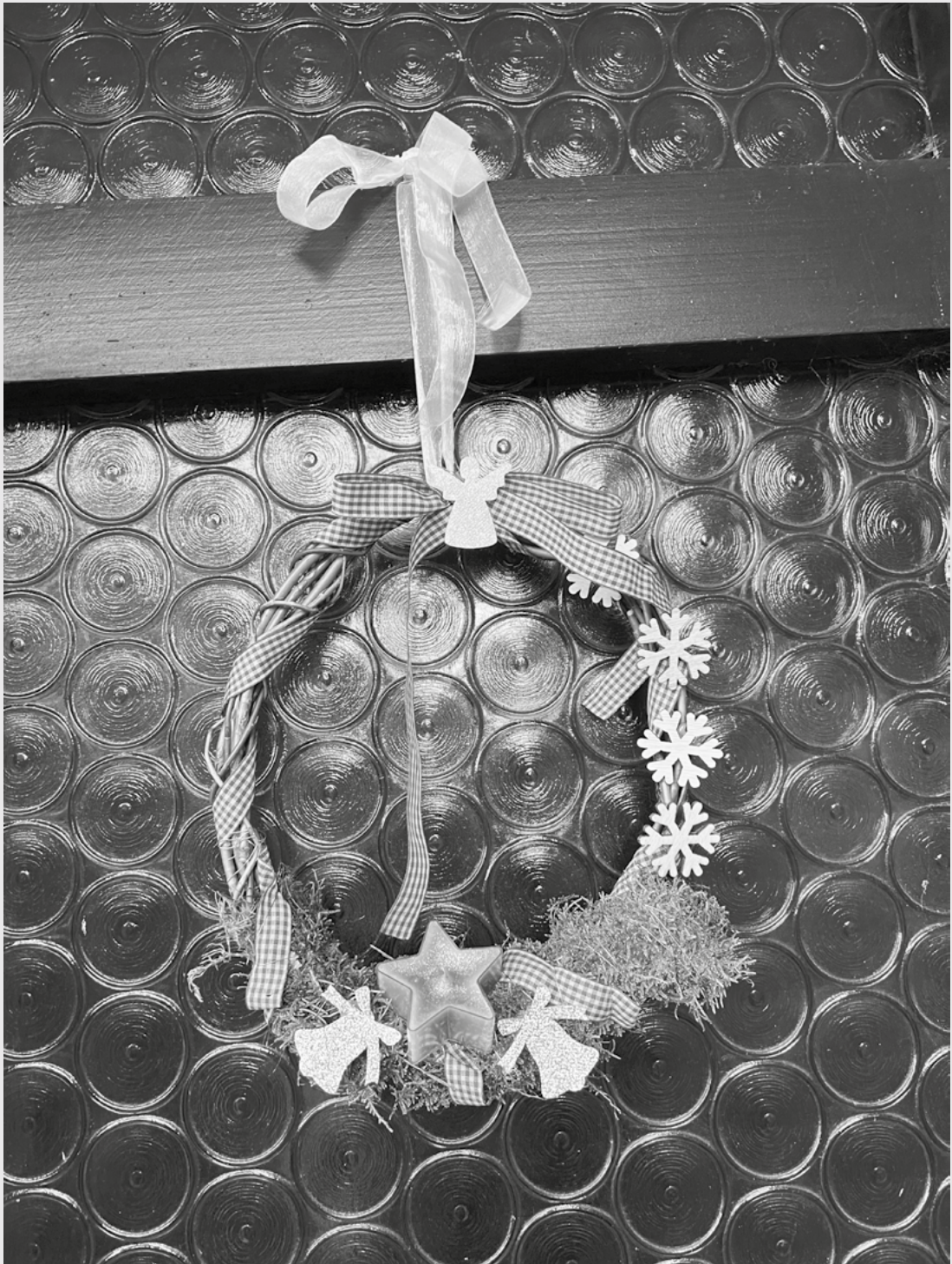
⁵⁹ Hugo je hotel nazaj posesti, ki jih je njegov oče zapustil samostanu. Poleg tega so obstajale napetosti med Francozi ter Angleži (Izak in Janez sta bila namreč Angleža).

⁶⁰ Besede v lomljenih oklepajih označujejo domnevno branje za vrzeli v rokopisu.

⁶¹ Iz 5,25.

⁶² Mt 10,27.

Foto: Sara Mumelj



Sermo pro sancto Hieronymo 5

Pričujoča pridiga oz. panegirik (slavilni govor) je peta izmed desetih pridig o sv. Hieronimu, ki jih je med letoma 1392 in 1408 napisal (najverjetneje pa z njimi tudi javno nastopil) koprski humanist Peter Pavel Vergerij Starejši (1392–1444). Njegovi govori slovijo kot najzgodnejši primer humanističnega obujanja klasične retorike na področju hagiografije. Kot v pričujoči pridigi opozori sam, se Vergerij tako oddalji od srednjeveške tradicije sholastičnih pridig, katerih oblika je temeljila na shematizirani razlagi svetopisemske vrstice, ki je stala na začetku pridige. Namesto tega se Vergerij povsem osredotoči na Hieronimovo življenje in njegova izredna dela, pri čemer poleg njegove askeze v ospredje postavlja predvsem intelektualne dosežke. Bolj kot odmaknjeni spokorjeni puščavnik je svetnik prikazan kot neutruden pisec, prevajalec in učenik, ki je vse svoje moči usmerjal v dobro Cerkve in njenega občestva, hkrati pa se je v svojem stilu lahko kosal s samim Ciceronom.

Panegiriki so za slovensko področje zanimivi tudi zaradi Vergerijeve utemeljitve čaščenja sv. Hieronima: šlo naj bi za starodaven družinski običaj, ki so ga bili vajeni že njegovi starši in predniki, kasneje pa je njegova družina začela častiti Hieronima kot svojega zavetnika zaradi njegovega posredovanja zanje v času vojn med Benetkami in Genovo, ki so prizadele tudi Koper. Leta 1380 naj bi Genovčani Koper povsem opustošili, Vergerijevi družini pa je uspelo pobegniti v Čedad, pri čemer naj bi med begom nad njimi bdel sam Hieronim. Kot Vergerij navaja v enem od svojih pisem očetu,¹ se je sam zato odločil, da bo v zahvalo za pomoč svetnika ob njegovem prazniku 30. septembra vsako leto počastil s panegirikom.

Danes je ohranjenih deset Vergerijevih panegirikov v čast Hieronimu. Nekateri izmed njih so datirani, kot npr. pričujoči govor, ki naj bi nastal leta 1392 in je bil po navedbah urednika izdaje Vergerijevih Sermones, Johna McManamona, namenjen benediktinskim menihom (neopredeljenega) samostana v Padovi.² Nekateri avtorji trdijo, da gre morda za prvega med Vergerijevimi govori, a njihov vrstni red danes ostaja neznan.³ Vsaj z dvema izmed ohranjenih panegirikov naj bi Vergerij nastopil v Kopru ali njegovi bližnji okolici.

Najodličnejši gospodje, najboljši očetje, z vašim blagohotnim privoljenjem se bom sedaj nekoliko oddaljil od ustaljenega načina pridiganja: izpustil bom biblijski verz (to navado današnji

¹ Ep. 79. Glej: *Epistolario Di Pier Paolo Vergerio, a Cura Di Leonardo Smith*, Rim: Tipografia del Senato, 1934, 186–187.

² Morda gre za samostan pri sv. Justu. McManamon, John. 1999. *Pierpaolo Vergerio the Elder and Saint Jerome* Tempe: Center for Medieval and Renaissance Studies, 138–139

³ Robey, David. 1973. P. P. V. The Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist. *Past&Present* 58: 37. Standardno številčenje govorov se zgleduje po McManamonovi izdaji.

pridigarji sicer že opuščajo)⁴ in se takoj na začetku priporočil preslavni devici z besedami: Zdrava, Marija (itn.).

Danes vam ne bom pridigal kot običajno, preslavni možje, o književnosti, prav tako ne o vojnih zadevah, ki nam, pa naj so bile še tako težke, budijo prijetne spomine, pa tudi ne o dejavnostih, ki se tičejo bodisi javnega prava bodisi zasebnega prava. Namesto tega bom govoril o veri in svetosti. Prav tako se ne bojim, najboljši možje, da bi me, ker sem napovedal, da bom spregovoril o veri, poslušali manj pozorno. Poznam vašo vdano pobožnost, skromnost in vero; in že davno je vsepovsod znano, da ste, pa čeprav se v celotnem življenju z največjo vnemo posvečate plemenitim opravilom, na prvo mesto vseeno vedno postavljali Božje postave in svete obrede.

Če je torej tako, kot je pravilno mislil Tales, in sicer da pred Bogom ni mogoče skriti svojih besed in dejanj niti ne misli,⁵ se vam ne zdi, da mu bo drago, da ste se v tolikšnem številu zbrali med temi svetimi zidovi, da bi slišali pridigo o njem in o njegovih svetnikih? Resnično so lahko ljudje Bogu v veselje (če si mislimo, da imajo lahko čustva kakršen koli vpliv nanj), kadar vidi, da so njihova dejanja v odnosu do njega njemu pobožna, pravična, sveta in verna. Takšno ravnanje je pravično in se od nas pričakuje, kot se lahko prepričamo iz naslednjega. Če smo namreč pripravljene za domovino, starše, otroke, dom, premoženje in svoja prizadevanja toliko pretrpeti in si zato nalagamo tako hude in nevarne napore, kako bi se morali šele potruditi, da bi pozorno poskrbeli za vse, kar zadeva notranjo blaginjo? Med nami ni nikogar, ki ne bi z največjo vnemo ščitil svojega zdravja ali pa si ga trudil povrniti, če ga je izgubil; vsakdo se z vsem svojim bitjem na vso moč trudi, da bi to prekratko življenje, ki si ga delimo z zvermi, ohranil, zadržal in ga, kolikor je mogoče, podaljšal. Si ne bomo torej [raje] prizadevali za zdravje svoje duše, ki ga porajajo svete reči, in za to, da bi s kratkim naporom dosegli celo večno življenje?

Med branjem zgodovine sem večkrat opazil, da so bili tisti, ki jim v ljudskem jeziku pravimo pogani, v starih časih vajeni (in mislim, da tisti, ki še niso dosegli resnice naše vere, še danes počnejo tako, če so ohranili svoje prvotne verske običaje) kar najbolj pozorno in z najvztrajnejšo vnemo obhajati sveto obredje in nihče ni mogel niti najmanj zanemariti tistega, kar pritiče Božjemu, ne da bi ga doletela kazen – čeprav še niso verjeli, da lahko duša po telesni smrti živi dalje ali da so njene zasluge lahko poplačane. Kako zelo bi se torej šele spodobilo, da bi tako ravnali mi, ki smo se že dokopali do prave veroizpovedi in zatrdno vemo, da je duša nesmrtna in lahko zavoljo dobrih del, molitev, žrtvovanja in zaobljub za časa življenja po smrti na tistem blaženem kraju doseže popolno srečo.

Tako sem bil vedno prepričan, da mora človek, ne glede na to, s čim se ukvarja in koliko ga to zaposluje, prvi dan v tednu in prvo uro dneva posvetiti Božjim rečem. Preostali dnevi ali deli dneva so lahko namenjeni posvetnim zadevam. Zdaj pa sem vas poklical, da se zberete zvečer, ker se mi je zdelo, da bo ta ura najprimernejša glede na vašo vsakodnevna opravila in delo, še posebej pa glede na mašne obrede, ki jih vsak dan obhajate na tem svetem oltarju. Prišli ste torej, da bi poslušali o tisti temi, o kateri bi vam rad spregovoril tako, da bi moja spretnost zadostila vaši želji poslušati. Moja pridiga bo o preslavnem Hieronimu in njegovih slavnih delih. Vprašam vas, kdo med vami ni pozorno prisluhnil že ob omembi njegovega imena? Komu namreč ni pomagal tako za časa svojega življenja kot tudi po smrti? Kdo ni bil deležen njegove dobrote, ne glede na rod, spol ali starost? Zato se ne bojim, da bi govoril nepovezano ali premalo umetelno, in prepričan sem, da mi boste kar najbolj željno prisluhnili

⁴ Vergerij ima v mislih ustaljeno obliko srednjeveške pridige, ki se je ponavadi začela z navedbo verza iz Biblije (t. i. *themo*), na katero se je nato naslanjala celotna pridiga, in sicer tako, da je razlagala njene posamezne dele in jih interpretirala skladno s sporočilom. Gre za najzgodnejši primer reference na nov stil pridiganja, zaradi česar je to Vergerijevo besedilo edinstven in pomemben vir za raziskovanje retoriške prakse ob prehodu srednjega veka v humanizem.

⁵ Navedba verjetno izhaja iz ene od skrajšanih verzij dela Življenja znamenitih filozofov Diogena Laertskega, ki so krožile v srednjem veku (prim. D. L. 1.1).

Vse ljudi namreč zavezuje neka skupna pobožnost do Hieronima; vsi veselo častijo njegovo svetost in njegov spomin. Mene pa navdaja prav posebna vnema in čutim do njega edinstveno ljubezen tako zaradi starodavne pobožnosti mojih prednikov kot tudi zato, ker je ob številnih priložnostih nadvse velikodušno vidno posredoval v moje dobro in v dobro moje družine.⁶ Tako bi se počutil nehvaležnega, če se ne bi na tolikšne zasluge odzval z nekakšnim znamenjem hvaležnosti, ki bi se podalo moji študijski prizadevnosti. Dokler so jim premoženje in okoliščine dopuščale, so imeli moji starši na ta ustaljeni praznik navado (tega običaja pa so se spominjali tudi pri svojih starših), da so, potem ko so opravili sveti obred, kakor se spodobi in kot so bili vajeni, pripravili slavnostno gostijo za reveže. Najprej so poskrbeli zanje in šele nato za prijatelje, sorodnike in domače, s čimer so pri slednjih želeli vzbuditi pobožnost, pri prvih pa veselje. Vse dokler so imeli za to sredstva, so se [moji starši] trudili, da bi vsi delili njihovo veselje. Ta dan smo veselo praznovali tako javno kot v družinskem krogu. Odkar pa je sovražna usoda z vojno vihro zasukala stvari po svoji volji, je ostal le še namen, običaj pa je ugasnil. A ker v svoji revščini ne morem ničesar ponuditi, sem se odločil, da bom vsako leto do konca svojega življenja pred zborom najuglednejših meščanov obnavljal Hieronimova slavna dejanja in sijajne zasluge. In če se mi bo usoda kdaj vendarle nasmehnila, bom vsekakor nadaljeval z našim starodavnim družinskim običajem.

In res je prišel dan, ki od mene zahteva poplačilo dolga, za katerega sem podpisal zadolžnico. Resnično, pri tako širokem naboru tem je z govorom težko začeti, a še toliko težje ga bo končati. Kdo bi lahko med tako številnimi in tako pomembnimi temami izbral eno za začetek govora ali mu določil konec? Kar koli je mogoče povedati o Hieronimu, je sijajno, imenitno in izredno, in nobeno mnenje ali besede temu ne morejo ničesar dodati ali odvzeti: prav vsaka tema bi sodila na začetek govora.

Kajti ko premišljujem o vsem, o čemer sem se nameril govoriti – ne ker bi bil tega zmožen, temveč ker je to moja dolžnost in hkrati želja –, vidim dva načina, kako se lotiti tega panegirika. Oba daleč presejata moje moči in prirojene sposobnosti. Če se odločim začeti pri tistem, kar pri ljudeh naše dobe, ki se ukvarjajo s posvetnimi zadevami, pa tudi pri poganih ponavadi slavimo, in sicer literarne spretnosti, navade, izredno življenjsko plemenitost, se znajdem pred neskončno množico tem, ki jih z besedami skoraj ni mogoče pojasniti. Tako bi moral opustiti vsako upanje, da bi sploh lahko prišel do teme, ki je po tem redu na zadnjem, po pomembnosti pa na prvem mestu. Kdo bi namreč lahko zaobjel z besedami njegovo svetost, vero, pobožnost, ljubezen do drugih, upanje, še posebej pa tolikšne zasluge in nepreštevno množico čudežev, ki jih je storil za časa svojega življenja ali po svoji smrti? Vse to je izven meja verjetnega ali ubesedljivega.

A naj izpustim večje teme in se najprej dotaknem tistih, zaradi katerih bi ga slavili tudi najpreprostejši. Kdo ga je dosegel v literarni umetnosti? (Da bi ga kdo prekašal, raje ne izrečem.) Kdo je bolj izstopal v kreposti? Kdo je živel bolj zmerno? Izvrstno je govoril tri jezike, hebrejsko, grško in latinsko;⁷ posedoval je vse vrste učenosti in bil je najsilnejši prevajalec. Tako je ogromno doprinesel k naši veri, saj je prevedel vse, kar uporablja latinska Cerkev. A prosim vas, izvrstni možje, s kakšno umetelnostjo! Pri Bogu, med branjem Hieronimovih knjig se počutim, kot bi bral Cicerona! Tolikšna zrelost preveva njegovo prozo in s tako sijajno milino teče njegov jezik. Prav zares se med seboj razlikujeta izključno po vsebini, po stilu pa sta si pravzaprav enakovredna.

⁶ Vergerij se sklicuje na Hieronimovo posredovanje za njegovo družino v času genovskih vojn.

⁷ Prim. Hier. Contra Rufinum 3.6: *Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis?* Hieronimova podoba kot *homo trilinguis* je bila prisotna že v srednjem veku, v času humanizma pa je pravzaprav postala ideal in se razvila tako daleč, da so Hieronimu prisodili še znanje aramejskega in sirskega jezika – prav Martin Luther piše, da se Hieronim s svojimi petimi jeziki nikakor ne more primerjati z Avguštinom, ki je znal le enega. Rice, Eugene F. 1985. *St. Jerome in the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 64, 138.

Kaj šele njegovi sveti spisi! Pravijo, da tisto, česar Hieronim ni vedel, ni bilo del Božje postave.⁸ Sam pa bi šel še dlje in rekel, da je bilo tisto, česar Hieronim ni vedel, odveč in za Božje postave sploh ni bilo pomembno. Hieronim ni vedel le tistega, česar sam ni hotel vedeti; če pa ga je nekaj količkaj zanimalo, pa izredni ostrini njegovega uma ni moglo nič ostati skrito. Kot sem že omenil, je številna dela prevedel, a prosim vas, koliko jih je šele napisal! Mnoga so bila namenjena utrjevanju vernih, s številnimi pa je izpodbijal heretike. Lahko bi rekel, da še ni bilo bolj izvrstnega moža. Vsekakor pa še ni bilo moža, ki bi bil Cerkvi bolj nepogrešljiv; kajti ko je bila še v nastajanju in ko je zatem zorela, je potrebovala tako trdnega učenca, da ji je bil v oporo,⁹ tako močnega zaščitnika, da jo je čuval. Seveda pa si ne smemo misliti, da ga je Cerkev v tistem trenutku dobila po naključju, pač pa se je to zgodilo po zaslugi najvišje Božje previdnosti in Njegovega večnega načrta, da bi še nežna in šibka med tolikšnim nevarnostnimi imela nekoga, čigar vodstvo, svarila in zaščita bi jo varovali.

Sramuje se lahko naša doba in vidi hudo prekletstvo v tem, da ni spočela niti enega moža te vrste, medtem ko je takrat eno samo stoletje porodilo kar tri velikane, ki so bili skorajda sodobniki. Takrat so namreč hkrati sijala tri še zdaj najslavnejša imena, trije najzvestejši učitelji vzhajajoče Cerkve: Ambrož, Avguštin in Hieronim – ki pa ga moramo, ne da bi druga dva občutila količkaj zavisti, postaviti pred njiju. V tistem času so živeli tudi mnogi drugi slavni možje, ki se jih pogosto spominjamo po njihovih delih. Mnogo pozneje se je rodil Gregor, mož precejšnjih literarnih spretnosti, ki je živel v veliki svetosti in ponavadi velja za četrtega med njimi.¹⁰ Ti štirje možje predstavljajo najtrdnejše temelje, na katere je oprt obstoj Gospodove Cerkve. Moj namen ni, da bi primerjal njihovo slavo in nagrade v blaženosti, še posebej, ker mi stopnja blaženosti teh nebeščanov ni znana in ker verjamem, da je njihova blaženost večja, kot je človeškemu razumu moč doumeti. Če pa govorimo o učenosti in zaslugah v totranskem življenju, ne bi mogel nihče, ki vsaj malo pozna njegove spise ali tisto, kar so o njem napisali drugi, zanikati, da moramo Hieronima postaviti pred vse ostale. Morda ga je kdo drug prekašal v številu knjig ali v njihovem obsegu, zagotovo pa ni nikogar, ki bi pisal tako zrelo, hkrati pa bi bilo njegovo pisanje tako vplivno, pomembno in, kar vsekakor ni najmanjšega pomena, tako nujno potrebno za Cerkev. A mislim, da sem o njegovih spisih že povedal toliko, kolikor dopušča zapoved jedrnatosti za to pridigo.

Toda kaj naj rečem o njegovem življenju in nravstveni trdnosti? Moj govor še ni prišel tako daleč, da bi spregovoril o vsem, kar je storil kot svetnik, kot pravi kristjan, kot nekdo, ki si zasluži nebesa. Kajti to, da je veliko pisal, tudi o veri, in živel pravično življenje v skladu krepstjo, si deli s posvetnimi ljudmi, ki niso pokvarjeni (a so pogani ali brezbožneži). Naj torej sledim svojemu načrtu in vas vprašam: kdo je bil zmernejši, kdo pravičnejši, kdo bolj preudaren, kdo se je bolj odlikoval v vrlinah, kdo je bolj hrabro prenašal nesreče, odvrčal nasprotnike, si zadajal napore in neomajno trpel žalitve in preganjanja, ki jih je bil često deležen? Prosim vas, kako vzdržen, varčen, kreposten, obvladan in pozoren je bil, kako si je prizadeval za poštene študije, kako premišljeno in moralno dobro je ravnal:¹¹ da, prav v vsem je izstopal.

⁸ Ta trditev izhaja iz ponarejenega pisma sv. Avguština, *Epistola de magnificentiis Beati Hieronymi* (BHL 3867). Pismo je bilo del kompilacije »Vita et transitus sancti Hieronymi« s konca 14. stoletja, ki je vsebovala še apokrifni pismi Evzebija iz Kremone in Cirila Jeruzalemskega. Vsa tri pisma so bila namenjena oplemenitvi legende o Hieronimovem življenju in so se osredotočala predvsem na njegovo smrt in čudeže. Dotično Psevdo-Avguštinovo pismo sicer poroča o Avguštinovem videnju Hieronimove duše, ki so jo ob njegovi smrti angeli ponesli v nebesa.

⁹ *Tam solidum cui inniteretur cardinalem*. Vergerij se poigrava z latinsko besedo *cardo*, iz katere izhaja tudi kasnejša beseda *cardinalis*, kardinal, in pri tem cilja na takrat uveljavljeno, a anahronistično prepričanje, da je bil Hieronim kardinal. Ena od posledic te tradicije so mnoge Hieronimove upodobitve kot učenjaka v kardinalskem plašču med knjigami v svoji študijski sobani, ena najbolj znanih je npr. slika Antonella Messine *San Girolamo nello studio*.

¹⁰ Mišljeni so seveda zgoraj naštetih štirje cerkveni očetje, poleg Hieronima še Ambrož (ok. 339–397), Avguštin (354–430) in Gregor Veliki (ok. 540–604).

¹¹ »In rectis operationibus sagax: Recta operatio« tu pomeni toliko kot pravična naravnost, moralno dobro ravnanje.

A bojim se, predobri očetje, da bi bila moja vnema, s katero tako silovito razgrinjam velika dela tega presvetega moža, nespodobna. Morda se vam bo namreč zdelo: ta si domišlja, da lahko dojamem in ubesedi tolikšno množico tako pomembnih reči. A ni tako. Ne podcenjujem njihove veličine in ne slepim se o zmogljivostih svojega razuma ali o svoji govorniški spretnosti. Pač pa me k temu žene silno nagnjenje do njega in na tako širnih poljanah njegove slave ne morem vzdržati navala besed.

Vedel sem, da bi bilo dovolj, če bi se držal prvotnega namena in bi, potem ko bi povedal nekaj malega, z govorom končal in vas v tišini prepustil občudovanju vsega ostalega – še posebej, ker prav človek, o komer govorimo, v enem od svojih pisem pravi, da niti vsi človeški jeziki skupaj ne bi zadostili nebeški slavi.¹² Storil bi, kot sem nameraval, a ko sem opazil, da me med tem, ko govor teče dalje, še naprej željno poslušate in ni nihče odvrnil oči ali ušes, sta moj užitek in želja, da bi nadaljeval, rasla. Presodil sem, da zagotovo ne bi tako pozorno poslušali nečesa, kar vam ne bi ugajalo. Da bi tako izpolnil vaše želje in hkrati svoje namere, sem se odločil prepustiti toku govora, kakor sem ga začel. Toda ker lahko vrline, ki sem jih omenil, ob pobožni veri vodijo do tistega, o čemer sem sicer nameraval govoriti na koncu, bom zdaj prešel k temu in se prostovoljno vrgel v širno morje, iz katerega ne more nihče varno izplavati, pa naj bo še tako izkušen. A v zavedanju nevarnosti se ne bom preveč oddaljil od obale.

Kdo bi lahko upal, da bo, ko bo govoril o temah, ki se jih bo sedaj dotaknil moj govor – izpustil bom Hieronimovo gorečo vero, globoko usmiljenje do sočloveka, in neomajno zaupanje v večno življenje –, z besedami zaobjel vsa njegova sveta dela in posamezna znamenja njegove kreposti, s katerimi je bilo prepredeno njegovo dolgo življenje vse do visoke starosti, krepko čez devetdeset let.¹³ Kdo bi naposled verjel, da bo lahko v enem dnevu strnil v govor vse primere njegovih čudežev in slavnih uslug, katerih neprekinjeni tok se že skoraj tisoč let vije vse do naše dobe in smo ga v veliki meri že izkusili? Sam se tega raje ne bom lotil, saj priznam, da ne bi bil kos takšni nalogi. Dovolj mi bo zgolj površno spregovoriti o nekaterih temah, toliko, da si, kot pravijo, z njimi omočim ustnice.

Pa vendar je treba o tem marsikaj povedati in je bilo marsikaj že povedano; pri čemer »marsikaj« velja, če imamo v mislih tistega, ki govori [sc. Vergerija samega], vendar pa je to pravzaprav malo, če pomislimo na vse, kar bi bilo še treba povedati, če bi kdo želel povsem izčrpati to temo. Ni se mi namreč treba bati, da bi o tem lahko povedal preveč, saj pri tej temi ne more biti nič pretirano. Četudi bi prebil dneve in noči v besedah in tako nadaljeval še mesece in leta, bi lahko povedal le nekaj malega od vsega, kar bi se dalo reči. Tako bom nadaljeval bolj površno in čim bolj jedrnato.

Naj najprej povem, da si, kadar vidim Hieronimove spise, ki venomer odsevajo duha in navade svojega avtorja, in kadar berem zgodovinska dela, ki po svojih zmogljivostih opisujejo njegove besede in dejanja, v duhu predstavljam moža, čigar podoba si spet in spet priključem v misli: podoba modrega starca, kakršen je bil v zadnjih letih pred smrtjo, z belimi lasmi in brado, strogega obraza,¹⁴ izredno bistrega učenjaka, ki pa je obenem kar najbolj skromen. Ni namreč nosil izbranih oblačil in prekrasnih ogrinjal, kot smo jih danes vajeni pri naših prelatih, obilni trebuh se mu ni povešal pod težo lastne tolščice; pač pa je bil povprečne postave, čeprav se je poznalo, da

¹² Hier. Ep. 1.1: Psevdo-Evzebijovo pismo iz kompilacije »Vita et transitus«, omenjene zgoraj, gre še stopnjo dlje in premalo močnim človeškim jezikom doda še angelske: »Si linguis hominum loquerer et Angelorum, suum laudandi genus necdum attingerem.«

¹³ Navedbo, da je Hieronim živel preko 90 let najdemo pri mnogih avtorjih. Možni Vergerijevi viri so anonimna srednjeveška legenda »Vita Divi Hieronymi«, bolj znana po svojem incipit: *Plerosque nimirum*, življenjepis Nicola Maniacorie, »Sancti Eusebii Hieronymi vita«, *Zlata legenda* Jakoba iz Voragine, Psevdo-Evzebijovo pismo »Epistola de morte«, omenjeno zgoraj, ali bolonjski pravnik in eden prvih urednikov Hieronimovih del Giovanni d'Andrea in njegova kompilacija *Hieronimianus*. Hieronimova starost je v renesansi postala variabilna in se je gibala od osemindeset let in šest mesecev do devetindevetdeset let.

¹⁴ Podoba predstavlja še drugi najpogostejši način upodabljanja Hieronima, in sicer kot razcapanega in shujšanega, a vendar dostojanstvenega starca, ki opravlja pokoro v puščavi; primer je npr. Bellinijev *Girolamo nel deserto*.

je telo občasno podvrgel trdemu postu, njegova oblačila pa so bila stara in raztrgana ter jih je nosil zgolj iz nuje in nikdar zaradi razkošja.¹⁵ Takšna podoba se mi zdi prijetna, hkrati pa nadvse uporabna. Kadar koli si zaželim, si namreč priključim predse svojega najzvestejšega zavetnika in v njegovi prisotnosti si ne drznem reči ali storiti ali celo pomisliti ničesar zlega. Njegova spodbuda me opogumi za plemenita prizadevanja in navda z veselim upanjem.

In zakaj se ne bi opogumil? Kajti Hieronim ni zgolj z besedo in spisi učil, kako mora ravnati dober mož in pravi kristjan ter na kaj mu je na podlagi tega upati, temveč je vse to udejanjal z lastnim zgledom. Čeprav je že dosegel najvišjo stopnjo dostojanstva, ko so ga v Rimu slavili za najboljšega in najpametnejšega, je raje odšel in se zaprl med stene samostana; beže iz Rima (takrat najlepšega in najpomembnejšega mesta na svetu) se je umaknil v puščavniško samoto, in kaj je tam prestajal, je najprimerneje opisati z njegovimi lastnimi besedami. Kadar pridigam o njem, jih pogosto navedem:¹⁶ »O koliko krat, ko sem živel v puščavi, v tisti prostrani samoti, izžgani od pekočega sonca, ki daje menihom revno bivališče, se mi je zazdelo, da sem sredi rimskega razkošja. Bil sem sam, bil sem ves zagrenjen. Od odrevenelih udov me je bilo groza grobe raševine in umazana koža je dobila barvo kakor Etiopijec. Vsak dan solze, vsak dan zdihovanje, in kakor me je proti volji posilil spanec, sem na golih tleh premetaval kosti, ki so se komaj držale skupaj. O jedi in pijači pa ne govori, ker tudi bolni menihi pijejo le hladno vodo in je razkošje, če kdo uživa kaj kuhanega. Tisti jaz torej, ki sem se iz strahu pred peklom obsodil v takšno ječo, tovariš samo škorpionov in zveri, sem bil često pri dekliškem rajanju. Obraz mi je bil upadel od posta, a srce mi je v mrzlem telesu gorelo od poželenja in pred človekom, ki je bilo njegovo meso že mrtvo, je plapolal samo ogenj sle. Tako zapuščen in brez vsake pomoči sem klečal pri Jezusovih nogah, jih močil s solzami in otiral z lasmi; in uporno meso sem cele tedne podjarmiljal s postom. Ni me sram priznati revščino svoje nesreče, da, žal mi je, da nisem več, kar sem bil. Spominjam se, kako sem pogosto dan zvezal z nočjo in vpil ter se nisem prej nehal biti na prsi, dokler se ni po Gospodovem povelju vrnil mir. Celó moje celice me je bilo strah, kot da ve za moje misli. In jezen in osoren nad seboj sem sam hodil globoko v puščavo. Kjer sem našel ozke doline, divje hribe, razklane pečine, tam mi je bil kraj molitve, tam ječa za moje borno telo. In kakor mi je Bog priča, ko sem pretočil mnogo solza, ko sem dolgo obračal oči proti nebesom, se mi je včasih zazdelo, da sem v zboru angelov, ter sem vesel in radostno zapel: ‚Za teboj bomo tekli, za vonjavo tvojih mazil.‘¹⁷

Se vam vsa ta dejanja, prečastiti možje, in kar je še mogoče sklepati, če jih razumemo, ne zdijo mogočna? Neuke množice ponavadi mislijo, da so velika dela mogoča le s pokoli, vojno, orožjem, vojsko, obleganjem mest in njihovo zasedo ter porušenjem. Vendar se motijo. Mnogo bolj se namreč odlikuje tisti, ki premaga sebe, ne sovražnika, in tisti, ki se podredi razumu, si zasluži mnogo več slave od tistega, ki si podredi mesta in kraljestva. Zato mora vse, kar je Hieronim storil in pretrpel zaradi svojega življenja v resnični krščanski veri in zaupanja v večno kraljestvo, veljati za mogočno in slavno. Bežal je iz mest, bežal od ljudi, bežal od samega sebe, naposled pa je ubežal tudi vsemu, kar je večinoma ljudem ljubo, da bi mogel doseči, kar je bilo ljubo njemu. Pokoril si je meso, ga izčrpaval in mučil, da se ne bi upiralo duhu in bi znalo lažje služiti ukazom razuma.

¹⁵ Prim. Hier. 43.2 Marceli, kjer Hieronim jadikuje nad navadami sodobnikov: »Vestes non ad usum tantum, sed ad delicias conquiruntur.«

¹⁶ Sledi daljši odlomek iz Hieronimovega pisma 22.7. Evstohiji v slovenskem prevodu Franca Ksaverja Lukmana, *Hieronim, Pisma 1* (2021, Ljubljana: Mohorjeva Družba, 133). To pismo je bilo najbolj prepisovano Hieronimovo pismo v srednjem veku in renesansi, vključeno je bilo v samostanske brevirje, hkrati pa je bilo tudi del srednjeveškega obredja (*officium*) za praznik sv. Hieronima. Različno dolge navedke iz tega pisma lahko najdemo v vseh Vergerjevih govorih, njegov *officium* za Hieronimov praznik pa je v rokopisni obliki ohranjen v beneški knjižnici Mariciana (Cod. Marc. lat. XIV.254 (4535), fols. 38–42v).

¹⁷ Vp 1,3.

A čemu bi še nadaljeval? Čemu se skušam zaman dotakniti tistega, česar z nobeno močjo ne bi mogel v celoti zaobjeti? Kadar sem na tem, da bom govor zaključil, pogosto rečem, da sem »preklical napad«, s čimer želim reči, da sem, ker ne morem povedati vsega, povedal to, kar je dovolj. Toda on [Hieronim] se trga iz vajeti in ne ve, kako naj se obrzda, zato mi pogosto uide iz prijema. A naj ta tok besed zdaj vendarle preneha, naj govoru določim mero. Kajti če bi trmasto vztrajal pri obravnavi vsega, kar je še ostalo, z govorom ne bi nikdar končal, a mi prav tako nikdar ne bi uspelo poglobljeno spregovoriti o vsem. Zatorej je dovolj, če končam tukaj.

A spomnil sem se, da sem, ko sem na začetku orisal vsebino, zatrdil, da bom ob koncu pridige povedal nekaj o znamenitih čudežih, ki jih je storil Hieronim. A ker so vsi od njih nadvse znameniti in ne bi mogel krotiti svojih želja ter spregovoriti le o nekaterih, jih bom izpustil in zaključil, da vam s podaljševanjem govora ne bom povzročil neprijetnosti. Čeprav nimam strahu, da bi se to lahko zgodilo, medtem ko poslušate o takšnih rečeh, je vseeno prav, da se tudi jaz potrudim, da vas ne bi kakor koli dolgočasil ali vam bil v nadlego. Tako bom molčal o čudežih in številnih ostalih dejanjih, o ukročenih zvreh, o ozdravljenih bolnikih, o rešenih romarjih, o obujenih iz smrti in o vseh drugem, kar nam ponavadi da izkusiti milost.

Nazadnje naj omenim le nekaj, kar potrjuje nadvse ugleden vir in je samo po sebi neverjetno. Ko je bil Hieronim že v visoki starosti in blizu smrti, ji ni skušal ubežati, saj je čutil, da je blizu blaženo plačilo. Prav ob uri, ko se je njegova slavna duša selila iz telesa, jo je ne glede na veliko razdaljo, ki ga je tedaj ločevala od Hieronima, zagledal Avguštin (o tem namreč poroča prav on, ki ne zna lagati). Ne le on, pač pa tudi številni drugi nadvse sveti možje so jo pri polni zavesti in jasnem čutenju videli v spremstvu angelov, ki so jo, kot je prav, odnašali v blaženo nebeško bivališče: primerna nagrada za počastitev tako neoporečnega življenja.¹⁸ Prečastiti in najboljši očetje, naj nam Bog po Hieronimovih zaslugah in priprošnjah podeli milost in nakloni nagrade, kot sem jih opisal pri tem nadvse slavnem svetniku; to naj nam podeli Bog, ki živi in kraljuje v blaženosti na vekov veke. Amen.

Prevedla: Anja Božič

¹⁸ Kot omenjeno, Avguštinovo videnje Hieronimove apoteoze prihaja iz njegovega psevdopisma *De magnificentiis*. Avguštin poroča, da se mu je Hieronimova duša prikazala med tem, ko je pisal pismo prav slednjemu, in sicer da bi se z njim posvetoval o statusu duše po smrti in blaženosti svetnikov v nebesih. Prav takrat se mu je prikazal sam Hieronim (oz. njegova duša) in mu povedal, da je na poti v nebesa. Iz tega pisma izhaja tudi podoba Hieronima v družbi Janeza Krstnika, ki kasneje prav tako postane pogosto upodabljeni motiv slikarskih upodobitev. Avguštin naj bi v svojem videnju opazoval oba svetnika, ki v družbi angelov slavita drug drugega.

NEKDO VE ZATE

SMILJAN TROBIŠ

ART 32

LJUBLJANA, 2023



SPRETNO PREPLETANJE PREVPRAŠEVANJA

Zbirka pesnika Smiljana Trobiša *Nekdo ve zate* zajema pesmi iz leta 1982. Gre za poezijo, ki bi jo lahko označila kot presežno z vidika volje, želje po življenju ter seveda hvalnice vsemu, kar pesnika-subjekta obdaja in kar ta opazi, občuti. Avtor v poezijo vtke izjemen jezik, obenem pa gre za občutja hvaležnosti do bivanja in preizkušnje: »Moja trpljenja se stekajo v zahvalo in poezijo.« V kratkem prispevku bom poskušala pokazati štiri konkretne vidike, ki jih najdem v tej odlični zbirki.

Obravnavana pesniška zbirka sicer nima veliko pesmi, vendar pove ogromno.

Najprej nam prikaže slikovito krajino opažanj in razmišljanj. Vsaka pesem in verz za verzom so napisani premišljeno in kažejo na jasno izražanje lepote in posebne estetike. Ta se staplja v posebna vzdušja, kot je npr.: »Dogaja se večer, ki ga občudujejo ljudje, / so sami, / ko zvezde dopolnijo njihovo neogljenost.« Ta skromnost subjekta do ljudi se pojavi večkrat in je v dobi individualizma še kako nujna. Presenetljivo, pesmi je avtor napisal pred 41 leti, saj je na začetku zbirke navedeno, da gre za pesmi iz leta 1982. Prav čudi, da je bila ta zrela zbirka tako dolgo neobjavljena. Avtor sicer svoje pesmi objavlja tudi prosto dostopne na spletu.

Trobiš se že s prvo pesmijo dotakne samega nastanka pesmi in s tem pomena lastnega odnosa do poezije («Besede rastejo iz tišine harmonij») ter s posebnim nizom prevpraševanja izzove tvorjenje pesmi. A to je (samo) izizvalno, retorično vprašanje, ki razkrije ponižnost avtorja, ki nato iz pesmi v pesem uspelo reflektira, razmišlja in se kot subjekt sooča s svetom. Tega slika konkretno, njegovo okolje so Krka, drevesa, nebo. Skratka, svet je velik, subjekt, ki je del množice, pa je majhen, občutljiv. Pri tem smelo ugotavljam, da gre za pesmi, ki jih je mogoče obravnavati z vidikov božjega in ekokritike – oba vidika je mogoče združiti, ne samo primerjati. Pesnik Smiljan Trobiš

namreč posega v globok in radosten odnos z božjim in presežnim in prav to dvoje lahko nosi poseben odnos do narave in njenega spoštljivega, ponižnega odnosa do nje same. Če se vrnem k prvem vidiku, ki se veže na poezijo, je to zadnja pesem v delu: »Misel, spremeni se v pesem, / spremeni mi v pesem svet in ljudi!« Prav to sklene celotno zbirko – vse se pretaka, tako trpljenje kot tudi lepota, nov dan in s tem nova vprašanja. Avtor nas prepričljivo vodi v nenehno prevpraševanje, v to, da: »Misel je dovolj in ni dovolj.«

Pomembna tema v zbirki je tudi osamljenost subjekta oz. posameznika. Ta išče bisere in jih tudi najde; ponazarjanje, konkretiziranje osebe je sicer nekoliko robustno, a prav lajtmotiv biserov in njihovega iskanja se vrača v poetičnost in svetopisemsko prisposodbo. Ta del pesmi in zbirke dokazuje estetiko samega izražanja, ki se razvije v mišljenje, v filozofijo. To je četrti uspeli vidik zbirke *Nekdo ve zate*, saj pesnik zelo dobro izraža pesmi o mišljenju, prizadevanju po ureditvi (Enosti).

Nekdo ve zate je zbirka, ki večplastno prikaže možnosti ubesedovanja poezije. Ta je mnogoteri, pesnik pa skromen opazovalec in čuteče bitje, ki, če parafraziram, *vzdiguje kamne svojih dolžnosti*.

Tonja Jelen

ISLAM IN LJUBEZEN: PRIČEVANJA O ARABSKO-ISLAMSKI INTELEKTUALNI ZGODOVINI

DR. SAMI AL-DAGHISTANI
KODA, BELETRINA
LJUBLJANA, 2023



RECENZIJA

Sami Al-Daghistani je doktoriral na Univerzi v Leidnu ter del doktorata opravil na Univerzi Columbia in na Univerzi v Münstru. V preteklih treh letih je izdal dve monografiji v angleškem jeziku, v preteklosti pa je prevedel več del iz arabščine v slovenščino. Je tudi urednik različnih publikacij.

Knjiga *Islam in ljubezen* je sestavljena iz osmih esejev, ki izpostavljajo zanimiva, vedno aktualna in, kot avtor sam opozarja, pogosto narobe interpretirana področja islama. Avtor obravnava tematike na izviren način obogati z

avtobiografskimi vložki. V osmih poglavjih nas popelje v osem mest v osmih različnih državah, v katerih se je med letoma 2005 in 2023 izobraževal. Vsako mesto mu je dalo nova znanja in spoznanja ter pomembno vplivalo na oblikovanje njegovega pogleda na svet, islam in tudi na izbrano študijsko problematiko. V začetku knjige avtor zapiše, da je vsak esej »povezan z določenim obdobjem in krajem, ki naslavlja izbrano temo«.

Cikel se začne leta 2005 v Ljubljani, ko se je Al-Daghistani vpisal na študij na Filozofski fakulteti. Čeprav avtor le bežno omenja svoje spoznavanje z islamsko vero, dobi bralec občutek, da se je šele v študijskih letih v njem prebudilo zanimanje za spoznavanje islama s katerim se je sicer srečal že v otroštvu, saj je po očetovi strani Iračan. Zanimanje za islam ga je popeljalo v Sarajevo, kjer je leta 2010 študiral na Fakulteti za islamske vede. Če se je v Ljubljani navduševal nad salafističnimi misleci in islamsko filozofijo, je v Sarajevu poglobil svoje razumevanje tavhida, Korana in nauka Ibn Halduna. Naslednje leto se je odpravil v Kairo, kjer je izpopnil svoje znanje arabskega jezika. Takratne demonstracije v egiptovski prestolnici in politična dogajanja v arabskem svetu so v Al-Daghistaniju spodbudila razmisleke o povezavi med islamom kot religijo in politikom. V delu se avtor tako dotakne

tudi vprašanja Muslimanske bratovščine in orisovanja ter pojasnjevanja vpliva Zahoda na politično dogajanje v islamskih državah.

Naslednja mesta so bila povezana s pisanjem doktorskega dela. Odselil se je na Nizozemsko, kjer je na Univerzi v Leidnu vpisal doktorat. Še bolj temeljito je začel študirati Koran, Leiden pa ga je zaradi vsestranskega vpliva muslimanske umetnosti vabil k prebiranju in preučevanju islamske poezije. Študijsko pot je nadaljeval v Montrealu. V času pisanja doktorata, v katerem se je posvetil raziskovanju kritike islamske ekonomije, je po nasvetu mentorjev začel podrobneje preučevati islamsko pravo. Leta 2015 se je odselil v New York. Mesto ameriških sanj se mu je zdelo kot nalašč za študij islamske ekonomije in pisanje doktorata na omenjeno tematiko. Cikel pripovedi se zaključí v Oslu, kjer v ospredje vstopi vprašanje orientalizma in zakrivanja muslimank s hidžabom.

Knjigo *Islam in ljubezen* lahko uvrstimo med pregledno literaturo. Poznavalci islama morda ob prebranem delu ostanejo ravnodušni, saj delo ne postreže z novimi znanji in ugotovitvami, vendar po drugi strani prinaša velik doprinos v slovenski javni prostor, saj naslavlja islamske tematike, ki so na Zahodu pogosto napačno interpretirane. Zaradi napačne podobe islama, ki jo

predvsem mediji prikazujejo v slovenskem prostoru, islam pogosto velja za nasilno religijo, muslimani pa za konzervativce, teroriste in verske fanatike. Popačena podoba muslimanov v Sloveniji (in tudi drugod v Evropi) povečuje islamofobijo. Knjiga je bila izdana leta 2023, ko se je število migrantov v Evropo znatno povečalo, in v tem času je še toliko bolj pomembno, če ne celo nujno, da odpravimo napačne predstave, kar delo naredi za nadvse intelektualno. Al-Daghistani opozarja na napačne interpretacije

islamskega prava, pri katerem se pogosto pozablja, da je »delo človeških rok«. Hkrati opozori na nevarnost napačnega tolmačenja Korana, kakor tudi same arabščine in družbenih vprašanj v luči islamske religije.

Zdi se, da je glavna teza obravnavanega dela ta, da je islam nastal v arabskem svetu, ki je izvorno drugačen od Zahoda. Posledično je največja nevarnost Zahodnega sveta v tem, da poskuša islam razumeti v skladu s svojimi vrednotami in miselnimi koncepti, kar pa vedno znova

privede do razhajanj in nerazumevanja. Vsiljevanje Zahodnih idej je v islamskem svetu vzbudilo strah pred izgubo lastne identitete, kar je sprožilo vračanje h koreninam in neizbežno vodilo v povezovanje nacionalne identitete z islamom. Avtor ne nazadnje poudari, da so islam večkrat zlorabili tudi islamski politiki, ki zaradi osebnih interesov izkoriščajo islamsko versko prakso in uvajajo spremembe v islamsko pravno prakso.

dr. Urška Jeglič

SEZNAM RECENZENTOV (2023)

TRETJI DAN 50 (2023)

Erzar, Tomaž, prof. dr.

Jerebic, Drago, doc. dr.

Jeglič, Urška, asist. dr.

Kolar, Bogdan, zasl. prof. dr.

Malmenvall, Simon, doc. dr.

Simonič, Barbara, prof. dr.

Štivič, Stjepan, asist. dr.

Štrukelj, Anton, zasl. prof. dr.

Valenta, Tanja, asist. dr.



KRŠČANSKA REVIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

TRETJI DAN

REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI