

Vsebina

Uvodnik

1 Igor Škamperle: Ne boj se besede bajka

Beseda

2 Silvano Fausti: Ti si moj ljubljeni sin
6 Silvano Fausti: Duh ga je odvedel v puščavo

Patristika

9 Sebastian Brock: Teologija skozi poezijo:
primer sv. Efrema

Doživljanje absolutnega v umetnosti

- 19 Mihaela Kastelec: Ognjeni ocean
20 Milan Žust: Religiozno izkustvo in apofatični
elementi pri Vladimirju Truhlarju
28 Jošt Snoj: "Prišel sem, da vržem ogenj
na zemljo" (Lk 12,49)
30 Zdenka Sušec: Ko po besedi vstanem
32 Zdenka Sušec: Pesmi
38 Mihaela Kastelec: Literatura brez idejnega sveta
ni literatura, pogovor z Ignacijo J. Fridl
44 Silva Kastelic: Metafora - sredstvo za spoznavanje
sveta
47 Irena Avsenik Nabergoj: Greh, krivda, kazni
in odpuščanje pri Ivanu Cankarju
56 Simona Vozelj: Kritični pogled na Franceta
Prešerna kot kristjana
66 Dante Alighieri: De vulgari eloquentia
70 Matejka Grgič: Dante in vprašanje jezika:
med filologijo, stilistiko in filozofijo jezika

- 75 Marija Krebelj: Podobe Boga v slovstveni folklori
iz Brkinov
79 W. B. Yeats: Ko boš stara in siva in Ob jezeru
80 Oton Župančič: Med rožami

Mistika

81 Cvetka Vodnik: Sveti Janez od Križa

Pristna in lažna svoboda

94 Jean Vanier: Pot k svobodi

Zgodovina

- 103 Mihael Šorl: O Haffnerjevih spominih 1914-1933
107 Sebastian Haffner: Zgodba nekega Nemca
112 Zvonko Bergant: Od idejne diferenciacije
k nastanku političnih društev

Cerkev in renesansa

122 Damjana Pintarič: Alfonso in Juan de Valdés -
o podobi Cerkve, o kritiki razmer v njej in
o ironičnih kompromisih

Pogledi

- 134 Silvo Novak, Uvod
135 Kakšno Cerkev bo premagal Antikrist, Pogovor
duhovnika Nikolaja z igumanom Varsonofijem

Srečevanja in razhajanja

149 F. Cvelbar in A. Perdih: Ob branju knjige
Jože Hlebs: Kozmos, evolucija, življenje

Presoje

- 156 France Pibernik: Vladimír Truhlar: Teologia
in poesia / Teologija v poeziji
157 Zvonko Bergant: Marijan Peršič: Na usodnem
razpotju, Per aspera ad A(u)stra(lia)
159 Zvonko Bergant: Damir Globočnik: Afera
Theimer

SLIKA NA NASLOVNICI:

Fons Vitae. Iluminacija iz t. i. *Evangelijarija iz Saint-Médard-de-Soissons* (Ms. lat. 8850, fol. 6v.), aachenska dvorna šola, zgodnje 9. stol., Narodna knjižnica, Pariz.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si

Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d.d. 01000-0000200097-010-114284/4

Odgovorni urednik: Igor Bahovec

Uredništvo: Lojze Bratina, Katarina Kompan Erzar,
Tomaž Erzar, Lilijana Žnidaršič Golec, Mihaela Kastelec,
Ivo Kerže, Jure Levart, Matej Leskovar, Maksimilijan Matjaž,
Irma Plajnshek Sagadin, Igor Škamperle, Miran Špelič,
Vesna Velkoverh Bukilica.

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar,
Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet

Upravnik: Andrej Poznič

Tehnični urednik: Robert Rozman

Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Izbira slikovnega gradiva: Vesna Velkoverh Bukilica

Jezikovni pregled: Mihaela Kastelec

Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 8.800 SIT,
za tujino 11.000 SIT na uredništvo, oz. 64 EUR s čekom,
podporna naročnina 17.600 SIT. Poštnina je vključena
v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina
velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo
od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

Tretji dan sofinancira Ministrstvo za kulturo RS.

ISSN 1318-1238

cena: 1.640 SIT

Ne boj se besede bajka

“Lepota bo rešila svet” je zapisal ruski pisatelj Dostojevski. Morda bi lahko rekli, da največ želja, skrbi, pričakovanja, naprezanja pa tudi popravljanja ljudje namenjamo lepoti. Od nekdaj jo občutimo in dojemamo v različnih oblikah. Lepote ni mogoče definirati, vsak jo vidi in razume po svoje, toda zanimivo je, da nam prav glede lepote drugemu ni treba kaj prida razlagati, ker sogovornik takoj ve, kaj sem mislil, ko sem rekel lepo.

U zgodovini so lepoto razumeli, jo ustvarjali in podoživljali v različnih oblikah: kot lepoto oblik, ki jih vidim. Kot skladnost razmerij, ki ustvarjajo proporcionalno harmonijo in jo zidar poskuša vgraditi v svetišče ali stavbo, astronom jo prepozna v zgradbi vesolja, glasbenik pa v harmoniji zvokov in not. Tudi sodobni znastvenik je navdušen, ko v matematiki odkriva lepe, pravzaprav očarljive rešitve, za katere se zdi, kot bi sledile nekakšnemu pitagorejskemu načelu simetrije in skladnosti. Od nekdaj se vsi srečujemo z lepoto, ki ju v najpreprostejši, pa tudi najbogatejši obliki povzemata predvsem dve sožitji: prizor spokojne pokrajine in lepota ljubečega obraza. Si moremo zamisliti kaj več? Lepo je od nekdaj bilo in bo zrcalo resničnega in dobrega, tako kot je doživljanje svetega del primarnega človekovega izkustva.

Med oblikami lepega pa posebna vloga pripada besedi. Notranji zvok, poezija, pripoved, bajka se nas dotikajo z večnostnim časom, ga zaustavljajo in širijo na mnoge strani, kot bi sploh ne odhajal, ampak bi nasprotno prihajal, kot stvari, ki se imajo zgoditi in so že zdaj. Pripoved ustvarja domišljijo, vsakič znova me odvede na pot, v kraje in čase, ki so tamkaj bili in so postavljeni zame. Kadarkoli se vanje lahko vrnem. Posredovali so mi spoznanja in doživetja robov možnega, resničnega, stanja bolečine, upanja in ljubezni.

Ruski režiser Tarkovski je rekel, da je smisel umetnosti v tem, da izraža resnico, ki jo človek doživlja in občuti. Da nam pomaga duhovno zoreti. Podobno je mislil novoplatonski filozof Ficino v 15. stol.: podoba ali estetska umetnina naj človeka radosti in spodbuja, da onkraj nje, onkraj podobe ali pripovedi, zasluti večnostne ideje in njihov izvir. Ljubezen stremi k lepoti, zato nas tudi eros, kolikor stremi k lepemu, dviga in usmerja k združitvi z večnim in popolnim bistvom harmonične skladnosti in njenim Stvarnikom. Bajk in njihovih pripovedi se nam ni treba bati. Spodbujajo nas, razveseljujejo in dvigajo k resnici.

Igor Škamperle

Ti si moj ljubljeni sin

(1,9-11)

9 Tiste dni

je prišel Jezus iz Nazareta v Galileji
in Janez ga je krstil v Jordanu.

10 Brž ko je stopil iz vode,
je zagledal nebesa, ki se razpirajo,
in Duha, ki se je kakor golob
spuščal nadenj.

11 In zaslišal se je glas iz nebes:

“Ti si moj Sin,
ljubljeni;
nad teboj imam veselje.”

1. Sporočilo v kontekstu

“Ti si moj Sin, ljubljeni,” reče Oče Jezusu, ki se je potopil v Jordan, v vode greha množic, ki so se zbirale ob Krstnikovem oznanjevanju. Bog je imel vso večnost za razmislek. In vendar ni našel drugega načina, da se nam predstavi in nas odreši, kot to škandalozno dejanje: postaviti se vrsto z grešniki. Jezus se razodene kot Sin, ko hodi skupaj z najrevnejšimi brati; in Oče ga slovesno potrди.

Krst predstavlja Jezusovo temeljno izbiro: solidarnost. Ta izvira iz njegove sinovske narave. Ker pozna Očetovo ljubezen, jo želi pokazati vsem s svojim bratstvom. Če vrstice 2-8 povedo, kakšen je človek v odnosu do Gospoda, ki pride, nam vrstice 9-11 kažejo, kakšen je Gospod do človeka. Krst so vrata, ki vodijo v evagelij. Kdor ne gre skozenj, ostane ujet v pasti lastnih religioznih pričakovanj in ne pozna Boga in njegovega daru.

Krstnik nam je pravkar govoril o njem, ki bo krščeval v Svetem Duhu. Toda ta se

na presenečenje vseh da krstiti Janezu z vodo in prav na ta način nam bo dal svojega Duha. Nihče ne bi nikoli mislil, da se bo Gospod potopil do dna v našo človeškost in nam dal svoje življenje v zameno za našo smrt. On nas ljubi in se želi združiti z nami. Ker se ne moremo mi povzpeti k njemu, se je on spustil k nam.

Prizor krsta opisuje na najbolj božji način skrivnost utelešenja: on je postal človek, solidaren z nami v vsem, da bi mi postali Bog, solidarni v vsem z njim. Njegova človeškost je začetek našega poboženja.

Na ta način začenja Jezus svoje delovanje. Namesto velikih programskih govorov naredi resnično dejanje, izbiro in sprejme stil, ki bo vodil njegovo celotno življenje. Ta začetna slika namreč že napoveduje tisto končno (15,27-39): tu ga vidimo v vrsti z grešniki, tam ga bomo videli na križu v sredi med njimi; tu začenja svojo kraljevsko službo, tam ga bomo dokončno videli na prestolu; tu se potopi v vodo, iz katere smo mi vsi rojeni, tam bo utonil v smrti hudodelca, v kateri vsi umremo; tu se razpirajo nebesa, tam zagrinjalo v tempelju; tu se spušča Duh, tam “je izdihnil”; tu ga glas iz nebes proglasi za Sina, tam ga glas z zemlje prepozna kot takega.

Krst ima značaj “strasti” i . Razodeva tisto strast, ki jo ima Bog do nas, da postane so-čutje in nas nikoli ne zapusti.

Krst je kot seme, ki že vsebuje veliko drevo kraljestva, križ.

Je najskrbneje izdelana miniatūra, ki poudarja tiste poteze “Sina”, katerih povečava bo nadaljevanje evangelija.

Če je res, da je Sin kot Oče, je torej tudi Bog popolnoma drugačen od tistega, ki ga vsaka religija potrjuje in vsak ateizem zanikuje: kdo bi pomislil na Boga v vrsti z grešniki, ponižnega in solidarnega z nami? To je najmočnejša podoba Boga, ki ga ni nikoli nihče videl in ki nam zdaj kaže svoje pravo obličje.

V pripovedi sta izpostavljena dva Jezusova naziva, ki ustrezata dvema deloma evangelija: on je Kristus, ker je poln Svetega Duha (v. 10), in je božji Sin, ker je služabnik, ki da življenje za brate (v. 11).

Jezus je "močnejši", ki ga pričakujemo. Toda prihaja z močjo Boga, ki je, ker je ljubezen, skrajna šibkost. Ljubezen se namreč odreče in da vse, celo samo sebe. Je Kristus in naš Odrešenik, ker je izbral, da bo v vsem solidaren z nami; je božji Sin in naš Gospod, ker je, izpolnjujoč voljo Očeta, postal služabnik bratom.

Učenec, krščen v njegovem krstu, prejme njegovega sinovskega Duha, ki ga naredi za brata vseh.

2. Branje besedila

v. 9 *In zgodilo se je*. Evangelij pripoveduje zgodbo, nekaj, kar se je zgodilo enkrat za vselej in se dogaja vsakokrat, ko poslušamo.

v tistih dneh. To so dnevi Janezovega oznanila: dnevi želje, spreobrnitve in pričakovanja.

je prišel. Izraža prihod Gospoda, "tistega, ki mora priti".

Jezus. Pomeni "Bog rešuje". Njegovo ime ustreza temu, kar on je in dela. Marko ni govoril o utelešenju ali rojstvu. O njem nam je povedal samo ime v naslovu. Nenadoma, ko kot spokorjeni grešniki stojimo na bregovih Jordana, nam pride nasproti ta neznani

človek, o katerem nam povedo samo ime, ki je tudi zelo *Passione*, je strast in trpljenje, od tu pasijon, Kristusovo trpljenje, op. prev. pogosto. Tisti, ki ga poznajo, vedo, da je tesar (6,3). To je nepomemben poklic, ki ga opravlja, kdor nima zemlje za preživljanje in si pomaga s tistimi deli, ki jih kmetje ponavadi sami postorijo!

iz Nazareta. Je majhen kraj, brez slavnega izročila. "Iz Nazareta lahko kdaj pride kaj dobrega?" (Jn 1,46). Tam je prebival kakih trideset let – eno celo življenje! Ta dolga leta tišine in dela so velika skrivnost. Bog se je odločil deliti z nami vsakdanjost, napore poklica, s katerim se preživljamo. To, kar se nam zdi običajno, vsakdanje, celo banalno, je privilegirani kraj našega srečanja z njim.

v Galileji. To je pokrajina, ki je z verskega vidika na slabem glasu. Območje na meji, daleč od središča, polno poganskih vplivov, to je Galileja narodov (Iz 8,23 = Mt 4,15).

bil krščen. Jezus, človek kot vsi drugi, neznan, celo omalovaževan za tistega, ki pozna njegovo delo, kraj in deželo, se postavi v vrsto z grešniki in se da krstiti. Marko nas od samega začetka poziva, naj vidimo našega Odrešenika in Gospoda v tem človeku, zadnjem v vrsti: "Glejte vašega Boga! Glejte, Gospod prihaja z močjo", se nadaljuje citat v v. 2 (Iz 40,9). To je nezaslišano! Nikdar si ne bi nihče zamislil takega Boga. Toda ta njegova solidarnost, ki ga vodi v skrajno nemoč, izkazuje moč tiste ljubezni, ki ga razodeva kot edinega in Gospoda. Njegova "simpatija" do nas, ki jo tu kontempliramo, ga bo peljala daleč, zelo daleč, do tega, da bo "trpel z" nami in za nas našo smrt. On je Emanuel, Bog ljubezen, ki ne more ne biti "Bog z nami".

Stari Adam se je dvignil, da bi iztrgal enakost z Bogom, in je padel v smrt. Božji Sin se je spustil in pridružil človeku do same

Duha, ki se je spuščal. Življenje (Duh) Boga (Sveti) se spusti na zemljo in tu prebiva, vračajoč človeku njegovo sinovsko obličje. Božji Duh, ki je solidarnost, ljubezen, ponižnost in služenje, je v Jezusu odslej prisoten med nami. On dela nove vse stvari: daje novo srce in oživlja posušene kosti (Ezk 36,26; 37,1-).

kakor golob. Golob se navezuje na Noetovo barko (1 Mz 8,8-), podobo krsta, ki označuje začetek življenja, rešenega iz voda. Njegovo kroženje nad Jordanom spominja tudi na božjega Duha, ki je lebdel nad vodami v začetkih stvarjenja (1 Mz 1,2), in močna krila, ki so povedla Izrael skozi Rdeče morje (2 Mz 19,4). Jezusov krst je začetek življenja preko smrti, novega stvarjenja in dokončnega eksodusa. Golob, ki neprestano gruli, je tudi dobra prisposoba božjega Duha, ki od nekdanj poje človeku svojo ljubezen, v pričakovanju odgovora.

v. II *zaslišal se je glas iz nebes.* Bog nima obraza, temveč glas. Njegov obraz je obraz tistega, ki posluša njegovo besedo. Ta je njegov sin, po njegovi podobi in sličnosti.

Ti si moj Sin (prim. 9,7). Jezus je s tem, da je postal brat, poslušal Očeta, ki ga potrdi za svojega Sina. Nekdo, ki tako ljubi, je lahko samo "Sin", neskončno ljubljeni. V teh besedah zveni Ps 2,7, ki govori o ustoličenju kralja. Jezus je s svojo izbiro kralj, ki ga želi Bog – Bog sam, ki kraljuje in rešuje človeka.

Priznanje Jezusa za Sina daje okvir celotnemu evangeliju: proglasi ga Oče, ko se Jezus postavi v vrsto z grešniki, prepozna pa

stotnik, ko umre med zločincema (15,39). Oče ga bo potrdil tudi na polovici evangelija, po napovedi križa (9,7). Edini način razodevanja, da je Sin, je deliti iz ljubezni usodo najrevnejših bratov. Jezus je Sin, ker "ga ni sram, da nas imenuje bratje" (Heb 2,11).

Po naslovu (1,1) samo Oče (1,11; 9,7) in on sam (prim. 8,38: njegov Oče; 12,6; 13,32) smeta govoriti o tem sinovstvu. Kričijo ga tudi demoni, a da bi ga skušali (3,11; 5,7); in ga omenjajo sovražniki, a da bi ga obsodili (14,61).

Obstaja namreč božji in peklenški način prepoznavanja njegovega sinovstva. Šele njegova smrt pojasni vsako dvoumnost. Križ namreč razdemonizira podobo Boga, ko nam ga v polnosti razodene v Sinu.

ljubljeni (prim. 12,6). Pomeni edini in spominja na 1 Mz 22,2, ki govori o žrtvovanju sina Izaka.

nad teboj imam veselje. Nanaša se na prvi spev o služabniku JHWH-ja (Iz 42,1), ki opisuje tistega, ki rešuje svet, tako da si oprta vse njegove krivice. Očetov glas torej proglasi Jezusovo identiteto: je Kristus in Sin, Odrešenik in Gospod prav v kolikor žrtvovan v služenje bratom. Sinova identiteta naredi vidno Očetovo resnico, ki je bila doslej nedostopna: "kdor vidi mene, vidi Očeta" (Jn 14,9; prim. 12,45).

Prevedla Mihaela Kavčič

* Vir: Silvano Fausti. *Ricorda e racconta il Vangelo. La catechesi narrativa di Marco. [Pomni in pripoveduj evangelij]. Ancora, Milano, 1991, str. 22-26.*

Duh ga je odvedel v puščavo

(1,12-13)

12 *Takoj nato ga je Duh odvedel v puščavo.*

13 *V puščavi je bil štirideset dni in satan ga je skušal. Bil je med zvermi in angeli so mu stregli.*

1. Sporočilo v kontekstu

“*Ga je Duh odvedel v puščavo*”, pravi Marko o Jezusu. Njegov krst, kot prehod čez Rdeče morje, označuje konec sužnosti. Toda zdaj ostane pot skozi puščavo, kjer preži sovražnik, ki nas hoče pogubiti, tako da nas zavrže ali pa prisili, da se vrnemo nazaj. Ko sprejememo odločitev, moramo plačati ceno vztrajanja pri tej odločitvi do konca.

Adam ni poslušal božje besede in je bil izgnan iz Edena v puščavo. Duh zdaj tja požene novega Adama, Sina, ki posluša Besedo. Tam sreča vse svoje brate in jih popelje nazaj v izgubljeni raj.

Jezusov krst nam predstavi Boga, ki je solidaren z našim zlom in našo smrtjo; njegove skušnjave nam pokažejo Boga, ki je solidaren z našo težavo živeti v svobodi. Kristus, s katerega curlja, ko se dviga iz vode z Duhom v sebi, se navezuje na Mojzesa, pastirja, ki vodi božjo čredo v eksodusu (Iz 63,11). Kot on tudi Jezus prehodi pot Izraela iz Egipta v obljubljeno deželo, ko so bili vsi skušani in so podlegli; zmagovit gre skozi zgodbo vsakega človeka, ki je od nekdanj padel in zato ne doseže domovine svoje želje.

Pred apostolskim delovanjem je Jezus skušan, naj uresniči Očetovo kraljestvo na

bolj učinkovit in udoben način in se odpove zvestobi izbire, ki jo je naredil v krstu. Za druge sinoptike se skušnjave vključujejo v “lakoto” (Mt 4,2; Lk 4,2) oz. v potrebo, ki jo človek ima ali človek je v razmerju do stvari, oseb ali do Boga. Stalno je prisotna nevarnost, da to lakoto zadovoljimo s posedovanjem namesto z darom – edino jedjo, ki nasiti – in da ne razlikujemo lažnih prioritet in alternativ od pravih. Matej in Luka tudi izrecno pravita, da je kot božji Sin skušan uporabiti tista sredstva, ki jih ima naša zdrava pamet za samoumevna: imetje, oblast in verski ugled. Toda to bi pomenilo odpovedati se solidarnosti z brati – edino izbiro Sina, ki jo je potrdil Oče. Kolikor je laskavo biti otroci Boga, gospodarja in vsemogčnega, tako je nerodno biti otroci Boga “služabnika”, ki je ljubezen, uboštvo, služenje in ponižnost.

Jezus je bil kot vsak izmed nas od Adama naprej skušan “v imenu dobrega”. So priložnosti, ki so v resnici lažne; so bližnjice, zaradi katerih zaidemo s poti! Kaj se ne godi v imenu dobrega vse zlo sveta? Ni potrebno delovati “v dobro”, temveč delovati dobro. Kajti dobro je tako le, če je dobro tako v začetku, na sredi in na koncu. Nikdar ni res, da namen opravičuje sredstva! Ta so vedno iste narave kot namen.

Odlomek se kot prejšnji deli na dva dela: prvi nam predstavlja Jezusa, ki je zmagovit nad skušnjo Kristus, novi človek, spravljen z naravo in v rajskem položaju; drugi nam ga predstavlja kot božjega Sina, ki mu strežejo angeli.

V skušanem *Jezusu* je bilo skušano vse človeštvo. V njegovi zmagi je vse človeštvo že premagalo zlo. On je novi Adam.

Učenec je tisti, ki združen z njim v krstu, živi isto izbiro in isto težavnost vztrajanja. Ima njegovega Duha solidarnosti z brati in mu ostaja zvest kljub sovražnikovim zvijačam. Često jih težko prepozna; in kadar jih prepozna, ga potro. Treba se je zavedati, da sovražnik daje veliko dobre volje tistemu, ki mu manjka razumnosti; tistemu, ki ima razumnost, skuša odvezati dobro voljo tako, da mu jemlje pogum. Gospod pa daje razsodnost tistemu, ki ima navdušenje, da ne bi delal slabega misleč, da dela dobro; in daje navdušenje tistemu, ki ima razsodnost, da ne bi izgubil poguma, ko dela dobro. Kljub vsemu se zavedajmo, da v nobeni skušnjavi nismo sami in zapuščeni. Smo "po-tolaženi" s prisotnostjo njega, ki je zato želel biti skušan z nami in kot mi: "Nimamo namreč velikega duhovnika, ki ne bi mogel sočustvovati z našimi slabostmi, marveč takega, ki je kakor mi preizkušan v vsem" (Heb 4,15).

2. Branje besedila

v. 12 *Duh*. To je Duh Sina, ki je postal viden v izbiri solidarnosti z brati.

ga je povedel v puščavo. Tudi nas po prejetju krsta njegov Duh poganja ven iz Egipta in vodi po puščavi, po poti, ki vodi proti polni svobodi otrok.

Puščava je kraj svobode in skušnjave, božje zvestobe in našega dvoma, kraj ljubezni in medsebojnega spora, poti in padca. Ta podoba človekovega bivanja je polna vseh božjih darov in vseh naših izdaj. Teža življenja z bremenom našega zla – a tudi radost oblaka, ki varuje, ognja, ki vodi, mane, ki hrani, vode, ki odžaja, Besede, ki razsvetljuje in daje življenje – je puščava topilnik, v katerem Bog oblikuje človeka. V popolni samoti, brez raztresenosti, je prisiljen izbrati med smrtjo in

življenjem, nezaupanjem in zaupanjem, med lastno senco in njegovo obljubo.

v. 13 *v puščavi je bil štirideset dni*. Štirideset dni se navezuje na Mojzesovo razodetje in Elijevo pot (2 Mz 34,28; 1 Kr 19,1-8). Tudi Izrael je bil v puščavi štirideset let, razpon ene generacije, čas enega življenja. To pomeni, da je bilo vse Jezusovo življenje puščava in preizkušnja, skušnjava in boj, od začetka do konca. Tudi mi v moči krsta preidemo iz podložnosti zlu v boj zoper njega, ki traja vse življenje. Samo tisti, ki ne izbere dobrega, ni skušan od zlega!

skušal. Grška beseda *peira*, iz katere izhaja *peirazo* (skušati), pomeni poskus in preizkušnja, torej eksperiment in preizkušnja, torej tudi izkušnja in poznavanje. Izpeljana je iz *peiro*, ki pomeni iti skozi in skozi kot ost in ima isti koren kot ekperimentirati, ekspert, pericolo (nevarnost, op. prev.), perito (izkušen, op. prev.). Človeško življenje je nujno preizkušnja in spodbujanje v vseh teh pomenih, z njihovo dvoumnostjo, ki jo je treba razrešiti prav v svobodi tistega, ki more, s poskušanjem, razumeti in hoteti resnico, proti kateri hodi.

satan. Je sovražnik človeka. Zaradi njegove zavisti je prišla smrt na svet (Mdr 2,24). Njegov način delovanja je opisan v 1 Mz 3: človeka opozarja na njegovo omejenost, mu jemlje zaupanje v Boga, sugerira mu, da je njegov nasprotnik, in mu prikazuje dobro kot slabo in slabo kot dobro. V Marku je tat Besede (4,15). S svojo lažjo stoji na začetku vsega zla, kajti človek postaja beseda, ki jo poslušša. Če poslušša Boga, postaja kot on, oče resnice in ljubitelj življenja (Mdr 11,26); če poslušša satana, postaja kot on, oče laži in morilec od samega začetka (Jn 8,44).

Marko za razliko od Mateja in Luka skušnjav ne določa podrobneje. Pusti, da izstopajo v teku pripovedi kot nenehna nevarnost, da bi predčasno razglasili slavo Sina in se izognili križu

služabnika. Zato Jezus ukaže molk čudežno ozdravljenim in demonom. To je takoimenovana "mesijanska skrivnost", ki je prisotna v vsem evangeliju. Ta splošna skušnjava se oblikuje v posebne skušnjave, značilne za vsakega človeka.

Prva je "protagonizem", s katerim zamenjamo božje kraljestvo z uspehom lastnega jaza. Jasno pride na dan po prvem mesijanskem dnevu, ko mu rečejo: "Vsi te iščejo" (1,35). Postaviti lastni jaz za absolutni cilj, na mesto samega Boga, je egoizem, vzrok vsega zla. Jezus bo odvrnil: "Pojdimo drugam".

Druga je iskanje "posvetne moči", da bi uresničili božje kraljestvo. Cilj je dober, toda sredstvo je zgrešeno. Kraljestvo se ne uresničuje z močjo, marveč z nemočjo tistega, ki da svoje življenje v službo bratom. Ta skušnjava se pojavi takoj po pomnožitvi kruha, ko prisili učence, da odidejo drugam (6,45). Vemo iz Janeza, da so ga hoteli narediti za kralja (Jn 6,15).

Tretja skušnjava je iskanje "verske moči". Je v želji ukloniti Boga po svoji volji, namesto da bi se uklonili njegovi. Jezus je tako skušan v vrtu (14,32-). To je dokončni boj. Paсти je sprevrženost vere: namesto da bi mi ubogali Boga, zahtevamo, da on uboga nas. Verjeti, da imamo Boga v žepu, je za nas najlažja stvar in zanj najbolj neznosna!

Vse te skušnjave so posebljene v Petru, ko zavrača Besedo križa (8,31-). Jezus ga imenuje satan, ker misli kot ljudje, njihov način vrednotenja pa je nasproten božjemu.

Največja skušnjava tistega, ki ima dober cilj in uporablja ustrezna sredstva, je, da izgubi pogum, ko ugotavlja, da slabo uspeva dobro in z lahkoto, medtem ko dobro uspeva slabo in s težavo – in je, na koncu, poraženo. To je škandal križa – neučinkovitost in poraz dobrega. Marko Asket je govoril: "Kot noči sledijo dnevom, tako slabo sledi dobrim dejanjem". Zdi se, da prav nobeno dobro dejanje ne ostane nekaznovano! Pot, ki smo jo začeli s krstom, ni le najtežja, ampak se zdi tudi, da vodi v poraz. Poraz, ki je prej v nas kot zunaj nas!

Vendar ni potrebno, da nas skrbi. Biti skušan je dobro znamenje. Pomeni, da se borimo. Le kdor je že na tleh, ne more več pasti. Kdor stoji, je zmeraj v nevarnosti, da pade (1 Kor 10,12).

Prenašati te preizkušnje je "pravi" dokaz, da smo božji otroci. On z nami ravna kot s takimi in nas očiščuje. Drugače bi bili nezakonski otroci (Heb 12,8). Zato smo, kljub trpljenju, polni radosti in neizrekljivega veselja (Sod 1,2-; 1 Pt 1,6-).

Poleg tega se moramo zavedati, da je Bog zvest in ne bo dovolil, da bi bili skušani preko naših moči; s skušnjavo nam bo dal tudi rešitev in moč, da jo prenašamo (1 Kor 10,13).

bil je z zvermi Jezus, zvest Očetovi besedi, je novi Adam, ki živi tisto harmonijo s stvarstvom, ki je bila v začetku, pred neposlušnostjo. V njem se uresniči hrepenenje po zlati dobi, ko bo "volk prebival z jagnjetom in panter bo ležal s kozličem; teliček in levič se bosta skupaj redila, majhen deček ju bo poganjal," itd. (Iz 11,6-).

angeli so mu stregli Nebeški dvor, ki je v službi Boga, je zdaj v službi Jezusa (prim. 13,27). Prisotnost angelov razodeva njegovo identiteto: on je božji Sin, prav v kolikor se drži svoje izbire služiti. Nebo je dokončno odprto na zemljo in uresničuje se Jakoboven. On sam je stopnišče, ki trdno povezuje Boga in človeka (1 Mz 28,12).

Kot on, tudi vsak krščeni, ki se nahaja v puščavi, ni nikdar sam: doživlja Gospodovo pomoč v službi njegovih angelov (Ps 91,11-). Novozavezni "služiti" je konkretni izraz ljubezni. Kdor služi in ljubi Boga in brate, ga ljubijo angeli in mu služijo, in celo sam Bog, ki je ljubezen in služenje.

Prevedla Mihaela Kavčič

* Vir: Silvano Fausti. *Ricorda e racconta il Vangelo. La catechesi narrativa di Marco. [Pomni in pripoveduj evangelij]. Ancora, Milano, 1991, str. 28-32.*

Teologija skozi poezijo: primer sv. Efrema

Mi, ki smo dediči zahodnoevropskega krščanskega izročila, smo vajeni, da o teologiji razmišljamo kot o predmetu, ki je v glavnem pridržan za tiste, ki so se zanj poklicno izobrazili, in da je za teološko pisanje, tako kot za vsak drug akademski predmet, najprimernejše sredstvo proza. Predstava, da je poezija lahko tudi veljavno sredstvo teološkega izraza, se danes večini ljudi najbrž zdi čudna; nabožno pesništvo je seveda vsem dobro znano, specifično teološka poezija pa ne. Dejstvo, da je leta 1920 papež Benedikt XV največjega pesnika zgodnje Cerkve, sv. Efrema Sirskega (+ 373), razglasil za Učitelja vesoljne Cerkve, bi nas moralo spodbuditi, da na novo pretehtamo svoja pričakovanja, saj nam ponuja zgled človeka, ki je bil izreden pesnik in globok teolog hkrati.

Preden se posvetimo sv. Efreemu kot teologu, ki si je namenoma izbral pesništvo za sredstvo, s katerim bi izrazil svoj teološki nazor, velja na kratko premisliti, zakaj so naša pričakovanja glede primernih izraznih oblik teološkega pisanja tako omejena. Morda pretirano poenostavljamo, vendar bi nemara lahko pokazali na dva dejavnika, ki sta pri samih koreninah te zablode. Prvi je vsesplošna nagnjenost k pozabljanju – ali vsaj zanemarjanju – dveh dobro znanih Evagrijevih izrekov iz njegove razprave *O molitvi*: “Če si teolog, boš resnično molil, in če resnično moliš, si teolog”¹ (§ 61) in “Molitev je pogovor uma z Bogom”² (§ 3). Drugače povedano, bistvena vez med “govorjenjem z Bogom” (molitvijo) in “govorjenju o Bogu” (teologiji) je prepogosto pozabljena.

Drugi dejavnik je vsesplošna pozaba biblijskega in patrističnega razumevanja srca kot duhovnega središča tudi umskih, ne le čustvenih zmožnosti. Ta ločitev “srca” in “uma”, katere začetke je mogoče izslediti v časih zahodnega Srednjega veka, je povzročila, da um – ta se zdaj nahaja v glavi – velja za žarišče vse umske dejavnosti, ta pa naj bi našla sebi najustreznejši izraz v prozi, medtem ko srce zdaj velja za sedež čustev, za katera je pogosto najboljše izrazno sredstvo poezija.

Ko se zavemo teh dveh momentov in bistvene povezave med bogoslovjem in molitvijo na eni strani ter biblijskega in patrističnega pojmovanja srca kot duhovnega središča umnosti – in ne le čustev – na drugi, nas ne bo več moglo presenetiti, da je prvovrsten pesnik, ki resnično moli, lahko tudi prvovrsten bogoslovec. Efreem, sirski pesnik iz 4. stoletja, nam ponuja izvrsten zgled.

Površen bralec Efremove poezije bi utegnil sklepati, da je Efreem zgolj še en dober nabožni pesnik več; vendar bo vsak, ki se je potrudil poglobiti se v njegove spise, spoznal, da je vse njegovo pesništvo utemeljeno na sovisnem teološkem nazoru, čeravno ta nazor nikjer ni sistematično izražen. Temu se je Efreem namenoma izognil: njegovo bogoslovno orodje (v strogem pomenu govorenja o Bogu) niso pojmi ali skrbno definirani izrazi, temveč podobe, simboli (sirski izraz, ki ga uporablja Efreem, pomeni tudi “misterije” oz. “skrivnosti” [gl.niže]) in govorico paradoksa. Efreemu se sama misel, da bi Boga bilo mogoče “definirati”, zdi odurna, saj izraz “definicija” predpostavlja ome-

jevanje – postavljanje meja (latinsko *fines*) – okrog Boga, ki je vendar brezmejen. Misel, da bi lahko kakorkoli “definirali” karkoli v zvezi z Bogom, je za Efrema dvojno bogokletna, saj implicira, da bi bil (človeški) um, ki trdi, da zmore umsko zaobseči Boga, večji od predmeta njegovega umevanja. Kot pravi Efrema:

*Človek, ki je zmožen preiskovanja,
postane vsebnik preiskovanega;
spoznanje, ki je zmožno vsebovati Vsevednega,
je večje od Njega,
saj je dokazalo, da zmore premeriti Njegovo
celoto.*

*Človek, ki preiskuje Očeta in Sina,
je torej večji od Njiju!
Proč torej z mislijo, naj bo anatema,
da bi preiskovali Očeta in Sina,
medtem ko prah in pepel poveljučujeta sebe!*
 (“Madraše [hvalnica] o veri”, 9:16.) [LE, str. 27.]³

Efremov alternativni pristop bo nemara najbolje razviden, če uporabimo vizualno podobo: namesto da bi poskušal definirati središčno točko (tj. Boga) znotraj kroga, nam ponudi celo vrsto paradoksov na nasprotnih si točkah krožnice; Bog se, tako rekoč, nahaja na neizraženi, torej nedefinirani, točki v središču kroga, na stičišču črt, ki povezujejo vse paradokse na nasprotnih si točkah. Nahajališče središčne točke je torej v nenehni napetosti in nedoločnosti.

Efremov pristop bomo boljše ovrednotili, če poznamo njegovo temeljno epistemologijo. Zanj je temeljna ločnica tista, ki ločuje Stvarnika od stvarstva, ne pa (za primer) duhovno od snovnega ali vidno od nevidnega. Med njima leži “prepad” (Efrem je ta izraz prevzel iz Lk 16:26), ki ga je mogoče prečkati le v eni smeri. Brez poprejšnje pobude Stvarnika torej človeštvo – kot del stvarstva – ne bi moglo doseči sploh nikakršnega spoznanja o Stvarniku.

*Če se nam Bog ne bi hotel razkriti,
bi nič v stvarstvu
ne bilo zmožno spoznati česar koli o Njem.*
 (“Madraše o veri”, 44:7) [LE, str. 41.]

Po Efremu se je ta samorazodetna Božja pobuda zgodila že pred Utelešenjem, in sicer na različne načine, tako v Naravi (naravnem svetu) kot v Svetem pismu.

V teh dveh Božjih “pričah”, kakor ju imenuje Efrem, je inherentno navzoče neskončno število “simbolov” ali “misterijev”.

*Kamorkoli obrneš oči, boš našel Božji simbol,
karkoli bereš, boš našel Njegove zapise.*
 (“Madraše o devištvu”, 20:12) [LE, str. 42.]

Sirski izraz, s katerim Efrem poimenuje “simbole” oziroma “misterije”, je *rāze*. Ta beseda ima veliko različnih sopomenov in ji ni mogoče najti zadovoljive ustreznice v nobenem modernem jeziku. Prevodni izraz “simbol” je treba razumeti kot nekaj krepkega; ne gre za šibke odseve, ki so bistveno različni od tistega, kar simbolizirajo. Ti simboli so ontološko povezani z danim vidikom “resnice” ali božanske stvarnosti, ki jo simbolizirajo. Njihova funkcija je bolj ali manj enaka funkciji *logoi* pri sv. Maksimu Spoznavalcu;⁴ služijo kot kazalci k Bogu in njegovemu božanskemu načrtu odrešitve. Ker pa je njihova navzočnost latentna, ljudem ne vsiljujejo – če se tako izrazimo – tega ali onega vidika spoznanja o Bogu, torej ne kratijo Božjega daru človekove svobodne volje. *Rāze* čakajo, da jih odkrijemo, in ko se to zgodi, bodo osmislili svet. Da pa bi začeli zaznavati njihovo navzočnost, morajo prvi korak storiti ljudje; in ta korak zahteva dejanje vere: namreč verovanje, da onkraj stvarstva obstaja Stvarnik. Efrem to ponazori s podobo notranjega – duhovnega – očesa. Po Efremovem razumevanju optike naj bi oko uspo-



Sv. Efrem Sirski. Naslikal o. Fotios Kontoglou, samostan Sv. spremenjenja, Brookline, Massachussets, ZDA.

sobila za videnje navzočnost luči v njem; tem več ko je v njem svetlobe, več vidi. Podobno naj bi delovalo tudi notranje oko, le da je tu svetloba, ki ga napolnjuje, luč vere. Ob začetnem koraku vere, ko je ta šibka, notranje oko zmore le megleno zaznavati *râze*, simbole ali misterije, ki so inherentno navzoči v Naravi in v Svetem pismu. Vendar ta začetna zaznava okrepi vero, tako da notranje oko zmore že jasneje zaznavati *râžc*. Po Efremu ta vzajemno dejavni proces napreduje tako rekoč v spirali, dokler ni notranje oko polno luči vere, torej zmožno zaznavati kazalce k božanski stvarnosti, ki so skriti vsepovsod v Naravi in v Svetem pismu. Takšna oseba začne uzirati pomen v

vsem, kar vidi, in pridobi zavest o medsebojni povezanosti vsega. Ta izkušnja, kot nekje pravi Efrem, človeka vsega prevzame. Takole vzklikne Efrem:

*Ta Jezus je naredil toliko simbolov,
da sem padel v njih morje!*
("Madraše o Nisibi", 39:17)

Treba pa je poudariti, da *râze* ali simboli sicer razodevajo, namreč v smislu, da so sredstvo za pridobivanje spoznanja o Bogu, vendar nikakor ne morejo služiti kot "dokazni teksti" o obstoju Boga: to bi namreč pomenilo, da človeku vsiljujejo vero, torej izničujajo dar svobodne volje.

*Noben okrasek, ki je nasledek sile,
ni pristen, saj je zgolj vsiljen.*

V tem je veličina Božjega daru:

*da se lahko okrašiš po lastni volji,
da je Bog odstranil sleherno prisilo.*

(*Madraše o Nisibi*, 16:11) [LE, str. 53.]

Kljub Efremovemu naglašanju vloge, ki jo ima vera, je pomembno poudariti, da Efrem nikakor ni fideist: razum je Božji dar, ki ga je treba uporabljati – vendar njegova raba spada v ustvarjeni svet, tj. v tisto, kar leži tostran “prepada”; vloga razuma je prav v tem, da razloči lastne omejitve in da iz njih izpelje sklep, da ni usposobljen za delovanje onstran prepada, ki ločuje stvarstvo od stvarnika. Vera in razum naj bi se torej dopolnjevala, ne pa si nasprotovala.

Medtem ko *râze*, simboli oziroma misteriji, prikriti čakajo, da jih odkrijemo, tako v Naravi kot v Svetem pismu, pa Sveto pismo izpričuje še dodaten način, kako je Bog prečkal ontološki “prepad” med Stvarnikom in stvarstvom, s tem pa omogočil človeštvu nekaj spoznanja o Njem. Efrem pravi, da si je Bog “vzdel” človeški jezik, tj. dovolil, da se v biblijskem besedilu o Njem metaforično govori s človeškim izrazjem. Upošteva to dejanje božanske prizanesljivosti je tembolj pomembno, da ljudje ne zlorablajo Božje velikodušnosti z dobesednim tolmačenjem metafor.

Če se človek meni

*samo za prispodobe Božjega veličastja,
zlorablja in izkrivlja podobo tega veličastja
s prispodobami, s katerimi se je Bog odel v lastno
dobro človeštva,*

in izpričuje nehvaležnost Milosti,

*ki se je v svoji veličini sklonila do ravni človeške
otročjosti;*

*kljub temu da Bog nima nič skupnega s člo-
veštvom,*

se je odel v človeško podobo,

da bi človeštvo pripeljal do Svoje podobe.

(*Madraše o raj*”, 11:6) [LE, str. 48.]

V neki drugi pesmi nam Efrem z zabavno analogijo ponazori način, kako Bog razodeva ljudem to in ono o sebi, ko dopušča, da se o Njem govori v človeškem jeziku: Božje dejanje primerja s človekom, ki s pomočjo ogledala uči govoriti papagaja; ko se papagaj vidi v ogledalu, misli, da gleda drugega papagaja in da mu govori papagaj v ogledalu, ne pa človek. Ob koncu te primere Efrem opozori, da sta – čeprav se človek šteje za bitje, ki je zelo drugačno od papagaja – tako človek kot papagaj del stvarstva in da je razlika med njima neznatna v primerjavi z razliko med Stvarnikom in človeštvom, njegovo stvarjenino.

Efremovo razumevanje načina Božjega samorazodevanja skozi biblijsko besedilo vsebuje še dva pomembna vidika. Prvič, biblijsko besedilo je, če ga beremo z notranjim očesom vere, večznačno, in ne več enoznačno, kakršno se utegne zdeti z gledišča zgodovinskega (in akademskega) branja besedila. Drugače povedano, ko notranje oko zazna simbole ali *râzç*, ki so latentni v tekstu, besedilo zado bi dodatno razsežnost pomena – bolje rečeno, pomenov –, saj bralec zdaj začne uzirati medsebojne povezave med danim besedilom in različnimi vidiki Božjega načrta odrešitve. V številnih primerih ti *râzç* kažejo na Kristusa in se naposled tudi iztečejo vanj. Kot pravi Efrem v zvezi s simboli v Naravi:

*Stvarjenje rojeva Kristusa v simbolih, kakor
ga je Marija v mesu.*

(*Madraše o devištvu*”, 6:8.)

Drugi simboli bodo nakazovali zakramentalno življenje Cerkve, spet drugi pa dopolnitev časov in nebeški svet. V nekem odlomku *Komentarja k Diatessaronu ali Uskladitvi evangelijev*,⁵ kjer Efrem primerja biblijsko bese-

dilo z vrelcem, ki ga nikdar ni mogoče izpiti do suhega, piše takole:

Kdor se sreča s Svetim pismom, ne bi smel sklepati, da je kateri koli od njegovih zakladov edini, ki obstaja, pač pa naj spozna, da je sam zmožen uvideti le tega, enega samega izmed mnogih zakladov, ki obstajajo v njem.

Malo pred tem pa zapiše:

Obličja Božjih besed so številnejša od obrazov tistih, ki se učijo iz njih. Bog je uobrazil svoje besede s številnimi prelestmi, tako da vsak od nas, ki se iz njih učimo, lahko preuči tisti vidik, ki mu je najbolj všeč. In Bog ima v svojih besedah skrite vse mogoče zaklade, tako da se vsak od nas lahko obogati z njimi, ne glede na to, o katerih vidikih razglablja. (Komentar k Diatessaronu, I. 18-19.)

Kakor pri Efremoveu pojmovanju komplementarnega odnosa med razumom in vero tudi tu obstajata dva različna, vendar komplementarna načina branja biblijskega teksta. Efre mu ju imenuje "stvarni" in "duhovni" način. O prvem bi lahko rekli, da, *mutatis mutandis*, ustreza kritičnemu zgodovinskemu pristopu, drugi pa pristopu z notranjim očesom vere. Vsak od njiju je veljaven znotraj lastnih omejitev.

Drugi vidik Efremovega pojmovanja, kako se Bog razodeva skozi *rāze* v Svetem pismu (enako pa tudi v Naravi), zadeva držo danega posameznika. Spoznanje Boga se zgodi samo skozi odnos ljubezni. Efre mu znova uporabi podobo vrelca:

*Tvoj vrelec, Gospod, je skrit očem
človeka, ki ga ne žeja po Tebi;
Tvoja zakladnica se zdi prazna
človeku, ki Te zavrača.
Ljubezen je ključarka
Tvoje zakladnice.
("Madraše o veri", 32:3.) [LE, str. 44.]*

V drugi pesmi pa isto izrazi z drugačno podobo:

*Resnica in Ljubezen sta neločljivi krili;
kajti Resnica brez Ljubezni ne more vzleteti,
in tudi Ljubezen brez Resnice se ne more vzpeti
pod nebo:
njuna sovprega je ubrana.
("Madraše o veri", 20:12.) [LE, str. 45.]*

Drža osebe, ki išče Resnico, bo učinkovala na tisto, kar bo ta oseba našla:

*Človek, ki išče resnico nejevoljnega duha,
ne bo pridobil spoznanja niti, če jo dejansko najde,
kajti zavist mu je zameglila duha,
in prav nič modrejši ne bo,
tudi če pograbi to modrost.
("Madraše o veri", 17:1.) [LE, str. 68.]*

Na drugem mestu Efre mu nazorno opisuje, kako se bo biblijsko besedilo odzvalo bralcu, če ta pristopi k tekstu (v tem primeru pripovedi o raju v *Genezi*) v drži ljubezni:

*Prebral sem začetek knjige
in prevzela me je radost,
kajti njeni verzi in vrstice
so me sprejeli razširjenih rok;
prvi je pohitel k meni in me poljubil
in me odpeljal k svojemu spremljevalcu;
in ko sem dospel do verza,
v katerem je zapisana zgodba o Raju,
me je privzdignil in me prenesel
iz nedri Knjige
v samo nedrje Raja.
("Madraše o raju, 5:3.) [LE, str. 163.]*

Efre mu je, kakor stoletja pozneje Martin Buber, uvidel, da je odnos Jaz-Ti bistveno izhodišče za teologa. To pomeni, da je pri Efre mu, kakor pri njegovem mlajšem sodobniku Evagriju, ki smo ga že omenili, teologija nujno intimno povezana z molitvijo. Vsakršno pravo teološko raziskovanje torej zahteva kot izhodišče sodejaven odnos posameznika in Boga; Bog naj ne bi bil predmet

raziskave, temveč Oseba, s katero se srečamo. Šele ko se temu srečanju z božansko Ljubeznijo odzovemo z ljubeznijo, bo to srečanje postalo zares bogorazodetno, s tem pa vir pomembnega spoznanja Boga.

Do tod sem si prizadeval razložiti Efremovo pojmovanje načinov, kako si lahko človeštvo pridobi vsaj nekaj spoznanja Boga. V nadaljevanju tega prispevka se bom lotil ustvarjalnega pristopa, s katerim Efrem obravnava vprašanje odrešitjske zgodovine. Tu je izziv naslednji: kako povezati vsakdanjo izkušnjo posameznikov z vsemi različnimi točkami v širokem razponu odrešitjske zgodovine, kakor jo upodabljata in posre-

dujeta Sveto pismo in Izročilo. Lahko bi rekli, da Efrem uporablja dva poglobitna pristopa, in sicer skozi rabo vsakdanjih podob in skozi tipološke povezave, ki jih omogočajo *râzç*, latentni v Naravi in v Svetem pismu. Preden pa si vsakega od njiju na kratko ogledamo, je pomembno, da se zavedamo dveh značilnosti Efremovega načina razmišljanja. Prva zadeva razločevanje, ki je znano slehernemu proučevalcu zgodovine religij – namreč razlikovanje med zgodovinskim in svetim časom. Za zgodovinski čas je poglobitnega pomena umestitev danega dogodka v linearni čas, za sveti čas pa odrešitjska vsebina tega dogodka. To pomeni, da je dogodke iz svetega časa mogoče poj-



Fons Vitae. Iluminacija iz t. i. *Evangelijarija iz Saint-Médard-de-Soissons* (Ms. lat. 8850, fol. 6v.), aachenska dvorna šola, zgodnje 9. stol., Narodna knjižnica, Pariz.

movati kot dejavne tako v preteklosti kot v prihodnosti. Druga značilnost pa je Efremova raba biblijskega pojma zborne osebnosti, pri kateri poteka neoviran pretok med individualnim in skupinskim. To nam dramatično ponazarja tale Efremova izjava:

Prek Prvega Adama, ki je odšel iz Raja, so vsi odšli iz njega.
(“*Madraše* o nekvašenem kruhu”, 17:10.)

Oblačenje in slačenje sta dejanji, ki ju vsako pozna; in prav z rabo podobja obleke oz. odevanja Efrem povezuje različne ključne dogodke v odrešenjski zgodovini in nam pokaže, kako se nanašajo na izkušnjo vsakega kristjana kot posameznika. Kot smo že videli, Efrem pravi, da si je Bog v biblijskem besedilu “vzdel” [ali “nadel”] človeško govorico. Z natanko isto prisposodbo Efrem (kot veliko drugih sirske piscev) pogosto opisuje utelešenje, s čimer sledi izročilu najzgodnejšega sirskega prevoda nicejskega *creda*, v katerem je grški izraz *esarkothç*, “utelesil se je [v mesu]” preveden kot *lbed pagrâ*, “nadel si je telo”. Izbira podob obleke in odevanja za označitev utelešenja se je dejansko odlično ujemala z rabo enakega podobja v zvezi z dvema izročiloma, ki so ju zgodnji sirski pisci prevzeli iz judovskih virov: prvič, pred padcem v greh naj bi bila Adam in Eva odeta v slavo oziroma luč, ob padcu pa sta to zapravila; in drugič, ob dopolnitvi časov naj bi se pravičniki znova odeli v slavo oziroma luč. Iz tega podedovanega podobja je Efrem izpeljal tako rekoč dramo odrešenjske zgodovine v petih poglavitnih prizorih. Te je mogoče shematično nanizati takole:

1. prizor: Pred padcem v greh Adam in Eva (človeštvo) živita v Raju (ta je gora, kakor pri Danteju), kjer sta odeta v oblačila slave ali luči. Ustvarjena sta v nekakšnem vmesnem stanju, niti smrtna niti nesmrtna. Ker jima je Bog dal svobodno voljo, jima

hoče dovoliti, da jo tudi uporabita; to pa stori tako, da jima izda “drobno zapoved”, namreč to, da ne jesta sadu enega samega, natančno določenega drevesa.

2. prizor: Ker ne ubogata “drobne zapovedi” – kar zahodna terminologija imenuje padec v greh – so jima njuna oblačila slave oziroma luči odvzeta in postaneta podvržena smrtnosti, z vsemi njenimi posledicami. Raj, iz katerega sta zdaj izgnana, varuje kerub z vrtečim se mečem (1Mz 3:24). Vse odtlej je namen Boga, da človeštvo znova odene v zapravljen oblačila slave. Da bi se to zgodilo, pa je pomembno, da dar človekove svobodne volje ostane neokrnjen; še več, človekovo sodelovanje je bistvenega pomena.

3. prizor: Bog si, da bi razkril svoj namen glede človeštva, “vzdene [ali: ‘nadene’] ime na”, to je, omogoči, da se v Stari zavezi o Njem govori v človeškem jeziku. To pa je dejansko le predigra njegovemu poslednjemu in najvišjemu dejanju samoizpraznitvene ljubezni do človeštva, ko si božja Beseda “nadene telo” – ali, kot tudi pravi Efrem, “nadel si je naše telo” (pa celo “nadel si je nas”); da bi izpostavil povezave med nami in izkušnjo padlega Adama, pa si je “nadel Adamovo telo” ali celo “nadel si je Adama”.

Po Efremu so na poti Utelešenja tri žarišča sestopanja; te opiše kot tri zaporedna “naročja” [ali “maternice”]: Marije, reke Jordan ob krstu in Šeola, prebivališča preminulih, ob križanju. Za Efremovo “teologijo odevanja”, kot bi temu lahko rekli, je posebnega pomena krst, ko si je “nadel krstne vode”. (“*Madraše* o rojstvu”, 12:2.)

4. prizor: Kristusov krst v Jordanu je, skupaj z njegovo smrtjo in vstajenjem, pravir in vrelec slehernega krščanskega krsta. S tem ga povezuje podoba oblačila slave, ki naj bi ga bil Kristus ob krstu odložil v vode reke Jordan

in ki si ga potencialno nadene vsak posameznik ob svojem krstu (kjer sklicevanje na Svelega Duha med molitvijo, ki posveti vodo, dejansko vzpostavi v svetem času vez med krstno vodo in vodovjem Jordana).

5. prizor: Oblačilo slave, nadeto ob krstu, je treba ohraniti čisto, če naj postane resničnost ob dopolnitvi časov, poslednjem vstajenju in sodbi, ko bodo vsi pravičniki odeti v slavo oziroma luč. Da bi izpostavil napetost med potencialnostjo (v tem življenju) in resničnostjo (ob dopolnitvi časov) oblačila slave, si Efrem pomaga s poročnim podobjem: krst ustreza zaroki duše s Kristusom, dopolnitev časov pa je opisana kot svatbena gostija (včasih tudi kot svatbena dvorana). V tej zvezi Efrem uporabi evangelijsko priliko o svatovski obleki (Mt 22:1-14): obleko prejmemo ob krstu/zaroki in jo moramo ohraniti neomadeževano do dopolnitve časov/poroke.

Efrem seveda nikjer ne predstavi scenarija vsega naenkrat, kakor smo pravkar storili mi, vendar je to dramsko ogrodje implicitno v vseh številnih odlomkih, v katerih uporablja podobe odevanja v kontekstu odrešenjske zgodovine. Povezavi vseh različnih prizorov v smislu enotnega scenarija se morda še najbolj približa z naslednjimi verzi:

*Vse te premene je storil Usmiljeni,
se razodel slave in si nadel telo;
kajti začrtal je način, da Adama znova odene
v slavo, ki je bila Adamu vzeta.
Kristusa so zavili v poveje,
ki ustrezajo Adamovemu listju;
Kristus si je nadel oblačila namesto Adamovih kož;
bil je krščen za Adamov greh,
njegovo truplo je bilo pomaziljeno za Adamovo smrt,
vstal je in dvignil Adama v njegovi slavi.
Blagoslovljen, ki je sestopil, si nadel Adama in
šel v nebesa!
(“Madraše o rojstvu, 23:13). [LE, ste. 85.]*

Drugo sredstvo, s katerim Efrem pokaže medsebojno povezanost dogodkov iz odrešenjske zgodovine in izkušnje posameznega kristjana, je njegov opis delovanja *râzç*, simbolov/misterijev, ki so skriti v Svetem pismu in v Naravi. Ti povezujejo Staro in Novo zavezo, Novo zavezo z življenjem Cerkve in ta svet z nebeškim svetom. V drugi *madraše* o rojstvu (8:4) Efrem zapiše:

*Blagoslovljen naj bo Usmiljeni,
ki je videl meč ob strani Raja,
kako preprečuje dostop do Drevesa življenja;
prišel je in si sam nadel telo,
ki je bilo ranjeno,
da bi z odprtino v Svoji strani
lahko odprl pot v Raj.
[LE, str. 81-82.]*

Efremova omemba odprtine v Kristusovi strani se seveda nanaša na prebodenje Kristusove strani v Jn 19:34. O tem verzu bi lahko rekli, da je iz vidika tipološke funkcije *râzç*, tj. simbolov oz. misterijev, eden najpomembnejših v vsej Novi zavezi, ker ponuja “počivališče” ali “pristan” velikemu številu različnih *râzç*. Efrem opaza v tem verzu namige, ki kažejo nazaj, k starozavezni pripovedi o raju in padcu v greh, in naprej, k zakramentalnemu življenju Cerkve. V pravkar navedenem odlomku sulico, ki je prebodla Kristusovo stran, razume v smislu, da je v svetem času odstranila meč keruba, ki varuje raj, in s tem omogočila vrnitev človeštva v raj. Vendar to ni vrnitev v prvotni raj, kajti zdaj je pot do Drevesa življenja odprta. To Drevo življenja pa ni nihče drug kot Kristus sam, ki prek zakramentov ponuja svoje sadeže že v tem življenju:

*Z rezilom kerubovega meča
je bila presekana pot do Drevesa življenja,
vendar se je Gospod tega Drevesa ljudstvom
sam ponudil v hrano.*

*Prvi Adam je imel za hrano
druga drevesa v Edenu,
zdaj pa je sam Sejalec vrta
postal hrana naše duše.*

*Ta vrt smo bili zapustili
skupaj z Adamom, ko je sam odšel iz njega,
zdaj pa, ko je sulica odmaknila meč,
se smemo vrniti vanj.*
(*Madraše*, ohranjena v armenščini, 49:9-II.)
[LE, str. 100.]

Tako, kakor smo mi "ta vrt bili zapustili" skupaj z Adamom", je zdaj, ko prebodejo Kristusovo stran in iz nje pritečeta kri in voda, se zdaj po Efremovem opisu Adam v svetem času vrne v raj:

*Iz Kristusa je pritekla voda;
Adam [je] umit, oživiljen in povrnjen v Raj.*
(*Madraše* o Nisibi", 39:7.) [LE, str. 83.]

V Kristusovi strani, ki je predstavljena kot hkrati nasprotje in ustreznica Adamovega rebra, ki je čudežno rodilo Evo, Efremovo "svetlo oko vere" uzira celo vrsto različnih, vendar medsebojno povezanih uvidov. Z ekstrapolacijo iz Efremovih številnih omemb in namigov lahko vidimo, da zaznava štiri različna medsebojna razmerja:

- prvi Adam "deviško" rodi prvo Evo
- druga Eva (Marija) deviško rodi drugega Adama (Kristusa)
- drugi Adam (Kristus) "deviško" rodi zakramente ali, drugače povedano, Cerkev, svojo Nevesto.
- implicitno pa tudi Cerkev ob krstu "deviško" rojeva kristjane.

Ti mnogoteri pomeni, ki jih Efrem razpozna v tipoloških povezavah na podlagi tega verza iz Jn 19:34, so tako rekoč strune posameznih vidikov, ki so posebej poudarjeni v danem Efremovem odlomku.

Efrem uporablja tipologijo Kristus-Adam tudi za to, da izrazi poslednji cilj Božjega odrešenjskega načrta. V govorici grških cerkvenih očetov bi to opisali kot *theosis* ali pobóženje. Efrem pa isto izrazi z govorico tipologije:

*Svobodna volja je ogrdila Adamovo lepoto,
kajti on, človek, je hotel postati bog.
Toda lepota je olepšala njegove hibe
in Bog je prišel, da postane človek.
Božanskost je sestopila,
da bi povzdignila človeštvo,
kajti Sin je olepšal služabnikove hibe,
in tako je [služabnik] postal bog, kakor si je bil
želel!*
(*Madraše* o devištvu", 48:15-18.) [LE, 152-53.]

V nekem drugem odlomku Efrem isto misel izrazi v obliki epigrama, le da tokrat vpelje témo izmenjave:

*Dal nam je božanskost,
mi pa Njemu človeškost.*
(*Madraše* o veri", 5:17.) [LE, str. 182.]

Raba pesništva kot poglobitnega načina teološkega izražanja omogoča Efremu, da uporablja vsakdanje podobe in sklope medsebojnih razmerij in povezav, ki poudarjajo dinamičnost odrešenjskega procesa, ki ga je sprožilo Utelešenje. Tega ne bi bil mogel doseči tako zlahka, če bi uporabljal skrbno definirano izrazoslovje, kajti tako nastala podoba bi bila nujno veliko bolj statična. Z uporabo paradoksov, ne pa definicij, Efremu uspe doseči različna stanja ustvarjalne napetosti. Lahko bi rekli, da ima pri Efremu paradoks enako vlogo kakor apoftegma pri puščavskih očetih ali kakor budistični *koan*: da vabi k razmišljanju in čudenju. Enak namen imajo *râzç* ali simboli/misteriji; kot pravi francoski filozof Paul Ricoeur: *Le symbole donne à penser* ["Simbol daje misliti"]. Vendar imajo ti simboli ali misteriji tudi drug pomemben na-

men: nakazujejo razmerja med različnimi dogodki v odrešenjski zgodovini, med Staro in Novo zavezo, med snovnim svetom in nebeškim kraljestvom ter med ljudmi in preostankom stvarstva. Vse je povezano med seboj; nič in nihče ne obstaja "v vakuumu", ločeno od drugih. V vsem je mogoče najti pomen; res pa je, da ta pomen lahko zaznamo le z notranjim očesom vere, ki ga razsvetljuje luč Svetega Duha. Zaznani pomen ima mnogotere vidike, nikoli ni ustaljen, temveč se spreminja v skladu s časom, položajem in okoliščinami; pač pa tisto, kar Efrem imenuje podloga "resnice" ali božanske stvarnosti, ki jo nakazujejo vsi spremenljivi pomeni, vedno ostaja isto. Teološki pogled na vesoljstvo, ki nam ga ponuja Efrem, je v bistvu holističen in implicitno nakazuje veliko potrebo po odgovornem delovanju vsakega posameznika. EfreMOV teološki pristop – skozi medij poezije – ne samo dopolnjuje pristop akademskega teologa, temveč zmore, tako kot likovna umetnost in glasba, nagovoriti vsakogar.

Prevedla in priredila
Vesna Velkovrh Bukilica

* S. Brock je profesor aramejskih in sirskih študijev Univerze v Oxfordu.

** Vir: S. Brock. *Theology through poetry: the example of St Ephrem*. Članek je bil v italijanskem prevodu predstavljen na mednarodnem posvetu *V dnevih šumi ocean* ob 25. letnici smrti in 90. letnici rojstva V. Truhlarja v Gorici 6. in 7. decembra 2002.

1. Prevod Gorazda Kocijančiča v: Gorazd Kocijančič, *Cerkveni očetje o molitvi*, Celje: Mohorjeva družba, 1993, str. 214.
2. V angl. izvirniku: *Prayer is the conversation of the mind with God*. Kocijančič (*op. cit.*, str. 208) prevaja ta paragraf drugače od Brocka: "Molitev je občestvo [*homilita*] uma z Bogom."
3. Ta in vsi drugi odlomki iz EfreMOV pesnitev so prevedeni po avtorjevem angleškem prevodu in ne po izvirniku. Kratica LE se nanaša na naslov avtorjeve knjige: Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo: Cistercian Studies (št. 124), 1992.
4. O vlogi "logosov" pri sv. Maksimu Spoznavalcu gl. mdr. G. Kocijančič, "Sv. Maksim Spoznavalec" v: *op. cit.*, str. 225-57, zlasti op. 30 (str. 313).
5. *Diatessaron, diatessaron*: "uskklajena" verzija vseh štirih evangelijev v enem samem besedilu. Najslovitejši in najvplivnejši *diatessaron*, na katerega se bržkone nanaša EfreMOV komentar, je tisti, ki ga je ok. 175 (pred 173?) sestavil sirski pisec Tacijan, učenec Justina Mučenika, po čigar "harmoniji" treh evangelijev se je najbrž zgledoval pri svojem delu. Jezik izvirnika ni znan (zdi pa se verjetno, da je bil napisan v sirščini), saj se je besedilo ohranilo le v številnih prevodih.

Ognjeni ocean

Zakaj tak naslov pri uvodu v blok o umetnosti kot "lovu" za absolutnim? Jošt Snoj v svojem razmišljanju o umetnosti pravi, da je naloga umetnosti preobražanje stvarstva. Ko sem si ogledovala njegove najnovejše slike, sem opazila, da se v njih bolj ali manj vidno skriva ogenj, ki predstavlja ozadje ali pa temelj njegovih upodobitev. Ta ogenj, ki pronica skozi barve, me spominja na ognjeno morje, ki tli pod vsem ustvarjenim. Ozadje ustvarjenega razumem kot ogenj Ljubezni, ogenj Svetega Duha, ki napolnjuje stvarstvo. Ta ogenj odkriva umetnost, ko išče Resnico, absolutno, popolnost. Očem največkrat ni viden, ga pa občutimo, ko se srečamo z ustvarjeno lepoto. Ko se srečamo z njim, v nas nekaj zaneti. In postopoma postajamo tudi sami goreči. In ogenj se širi dalje. V tem vidim veliko poslanstvo umetnosti, ki zasleduje Lepoto, odsev Boga v ustvarjenem. Sledi absolutnega so posejane v vseh zvsteh umetnosti in sestavljajo mozaik, ki nas spominja na bistvo, na naš temelj. Preko umetnosti odkrivamo, to, kar že je, kar je od nekdaj in v tem lahko spoznavamo sebe kot kraljeve sinove in kraljeve hčere.

"Spoznati do kraja kak predmet, kako bitje, tj. spoznati ga tako, kakor resnično je, pomeni spoznati Use; saj je vsak predmet v svoji resnični določenosti povezan z vseenostjo", pravi Solovjov k svoji Kritiki abstraktnih načel. V Filozofskih načelih celostnega spoznavanja to svoje spoznanje podkrepi z mislijo, da vsaka naša določena predstava, misel, volja vključuje neko "neposredno dojetanje absolutne resničnosti," "neposredno čutenje" te resničnosti, "stik z absolutnim". "Vsako spoznanje živi po nepoznanem, vse besede se nanašajo na neizrekljivo in vsaka resničnost vodi prek sebe v tisto absolutno resničnost, ki jo v neposrednem dojetanju odkrivamo v nas samih" (Kritika abstraktnih načel). Absolutno pa se more razkrivati le v človekovi osebni sredi, - v človekovem eksistenčnem jedru, - le človekovemu živemu doživljajskemu dnu pravi Vladimir Truhlar v svoji knjigi Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju. "Umetnost ne poroča, ampak ustvarja: Njen namen je izslediti, reproducirati ali z odstranjevanjem odvečnega ustvariti paradigmatsko popolnost absolutne lepote" pravi tudi Igor Škamperle v uvodu v svoj roman Kraljeva hči. Po njegovem literaturna učinkuje z lepoto in odstranjem možnega.

Prispevki o umetnosti in literaturi, zbrani v tem bloku, hodijo "po besedah v molk, v brezimno," kot bi dejala Simone Weil. In prinašajo svojo izkušnjo lepote, resnice, spoznanja absolutnega ... V globini pa se zlivajo v brezbrežen, ognjeni ocean, ki požge ločujočo različnost in jo oplemeniti v zlato lesketanje enkratne Bogupodobnosti. Načinov doživljanja umetnosti je nešteto in ne bodo nikoli do konca izčrpani. J. L. Borges poezijo v pesmi Jug doživlja takole:

*Gledati, z enega tvojih dvorišč,
starodavne zvezde,
gledati, s klopi v senci,
te razpršene sije,
ki jih moja nevednost ne zna imenovati
ali razvrstiti v ozvezdja;
občutiti kroženje vode
v skrivni kapnici,
vonj jasmína in kozjih parkeljcev,
tišino ptice, ki spi,
lok preddverja, vlago
- vse to je nemara, poezija.*

Mihaela Kastelec

Milan Žust

Religiozno izkustvo in apofatični elementi pri Vladimirju Truhlarju

(Predavanje na Mednarodni posvetu “V dnevih šumi ocean”. *Poezija, teologija in religiozno izkustvo ob 25. obletnici smrti in 90. obletnici rojstva Vladimirja Truhlarja*, v Gorici, 6. decembra 2002)

V središču življenja, poezije, misli in vseh dejavnosti jezuita Vladimirja Truhlarja¹ (1912-1977) je izkustvo Kristusa, osebno srečanje z Njim, ki je edini dal pravi smisel njegovi duhovni in intelektualni poti. To religiozno izkustvo, ki ga lahko imenujemo tudi “duhovno” ali “mistično”², to intimno srečanje z njegovim Stvarnikom in Odrešenikom, ga je tako zelo zaznamovalo, da bi ga lahko imenovali tudi “teolog religioznega izkustva”³. Že-

lja, da bi svoje izkustvo, svoje doživljanje podelil tudi z drugimi, je Truhlarja spodbudila tudi k razmišljanju o govoric, ki bi lahko primerneje izrazila in posredovala to izkustvo. Truhlar je prepričan, da je simbolična in pesniška govorica edini primeren način za izražanje izkustva ter da je pri tem potrebna “apofatična”⁴ drža, torej drža globokega spoštovanja nedoumljive in neizrekljive skrivnosti. Njegova velika želja je bila poudariti predvsem izkustveni vidik krščanske vere ter ga integrirati z razumskim⁵. Da bi se mogel pravilno soočiti s temo religioznega izkustva, uporablja naš pokoncilski teolog “razumsko-izkustveno” metodo. Pri tem namreč skuša povezati dva temeljna vidika človeka. Glede

tega je Truhlar zelo blizu apofatičnemu izročilu cerkvenih očetov.

Toda, kaj je pravzaprav religiozno izkustvo, religiozno doživljanje, kako ga predstavi Truhlar, kako ga poskuša približati drugim? In kaj pomeni izraz "razumsko-izkustvena" metoda ter kaj beseda "apofatično"? Skušal bom vsaj na kratko odgovoriti na ta vprašanja.

Preden nadaljujem, bi rad opozoril še na to, da Truhlarjev jezik – vsaj zame – ni prav nič lahek. To omenjam, da se ne bi kdo med branjem tega članka ustrašil, kadar navajam kak Truhlarjev stavek, ali pa ob branju njegovih besedil. Lahko pride tudi skušnjava, da religiozno izkustvo nima nobene zveze z njegovim življenjem, ker se zdi vse preveč zapleteno. Zakaj je tako? Mislim, da je razlog v tem, da je Truhlar kot profesor pisal predvsem za izobražence, in to v teološkem in filozofskem jeziku svojega časa, ki pa je danes precej težko razumljiv tistim, ki v to niso uvedeni. Zato se bom trudil narediti njegovo misel vsaj malo bolj preprosto, čeprav bom istočasno skušal ostati zvest njegovi govorici.

Izkustvo absolutnega – religiozno izkustvo

Začnimo torej z izkustvom, enim od najbolj temeljnih pojmov v Truhlarjevi misli. Zanj beseda "izkustvo" ali "doživetje" pomeni "neko "čútenje", nekakšno zaznavanje, s katerim duh, oziroma celoten človek, doseže neko vsebino"⁶ (ki je lahko neka stvar, lastno bivanje, drugi, absolutno itd.).

V tem smislu človek, ki ima izkustvo, vstopa v "odnos" s tem, kar izkusi in zazna. Gre za "resničen" in ne zgolj za razumski ali čustveni odnos. Človek namreč doživlja z vsem svojim bitjem, z vsem, kar je. Izkustvo ima zato tudi neko objektivno vsebino, in sicer kot rezultat "človekovega-bivanja-z-drugim" ter stika s tem drugim v določenem času in prostoru.⁷

To, kar sem povedal o izkustvu na splošno, velja tudi za "religiozno" doživljanje. In v čem je razlika? "Religiozno izkustvo je izkustvo absolutnega kot svetega"⁸, pravi Truhlar. Ta zaznava ni nekaj abstraktnega in se ne zgodi preko podob, pojmov, idej. Gre za "neposredno sled", za odtis prisotnosti absolutnega v človekovem srcu.⁹

In kaj je za Truhlarja absolutno, kaj pomeni ta izraz, ki ga uporablja tako pogosto? Gre za Tistega, ki nima meja, ki ostane za vedno, ki daje življenje in bivanje vsemu, kar obstaja, ter vse povezuje. To velja na splošno za vse, za vsako religijo. V krščanstvu pa je absolutno za Truhlarja Kristus¹⁰: On je, ki vse združuje v eno. "Jezus Kristus je absolutno razkritje konkretnega krščanskega Boga, ki je navzoč in dejaven v človeštvu in vesolju ter je, tudi v svoji človečnosti, najbolj notranje središče vsake ustvarjene resničnosti"¹¹. Kristus je "moč, ki vse osvetljuje in združuje, ki vse priteguje k sebi, ki drži vesolje, ki izpopolnjuje in dela božje, ki se izraža kot ljubezen"¹². Gre za tisto ljubezen Boga Očeta, ki se izraža v razodetju, v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, v delovanju Svetega Duha v srcih ljudi in v vsem stvarstvu.

V religioznem izkustvu gre predvsem za "razodetje" s strani absolutnega. Doživljanje absolutnega namreč ni "proizvod doživljajočega človeka, marveč objektivna stvarnost, ki jo budi in nosi razkrivajoče se absolutno samo. Govor o doživljanju absolutnega zato ni noben subjektivizem in dogmatizem, nobeno samovoljno, nekritično, nedokazano gledanje"¹³. Ne gre torej zgolj za neko misel ali za neko čustvo, ampak za "prisotnost" absolutnega, ki je resnična.¹⁴

S strani človeka pa lahko govorimo o nekakšnem "resničnem, celo neopaznem, zaznavanju absolutnega"¹⁵. To zaznavanje Boga ali nečesa Božjega je za Truhlarja "neposredno"¹⁶. Poleg tega je zelo pomembno dejstvo, da človek v religioznem doživljanju zaznava



Salvador Dalí: **Križanje (Videnje sv. Janeza od Križa)**, o./pl., 1951, Glasgow Art Gallery and Museum, Glasgow.

Ta znamenita Dalijeva umetnina je nastala pod neposrednim vplivom lastnoročne risbe sv. Janeza od Križa, ki jo hranijo v samostanu Utešešnja v Avili.

z vsem svojim bitjem, z vsemi svojimi zaznavnimi in spoznavnimi sposobnostmi, in ne samo z eno od njih. Izkustvo namreč ni le nek "občutek" ali čustvenost, ki bi bila v nasprotju z razumskim spoznanjem. V istem smislu želi Truhlar tudi poudariti, da absolutno zaznavamo in dojemamo prav preko naših zunanjih, telesnih čutov, če so seveda povezani s tako imenovanimi notranjimi, "duhovnimi čuti".¹⁷

Religiozno doživljanje je tudi dejanje spoznavanja. Kot pravi Truhlar, gre za "spoznavno dojetje, čeprav po osnovnem gibanju ne spada k pojmovnemu, diskurzivnemu, temveč k nadpredmetnemu, akategorialnemu spoznanju", to pomeni neopredeljivemu, nerazločljivemu zgolj s razumskimi pojmi. "Zaradi tega pa ni iracionalno", ni proti razumu, "temveč zaseže realnost in njeno "resnico" na nek način, ki je brez dvoma umskega reda in

je, v resničnem pomenu besede, udejanjanje *uma*, čeprav se ta v izkustvu vselej uresničuje hkrati z voljo in višjim, duhovnim čustvom”.¹⁸

Temelj te enotnosti vseh človekovih spoznavnih zmožnosti je osebna sreda človeka, njegovo srce. Srce je tisto, ki povezuje človekove sposobnosti v doživljanju absolutnega in mu pomaga do globljega spoznanja.

Drug pomemben vidik religioznega izkustva je ta, da gre vedno za osebni odnos z nekom drugim in različnim od nas: lahko je to priznavanje drugega, čaščenje, žrtev za drugega, itd. Ne gre zgolj za misel o drugem, kakor tudi ne samo za čustvo do drugega, marveč za resnični osebni odnos, pa čeprav pogosto neizrekljiv in kdaj celo nezaveden.

Za Truhlarja je temeljnega pomena človekov konkretni obstoj, ta pa je vedno na nek način povezan z absolutnim. Verjame, da človek tega odnosa, torej religioznega izkustva, ne doživlja zgolj v molitvi, marveč tudi v poeziji, pri delu, v prostem času, v kulturi, v telesu, v razmišljanju in na vseh drugih področjih življenja. Absolutno je mogoče zaznati v vseh stvareh, saj so vse v intimni povezavi z njim, ki je vir in počelo vsega. Gre za nekakšno poenotenost vseh stvari in dogodkov – ali pa vsaj za teženje k tej poenotenosti. V tem je Truhlar zelo blizu enemu svojih največjih učiteljev, Vladimirju Solovjovu.¹⁹

Truhlar ima tudi zanimivo pojmovanje o “mistiki”. Mnogi jo namreč razumejo kot nekaj izrednega, kar je dostopno le maloštevilnim. Truhlar pa meni, da ne gre za izkustvo, ki bi bilo pridržano le redkim izbranim ali pa dosegljivo le nekaterim, ki delajo posebne napore. Gre zgolj za “bolj izrazito obliko “splošnega” izkustva”.²⁰ Po njegovem mnenju v tako imenovanem “mističnem” doživljanju ni najti nobenega vidika ali lastnosti, ki ne bi bila – pa čeprav v manjši meri – prisotna tudi v “splošno” krščanskem izkustvu. Truhlar je tudi prepričan, da je izkustvo Boga, vsaj v začetni meri, mogoče vsakemu človeku.²¹

Apofatizem v izrazu religioznega izkustva

Poglejmo sedaj, kako človek izraža religiozno izkustvo. Že od nekdaj človek skuša izraziti svoje religiozno doživljanje in ga deliti z drugimi. Zunanji izrazi vere in najglobljih odnosov so bistveni v človekovem življenju. Smo tudi duševna in telesna bitja in zato potrebujemo zunanje izraze, sredstva za posredovanje, sicer je nemogoče živeti osebni odnos z drugimi.

Absolutno, ki je zaznavno, a nedoločeno, akategorično

Kaj kmalu pa se zavemo težave: težko je namreč najti primerne izraze za doživeto izkustvo. Truhlar pravi: “Vsak izraz je namreč nekaj določenega; kako naj torej kot omejen izraža neomejeno!” Vsako izkustvo, še posebno doživljanje absolutnega, je nadpredmetno, nedoločeno v človekovi duševnosti²², torej tako, da ga ne moremo “zgrabiti” z razumom in izraziti v jasnih in razločnih pojmih. “To zaznavanje je dostopno le “pozorni odprtosti” duha, umika pa se vsaki “želji, da bi ga vklenili v pojme””.²³ Zaznano absolutno ne more biti določeno, ker ne le spremlja, ampak je “pred vsakim določenim spoznanjem, ga omogoča, ga “vzdržuje””.²⁴

Ko govori o Pierru Teilhardu de Chardinu, enem svojih najpomembnejših učiteljev, Truhlar piše: “Absolutno se mu je razodelo prav kot “nekaj nejasnega”, ki v krščanstvu postane Bog razodetja, istočasno pa ohranja nedoločenost religioznega izkustva”.²⁵ Truhlar to lepo pove še na drugem mestu: “Tudi na religioznem področju se okrog molitev, ki jih izgovarjamo, okrog Kristusovega telesa, ki ga jemljemo v roke, okrog svetih besed, ki jih poslušamo ali beremo, nahaja notranji tok nekega posebnega miru, veselja, svetlobe, moči, ki ga ni mogoče doumeti s pojmi in se je od vedno imenoval “neizrekljiv”, neizrekljiv, torej nedoumljiv s kategorijami”.²⁶

Simbolna govorica

Absolutno torej ostaja za vedno skrivnost²⁷, ki se ji ne moremo približati s pomočjo pojmov, ampak v samem izkustvu, v osebnem odnosu. Hkrati pa je Truhlar prepričan, da je mogoče izkustvo ustrezno posredovati s simboli, z znamenji in s podobami, saj so bližje vsebini izkustva kakor razumski pojmi.²⁸ Samo tako je mogoče posredovati tudi nekakšen notranji "tok", neko "čutenje", ki spremlja izkustvo in dela njegov izraz pristen in živ²⁹.

Kaj je za Truhlarja simbol? "Beseda "simbol" označuje, v raznih stopnjah in odtenkih, samorazkrivanje, javljanje kakšne resničnosti v nečem drugem, kar ni ta resničnost, kar je pa vendar povezano z njo in pripravno, da jo izrazi, čeprav ne more izčrpati vsebine, ki se razkriva. Tako se resničnost, ki jo simbol "simbolizira", v njem po eni strani javlja ter je v njem prisotna, po drugi strani pa se skriva, ostaja skrivnost".³⁰ Simbol nam namreč ne posreduje jasnih pojmov o stvareh, kot bi mnogi hoteli. Zato je pomembno vedeti, da je treba simbole jemati kot izraz nečesa globljega in neizrazljivega. Ni pravilno, če simbole razumemo dobesedno oz. z racionalnimi ali empiričnimi kriteriji.³¹ Noben simbol ne more do konca razodeti stvarnosti, ampak jo lahko le približa. Simbol ostaja po svoji naravi odprt in kaže onkraj svojih meja na drugega. To, kar nakazuje, ni nikdar to, kar je simbol sam v sebi, niti to, kar o simbolu lahko povemo, če ga razumsko razložimo. Če naj se izognemo malikovanju, je vedno potrebno tudi pri simbolu "iti onkraj".³² Je pa simbol najprimernejše sredstvo za "prebuditev v notranjosti ter za posredovanje navzven tega, kar izraža izkustvena vsebina".³³

Simbol se sam razodeva tistemu, ki je odprt tej govorici. Ni mu potrebno dajati pomena in ga razumsko razlagati, temveč le doumeti pomen, ki ga nosi; treba mu je dovoliti, da spregovori človeku, ali bolje, da ga popelje v srečanje z drugim.

Apofatizem Dionizija Areopagita

To, kar je Truhlar zaslutil in kar je oblikovalo njegovo misel, ni nekaj povsem novega. Njegova "razumsko-izkustvena" metoda ima svoje globoke korenine – čeprav tega izrecno ne omenja – v teologiji cerkvenih očetov, predvsem v njihovi "apofatičnosti", ki jo je Truhlar spoznal pri svojih sodobnih učiteljih. Cilj apofatične teologije ni zanikanje trditev o Bogu, ampak ohranjanje skrivnosti, ki je onkraj vsake trditve. Pokazati želi, da imajo vse naše trditve o Bogu neko vrednost, toda zgolj kot "simbol" resnice, ki ostaja skrita našemu razumskemu spoznanju. Hkrati nas vabi, da se približamo skrivnosti na bolj primeren način: v "spoznanju", ki presega vsako zgolj razumsko ali empirično spoznanje – v osebnem in ljubezenskem odnosu do drugega, do Boga.

Truhlarjevi intuiciji je zelo podobna npr. intuicija Dionizija Areopagita (ali Pseudo-Dionizija)³⁴, ki pravi, da sta Božja skrivnost in odnos z Njim neizrekljiva, neulovljiva, daleč od vsake določenosti in pojmovnega spoznanja. Dionizij se zaveda, da teologija poleg svojega "kafatičnega", trditvenega vidika potrebuje tudi "apofatični" vidik, ki pomaga preseči omejenosti, ki jih vsaka trditev, vsak pojem nosi s seboj.³⁵

To pa ne nasprotuje uporabi trditev kot simbolov za neizrekljivo stvarnost. Nasprotno, "vse je mogoče reči o Njem, obenem pa se On ne poistoveti z nobeno od stvari, ki so".³⁶ Tu je potrebno poudariti, da Dionizij ne uporablja božjih imen in trditev o Bogu zato, da bi govoril o Bogu, ampak da bi govoril Bogu, da bi ga častil in slavil (*hymneîn*); uporablja jih, da bi lažje vstopal v odnos z Njim, odgovoril na Njegovo ljubezen.³⁷ Nima smisla govoriti o Bogu, če ne zato, da bi mu bili bolj blizu. Pomemben je osebni odnos.

Apofatična drža

Iz doslej povedanega precej jasno sledi, da ne gre toliko za govorico, za besede ali dru-

ga zunanja znamenja. Za Truhlarja je bistvena človekova notranja drža pred skrivnostjo – to je tisto, kar naj bi bilo apofatično. O tem lepo piše Vladimir Lossky, veliki poznavalec mistične teologije: “Apofatizem ... je predvsem razpoložljivost duha, ki zavrača oblikovanje pojmov o Bogu in odločno izključuje vsako abstraktno in zgolj intelektualno teologijo, ki bi človeški misli hotela prilagoditi skrivnosti Božje modrosti. To je bivanjska drža, ki vključuje celega človeka; ni teologije brez izkustva: potrebno se je spremeniti, postati nov človek. Da bi spoznali Boga, se mu je potrebno približati: nismo teologi, če ne sledimo poti združitve z Bogom. [...] Apofatizem je torej kriterij, znamenje razpoložljivosti duha, ki je v skladu z resnico. V tem smislu je vsaka teologija v svojem bistvu apofatična.”³⁸

Apofatična in simbolna govorica človeka odpira drugemu

Prav zaradi te drže, ki označuje apofatično teologijo, je apofatizem lahko pot združitve med ljudmi. Apofatizem namreč ne zanika zunanje, empirične in razumske stvarnosti, ampak nas vodi onkraj vsega tega – vodi nas k skrivnosti drugega (Drugega), k srečanju, osebnemu odnosu z drugo osebo. Kot smo že videli, tega doživljanja, tega osebnega odnosa ni mogoče razložiti, določiti ali zamejiti. Apofatična drža nam pomaga iti preko videza in preko razumskih kategorij k drugemu samemu, in sicer v njegovi celovitosti. Le tako lahko drugega spoznamo celovito, v njegovi globini, ki ostaja nedojemljiva naši pameti, a zato nič manj resnična. Simbol namreč združuje, vodi k združitvi z drugim. Vodi k edinosti med nasprotji, ki se srečujejo na globljem temelju, kjer smo vsi večno združeni v Kristusu.

Zato vsako pojmovno razglabljanje, ki ne upošteva apofatičnosti religioznega izkustva in njene govornice, povzroča konflikte in pogosto postane nasilno do drugih, vse do lo-

čitve, sovraštva in smrti. Tudi teološka govornica, ki ne temelji na religiozni izkušnji, ne more posredovati nič resničnega in je prevara.³⁹ Morda gre za lepe in zanimive ideje, ki pa nas ne približujejo ne Bogu ne ljudem, niti nam ne pomagajo k spoznanju drugega (Drugega). Ti govori so pogosto omejeni na zunanje stvari, na same pojavne oblike ali pa na moralna načela in na nauke. Tako tvegamo površinskost, ideološkost, moralizem ipd. Toda ne pridemo do srečanja ne z Bogom ne z ljudmi. Ostajamo sami, zaprti v svojo razumskost in domišljijo, ostajamo v svojih mislih, predsodkih in podobah o drugem, ne moremo pa ga ne srečati ne spoznati. Zato je potrebno najti ustrezen izraz, simbolno in apofatično govornico, in sicer tako za govor o razodetem Bogu, kot o človeku, Njegovi podobi.

Sklep

V tej kratki predstavitvi smo videli, da po Truhlarjevem mnenju resnična vera prihaja iz religioznega izkustva in je osebna stvarnost, ki temelji na priznavanju drugega. Preko osebnih odnosov moremo bolj pristno spoznati tako Boga kot ljudi. Vse to predpostavlja, da “gremo iz sebe” in presežemo meje videza in pojmov. Gre za izkustveno-razumsko stvarnost, ki vključuje tako človekovo občestveno in osebno izkušnjo, kot tudi nauk in dogmatično jasnost, torej nekakšno “določenost” vere, ki je sad izročila. Potrebna je apofatična drža, v kateri pojmi, simboli in navade različnih izročil ne morejo postati razlog ločevanja in samouveljavljanja. Občestvo namreč lahko živimo samo, če priznavamo drug drugega in “apofatično” presežemo vse meje človeških izrazov.

Po Truhlarjevem mnenju je religiozno doživljanje mogoče tako v molitvi in kulturi⁴⁰ kot tudi v vsakdanjem življenju,⁴¹ če seveda živimo v apofatični drži in smo v harmoničnem odnosu z vsem, kar zaznavamo v

svoji globini. Najmočnejši izraz te izkušnje je za Truhlarja ljubezen, *caritas*, drža odpovedi sebi in služenja drugim v zgodovinsko-družbenem življenju.⁴² Prav v konkretnem vsakdanjem življenju se izrazi resnično religiozno izkustvo in prav tu apofatična drža dobi svoj pravi pomen.

1. Kratko o avtorju in njegovem delu v F. KEJŽAR, "Vladimir Truhlar", v *Celovski zvon* 15, V (1987), str. 55-57.
2. Izraz "mistično" izkustvo ali doživetje ima za Truhlarja skoraj isti pomen kot "religiozno" ali "duhovno" izkustvo, gre le za različno intenzivnost. Prim. V. TRUHLAR, *Christuserfahrung*, Herder, Roma 1964, str. 9, 91-95.
3. Prim. L. BRATINA, "Eros Truhlarjevega duhovnega izkustva", v *Kristjanova obzorja*, 21 (1990), str. 225.
4. Beseda "apofatično" izhaja iz grškega glagola *apophásko*, ki pomeni "zanikam". Nasprotni pomen ima beseda "katafatično", ki izhaja iz glagola *kataphasko* in pomeni "pritrdim". Vendar če "katafatična" teologija skuša reči določene stvari o Bogu, tega "apofatična" teologija ne skuša popolnoma zanikati, marveč se trudi preseči meje, ki jih vsaka trditev postavlja Bogu: Bog namreč ni samo to, kar lahko rečemo o njem in kar naši izrazi predstavljajo, ampak neprimerno več in drugače.
5. Prim. predvsem naslednja Truhlarjeva dela: *Christuserfahrung*, cit.; *Teilhard und Solowjew*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1966; *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1971 (1981²); *Leksikon duhovnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1974, in druga.
6. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 29.
7. Prim. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 30-31. Truhlar se zaveda nevarnosti subjektivizma, ki pa ga je mogoče preseči, če je človek odprt osebnemu in skupnemu izkustvu. Prim. *prav tam*, str. 32-34.
8. V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 527.
9. Prim. V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 228.
10. Prim. V. TRUHLAR, *Teilhard und Solowjew*, cit., str. 9.
11. V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 273.
12. V. TRUHLAR, *Teilhard und Solowjew*, cit., str. 35-36.
13. V. TRUHLAR, *Doživljanje Absolutnega v slovenskem leposlovju*, župnijski urad Dravlje, Ljubljana 1977, str. 8.
14. Prim. V. TRUHLAR, *Teilhard und Solowjew*, cit., str. 17.
15. V. TRUHLAR, *Teilhard und Solowjew*, cit., str. 13.
16. Prim. V. TRUHLAR, *De experientia mystica*, Roma 1951, str. V.
17. Prim. V. TRUHLAR, *Christuserfahrung*, cit., str. 115-142.
18. V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 228-229.
19. Prim. V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 11-12.
20. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 51.
21. Prim. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 17-18; L. BRATINA, "Eros Truhlarjevega duhovnega izkustva", cit., str. 227.
22. Truhlar uporablja pojme kot so "nadpredmetno", "nadkategorialno" ali "akategorialno" ter jih razloži takole: "V človekovi duševnosti so po eni strani določene čutne zaznave (vidne, slisne, ...); domišljajske, umske predstave; misli, zgrajene z opredeljenimi pojmi; določena duhovna teženja, določena duhovna čustva, ... Človek si s takimi predstavami, mislimi, čustvi gradi svoj določeni, opredeljeni svet "predmetov", "kategorij", živi v njem in razvija v njem in iz njega svojo in tujo eksistenco. [...] Človek se pa v svoji duševnosti dejansko vedno uresničuje tudi nedoločeno, "nadpredmetno", "nadkategorialno" ali "akategorialno". Ob določenih zaznavah, predstavah, hotenjih, čustvih je namreč v njem hkrati "neka", kar je "za" njimi, - kar je njihovo "ozadje", - a kar jih hkrati "preveva", - "nosi", - kar jih vedno "spremlja". [...] To je najprej dožemanje lastne biti ali lastnega "sem": [...] Za to zavest vemo, a je ne morem izraziti z nobeno določeno kategorijo; vsaki se izmakne. [...] V "pozornosti" in "budnosti", ki sta obrnjeni in nadpredmetno, nam pa zavest lastne biti hkrati odkriva svojo odprtost v "neka", kar je na njenem robu, - jo presega, a obenem stopa vanjo, jo preveva z neko absolutno razsežnostjo ter brezpogojno veže nase: zavest našega "sem" je hkrati pretkana z zavestjo absolutne biti, - z zavestjo njene luči, moči, njenega miru. Če pa biti nikoli ne moremo zajeti v določene kategorije, jo vendar lahko nakažemo z raznimi znamenji: zvena, luči, dotika ... [...] Nadpredmetno, akategorialno samouresničenje človeka je bistveno vsakemu človeškemu in krščanskemu izkustvu". V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 346-348. Prim. tudi V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 43-49.
23. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 44.
24. V. TRUHLAR, *Teilhard und Solowjew*, cit., str. 17.
25. V. TRUHLAR, *Teilhard und Solowjew*, cit., str. 23-24.
26. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 46.
27. "Skrivnost je prvinsko, bistveno in zato stalno dejanstvo absolutnega. Človek more najvišjo

- resničnost sicer v izkustvu dojemati in po simbolih delno izraziti. Vendar ostaja absolutno vselej še zastrto, nedosegljivo, nedoumljivo". V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 550-551.
28. Prim. V. TRUHLAR, *Doživljanje Absolutnega v slovenskem leposlovju*, cit., str. 9.
29. Prim. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 64-65.
30. V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 546.
31. Ko Truhlar govori o izkustvu Kristusa, pravi med drugim: "Podoba in beseda so torej v izkustvu Kristusa zgolj *izraz*, izraz čistega in preprostega doživljanja Kristusa, česar ni mogoče izraziti le s podobami in besedami, ..." V. TRUHLAR, *Christuserfahrung*, cit., str. 53.
32. Prim. T. ŠPIDLIK, *La Spiritualité de l'Orient Chrétien II. La prière*, Roma 1988, str. 249.
33. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 35.
34. Več o avtorju in njegovem delu v G. KOCIJANČIČ, *Posredovanja*, Mohorjeva Družba, Celje 1996, str. 99-180.
35. Trditve in simboli so dobri in koristni, vendar so istočasno tudi dvoumni in celo nevarni, če jih kdo sprejema dobesedno - vsaka trditev namreč nosi v sebi meje. Bog pa je onkraj vseh meja: "ni nič od stvari, ki so znane nam ali kakšnemu drugemu bivajočemu. Ni ne nekaj bivajočega ne nekaj nebivajočega". DIONIZIJ AREOPAGIT, *O mistični teologiji*, 5, v G. KOCIJANČIČ, *Posredovanja*, Mohorjeva Družba, Celje 1996, str. 113.
36. DIONIZIJ AREOPAGIT, *O božjih imenih*, V, 8, PG 3, 824B.
37. Prim. A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981, str. 166.
38. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Paris 1944, str. 31.
39. Prim. MAKARIJ EGIPTOVSKI, *Liber de elevatione mentis* 18, PG 34, 903D-906B.
40. "V svoji dejavnosti človek odkrije lastno osebno sredo; njeno odprtost in transcendiranje v absolutno; absolutno samo; izkustvo, ki mu je absolutno vsebina, in more vse to izraziti tudi v kulturi. Taka kultura ima potem pečat izkustvenega življenja in more, kot taka tudi voditi k njemu." V. TRUHLAR, *Leksikon duhovnosti*, cit., str. 292.
41. Prim. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 61-64, 69-71.
42. Prim. V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, cit., str. 73-74.

“Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo” (Lk 12,49)

Kratko razmišljanje o umetnosti

Jezus v Lukovem evangeliju izreka te besede: “Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo in kako želim, da bi se že razplamtel! ... in v takšni stiski sem, dokler se to ne dopolni.” (Lk 12,49-50) Malo prej brata Jakob in Janez, ko se Jezus trdno odloči iti v Jeruzalem, da bo trpel, rečeta Jezusu, ko ga samarijska vas noče sprejeti: “Gospod, ali hočeš, da rečeva, naj pade ogenj z neba in jih pokonča?” (Lk 9,54) Jezus pa se je obrnil k njima in ju pogrjal. Ogenj, o katerem govori Jezus, je drugačne narave: je notranji, nenasilni ogenj, ki pa se bo nekoč ob koncu časov razodel, kakor pravi Sveto pismo: “... pred tvojim obličjem se skale kakor vosek topijo (Jdt 16,15b). Ali kakor reče sv. Peter: “Sedanje nebo in zemlja pa ista beseda hrani za ogenj, ohranja ju za dan sodbe”... (2 Pet 3,7) in še nadaljuje, ko govori o poslednjih dogodkih: “Tedaj bo nebo s hrumom prešlo, prvine se bodo v ognju razkrojile, zemlja in dela na njej pa bodo razkrita” ... (2 Pet 3,10). Nebo bo, kakor pravi, zaplamelelo in prešlo in prvine se bodo razžarjene topile (prim. 2 Pet 3,12), “mi pa po njegovi obljudi pričakujemo nova nebesa in novo zemljo, v kateri biva pravičnost” (2 Pet 3,13).

Kaj ima ta beseda o ognju in poslednjih rečeh skupnega z umetnostjo? Kakšen plamen vnema umetnost ali bolje človeka, ki se z umetnostjo izraža?

Bog je “použivajoči ogenj” (Mz 4,24). Sv. Janez od Križa ta ogenj razlaga kot ogenj ljubezni. “Ta ogenj ima neskončno moč, zato more z neizrekljivo silo použiti in spremeniti

vase dušo, katere se dotakne. (*Živi plamen ljubezni*, str. 389) Ta ogenj dušo vžiga in jo jemlje vase, eno dušo bolj, drugo manj. Kolikor je duša pripravljena in kolikor hoče Bog sam. Tako še pravi sv. Janez od Križa: “Ko božanski ogenj spremeni dušo vase, ta ne le občuti žarenje, ampak tudi sama postane žarenje silovitega ognja.” (str. 389) Ogenj pa duše ne izniči, ampak jo “izpopolnjuje v slavi”, kakor govori svetnik. Ni nasilen, ampak tolažilen in nežen. Zato Jezus posvari svoja učenca, ki razmišljata po človeško in bi rada kakor Elija v Stari zavezi pokazala z ognjem, ki použiva, kdo je močni in pravi Bog.

Ta ogenj je v nemal preroke in filozofe starega veka. Vsi iskalci resnice in lepote resničnega Boga so bili navdihnejni od tega ognja. Božji duh je dal nekaterim, da so prerokovali. Napovedali so Mesijo, Odrešenika. Platon v svoji *Državi* – besedilo, ki spominja na Izaijeve prerokbe, Vergil s svojim “puer aeternus”, večnim dečkom. Ne gre za nek podzavestni arhetip o odrešeniku oziroma želji po odrešenju. Gre za ogenj, ki navdihuje in obiskuje vsakega človeka, če ga ta le hoče priznati in sprejeti. To je ogenj, ki deluje v stvarstvu, ki preoblikuje in preobraža stvarstvo. In umetnost ima svoj delež pri tem procesu preobrazbe stvarstva. V tej razsežnosti tiči tisti presežek umetnosti, ki se nas dotakne v naši globini. Če umetnost ne vsebuje tega presežka, ki je presežek upanja, upanja na novo, boljše, pristnejše, v samem bistvu upanje na novo nebo in novo zemljo, potem postane brezihodna, zaprta vase,

zaprta v svoj umetno ustvarjen princip. (Spomnimo se primera Franza Kafke.)

To upanje je prisotno v vsakem človeku. Izraža se kot upanje, da je ljubezen mogoča, da so mogoči pristnejši odnosi, da je mogoče vedno polnejše življenje. To pa je za kristjane popolnoma legitimno in realno, ker je del naše vere, ker se obljuba, dana od Očeta, urešničuje v vsej polnosti v nebeškem Jeruzalemu. V neki meri pa že sedaj v občestvu verujočih, v Cerkvi. Tako je imela umetnost v vseh časih to eshatološko prvino, ki ni nek romanticizem 19. stoletja, ki se tragično konča s smrtjo nerazumljenega pesnika in so s tem vse njegove sanje pokopane. Ne! Za nas kristjane je to upanje popolnoma resnično.

Umetnost v vseh časih po svojem bistvu deluje v dveh smereh, ali bolje, ima dve razsežnosti. Opeva stvarjenje, lepoto stvarstva, je hvalnica stvarstvu in hvalnica Stvarniku. Opeva dobrost in lepoto stvarstva. Opeva torej svoje počelo, ki je Bog sam. Stvarnik v 1. Mojzesovi knjigi "vidi, da je dobro" (1 Mz 1,25), kar je ustvaril. V hebrejščini beseda "dobro" pomeni hkrati tudi lepo. Vse, kar je ustvarjeno, nosi v sebi lepoto, ki je od Boga. Zato je za umetnost pomembno, da ohranja stik z naravo, stvarstvom, da črpa iz nje. Naše čute in našo notranjost presune, ko doživimo, da je neka stvar dobro posneta, da zaživi pred nami, da skoraj diha pred nami in ima v neki meri tisti oživljajoči Božji dih, ko rečemo: "To pa je tako, ta pa je pravi ..." In

ustreza doživetju v naši notranjosti. To doživetje umetnika, ki je ustvarjal, upodabljal in gledalca je nekaj resničnega in ne zgolj subjektivnega. V tej razsežnosti umetnosti je torej pomembno posnemanje narave (gr. mimesis). Kako bi sicer lahko preko umetnosti doživljali lepoto in dobrost vsega ustvarjenega? V tem Božjem dihu, oživljajočem Božjem ognju je bilo vse ustvarjeno in ta ogenj nas vodi v drugo razsežnost umetnosti in ta je eshatološka razsežnost. Ta ogenj, glede na to razsežnost torej, spreminja dušo, jo pobožanstvuje, Bog jo spreminja vase, ne da bi bila izničena, ta ogenj preobrazha tudi vse stvarstvo in ta preobrazba je prisotna v resničnih umetniških delih. Najprej jo je umetnik doživljal v sebi, potem pa se je odrazila v delu. V umetnosti opazimo torej željo po dokončnem cilju človeka ali bolje, željo po gledanju Boga.

V krščanski ali sakralni umetnosti pa je to izraženo na še bolj ekspliciten način. Preko simbolov, svetopisemskih zgodb, predvsem pa preko resničnega simbola – učlovečene Božje besede Jezusa Kristusa. V njem se združujeta nebo in zemlja, človeško in Božje. Sam je tudi hrepenenje našega gledanja. Njegovo obličje. Knjiga Razodetja (Raz 22,4-5) to dokončno stanje povzema z besedami: "Gledali bodo Gospodovo obličje in njegovo ime na njih čelih. In noči ne bo več in ne bodo potrebovali luči svetilke in ne sončne luči, zakaj Gospod jih bo razsvetljeval in kraljevali bodo na vekov veke."

Ko po besedi vstanem

Beseda je bližina. Je odnos Očeta v Sinu in Sina v Očetu. Življenje samo. Upogiba me, tipa, preizkuša, izvablja, podira, rani, združuje, vrtinči, ljubi, križa. Sveti Duh jo nosi na svojih perutih. Z njo kroži nad nami in jo spusti v našo dušo, ko je trenutek ugoden zato, da bi se ugnezdila. Zrasla. Nič drugega nam ni treba početi kot to, da jo sprejmemo in čakamo. Ko dozori, jo izpovemo, izrečemo, iztisnemo, podarimo. Govori samosvoj jezik, ker se je grela v našem naročju. Samotna roža je, čeprav raste sredi mnogovrstnega cvetja. Oddaljena in bližnja kot bi rekel filozof in pisatelj Edvard Kovač. Je odnos transcendence. Neskončno domača in neskončno tuja. Drugi.

Obstaja troje vrst ljudi. Prva besede poimenuje in oblikuje, druga jih preimenuje. Prebesedi. Rečemo jima umetniki besede. Tretja vrsta ljudi besede zgolj izgovarja. Pre-naša. Vedno so me zanimali tisti, ki besedo ustvarjajo. Mojstri besede. Intenzivno sem se hranila z njihovimi besedili, bodisi govorenimi bodisi zapisanimi, in si močno predstavljala vse, kar je bilo izrečeno. To je bila moja najljubša igra. Igra predstav. Sčasoma se je zgodil preobrat in tudi sama sem se znašla med tistimi, ki doživeto pripovedujejo drugim in ne več sami sebi, ki zapišejo vse tisto, za kar čutijo, da je vredno, da se zapiše. Beseda je zame najlepše darilo. Že v začetku časov je obstajala. Bila je prvo in hkrati največje darilo Boga. Utelešena Beseda, ki vedno prihaja po drugem. Pisatelj Henry Miller, v svojem delu *Knjige v mojem življenju*, tega drugega imenuje "živa knjiga". Tudi o knjigah pravi, da so take, ki so žive in take, ki so mrtve.

Prava književnost ima moč vstajenja. Prebudi dušo. Ne gre toliko za razumsko in čustveno doživljajsko razsežnost kot za resničen dotik duše. Zato je prva med knjigami, ki si zasluži, da ji rečemo "živa knjiga" prav gotovo Knjiga knjig – Sveto pismo. Direktni govor na srce. Ljubezenska izpoved Boga človeku in človeka Bogu. To je resnično nora knjiga, ki potem, ko te osvoji, ostane s teboj vse do večera življenja. Knjiga, ki jo bereš edino tako, da jo živiš in ki jo živiš edino tako, da jo bereš. Najskrivnostnejša knjiga. Zapredena v molk, kot je zapreden veter na parkiriščih supermarketov ali v laseh deklic. Tako razmišlja o njej pisatelj Christian Bobin. Mojster besede. Pisatelj z veliko začetnico. Tisti, ki izgovori take besede in točno tako, kakor bi jih izgovoril ti sam, pa jih še nisi znal ubesediti v sebi. Pokličče besede, ki v tebi še spijo. Pisatelj besed, zaradi katerih zadrhtiš, zahrepeniš v sebi tako močno, da se zgane tvoja duša. Temu pravim vstajenje besede. Predokus resničnega vstajenja. To je dogodek. Dogodek neskončne gostije besed, ko se tvoja duša igrivo sprehaja po črkah in stavkih in ločilih in je srečna. Srečna, ker besede plešejo v njeni notranjosti. Ker so radostne, ker prinašajo bližino drugega. Zapredejo te v odnos. In samo v odnosu bivaš. Si ti sam. Mojster besede cele noči išče pravo besedo, razvija tisto pozornost, ki jo drug drugemu dajeta ljubimca ali mati otroku, pravi Bobin, zato dober pisatelj nikoli ne uporabi splošne besede, te besede nobenega telesa, nobene zemlje, besede, ki služi idejam, ki služi laži.

Edina prava beseda je potemtakem beseda resnice. In edino "resnica vas bo osvobodila" je zapisano v Svetem pismu, ki je tudi zato

knjiga knjig, in je tukaj beseda tudi pot in življenje. Vzdrami te, da vstaneš in greš. Greš k oddaljenemu, bližnjemu. Greš, ker ljubiš. Greš, ker te pokliče Ljubezen.

Branje je torej resnično potovanje. Enega k drugemu. Besede so verbalno predelane in zato mehkeje dostopne vsakemu bralcu. Ko berem, se pogovarjam z junaki, predvsem pa z avtorjem. Poustvarjam. Podoživljam. Berem zato, da bom tudi sama znala upovedati svojo zgodbo drugemu, h kateremu odhajam. Drugemu, ki je resničen, ki biva. Da bom znala upovedati izkušnjo, da jo bom osmislila za Boga, zase in za bližnjega. Berem zato, da v spanju ne bi bila sama ali z besedami Draga Jančarja v romanu *Katarina, pav in jezuit*, da prazni prostor neznanega hriba ne bi bil brez svojih meja, da gozd ne bi bil brez obronka, jasa ne brez varnih tal in prostor ne brezbrežen, da svet ne bi bil nenadoma velik, prevelik, velika votlina pod zvezdami, temni ocean. Berem. Stavke globoke kot ocean. Poti dolge kot vesolje. Očarana nad izjemnimi slikami besed (Jančarjev roman jih ima nešteto) nad dolžino misli, nad močjo izpovedovanja. Berem. Vredno je brati. Vredna sem, da si podarim ta čudež, za katerega se vsakič na novo odločim. Da po besedi vstanem.

Vedno znova zazvenijo v meni Bobinove besede o branju: *Tisti, ki ne berejo nikoli, so pripadniki molčljivega ljudstva. Namesto besed imajo predmete: avtomobile z usnjenimi sedeži, kadar je denar; dimnikarčke na prtičkih, kadar ga ni. V branju zapuščamo življenje, zamenjujemo ga za duha sanj, za plamen vetra. Življenje brez branja je življenje, ki ga ne zapustimo nikoli; stisnjeno življenje, v katerem je nagnjeno vse, kar zaobsega – kot v tistih časopisnih zgodbah, ko vdrejo vrata v hišo, kjer so sobe do stropa polne smeti. Je bela dlan tistih, ki imajo zase denar. Je nežna dlan tistih, ki imajo zase sanje. In so vsi tisti, ki nimajo dlani; ki so brez zlata, brez črnila. Zato*

se piše. Samo zato, in če je zaradi česa drugega, je brez pomena: da bi šli eni proti drugim. Da bi bilo konec razdrobljenosti sveta, konec sistema kast, in da bi se končno dotaknili nedotakljivih. Da bi podarili knjigo tistim, ki je ne bodo nikoli brali.

Če poznaš zgodbo nekega človeka, neke živali, neke ptice, jih vzljubiš. Živimo v zgodbah in zgodbe živijo v besedah. Kristusa sem vzljubila zato, ker mi je povedal svojo zgodbo. Ker se me je resnično dotaknil. Zgodbo o tem, da me Bog ljubi tako močno, da mi je to moral povedati z Besedo. Zapisati v kri. Kristusova zgodba je namreč zgodba krvi. Oprana sem bila v njej. Gospod je vstopil vame po zakramentu svete spovedi tako nenadoma, da sem takoj vedela: Gospod je. Zdaj sem del te zgodbe, tega neugasljivega ognja, ki se širi pred mano, vroč in razbeljen. Gorim. "Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo", je dejal. Zato sposobnost pripovedovanja zgodbe ni samo dekorativnega značaja, ampak je to preživetvena sposobnost. Vsakega izmed nas. Odrešenje. Pomlad duše, kajti tudi duša ima svojo pomlad in se odpira ...je v *Božjem ubožcu* dejal pisatelj velikega formata, Nikos Kazantzakis. Sveti Frančišek Asiški je besede najprej slišal in doživel, šele nato jih je prebral v evangelijih. Beseda mu je bila najprej oznanjena. Razodeta. Prišla je, ko se je odprl za drugega, za pomlad besed.

Seveda obstaja tudi jesen besed, čas, ko besede zastarijo in izgubijo svojo spominsko moč. Vselej, kadar me premaga otožnost, odprem Sveto pismo, da se spomnim, kako me Gospod ljubi, kajti moj spomin je začasen in neselektivno pozabljam. Gospodov je večer. Plava nad nami kakor sokol v svojem letu. Spomin sveta je. Spomin človeštva. Večni ogenj. Ko moja beseda, ki ji pojenja energija, trči ob njegovo, znova vzplamti.

Umetniki besede so tisti ljudje, ki so odšli na rob življenja, se tam srečali z Gospodom

ali vsaj s samim seboj in se vrnili, da bi to povedali še ostalim. Njihova beseda zato ne more biti beseda nesmisla, breztežnosti in neumja. Je izkustvo. Tak pisatelj je Kazantzakis. Živela in dihala sem z njegovim Frančiškom. Ne spomnim se pisatelja, ki me je tako močno zapletel v dialog kot prav on. Mojster dialoga je. Besede prihajajo na pot lahkotno, vedro, brez teže. Z jasnimi in globokimi sporočili. Brez težke žalosti in gren-

kobnosti. Veder in svetel je kot njegova domovina Grčija. Diha in kipi. Medtem ko berem, čutim, kako se mi napejajo pljuča, kako mi pljuska srce, kot pljuska valovi grškega morja ob obalo. Vidim cvetoče limonovce, oljke in si rečem v njegovem jeziku "mandljevci govori mi o Bogu". Ko smo enkrat do te mere občutljivi, je beseda v nas res našla prostor, kjer se bo ugnezdila, kjer bo zasijala s svojo velikonočno in vstajensko svetlobo.

Zdenka Sušec

Izvoljenost

- Iz 6,6 Dotaknil si se mojih ust,
seraf, z žerjavico iz oltarja,
izbrisal si mojo krivdo,
odpustil moj greh.
Poslan si bil, da me prevzameš,
da me vnameš za živo pripoved
knjige vseh knjig.*
- Raz 5,5 Zlomil si njene sedmere pečate,
obrisal solze, ustavil jok.*
- Ezk 5,5 Fem besede, ponujene
na razgrnjenem knjižnem zvitku.
Grenke in nerazumljive v mojih ustih
postajajo sladke kot med.
Uredna sem.
Kakor Jagnje, ki je bilo zaklano
in me s svojo krvjo odkupilo Bogu.
Dotaknil si se mojih ust,
seraf, z žerjavico iz oltarja,
izbrisal si mojo krivdo,
odpustil moj greh.*

Shranjeno v srcu

5 Mz, 32,2 *Kakor dež pada name Tvoj nauk,
kakor rosa kaplja name Tvoj govor,
kakor ploha na mlado travo,
kakor naliv na zelenje.*

Iz 55,10

*Ne bo se vrnil tja, odkoder prihaja,
dokler ne napoji vse zemlje,
dokler ne bo storil, kar je hotel,
uspel v tem, za kar je bil poslan.*

2 Kor 9,10

*Ne bo se vrnil tja, odkoder prihaja,
dokler me ne naredi rodovitne in brsteče,
dokler ne bom sprejela semena izvoljenosti,
povečala sadov svoje pravičnosti.*

Lk 10,6

*Ne bo se vrnil tja, odkoder prihaja,
dokler ne bo na meni počival Tvoj mir,
dokler ne bom ponižna kakor otrok,
popolnoma voljna za Tvoj glas.*

Odpuščanje

Lk 7,36

Opustiti.

Pustiti.

Iti.

*Od prekletstva
prvega moža in žene,
od razbeljenega ognja,
od hladnih senc.*

Oditi.

Iti.

Opustiti.

Objem

Ezk 37,6 *Od štirih vetrov prihajaš vame,
Duh milosti in Duh dobrote.
Žarki svetlobe me rahljajo,
sape ljubezni me dvigajo.
Moje kosti drhtijo,
moje mišice se napenjajo.*

Ps 51 *Naseljuješ me s toplino
in iz otrplosti odpiráš moje ustnice.
Sprejemaš mojo pobito daritev,
potrtega srca ne preziraš,
njegovih grehov se ne spominjaš.
Od štirih vetrov prihajaš vame,
Duh milosti in Duh dobrote,
od štirih smeri križa.*

Prašepet

*U skrivnost večera prihajaš šepetaje
kot Beseda stvarjenja in prižigaš zvezdo.*

*Tema se umika luči in ti s pradavnim
zvokom izgovarjaš: Bodi svetloba!*

*Usa mehka je ta beseda, sijoča in lahka
kot zvezdni prah. Usepresega joča*

*me vrača na začetek svojih poti in pripoveduje
zgodbo o tem, da me od vekomaj spremlja.*

*Šum najinih korakov riše čudovito rimsko cesto
in ko odhajaš iz skrivnosti večera*

*v meni žari celotno nočno nebo.
U nepregledni galaksiji življenja ponovno čutim pot.*

Jezdec na belem konju

Raz 19, II

*Kadarkoli odtavam, zaslišim za seboj
topot konjskih kopit in tebe,
moj Gospod, kako me iščeš in kličeš,
moj Jezdec na belem konju.*

*Ujameš me s pogledom
ognjenega plamena,
z diademom Ljubezni na svoji glavi
me začaraš, da se vrnem.*

*Ogreješ me s plaščem iz lastne krvi,
oblečeš me v belo tančico odrešenja.*

*Zvest in resničen me dvigaš
na svojega konja.*

Ne upiram se več.

*Edini si, ki me znova in znova
ponese v nebo.*

Sidro duše

*Stisniti sem te hotela v dlan,
toda ti si rekel:*

Jaz sem pot, resnica in življenje.

*Ujeti sem te želela v svoj strah,
toda ti si rekel:*

*Jaz sem vrata. Kdor stopi skozme bo rešen.
Prepričati sem te hotela, da ne vidim resnice,
toda ti si rekel:*

*Jaz sem zato rojen in sem prišel na svet,
da pričujem za resnico.*

*Neopazno je popustil stisk,
tiho je ugasnil strah,
samodejno je onemelo prepričanje.
Zmagal si, Gospod.*

*Po novi in živi poti
sem skozi zagrinjalo stopila v svetišče,
ki ga ni naredila roka
in ni bilo le odtis resničnega.
Tukaj v najglobljem sidru duše
se je zazrcalilo upanje,
polnost večnega odrešenja,
neminljiva pot.
Svetišče, kjer se bom srečevala s teboj
– živim Bogom.*

Mir mi bodi

Jn 20,19

*Mir mi bodi, pod noč tega dne,
ko se zadržujem za zaklenjenimi vrati,
ko njih ključavnice ječijo od teže,
ko v negotovosti kličem Tvojo bližino.*

*Mir mi bodi, v milosti trenutka,
ko stopaš skozi moje strahove,
ko mi kažeš prebodene roke in stran,
ko dihneš vame velikonočno jutro.*

*Mir mi bodi, v ponavljanju besed,
ko do konca odrivam veselje odrešenja,
ko ne zmorem položiti roke v tvojo dlan,
ko ne grem tja, kamor bi me rad poslal.*

Mir mi bodi. Ljubiš me.

Literatura brez idejnega sveta ni literatura

Pogovor z Ignacijo J. Fridl

V ospredju ustvarjalnega delovanja Ignacije J. Fridl je med drugim tudi ukvarjanje z literaturo in pisanje o njej. Literaturo je vzljubila že kot otrok, v študentskih letih pa je začela objavljati svoje prve literarne kritike. In jih piše še danes. Ker je s svojim pisanjem kritik zelo prodorna in je svojimi spisi že zelo zaznamovala slovenski prostor, nas je zanimalo, kaj meni o stanju v slovenski literaturi in še o čem ...

Odkod izvira tvoja ljubezen do literature? Se da sploh ugotoviti, kaj pri tebi povzroča ljubezen do knjige?

Saj še zmeraj ne vem, kaj je ljubezen? Iz dneva v dan se je učim. Ne samo ljubezni v zakonu, pri otrocih, tudi pri knjigah in ljubezni do modrosti. Nimam morebiti za bralce

vedno zanimive zgodovine čudežnega otroka, ki bi v zgodnjih letih življenja kar sam od sebe pogoltal tone in tone knjig in ne bi vedel za svet okrog sebe. A vendarle se je ljubezen začela takrat. Imela sem neverjetno srečo, da sta me na začetku mojega šolanja učila oče in mama. Živelimo v šoli, vsak vikend sva s sestro lahko v miru brskali po tamkajšnji knjižnici. S toplino se spominjam tudi vsakodnevnega obreda – pravljičice pred spanjem, pa tega, kako sva moledovali mamo še za kakšno več in jo popravljali, ker je včasih katero od utrujenosti hotela skrajšati. “Pa se naučita čimprej brati,” je dejala in tako sem pri petih letih začela...

Kasneje sva s sestro tekmovali, katera bo prej prebrala zbirko Zlata knjiga, pa Našo besedo. Marsikdaj je bilo treba brati s svetilko pod odejo,



ker je bil zaukazan čas spanja. Skratka, spomini, kakršne ima skoraj vsakdo med nami.

Ob tem nikakor ne smem pozabiti, da sem poleg matere imela še same izvrstne učitelje slovenščine – gospo Fani Slatinek v osnovni šoli, ki jo še danes vidim, s kakšno materinsko toplino in razumljivostjo, a hkrati izjemno analitično globino je nam, neukim otrokom, posredovala osnovno literarno znanje, pa profesorja Leona Štavbarja, pregovorni strah in trepet mariborske Prve gimnazije. Vsekakor pa že od nekaj pri slovenščini nisem blestela v spisih, pač pa pri domačih branjih, torej pri analizah literarnih del.

Kar iz povedanega lahko sklepam, je precej oguljeno spoznanje, da se z ljubeznijo do knjige zanesljivo ne rodiš, ampak se je naučiš. In tako se je učim še danes, z vsako prebrano stranjo. Trenutno, na primer, na novo spoznavam otroško literaturo, za katero nekaj časa sploh nisem imela posluha. Okolje, ki nas obdaja, nas določuje, kaj in kakšno literaturo v nekem obdobju izbiramo in prebiramo.

Študirala si filozofijo in primerjalno književnost. Kako lahko v pisanju o literaturi povezuješ obe smeri? Za kaj te v nekem literarnem delu odpira filozofija? Kako pomemben se ti zdi idejni svet avtorja, literarnih junakov...?

Vsekakor vedno priporočam, da se študenti na Filozofski fakulteti odločajo za dvopredmetni študij. Dve smeri študija, dva različna oddelka, dvojje, včasih celo nasprotujočih si programov in metod dela. To je enako vsaj dve ma "sprehodoma skoz pripovedne gozdove", kot bi dejal Umberto Eco. Poti branja so različne in več, kot jih poznamo in izberemo, boljši dostop do literarnega sveta določenega avtorja si utremo. To ne pomeni, da na tak način bolj natančno spoznamo zgolj bistvo literarnega dela, kot bi dejala tradicionalistična literarna stroka, temveč tudi to, da nas knjiga tem bolj temeljito spremeni, čim bolj intenzivno se vživimo v njeno literarno okolje.

Filozofija pa je v svojem izvornem grškem izročilu prav to – nenehno preiskovanje samega sebe, neprestano izmerjanje lastnih bivajskih koordinat, neprestano spreminjanje meja vedenja in nevednosti. Povedano drugače: izkušnja minljivosti in nenehne premenljivosti sveta neizogibno določuje tako človekovo literarno, širše umetniško, kot filozofsko dejavnost, tako naša vsakodnevna prizadevanja kot teoretske interpretacije. Literarno branje in filozofski razmislek se v tem pogledu nikakor ne izključujeta.

Biti filozof ni poklic, ki ga opravljamo osem ur, potem pa pridemo domov ter počnemo nekaj povsem drugega; je ime za nenehno kritičnost lastnega mišljenja, našega razumevanja in odnosa do sveta, zato smo lahko enako veliki filozofi, če prebiramo Hegla ali delamo za tekočim trakom. Naše filozofske drže ne določuje, kaj počnemo, kot meni marsikak filozofirajoči pozer, temveč, kaj in kako mislimo. Če navežem še naprej: filozofija ni moda v stilu silogizma, na primer: 'etika je nekaj staromodnega, staromodno je treba prezirati, torej prezirajmo etiko.'

Se oproščam, da sem nekoliko skrenila z glavne poti, po kateri me vodijo vprašanja, a treba je vedeti, da Platon v svojih dialogih ni enkrat za vselej opravil s sofistiko. Enako se je treba s podobnimi "filozofirajočimi" pojavi soočiti vsak trenutek, tudi danes. Sicer pa sem s predstavitvijo svojega filozofskega pogleda posredno odgovorila na vprašanje o pomenu filozofije za razumevanje literarnega dela. Bistveno je, da literatura v nas nekaj premakne, da nas nagovori in povede na čim številnejše poti v iskanju odgovorov na bivanjska, duhovna vprašanja človeštva. To pomeni, da literatura brez idejnega sveta sploh ni literatura.

Kako se je začela tvoja pot kritičarke?

Če sem se že kot študentka hotela profesionalno, ne zgolj študijsko ukvarjati z literaturo, sem imela samo dve možnosti – da

jo pišem ali pa da pišem o njej. Za tiste, ki nismo bili rojeni pisatelji, je pravzaprav ostala ena sama, nenapisana, a neobhodna vajeniška delavnica, to je literarna kritika, ki jo je gojila revija Literatura. Začela sem pisati kratke robne zapise, potem daljše ocene. Prva je bila recenzija pesniške zbirke Nika Grafenauerja. Pisala sem jo mukoma, tako da sem sklenila, da o poeziji odtlej ne pišem več. Potem me je Jani Virk še pred zaključkom študija povabil v novoustanovljeno kulturno redakcijo časnika Slovenec. To je bil vojaški dril, včasih je bilo treba napisati tudi po dve kritiki na dan. Si predstavljate, kakšno bralno kondicijo in kako visoko stopnjo pisne artikulacije so terjali taki delovni pogoji?

Kakšna je razlika med pisanjem literarne oz. gledališke kritike? Si pisala tudi filmske kritike?

Pri Slovencu sem bila skoraj dobesedno kritičarka za vse. Malce za šalo, malo za res, ne nazadnje sem bila tudi precej glasna interna kritičarka, saj se mi je zdelo, da sta nekaterim glavnim urednikom na začetku manjkala predvsem profesionalizem, občutek za časovno in prostorsko aktualnost prispevkov ter samokritičnost.

Ja, takrat sem pisala tudi filmske kritike. Ko sem se jih ravno naučila pisati, pa sem službo pustila in od takrat se filma nisem več lotila. Vsekakor se vsem mojim kritikam, najsi bodo gledališke ali filmske, pozna, da sem prvenstveno literarno izobražena. Večkrat se zalotim, da gledališče prebiram skoz literarna metodološka očala, namreč glede na to, kaj se je na odru zgodilo z literarno predlogo. Sicer pa tudi igra in režija v dramskem gledališču nista nič drugega kot neka vrsta produktivnega branja. Nikakor ne v smislu, da bi morali na deskah zvesto reproducirati literarno besedilo, temveč z vidika tega, da je vsaka predstava pravzaprav odgovor na vprašanje, kako s pomočjo dramskega teksta nagovoriti gledalca k razmisleku o njegovih temah in

problemah, o dilemah našega časa. Takoj se vidi, ali igralec sploh razmišlja o tem, kaj s svojo igro sporoča. Režija pa je lahko še tako različna od duhovnega ozračja, časovnega in realnega prostora drame, a vendar mora biti kontrastiranje vpisano v samo besedilo, da je na odru smiselno. Drugače gre za izničevanje dramskega besedila zaradi izničevanja samega. To je poza, o kateri sem govorila že prej v zvezi s filozofijo.

Doslej si napisala (najbrž) že okoli 300 različnih recenzij, študij, kritik o sodobni slovenski in svetovni dramatik ter prozi. Leta 1999 si prejela Stritarjevo nagrado Društva slovenskih pisateljev za mlado kritičarko leta. Kaj ti pomeni nagrada s stališča današnje izkušnje?

Skrajno nepristni so tisti, ki govorijo, da jim nagrada nič ne pomeni. Seveda, kritičkega priznanja sem bila zelo vesela. Neprijetno sem se počutila kvečjemu zato, ker se mi je zdelo, da po več kot desetletnem kritičkem stažu nikakor nisem več mlada, temveč prejkone nekoliko ostarela kritičarka, ki ji že sivijo prvi lasje. Sploh me ob pisanju kritik vedno pogosteje obhaja občutek, da sem v popolnem nesorazmerju z dolžino let, ki sem jih posvetila literaturi, še vedno v vajeniški dobi ukvarjanja z njo, ki je izrazito subjektivno, aktualistično in fragmentarno naravnano, in da moram slednjič le najti prehod k monografskim, bolj celovitim literarnim analizam.

Sodeluješ (oz. si sodelovala) v različnih strokovnih žirijah, med drugim v žiriji Borštnikovega srečanja in Dnevov komedije ter v komisijah za Grumovo nagrado, nagrado Kresnik, Rožančevo nagrado in Zlato ptico. Kako te bogati sodelovanje v takšnih žirijah?

Iskreno priznam, da sem povabil za sodelovanje v žirijah vedno vesela, a ne zato, ker lahko o nekom odločam. To je najbolj mučni del žirantske vloge, da namreč s presojanjem

o umetniških stvaritvah posredno ali v gledališču celo neposredno odločaš o ljudeh in da se – gledano s časovne distance – o njihovem delu lahko zmotiš. Moje veselje do žirantskega dela je predvsem v tem, da dobim celovit pregled nad posameznim literarnim žanrom, zvrstjo ali gledališkim dogajanjem v določenem obdobju. Če nisi v žiriji, zanesljivo ne prebereš prav vseh dram, romanov ali esejev leta, ker do njih marsikdaj sploh ne moreš priti.

Kakšno je tvoje mnenje o letošnjem nagrajenem romanu Katarine Marinčič Prikrita harmonija? Se je v žiriji težko uskladiti glede najboljšega romana leta? Kateri so poglavitni kriteriji izbire?

No, *Prikrite harmonije* Katarine Marinčič gotovo nisem imela v mislih, ko sem govorila o zmotah. Po Jančarjevi *Katarini, pavu in jezuitu* je bila to prva slovenska romaneskna noviteta, v kateri sem spet uživala zaradi lepote jezika, zaradi pretanjene izbire podob, ki kar vabijo bralca k iskanju njihovih zastrtih pomenov. Zgodbo, v kateri se razen močnega finala pravzaprav nič bistvenega ne zgodi, so nekateri znani literati površno označili za zaprašeno družinsko kroniko. Toda mar niso opazili, kako v junakih neprestano vre, kako brbota vsaka duševna kapilara. S svojim jezikovnim filigranstvom je avtorica svoj roman v proustovskem slogu utemeljila na mikrostrukturni in ne makrostrukturni ravni. Če zaobrnem Heglovo primerko o gozdu in drevju, bi dejala, da v primeru *Prikrite harmonije* nekateri zaradi iskanja gozda niso opazili dreves v njem.

Vem, da se je o odločitvi žirije precej razpravljalo. Razloga sta dva: prvič, nobena literarna letina ni enaka prejšnji in v letu pred romanom Katarine Marinčič, za Kresnik 2001 torej, smo imeli žirantje v izboru petih najboljših na voljo res samo prvovrstno bero. Drugič, že pred izbiro nagrade smo lahko za-

sledili ostre kritike *Prikrite harmonije* v uglednih rubrikah, na primer v časniku Delo. A dejstvo, da se kritiki med seboj razhajamo, še ničesar ne pove o kvaliteti literarnega dela. Pove pa marsikaj o subjektivnosti kritike. Prav zato žirijo vedno sestavlja več članov, tako da je odločitev bolj ali manj zmeraj seštevek večinskih glasov, kakor se je zgodilo tudi v primeru Kresnika 2002. Veliko težje je takrat, kadar ima vsak član žirije svojega kandidata in se začnejo mukotrpa prepričevanja. To se mi je zgodilo nekajkrat ob presojanju gledaliških dosežkov in kadarkoli sem popustila, mi je bilo kasneje žal.

Kakšno je stanje sodobne slovenske proze in dramatike glede na razvoj književnosti v svetu? Je situacija sploh primerljiva? Kakšni so po tvojem trendi v sodobni literaturi? Kateri avtorji se ti zdijo res dobri?

Resnično najlepša hvala za vprašanje o stanju slovenske literature, zakaj tako imam priložnost, da opozorim na zaskrbljujoče, zame že kar vznemirjajoče dejstvo, da novim piscem velikokrat manjkajo osnovne pisateljske kvalitete, to so samokritičnost, zdrava distanca do lastnega dela, pa tudi vztrajnost in želja po nenehnem brušenju besed. Mislijo, da je objave vredno že samo dejstvo, da sedejo pred tastaturo, in tako v samozaložbah ali pri mini založbah pa tudi pri nekaterih večjih založnikih izhajajo dela, ki si ne zaslužijo natisa niti v šolskih glasilih. Literatura je svoje ime res dobila po latinski besedi *littera*, to je črka, vendar če nekdo pozna petindvajset črk slovenske abecede, a iz njih ne zna oblikovati niti pravilnega slovenskega stavka in iz stavkov izoblikovati razvidne misli oziroma sporočila, ni literat. Jezik, beseda, njen pomen so vendar osnovno literarno sredstvo in če ga ne znamo uporabljati, pa ga obenem suvereno izrabljamo, je tako, kot če bi zidar z mocolo poskušal iz obtolčenega in nalomljenega marmorja izdelati klasični kip.

Da ne bo pomote, ne govorim o sodobni slovenski literaturi na splošno, govorim pa o tistih sodobnih književnih japijih, ki s predozirano mero samozavesti prisegajo na logiko *anything goes*. Sicer pa je generacija moje kritiške mladosti, to so avtorji, rojeni okrog šestdesetega leta, medtem že močno dozorela. Beletrina poskuša zbrati krog piscev mlajše generacije, kot so Aleš Čar, Andrej Skubic, Nina Kokelj, Dušan Čater in Dušan Šarotar, med pesniki pa Lucija Stupica, Jurij Hudolin in Aleš Šteger, vendar se mi v celoti ne zdi tako močan, da bi ga po inventivnosti in izpovedni moči lahko primerjala z valom, ki so ga pred skoraj dvema desetletjema sprožili Andrej Blatnik, Jani Virk, Alojz Ihan, Aleš Debeljak in drugi. Kar pri mladih preseneča, je njihovo priseganje na realizem, bodisi na njegovo skrajno, veristično obliko ali pa na življenjske impresije. Kot da je nekritični obrat k literarni tradiciji upor zoper njihove neposredne literarne prednike, ki so v slovensko literarno orbito lansirali postmodernizem in njegovo zavestno poigravanje z literarnimi obrazy, žanri in zgodbami.

Govoriti o najboljših pa pomeni izpostaviti predvsem ime Draga Jančarja. Morda se danes še niti ne zavedamo, da imamo Slovenci z njim pisatelja evropskega, celo svetovnega formata; po bogastvu temeljnih eksistencialnih vprašanj, ki si jih zastavlja, po zavidljivi energiji, s katero suvereno prehaja zgodovinske čase in prostore, po njegovem izjemnem občutku za jezik. Nikoli ne govori samo v besedah, vsak hip govori v podobah, v gibih in trzljajih, njegova govorica je čutna in strastna, zveni in odzvanja. Če bereš njegove romane v kontekstu trenutne slovenske literarne produkcije, Jančar opazno odstopa, če jih primerjaš z največjimi svetovnimi klasiki, jim je enakovreden v tem, kako zna literarno izraziti najgloblja sporočila, občutenja in spoznanja človeštva.

A če znotraj slovenskega prostora še lahko začrtam osnovne poteze aktualnega literarnega dogajanja, bi to veliko težje storila na mednarodnem prizorišču. Delno zato, ker take primerjave in tako celovite analize terjajo večjo časovno oddaljenost. Po drugi strani dovolj podrobno spremljam samo še najnovejše dramske, delno tudi romaneskne tuje dosežke, za vse drugo mi ob prednostnem ukvarjanju s filozofijo zmanjkuje časa. Lahko rečem le to, da je stanje v naši dramatikii z mednarodne perspektive trenutno, žal, precej klavrno. Med mlajšimi edino Matjaž Zupančič resnično obvlada osnove dramskega poklica. Med starejšimi lahko omenim še Dušana Jovanovića, potem pa bi že dokaj upravičeno dejala, da se zgodba, imenovana sodobna slovenska dramatika v zlahtnem pomenu besede, skorajda konča.

Se ti zdi stanje slovenske literarne, gledališke, filmske kritike zadovoljivo? Kaj so glavni problemi današnje kritiške produkcije?

Tudi kritike ne spremljam več tako natančno kot nekoč. Literarno že, to ja, vsaj kot urednica proze pri reviji Literatura. Filmske kritike skoraj ne uspem več prebrati. Gledališka kritika pa je, če upoštevam že samo časnik Delo, z zmanjšanjem števila recenzentov postala kar malce dolgočasna in enolična, saj hkrati s kritičnim gledanjem gledališke predstave ne omogoča več vpogleda v različne kritiške metodološke pristope, kot je bilo v času, ko so za omenjeni dnevnik različna gledališča še "pokrivali" Aleš Berger, Andrej Inkret, Matej Bogataj in drugi.

Kar zamerim mladim piscem literarnih kritik, je predvsem njihovo kompromisarsstvo. Ne pri vseh, a preveč pogosto se iz njihovih zapisov ne da prav razbrati, ali jim je neko literarno delo všeč ali ne. Povzemajo vsebino, se osredotočijo na idejne razsežnosti knjige, pozabijo pa povedati, katere slabosti in odlike ima in kako te vplivajo na dojema-

nje celote. Kot da se nikomur nočejo zameriti. Toda kritika je v prvi vrsti ocena knjige in kaj sodi bolje skupaj kot mladost in kritika!? Obe potrebujeta drznost, ki jo z leti običajno izgubimo, zato ne razumem, od kod izvira taka mlačnost v prebiranju literature pri mladih recenzentih.

Tvoja prva knjižna objava je monografija o Jeziku v filozofiji starih Grkov. Pripravljaš še kaj novega?

Pripravljam, a vse skupaj že preveč dolgo, da bi si upala javno sploh še napovedovati. Kar mora v tem letu zagotovo nastati, je doktorat na temo Platonovo razumevanje lepega in umetnosti. Tudi zato, ker ne morem več poslušati formule o Platonovem izgonu pesnikov iz države, ki jo goji predvsem slovenska komparativistika in na katero se je v glavnem zamejilo njegov odnos do umetnosti pri nas. Omenjeno trditev res najdemo v Platonovi *Državi*, a sama po sebi še nič-

sar ne pove o njegovem pojmovanju vloge umetnosti. Bistvo se skriva drugje, namreč v Platonovi utemeljitvi filozofa-umetnika, ki ga s svojimi dialogi pooseblja sam. Umetnosti potemtakem ne zavrača, temveč ji pripisuje nov pomen.

To bi rada povedala in še marsikaj, vendar po *Jeziku v filozofiji starih Grkov* sploh ne uspem napisati več obsežnejših del. Morda je razlog v tem, da me je paradoksalna izkušnja, kako spregovoriti o jeziku in človeški govorici, usodno zaznamovala. S to skrivnostjo so se ukvarjali stari Grki in z njo se ukvarjamo še danes, ker iz nje živimo. Obsojeni smo nanjo, a hkrati nas prav neuresničljivost potrebe, da bi odkrili izvor jezika, da bi zmogli izreči Resnico o svetu in človeku, določuje v naši človeškosti. Z njo se pravzaprav vse začneja – mišljenje, literatura, umetnost, filozofija, tudi tale pogovor.

Pogovarjala se je Mihaela Kastelec

Metafora – sredstvo za spoznavanje sveta

V času, ki zelo poudarja logično mišljenje, se mi zdijo zanimiva spoznanja kognitivnega jezikoslovja o metafori, ki izhajajo iz stališča, da naše mišljenje ni samo logično, temveč predvsem metaforično, o čemer razmišlja tudi Alojz Ihan v svojem članku *Metafore kot spoznavno orodje pesniških, znanstvenih in religijskih sistemov*, ko pravi, da so “naša spoznanja zgolj podobe in metafora edini miselni pripomoček, s katerim lahko pridemo do česa novega.”

Pri raziskovanju metafore se je do sedaj pojavila vrsta različnih teorij in pogledov na razumevanje “tega padlega angela jezika, ki je tvegal svoje življenje, ko se je uprl ustaljeni in zakoreninjeni klasifikaciji sveta”.¹ Od Aristotela naprej je metafora pojmovana kot pesniško sredstvo,² ki nastane tako, da eno stvar poimenujemo z imenom, ki sicer pripada drugi stvari, in sicer zaradi podobnosti, ki je med njima. Pri metaforah gre za vzpostavljanje analogij: manj znano, manj predstavljivo stvar pojasnimo tako, da opozorimo na njeno podobnost z bolj znano, bolj predstavljivo stvarjo. Aristotela so zanimale metafore v poeziji in retoriki in so vse do danes veljale za privilegij pesniškega jezika. Aristotelova oz. klasična teorija metafore obravnava metaforo kot zadevo jezika oz. kot poetični jezikovni izraz in ugotavlja, da obstaja sicer med elementoma v metafori podobnost, toda ne pojasnjuje, kakšna so merila njune podobnosti in kolikšna je njuna podobnost, saj idealne podobnosti ni.

Aristotelova teorija pa se kljub številnim kritikam, predvsem v zadnjih desetletjih, ko

je metafora pogosto predmet razprav v filozofiji jezika, lingvistični pragmatiki, tekstni lingvistiki in od srede sedemdesetih let v kognitivni semantiki, ohranja tudi v današnji čas.

Kognitivna semantika je doslej najbolj korenito spremenila iz antike podedovani najodličnejši status metafore v poeziji, saj je načelno zavrnila primarno mesto metafore v literaturi in jo prepričljivo postavila v jezik. Sredi 70. let se je z razvojem kognitivne semantike povečalo zanimanje za raziskovanje vsakdanjega jezika, zlasti za ugotavljanje povezav med človekovimi kognitivnimi sposobnostmi, miselnimi strukturami in jezikovnimi pojavi. V to jezikoslovno vedo se uvršča predvsem Lakoffova in Johnsonova teorija metafore (*Metaphors we live by*, 1980), po kateri so metafore “splošne preslikave preko pojmovnih področij.”³ V jeziku je kognitivna teorija odkrila ogromen sistem vsakdanjih konceptualnih metafor, ki oblikujejo človekov pojmovni sistem, s čimer je zavrženo klasično prepričanje o izključno dobesednem dojetanju sveta in pojmov. Leta 1998 je Lakoffova razprava o sodobni teoriji metafore *The contemporary theory of metaphor* izšla tudi v slovenščini v zborniku *Kaj je metafora?*, ki ob urednikovi uvodni študiji prinaša devet prevedenih razprav o metafori iz anglosaksonskega jezikovnega območja.

Temeljno spoznanje kognitivne lingvistike je, da je naš konceptualni sistem v bistvu metaforičen ali z besedami Alojza Ihana (1996: 823), da je metafora “spoznavno orodje, ki nam omogoča ne le pesniti in zanimivo govoriti, ampak predvsem dojemati svet, v ka-

terem smo se z rojstvom znašli, saj metafora sploh ni v prvi vrsti samo pesniško pomagalo, pač pa so bili pesniki le prvi, ki so intuitivno dojeli osnovne mehanizme delovanja človekove psihe, in začeli to izkoriščati za oblikovanje mnogo bolj intenzivnih sporočil, kot si jih sicer posredujemo ljudje v vsakdanjem življenju”.

Potemtakem prvotno “mesto metafore sploh ni v jeziku, temveč v načinih, kako konceptualiziramo eno mentalno področje v okviru drugega”.⁴ Metafora torej ni sredstvo jezika, temveč je del našega konceptualnega sistema, torej del našega mišljenja in jezik je le eden od izrazil zanjo. Torej v metaforah razmišljamo, z njimi živimo, delujemo in razumevamo svet. “Zaradi metaforične narave našega mišljenja nam je policijska kapa na glavi neznanca povsem zadosten podatek, da razumemo njegovo pozicijo v našem osebnem svetu, in podobno nam ni treba brskati po duševnosti taksista, da bi preverili, če nas bo z letališča res pripeljal na zelen naslov” (Ihan, 1996: 824).

Kognitivna teorija metafore obravnava metaforo kot sredstvo, ki nam omogoča, da razumemo in doživljamo eno izkušnjsko⁵ področje s pomočjo in v okviru drugega izkušnjskega področja, in to zaradi tega, ker so namreč mnogi za nas pomembni koncepti abstraktni ali v naši izkušnji ne dovolj natančno zamejeni (čustva, ideje, čas itd.) in jih moramo doumeti s pomočjo drugih konceptov, ki so zamejeni natančneje (prostorska orientacija, predmeti itd.).

Načelno torej velja, da manj konkretne koncepte doumevamo v okviru bolj konkretnih.⁶

Človekov um teži k urejanju spoznavne stvarnosti, in sicer s pomočjo različnih specifičnih spoznavnih mehanizmov in eden izmed njih je tudi metafora, ki je po mnenju A. Ihana spoznavno orodje, s katerim neznanemu pojmu iščemo ustrezen analogni model – namen metafore ni toliko razumevanje nez-

nanega kot zgolj udomačitev le-tega v znano, domače, pomirjujoče. Metafora torej sploh ni v prvi vrsti pesniško pomagalo, temveč je predvsem prisotna že v našem vsakdanjem življenju (1996: 823-824). Tako znotraj konceptualnega sistema nastajajo “koncepti, ki vplivajo na naše mišljenje in upravljajo tudi naše vsakdanje delovanje, do največjih podrobnosti. Naši koncepti strukturirajo, kaj zaznavamo, kako se zavedamo sveta in kako vzpostavljamo odnose z ljudmi. Naš konceptualni sistem ima tako osrednjo vlogo pri določanju naše vsakdanje stvarnosti” (1980: 3). V tem Lakoffovem in Johnsonovem stališču se kaže bistvo kognitivizma, ki je v tem, da se v jeziku neposredno odraža človekovo mišljenje in da je jezik sestavni del človekovega spoznavnega procesa. Tako kot po eni strani mišljenje vpliva na jezik, po drugi tudi jezikovne strukture vplivajo na mišljenje.

Mataforizacija ima potemtakem pomembno vlogo v spoznavnomiselnem in ne samo estetskem ustvarjalnem procesu. Zato kognitivni jezikoslovci ne raziskujejo le golih jezikovnih dejstev, ampak tudi spoznavne procese, na katere vplivajo ne le psihološki, ampak tudi kulturni in družbeni dejavniki in na tem področju se lingvistika prepleta s kognitivno psihologijo, ki usmerja svojo pozornost na procese zaznavanja, predelovanja informacij in mišljenja.

Z metaforami torej živimo in razumevamo svet okrog sebe, saj nam ponujajo nek organiziran miselni prostor, v katerem lahko s pomočjo analognih podob nastajajo nova znanstvena odkritja (za preučevanja možganov so npr. raziskovalci uporabljali večinoma podobe iz elektronske tehnologije), kjer razumevamo abstraktno s pomočjo konkretnega, neznanega s pomočjo znanega ali nevidno s pomočjo vidnega.

V tem smislu ponuja predvsem Sveto pismo izredno bogastvo in raznolikost metaforičnih prostorov. Alojz Ihan je v že ome-

njenem članku razmišljal o metafori Kristusove smrti, v kateri je "Kristusova smrt podoba človeka, ki ve za svojo smrt in celo pozna svoje morilce, pa se kljub temu na prese- netljiv način odloči, da se smrti ne izogne in da svojih morilcev ne sovraži (...)" (1996: 828). Nadalje pravi, "da je moč metafore Kristusove smrti v tem, da nam omogoča izredno iden- tifikacijo v dveh bistvenih življenjskih dej- stvih: to je lastna smrt in soljudje. Metafora zaradi Kristusove božanske narave, odločitev glede smrti in soljudi prenese iz območja omejenih človeških zmožnosti, in zato del- ne svobode, v območje božje vseмогоčno- sti in zato popolne, neomejene svobode".

Sveto pismo in življenje sploh nam ponuja veliko podobnih metaforičnih prostorov, kjer se srečujeta človeška in božanska oz. absolutna narava.

Esejistično razmišljanje Alojza Ihana o me- tafori se prekriva s spoznanji kognitivne se- mantike, ki obravnava metaforo kot del spoz- navnomiselnega procesa. Metafora kot model realnosti (tako kot npr. zemljevid Slovenije ni Slovenija, temveč predstavlja Slovenijo; je model realnosti) nam pomaga razumeti oz. razlagati umetnost, religijo in življenje sploh.

Potemtakem so metafore sredstvo, s ka- terim razumevamo svet in v katerih živimo in razmišljamo.

Literatura:

- Aristoteles (1959), *Poetika*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
Ihan, Alojz (1996), *Metafore kot spoznavno orodje pesniških, znanstvenih in religijskih sistemov*. *Sodobnost* 44/10. 823-830.

Kante, Božidar (1998), *Kaj je metafora* (ur.). Ljubljana.

Kante, Božidar (1996), *Metafora in kontekst*, Jutro, Ljubljana.

Kržišnik, Erika in Smolič, Marija (1999): *Metafore, v katerih živimo tukaj in zdaj*. 35. seminar slovenskega jezika, literature in kulture. 61-80.

Kržišnik, Erika in Smolič, Marija (2000): "Slike" časa v slovenskem jeziku. 36. seminar slovenskega jezika, literature in kulture. 7-19.

Lakoff, George (1998). *Sodobna teorija metafore*. V: Božidar Kante (ur.). *Kaj je metafora*. Ljubljana. 271-330.

Lakoff, George in Johnson, Mark (1981): *Conceptual Metaphor in Everyday Language. Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 286 - 325.

Lakoff, George in Johnson, Mark (1980): *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

1. Božidar Kante (1996: 2)
2. Aristoteles, *Poetika*, 1982: 94: "Metafora je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer ali od splošnega na neko vrsto ali od ene vrste na drugo vrsto ali po analogiji. (...) Velika odlika slehernega pesnika je, če zna besede na primeren način uporabljati; največja odlika pa je, če je mojster v prispodobah: edino tega se ni moč naučiti, edino to je znamenje prirojene genialnosti. Kajti najti pravilne prispodobne je isto kot intuitivno spoznati podobnost med stvarmi".
3. Lakoff, (1998: 271)
4. G. Lakoff, *Sodobna teorija metafore*, objavljena v zborniku *Kaj je metafora* (ur.) B. Kante (1998: 272).
5. Lakoff (V: Kante 1996: 26) pojmuje izkustvo v zelo širokem smislu; vanj ne sodi samo izkustvo posameznikov, temveč tudi izkustvo vrste in skupnosti; izkustvo zajema celoto človekovega izkustva in vse, kar ima v njem kako vlogo - naravo naših teles, naše genetsko podedovane sposobnosti, naše načine fizičnega delovanja v svetu, našo družbeno organizacijo itn.
6. Povzeto po Kržišnik, Smolič (1999: 64).

Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju¹

Tematika greha, krivde, kazni in odpuščanja je navzoča v celotnem Cankarjevem ustvarjalnem opusu, razvija se od pisateljevih prvih soočanj s temi globoko človeškimi pojavi, prek njegovega kritičnega in dvomečega iskanja ter vzpostavljanja in poglobljanja samosvojega odnosa do teh temeljnih etičnih vprašanj človeškega življenja. Kot pisateljstvo etično samoobtoževanje ob liku matere se pojavi že v njegovem prvem lirskem zapisu *Materi* iz leta 1893, ohranjenem v rokopisu,² ob liku ženske pa že v njegovi prvi objavljeni knjigi, pesniški zbirki *Erotika* iz leta 1899, odtlej pa ga spremlja vse življenje.

Cankarjevo pesniško obdobje se skoraj povsem ujema z obdobjem njegove mladostne črtice. Od tod številni avtobiografski motivi njegove prve proze, v katerih pisatelj ne more zatajiti svoje umetniške subjektivnosti. Tudi Cankarjevi prvi prozni zapisi, številni izmed njih so avtobiografski in nastajajo skoraj povsem vzporedno z njegovimi pesmimi, že vsebujejo to tematiko. Zlasti v Cankarjevi prozi je razvidno, da odpuščanje, pa naj gre za stvarno gesto oziroma dejanje človeka v njegovem razmerju do bližnjega, ali pa tudi za njegovo izpoved notranjega občutenja v odnosu do samega sebe, v večnem kroženju od greha, krivde prek kazni do odpuščanja in nato do novega greha in tako dalje – največkrat manjka in se vidneje pojavi šele v Cankarjevi zadnji knjigi, zbirki črtic *Podobe iz sanj*.

V Cankarjevi najzgodnejši ustvarjalni dobi se greh, krivda, kazen in odpuščanje pojavljajo na ravni pisateljevega prizadetega spoznanja in čustvenega odziva ob prvih sooča-

njih s temi vprašanji ali spominjanjih na tovrstna mladostna čustvovanja, toda prav kmalu, že v *Epilogu* k drugi izdaji *Erotike* ali še pred tem v *Vinjetah* leta 1899 Cankar do teh etičnih vprašanj, ki ga vseskozi močno vznemirjajo, zavestno oziroma racionalno in kritično vzpostavlja svoj lastni, samosvoj odnos. Tako v svojem iskanju razmerja do greha, krivde, kazni in odpuščanja tudi takrat, ko se navdušuje za dekadentni senzualizem, vselej v prvi vrsti sledi svojemu notranjemu glaslu ali intuiciji. Kot meni Pirjevec v svojem delu *Ivan Cankar in evropska literatura*, ga ta zlasti prek Maeterlincka, Emersona in Platona³ vodi v spiritualizem, filozofski idealizem in panteizem, v Cankarjevih zadnjih delih pa celo v mistiko, ki se razodeva v pisateljevem nemirnem, a iskrenem in uporno vztrajnem predsmrtnem hrepenenju po osebni stiku s katoliškim Bogom.

V nasprotju s pretežno osebnoizpovedno, večidel ljubezensko poezijo, pa pisateljeva sočasna proza, ki že po svoji obliki dopušča večji izbor motivov in tem, v Cankarjevi prvi objavljeni knjigi že razširja bolj ali manj ozki ljubezenski svet njegove prve pesniške zbirke z novimi motivi. Ti skladno z epsko širino, ki prinaša v njegov pripovedni svet tudi raznovrstne, pogosto žalostne in marsikdaj celo tragične zgodbe ljudi, s katerimi se Cankar srečuje v vsakdanjem življenju, prinašajo pesnikova vedno nova srečevanja z različnimi oblikami greha, z različnimi občutenji krivde in različnimi vrstami kazni. Začetni čustveno prizadeti opisi preraščajo v pisateljevo iskanje razdalje do človeških grehov in napak, kot se

odraža v njegovih dvomečih in iskateljskih razmišljanjih o vzrokih trpljenja, o človeški in Božji pravičnosti. V spoznanju o nemoči človeka, da bi odpravil očiten greh in krivice, ki se v življenju dogajajo na vsakem koraku in v številnih šibkih ali izmučenih ljudeh izzovejo le še misel na smrt ali celo samomor, pa Cankar končno ponuja vero kot edino možnost za življenje. Potem ko v številnih delih ljudi vzpodbuja, naj vztrajajo v življenju kljub trpljenju, ali jih celo poziva k uporabi proti krivični oblasti, pa so njegovi uporniki, tako kakor *hlapec Jernej*, v družbi vselej poraženi. Kljub slutnji resnične možnosti, da se družba z uporabo prerodi, ki jo pisatelj nakazuje s kovačem Kalandrom v drami *Hlapci*, ali tudi v romanu o *Martinu Kačurju*, pa se zdi, kot da za dejaven upor proti veljavnim zakonom ali postavi ljudje še niso pripravljani. Tako ob koncu življenja Cankar vendarle poudarja mirno pot k prerodu človeka in družbe, ki se zgodi prek odpuščanja in vere v Božjo pravičnost in odrešenje.

Cankar se je hkrati s prozo, ki jo je v obliki črtice začel pisati že najpozneje leta 1892, lotil tudi dramskega dela, saj je že v tem letu izpričana njegova neohranjena enodejanka. Skladno z dramsko strukturo, ki vselej vsebuje neke vrste konflikt in katastrofo, dejanje pa se nato razveže v katarzo, so teme greha, krivde in kazni kar organsko povezane že s samo obliko te literarne zvrsti, kar pri svobodnejši poeziji in prozi ni nujno določeno. Greh dramskih junakov, ki se neposredno uteleša v celotnem občutju dram, stopa v neposredni, čeprav največkrat samo duhovni spopad s človekom. Greh osrednjih Cankarjevih oseb ostaja največkrat na zunaj nekaznovan, pogosto pa pisatelj slika posledice, ki se pojavijo v obliki blažje ali hujše oblike duševnega zloma.

Te posledice so vidne tako v komičnih kot tudi v tragičnih dramah, tako denimo v komični farski *Pohujšanje v dolini šentflorjanski*,

v kateri vsi ljudje živijo v strahu v zavesti o svojem nekdanjem prešustvovanju, kot tudi v slikanju tragične poti človeka, ki ga slaba vest ali hudo občutenje krivde kljub veliki časovni oddaljenosti od zločinskih dogodkov ali življenja v grehu privede celo do samomora, kot se denimo zgodi v drami *Jakob Ruda*. Cankarjev opis spraševanja vesti in boja glavnega junaka z minulo krivdo v tej drami je v slovenski literaturi do Cankarja verjetno najbolj poglobljena izpoved o nujnosti kaznovanja za greh, ki je potrebno za končno odrešenje. Človekov boj s svojo zмотo iz preteklosti, povezan s silnim obžalovanjem in kesom, ob katerem pa še ne moremo govoriti o odpuščanju, niti o odpuščanju literarnega junaka samemu sebi, v nekem smislu spominja celo na Shakespearovega *Macbetha* ali pa *Kralja Leara*. Če junaka nihče drug ne kaznuje, se ta iz neke notranje nujnosti kaznuje sam, v prizadevanju, da bi s tem očistil svojo dušo in si zaslužil odrešenje.

Tematiko greha, krivde, kazni in odpuščanja pri Cankarju zasledimo v njegovem razmerju do matere kot prvega bitja, do katerega je pisatelj čutil ljubezen in tudi krivdo, nato v njegovem razmerju do ženske, do katere kot moški čuti duhovno-spolno ljubezen in spet z njo povezano krivdo. Od razmerij, v katerih sta navadno udeleženi predvsem dve glavni osebi, v prvem primeru Cankar – mati (tovrstne pripovedi so po večini avtobiografske) in v drugem Cankar oziroma njegov pripovedni junak – ženska (poleg avtobiografskih so to večinoma tretjeosebne neavtobiografske pripovedi, ki pa vsebujejo prvine Cankarjevega čustveno-duhovnega sveta), se pisatelj usmerja na svoje razmerje do drugih ljudi, do katerih nima tako intimnega odnosa.

Tako se tematika greha, krivde, kazni in odpuščanja pojavlja v okviru pisateljevega razmerja do krivične družbe oziroma krivičnih ljudi, to razmerje pa Cankar slika na dvojen

način. Svoj kritični odnos do krivičnih nasilnežev, ki grešijo, prikazuje na komično-ironični, ali pa na socialnokritični način s prvinami tragičnosti.

Pisatelj je v razmerju do krivičnih ljudi in njihovih grehov etično čist. Nazadnje, zlasti v ljubljanskem obdobju, postane znotraj pisateljevega literarnega razvoja prvič izrazito aktualno in intimno njegovo razmerje do Boga. Le-to se po stopnji intimnosti približuje njegovemu razmerju do matere in to čisto na koncu morda celo prerašča, kot daje slutiti Cankarjeva sklepna črtica *Konec* iz zbirke *Podobe iz sanj*.

Cankarjev odnos do Boga pa je vsekakor vselej daleč pomembnejši od njegovega preveč človeško telesnega razmerja do ženske, kot ga je pogosto opisoval v svojih dunajskih letih, ter dopušča oziroma omogoča tudi spremembo v pisateljevem odnosu do drugih ljudi: Cankar iz usmerjenosti bolj ali manj na samega sebe iz sebe izstopi in se v trpljenju, ki ga prinaša vojno nasilje, duhovno poveže z drugimi ljudmi. Ob tem se v njegovem lite-

rarnem delu pojavi spet zelo osebna, avtobiografska tema pisateljeve krivde ob njegovem intimnem, proti koncu življenja najverjetneje vse bolj mističnem soočanju z Bogom. Vsa krivda pa se v zadnji pisateljevi knjigi *Podobe iz sanj* ob slutnji Smrti – ki je v Cankarjevi zadnji črtici *Konec* poosebljena – razbremenjena v njegovem intimnem priznanju Boga, ki ga odreši “bolezni” dvomečega iskanja, ali kot Cankar sam zapiše: “... *V tistem hipu, ob tisti besedi (Bog) sem se sladko zbudil iz dolge, strašne boleznici. Poleg mene, ob čaju, je sedela svetnica odrešenica (Smrt); držala me je za roko in smehljala se je, kakor se mati smehlja otroku, ki je ozdravel. Ime ji je bilo: življenje, Mladost, Ljubezen.* – ”

Prek razmerij do matere, do ženske in do drugih ljudi se sam po sebi kaže še en pomemben odnos, ki v nekem smislu pogojuje vse druge, to je Cankarjev odnos do samega sebe v njegovem zanosnem etičnem samoobtoževanju ali samozavračanju.

Če pregledamo Cankarjeva dela kronološko, vidimo v pisateljevem dožemanju greha,



Edvard Munch: Človeka, jedkanica in suha igla, 1895, Munchov muzej, Oslo.

krivde, kazni in odpuščanja opazen razvoj. Potem ko v svojem najzgodnejšem lirskem zapisu *Materi* Cankar svoj kes in obžalovanje le omenja, pa že v svoji prvi knjigi *Erotika* obširneje premišlja o grehu, krivdi, kazni in odpuščanju. V njej v analizi motivov, ki razkrivajo zlasti greh in krivdo ranjene ženske, kjub nekaterim prvinam Cankarjevega senzualizma, ki ga je povzel po zgledu evropske dekadence, ali morda celo naturalizma po vzoru svojih prvih slovenskih naturalističnih učiteljev, zlasti Govekarja, že stopa v ospredje pesnikovo subjektivno in zelo izrazito nagnjenje do čim globljega spoznavanja in razkrivanja človeške duše.⁴ Že *Erotika* kaže izvornost in samoniklost mladega pesnika, ki je svoj literarni in duhovni svet v dunajskem okolju gradil in bogatil tudi ob pomoči francoskega simbolizma in dekadence ter se v iskanju idejnega sveta, ki bi najbolj ustrezalo njegovim nazorom, že v najbolj zgodnji pisateljski fazi navduševal za Dostojevskega, Maeterlincka, Emersona, Platona, Jakobsona in druge duhovno naravnane avtorje. Potem ko se je v svojem pisateljskem poslanstvu, ki ga je čutil kot iskanje najprepričljivejše resnice o najbolj temeljnih človeških vprašanjih, zatekal v klasiko in iskal opore pri preizkušeni vrednotah, pa je kot prvi slovenski književnik po Prešernu in Čopu iskal tudi stik z vrednotami sodobnosti. Živo zanimanje za sodobna literarna gibanja je vanj sicer vneslo iskatejski nemir in ga zaneslo daleč proč od idejne trdnosti, ki bi mu jo morda lahko dala klasična literatura, vendarle pa je ta nemir celo potreboval za svoje ustvarjalno delo in za svojega nemirnega duha.

Tudi vprašanja greha, krivde, kazni in odpuščanja so zaradi sprememb v družbi s časom dobivala vedno nove razsežnosti, pa četudi bi bili morda temeljni odgovori na ta vprašanja vsaj v izhodiščih enaki, kot so jih dali že klasiki. Toda Cankar je intuitivno vedel, da bo samo ob spoznavanju in kritičnem

presojanju sodobnih vrednot spoznal resnične rane takratnega človeka in družbe. Z vztrajnim iskanjem neke človeške poti in s posredovanjem svojih globokih duhovnih razmišljanj, ki jih je čedalje bolj osebno izražal proti koncu življenja in ob pomoči katerih naj bi nedolžni človek vendarle laže premagoval nezasluzeno trpljenje, se je Cankar s svojimi deli intimno približal ljudem svojega časa. Ne samo zaradi moderne oblikovanosti svojih del, temveč tudi zaradi novih, duhovno naravnanih idejnih poudarkov, ki so temeljili v njegovem globokem poznavanju psihologije ljudi in družbenega ustroja takratnega časa, je lahko postal resnični inovator slovenske literature na prehodu stoletij.

Opisovanja greha, krivde in kazni ter proti koncu življenja čedalje nedvoumnejše izpovedi hrepenenja po Božjem odpuščanju ter razreševanja teh vprašanj, ki so se v Cankarjevih delih žal marsikdaj ustavila in obstala ob jedki kritiki krivičnih ljudi, ali pa v opisovanju fatalističnega pesimizma nedolžnih, so že od njegovih prvih literarnih zapisov razkrivala njegovo temeljno življenjsko usmerjenost k idealističnemu monizmu. Ta se je tudi v sočasni moderni evropski literaturi pojavil kot reakcija na pozitivistično materialistično miselnost, ki je zanikovala samostojni pomen sleherne spiritualne "snovi". Duša je že kmalu po prvih pisateljskih poskusih in iskanjih postala Cankarjevo temeljno življenjsko načelo. Zanj se je pesnik načelno odločil že v Epilogu k prvi objavljeni knjigi svoje proze, ko je v *Vinjetah* zapisal:

"Moje oči niso mrtev aparat, moje oči so pokoren organ moje duše – moje duše in njene lepote, njenega sočutja, njene ljubezni in njenega sovraštva."

Cankarjeva proza je že zaradi svoje daljše oblike in epskih značilnosti pisatelju omogočala še večji ustvarjalni razmah kot poezija. Tako je pisatelj v svoj pripovedni svet, ob usode epskih junakov, matere in samega sebe

vstavljal izjemno pogosta opisovanja greha, krivde in kazni ter z njimi prežemal celotna dela. Greh, krivda in kazen so bili vselej povezani s tiho, včasih tudi nebesedno izraženo, a obenem zelo ostro obtožbo vseh krivic, ki jih je pisatelj sproti, vsakodnevno doživljal v svojem lastnem življenju, ali pa jih je občutil ob srečanjih s stisko in trpljenjem drugih ljudi.

V začetnem pisateljskem obdobju mladostne črtice v letih 1892-1899, ko je Cankar začel pisateljstvo, se seznanil z obzorjem slovenske in evropske literature ter svoje prvo doživetje dunajskega okolja v *Vinjetah* že zaznamoval z moderno slogovnostjo ter spremenjenim idejnim in motivnim svetom, se v njegovi mladostni prozi prav tako kot tudi v njegovi sočasni poeziji kažeta pisateljevo zanimanje za idealistične filozofske sisteme in slutnja o tem, da prav duhovni zakoni v nasprotju s človeškimi globinsko obvladujejo naše življenje.

Duhovni svet pisateljevega drugega, najplodnejšega, dunajskega obdobja v letih 1899-1909, oziroma obdobja njegove proze med *Vinjetami* in romanom *Na klancu*, v katerem v prozi prevladujeta srednjeobsežna proza in roman, zaznamuje njegovo spoznanje o nezadostnosti in celo zmotnosti dekadence. Ta ga je z nekaterimi načeli zaradi njegove izjemno subtilne narave, zaradi njegovih mladostnih erotičnih doživetij ali zgolj spričo hrepenjskega domišljjskega slikanja le-teh ter hkratnega nagnjenja k sanjarjenju, ki je temeljilo v njegovem značaju, v začetku privlačila s predstavo o duši, ki naj bi bila izrazito individualistična in celo senzualistična, sestavljena iz samih neoprijemljivih občutkov, ki jih mora opevati pesnik, mojster občutkov in čutnosti. Toda kmalu je do nje začutil globok odpor in o tem že maja 1900 v pismu Zofki Kvedrovi napisal:

... Kar se tiče dekadence, bi Vam moral razložiti svoje nazore tudi bolj obširno, da bi me

ne razumeli napačno. Jaz sem jo dihal toliko časa, da sem se naposled utrudil. To je mestni prah, mestna nervoznost; vsi najmanjši, komaj čutni čuti pretiravajo v neizmernost; pesnik nima drugega dela, kot da brska po samem sebi; on je egoist, ali egoist tiste vrste, ki je najneumnejša in na prvi pogled cisto brezsmiselna. ... Da Vam povem na kratko: mogoča in smiselna se mi zdi samo ali tista tendenciozna umetnost Gogola, Tolstega i. t. d., ki hoče uveljaviti socialne, politične ali filozofične ideje s silnimi sredstvi lepote – ali pa umetnost starih Grkov, Shakespearja, Goetheja, ki ima samo estetične in etične smotre ... Umetnost nekaterih dekadentov pa je mučenje samega sebe in pri nekaterih sploh nič drugega kot igranje z izrazi.”

Skladno s Cankarjevim zanikanjem dekadence, ki se je v zadnji fazi izrazilo kot hud odpor do nje, se v pisateljevih literarnih delih dunajskega obdobja močno stopnjujejo prvine simbolizma. Ta je trdno oporo iskal predvsem v metafiziki, našel pa jo je zlasti tako, da je obnovil, prevzel in oblikoval nekatere temeljne pojme idealističnih filozofij in se hkrati opiral celo na teozofijo, na krščanstvo in na mistiko, hkrati pa zavračal pozitivistični materializem ter dekadenci brezizhodni moralni relativizem. Cankarjev

simbolizem, ki je po Pirjevčevem prepričanju v prvi fazi iskal potrditve zlasti pri Maeterlincku in Emersonu, je določala žeja od nedoločenega v dekadenci po absolutnem.

Toda ker je tudi ta skrajni filozofski idealizem, spiritualizem in mysticizem končno privedel v skrajni pesimizem z omalovaževanjem vsega realnega in telesnega, je Cankar iskal bolj optimističen pogled na svet in v drugi fazi simbolizma v svoja dela vnesel tudi idejne prvine Friedricha Nietzscheja. Ta je nanj vplival predvsem s svojim imoralizmom, kritiko krščanstva in naukom o svobodni in avtonomni osebnosti. V tem Cankarjevem najplodnejšem pisateljskem obdobju se je njegova mladostna

obravnava greha, krivde in kazni psihološko, etično in moralno, pa tudi družbenokritično močno razgibala in idejno poglobljala. Pisatelj v svojih delih ni več podvomil samo o morali Cerkve, ampak si je denimo v povesti o *hlapcu Jerneju* pod vplivom Nietzschejeve filozofije upal izrecno podvomiti tudi v obstoj Boga, tematsko pa ta čas najpogosteje opisuje krivdo v razmerju do ženske.

Po silnem razvoju teme greha, krivde in kazni v Cankarjevi dunajski dobi, ki jo je določalo njegovo nemirno iskateljstvo v množici najrazličnejših literarnih in filozofskih tokov, se je pisatelj v svojem zadnjem ustvarjalnem obdobju v letih 1909-1918 precej umiril.⁶ Duhovno se je ob vrnitvi domov obrnil k sebi in svoji domovini, hkrati pa je v svojih delih večinoma bolj ali manj obdržal miselne in oblikovne sestavine, kot jih je izoblikoval na Dunaju. V svoji večidel poudarjeni avtobiografski prozi ljubljanske dobe je pisatelj vse bolj čustveno-intimno razmišljal o preteklih krivicah, ki jih je v življenju doživljal, ali pa se samoobtoževal zaradi tistih, ki jih je v preteklosti povzročal sam.

Novo idejnost in s tem tudi novo obsodbo greha in krivice je prineslo njegovo doživetje prve svetovne vojne. Kot prej je Cankar tudi v zadnji knjigi, zbirki črtic *Podobe iz sanj*, zavračal vsakršno nasilje ter vojno doživel kot utelešenje zla, kot kazen za krivičnost ljudi. Toda pisatelj se ni več ustavil le ob obsodbi greha, temveč je nedolžnim in nemočnim ljudem še izrazil kot kdaj prej, kot nekakšen novozavezni evangelist, ponudil vero, ki je vera v katoliškega Boga, vera v odrešenje po smrti. V črticah je ob doživetju tesnobe vojnega časa izstopil iz svojih avtobiografskih spominjanj na pretekle krivice, ki jih je bil deležen, ali pa jih je sam povzročal, ter se obrnil k vsem trpečim ljudem ter prosil Boga, naj se usmili ne samo njega, tem-

več vsega sveta in vseh grešnih ljudi, in naj jim podeli odpuščanje. V stiski vojnega časa in ob slutnji svoje bližnje smrti je Cankar najverjetneje v resnici doživel mistični stik z Bogom, ki ga je prej doživljal le bolj kot Boga svoje matere in morda tudi svojega otroštva, sam pa ni našel pravega stika z njim, hkrati pa je zdaj še izraziteje in z namenom spreobrnitve ljudi pred smrtjo, ki v vojni vihri lahko doleti vsakogar, poudarjal svojo vero v posmrtno življenje.

Cankarjeva dela kažejo, da je njegovo razumevanje greha, krivde, kazni in odpuščanja, s kratkotrajno izjemo v dunajskem obdobju, ko se oprime Nietzscheja, večidel skladno z novozaveznim svetopisemskim razumevanjem teh pojmov.⁷ Novozavezno miselnost Cankar zlasti poudarja v svojem zadnjem, ljubljanskem obdobju.

Cankarjeva obravnava "greha" na področju spolnosti se razmeroma precej – z izjemo njegove pesniške zbirke *Erotika*, v kateri slavi telesnost in greh kot lepoto in ga slovenska Katoliška cerkev zato obsoja, to pa najverjetneje povzroči tudi njegov odhod v tujino, ki mu ponuja več ustvarjalne svobode – ujema z Avguštinovim pojmovanjem, po katerem je čutno poželenje posledica greha in tudi vodi v greh.⁸

Zlasti v pisateljavi dunajski dobi, v kateri izraža tudi kritiko krščanstva, se tudi ob Cankarjevem razumevanju greha, krivde, kazni in odpuščanja in ne samo v njegovi "volji po moči", kot jo izraža denimo v drami *Kralj na Betajnovi* ali pa v ciklu treh novel *Volja in moč*, kaže vpliv Nietzscheja. Ta kritizira zavest o grehu in krivdi kot obliko navznotraj obrnjene samoagresije, ki človeku preprečuje, da bi postal jaz ("Ichwerdung").⁹ V tej dobi Cankar zelo radikalno, podobno kot Ivan Karamazov v romanu *Bratje Karamazovi* F. M. Dostojevskega,¹⁰ izraža odpor do kaznovanja nedolžnih ljudi zaradi grehov, ki so jih storili zaradi svoje nevednosti, še zlasti pa do kaz-

novanja nedolžnih otrok. Verjetno podobno kot tudi Nietzsche razume ta vsiljeni občutek krivde nedolžnim ljudem kot sredstvo, s katerim se ti ljudje obrnejo proti samim sebi in svoje trpljenje sámo razumejo kot neko stanje kazni, pri tem pa se morajo odpovedati sreči in lepoti.

Obenem Cankar že slika tudi zadoščevanje nedolžnih, angelsko čistih otrok za umazane grehe njihovih staršev; trpljenje teh otrok pa končno vsem prinese odrešenje. Tako izpoveduje Cankar s simbolno procesijo vseh grešnih, od teže življenja ukrivljenih spreobrnjenih ljudi navzgor, k Bogu, v romanu *Hiša Marije Pomočnice*; tako opisuje spreobrnjenje matere ob smrti njenega nezakonskega otroka, ki ga je bila zavrгла in obsodila na samotno življenje brez ljubezni in zaščite v sovražnem svetu, v povesti *Smrt in pogreb Jakoba Nesreče*.

Cankar se med moralno in pravno krivdo osredotoča na moralno; pri tem pogosto slika revne ljudi, ki so pravno krivi in moralno nedolžni.¹¹ Velikokrat upodablja tudi preproste ljudi, ki prekršijo zakon brez moralne krivde, zaradi nevednosti, kot se zgodi na primer s hlapcem Jernejem v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica*. Pri tem je logično kritičen do kaznovanja takšnih ljudi, oziroma ga ostro graja in celo že v uvod v povest o hlapcu Jerneju, ali pa tudi v sklep sorodne povesti o *Šimnu Sirotniku* zapiše grožnjo Božje kazni, ki se bo zgrnila nad te človeške sodnike. Intuitivno in zaradi svojega razvitega etičnega čuta ve, da taki ljudje, kot je denimo hlapec Jernej, v stanju neprištevnosti niso zmožni nadzorovati svojih dejanj.

Cankar slogovno in tematsko izbrušeno in poglobljeno zaradi svojega dobrega etičnega in psihološkega čuta slika ne samo krivdo v strogo moralnem smislu, temveč tudi občutek, ki spremlja zavedanje krivde. To občutje opisuje pogosto pri sebi, v avtobio-

grafskih delih, in pri tem priznava, da pogosto celo uživa v občutkih krivde in jih rad goji. Samomučenje se dogaja največkrat ob nesrečnih ljubezenskih pripovedih, takrat, ko obžaluje "izgon" iz domovine na Dunaj, ob občutkih izločenosti iz družbe oziroma neznosne osamljenosti, ki ga spremljajo še zlasti po materini smrti. Občutja krivde goji tudi takrat, ko primerja sebe ali svojega literarnega junaka s svetniki in njihovim mučeništvom, oziroma ko si prizadeva, da bi jim bil podoben – on sam ali njegov literarni junak. Vendar pa se takemu početju Cankar že sam ironično smeje, denimo v povesti *Aleš iz Razora*.

V povesti *Sosed Luka* pisatelj opisuje tudi izvrsten in v slovenski literaturi dotlej najverjetneje prvi zgled odklonskega vedenja, deviacijo, pri kateri se Luka zaradi silnega delovanja vesti v resnici počuti krivega za uboj, ki ga sploh ni storil. Zanj si naloži kazen, ker je tudi sam razmišljal o uboju nadutega človeka, vendar tega dejanja v odločilnem trenutku kljub "ugodnim okoliščinam" ni zmožgel storiti. Kazen, ki jo prostovoljno prenaša, pa se mu tudi še potem, ko se pokaže njegova nedolžnost, zdi brezpogojno nujna, ker je v svojih mislih v resnici grešil.¹²

Za Cankarja je tudi značilno, da ne priznava razlike med velikim in malim grehom, verjame pa v več stopenj krivde, kot pove med drugim v črtici *Skodelica kave*. Pri tem je strožji celo od cerkvenih zapovedi, ki po njegovem ne morejo zajeti vseh grehov človeške narave.

V Cankarjevih avtobiografskih delih o njegovi mladosti, zlasti o obdobju, ko je bil ministrant, pogosto zasledimo napačen občutek krivde, ki ga pisatelj dobi zaradi občutka nevednosti pred Bogom. Pri tem strahopoštovanje v Božji navzočnosti zamenjuje za moralno krivdo. Ker tovrstne občutke krivde vselej potlači, se na nezavedni ravni te zmote pri njem krepijo, vse do odtujenosti med njim

in Bogom, podoben proces pa poteka tudi v njegovem razmerju do matere, saj se po njeni smrti daljše obdobje celo boji stopiti na njen grob.

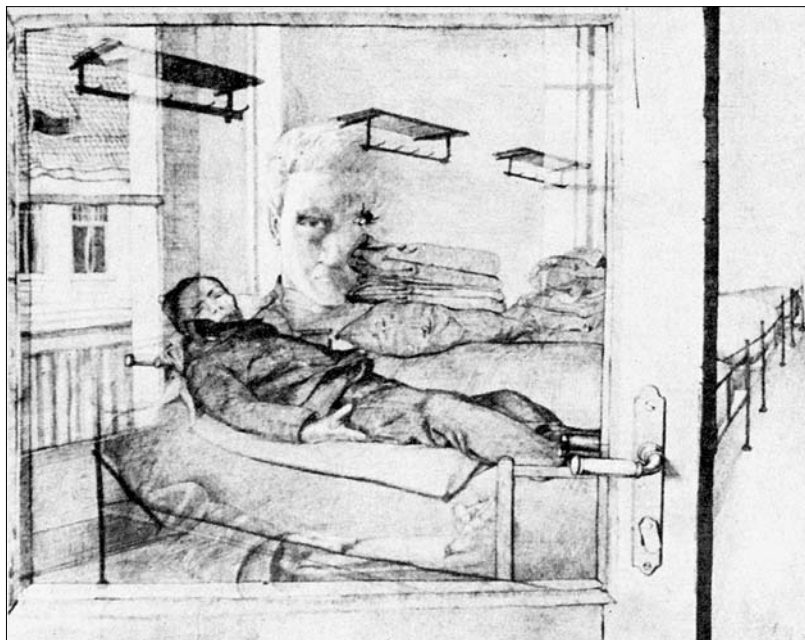
Na Cankarjevo razumevanje krivde prav tako močno vplivajo krivice, ki jih je v življenju doživel sam ali njegova revna družina. Zaradi teh krivic se pisatelj postopno zapre vase in ni več zmožen zdravih odnosov z ljudmi in z Bogom. Krivdo pogosto pripisuje kolektivni grešni družbi v celoti, kar pa se zdi pretirano.

Čeprav redko, Cankar v svojih avtobiografskih delih opisuje tudi religiozno krivdo. Podobno kot Kierkegaard v razlagi krščanstva tudi Cankar sprejme krivdo kot podobo, ki ga spremlja; zaradi nje se obrne proti samemu sebi in se boji, da bo izgubil svobodo. Njegov odnos do svobode in krivde se kaže kot strah, podzavestno pa ve, da ga iz tega zrenja strahu na krivdo lahko odreši le vera, podobno kot pravi Kierkegaard: "Kdor je v od-

nosu do krivde vzgojen skozi strah, se bo zato spočil šele v spravi."¹³

Sprava je pri Cankarju dojeta kot notranji preobrat, ki ga človek doživi ob vnovični vzpostavitvi odnosa do drugega človeka, pa tudi do Boga. Prav to, za življenja vselej "načeto" Cankarjevo razmerje do Boga se pomiri proti koncu njegovega življenja, ko pisatelj spravo med seboj in Bogom izpoveduje v črtici *Konec v Podobah iz sanj*.

V celotni zbirki črtic svoje zadnje knjige poudarjeno razglša odrešenje kot vzpostavitev ljubezenske zveze med Bogom in človekom, pri tem pa spravo dojema v povsem novozaveznem smislu. Ni naključje, da Cankar tolikokrat v svojih delih poudarja Kristusovo trpljenje in njegovo smrt na križu, denimo v črticah *Ministrant Jure*, *Križev pot* in številnih drugih, v katerih slika procesije ljudi, ki stopajo po klancu trpljenja k Bogu (roman *Hiša Marije Pomočnice*, črtica *Kristusova procesija* in druge). S tem želi poudariti, da Bog izvrši spravo s svetom ljudi, ki



Klemens Brosch: Pogled skozi steklena vrata, svinčnik, 1915, Mestni muzej, Linz.

so mu sovražni, s poslanstvom, smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa. V svoji zadnji knjigi Cankar dobesedno poziva ljudi k spravi z Bogom (denimo črtica *Ogledalo*), tako kot so to ljudem oznanjali apostoli v Novi zavezi.¹⁴

1. Prispevek je del nastajajoče doktorske disertacije z naslovom *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju* v okviru projekta *Krivda in sprava* pod vodstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašoveca. Idejna zamisel in bogat vsebinski vir disertacije je njegova izvrstna knjiga *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Izdala SAZU. Založila Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999. Avtorica prispevka se v razlagi pojmov in uporabi strokovnega izraza močno opira tudi na deli: J. Krašovec, *Med krivdo in spravo*. Izdala SAZU. Založila Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2000; ter J. Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, Mohorjeva družba, Celje 1998.
2. Prvi prozni zapis, rokopis črtice *Materi*, je Cankar leta 1893 zapisal v svojo beležnico skupaj s pesmijo *Materino oko* kot sklenjeno celoto. Sedemnajstletni dijak je to črtico napisal za dijaško nalogo, ki jo je leta 1892 razpisal Mahnič.
3. Te avtorje Pirjevec omenja med duhovi, ki so na Cankarja napravili najgloblji vtis, zlasti pa naj bi nanj vplivali tudi v času dozorevanja njegove odločitve, da dokončno zavrže dekadenco z vsem senzualizmom, blasfemijo in drugimi tipičnimi značilnostmi. Glej: Dušan Pirjevec, *Ivan Cankar in evropska literatura*, Ljubljana 1964, str. 153.
4. Načrt za *Erotiko* naj bi se v Cankarju porodil iz naturalističnih nagnjenj; Cankar je hotel v duhu naturalistične literature obravnavati povsem socialni problem in se lotiti zlasti problema prostitutk. Vendar pa je uresničitev tega naturalističnega načrta pokazala uveljavitev nenaturalističnih, zlasti dekadencijskih in ponekod že tudi simbolističnih prvin, čeprav ta simbolizem v njem še ni bil miselno utemeljen.
5. I. Cankar, *Pisma III*, Ljubljana 1972, str. 136.
6. Delitev na ta tri pisateljeva ustvarjalna obdobja je povzeta po F. Berniku. Glej: *Tipologija Cankarjeve proze*, Ljubljana 1983.
7. O razumevanju greha, krivde, kazni in odpuščanja v Novi zavezi glej: A. Cocque, *Sin and Guilt. The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade (Editor and chief). Volume 13. Macmillan publishing company, New York. Collier Macmillan Publishers, London. Complete and unabridged edition 1993, str. 325-331.
8. O Avguštinovem dojemanju greha glej: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1998 (hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer), Band 10: St-T, geslo *Sünde* (stolpca 601 in 602).
9. Prav tam, stolpca 614 in 615.
10. Glej: Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Ljubljana 1968, I. zvezek.
11. O moralni in pravni krivdi glej: H. D. Lewis et al., *The Encyclopedia of Philosophy*. The Macmillan Company & The free press, New York; Collier - Macmillan limited, London. Paul Edwards, Editor in Chief. Volume three. 1967, geslo *Guilt*, str. 395.
12. Psihologi so močno prispevali k današnjemu razumevanju takšnih deviacij in pa tistega drugega, nenavadnega odklonskega vedenja, ko se nekateri ljudje počutijo krive za stvari, ki jih sploh niso storili. Več o tem glej: H. D. Lewis et al., *The Encyclopedia of Philosophy*, geslo *Guilt*, str. 396.
13. O Kierkegaardovem razumevanju krivde glej: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1992, geslo *Schuld*, stolpec 1459.
14. Temeljno gradivo za pričujoči prispevek je bilo Cankarjevo *Zbrano delo*, ki je izhajalo od leta 1967 do leta 1976 v tridesetih knjigah pri Državni založbi Slovenije. Ta, tretja izdaja - po izdajah Izidorja Cankarja iz let 1925-1936 in Borisa Merharja iz let 1951-1959 - skuša v nasprotju s prejšnjima dvema zajeti vse, kar je Cankar napisal v verzju in prozi, drami in eseju, polemiki in članku, vsebuje pa tudi Cankarjeva pisma.

Kritični pogled na Franceta Prešerna kot kristjana

Človeška misel je zares velika takrat, kadar posega v vse človeške razsežnosti. Njena moč izraža človeško celotnost ob povezovanju vsestranskih teženj, hrepenenj, razočaranj, bojev in padcev. Tako tudi pri Francetu Prešernu, katerega prihod je pomenil na Slovenskem veliko pohujšanje. Prešernova poezija je bila namreč tako drugačna. Razglasili so ga celo za ljudskega pesnika, toda menim, da sodi Prešeren med najteže razumljive slovenske pesnike, zato ni prav lahko delo brati ga in si ga prisvojiti ter si ob njem zastaviti svojemu času ustrezna vprašanja, je pa vsekakor vredno.

Kljub tolikim in tako bistvenim dognanjem, ki jih je o Prešernovem delu zbrala literarna znanost, ostaja njegova umetnina neulovljiva. V zadnjih letih je opaziti razvoj literarne misli, toda vidik krščanstva še vedno ni dovolj upoštevan in celostne razprave, ki bi ga utemeljila in upravičila, še nimamo. Je pa nekaj resnih poskusov raziskovalnega opazovanja in osvajanja. Seveda prav tako relativnih in ne dokončnih, kajti "skrivnost in odprtost človeškega bitja diha iz Prešernove poezije. Pesnik jo je sam doživljal, zato je njegova občutljiva duša lahko izražala njeno skrivnostno resničnost."¹

Razmerje do krščanske vere raziskuje pričujoč sestavek, ki si za osnovno tezo postavlja trditev, da se je France Prešeren v svojem pesništvu in življenju opredelil za krščanstvo. Utemeljitev teze sloni na dejstvu, da Prešeren izhaja iz krščanske tradicije, s katero so ga skozi življenje povezovale vezi "vere staršev". Te vezi so se preko njegovih iskanj utrdile in postale bolj pristne, pri čemer je mišljeno avtentično

krščanstvo kot svoboda duha, saj se Prešeren kot svobodomislec ni podrejal tiraniji črke.

Sestavek torej želi podati analizo in oceno krščanske države pesnika Franceta Prešerna. Rdeča nit tega prispevka in hkrati njegovo izhodišče so splošna krščanska načela. Prav tu nastopi tudi prva težava. Splošno znano je namreč, da krščanstva zaradi njegove živosti in izjemne kompleksnosti ni mogoče enkrat za vselej definirati. Kljub temu je potrebno postaviti neke elementarne definicije, nek skrajno splošni oris tega, kar imenujemo *differentia specifica* pojava. Tudi da lahko za nekoga trdimo, da je veren ali neveren, morajo obstajati neki kriteriji, ki so formalno in vsebinsko utemeljeni in po katerih moremo podati takšno utemeljeno sodbo. Če bi vprašanje presojali na podlagi drugačnih temeljev, bi prišli do drugačnih sklepov, kajti dejstvo, da je vsak človek položen v določen okvir, ki sooblikuje njegov življenjski nazor, ni zamenljivo. Celo nasprotno: svojim izvorom se ni mogoče izogniti, saj so osnovnega pomena in ta izhodišča neposredno določajo.² Kar bistveno določa, označuje celoto in elemente krščanstva, je torej temelj in izhodišče, na podlagi katerega bomo poskušali pokazati opredelitev Prešerna za krščansko vero oziroma proti njej. Temelj raziskovanja Prešernovega odnosa do krščanstva je torej definiranje elementov, ki ta odnos tvorijo.

Krščanstvo in vsebina krščanske države

Kakšna so torej krščanska načela? Kaj je *differentia specifica* krščanstva? Kaj je tisto,

kar prinaša krščanstvu bistveno novega, česar izven krščanstva sploh ne najdemo?

Krščanstvo kot razodeta religija temelji na zvezi dvojega: na božji besedi, ki uresničuje božji odrešilni načrt, izvršen s stvarjenjem in odrešenjem v Jezusu Kristusu, torej na dejstvu, da Bog sam razkriva svojo notranjo stvarnost, ko hoče človeštvo odrešiti in zveličati; in drugič na človeku, ki z vero sprejema to besedo.³ Gre za to, da je človek presežno bitje, ki more priti v stik s transcendentnim svetom in je sposoben dialoga z Absolutnim. Zato po svoji naravi išče stik z zadnjo stvarnostjo, želi priti do zadnjih temeljev. Do teh temeljev vodijo različne poti. V krščanstvu govorimo o razodetju Boga in to razodetje zahteva od človeka odgovor; človek do razodetja zavzame svoj odnos, ga sprejme ali zavrne. Tako se "božji odrešitveni načrt zaradi človekove svobode, njegovega pristanka v veri vedno znova vrši in ustvarja dialektiko med že odrešenim svetom (v ontično-ontološkem redu) in dejanskim človekom v njegovi zgodovinski pogojenosti. Vezni člen te dialektike je vera, po kateri stopa človek v stik z Bogom".⁴

Pri tem moramo poudariti, da "gre za celoto, za pritrditev vere kot take in šele drugotno za del, to je za različne vsebine, v katerih se vera izreka. Človek tako dolgo ostane kristjan, dokler se trudi za središčno pritrditev".⁵ Ta pa je bistveno vezana na zgodovinsko osebo učlovečenega božjega Sina Jezusa Kristusa, na resničnost njegovega življenja in delovanja, njegovega trpljenja, smrti in vstajenja. Krščanstvo stoji in pade z zgodovinsko osebo Jezusa Kristusa, ki "je tako tudi ključ za razumevanje celotnega krščanskega misterija".⁶ *Differentia specifica* krščanskega pojava je po mojem mnenju zaobsežena v dejstvu Učlovečenja. Ves smisel učlovečenja krščanskega Boga je v eksemplaričnosti, s katero daje človeku koordinate za njegovo življenje.

Krščanstvo torej v prvi vrsti ni nauk in sistem spoznanj, resnic, etičnih norm in zapo-

vedi, temveč z vero v Kristusa utemeljena celostna človekova *osebna drža*. Izraz drža poudarja celostnost človekovega razmerja, ki ima določeno naravnost in se usmerja preko sebe, kajti duhovna, presežnostna razsežnost človeka odpira v neskončnost. Drža torej vsebuje vse bistvene razsežnosti človekove individualne duševnosti (umnost, hotenje, čustvovanje, odgovornost) in družbene vpletenosti (medosebne odnose in občestveno organiziranost, pa tudi zgodovinsko in kulturno pogojenost)⁷ ter je utemeljena v človeku kot duhovnem, zavestnem bitju. Kristjan utemeljuje svoje življenje na veri v Boga Jezusa Kristusa in določa vse življenje iz perspektive osebne odločitve za Boga; na osnovi te odločitve izpoveduje svojo vero in razlaga življenje eshatološko,⁸ kar pomeni eksistencialno odločitev z daljnosežnimi posledicami. Vera je potemtakem eshatološka življenjska drža, ki izraža kristjanovo predanost Bogu.

Krščanska drža kot celostna usmeritev nujno vpliva na celotno življenjsko usmeritev. Čeprav je sama verna drža predvsem notranja osebna drža ali razmerje do Boga, po svojem notranjem dinamizmu zahteva, da se izrazi v vseh zunanjih dejanjih in v celoti življenja. Vsak kristjan je poklican k popolnosti in k sodelovanju z božjim odrešenjskim načrtom. To je naloga, ki zahteva vse njegove moči, in za njo mora stati scela, oprt tako na logiko srca kot na logiko razuma.

O tem spregovorijo tudi koncilski očetje v uvodu Dogmatične konstitucije o božjem razodetju:

"Človekova vera je v skladu z osebnostnim pojmovanjem razodetja prikazana kot nekaj osebnostnega in celostnega, ne pa enostransko in prvenstveno kot nekaj razumskega (...); vera je zato opisana v smislu pisma Rimljanom kot pokorščina ("poslušnost"), kot osebnostno srečanje z Bogom in kot izročitev celotnega človeka Bogu. To pritrditev vere omogoča šele prehitevajoča (predhodna) bož-

ja milost; in to vero tudi še potem stalno spolnjujejo darovi svetega Duha.”

Razmerje do Boga ni človekov proizvod, temveč samo milostno omogočeni odgovor na povabilo. To dejstvo je najtesneje povezano s transcendo Boga, kajti transcendentni Bog je nujno tudi neobvladljivi Bog, Bog, s katerim ni mogoče razpolagati in ki za kristjana pomeni nenehno odkrivanje in nenehno rast. Zato je pobuda za to razmerje na božji strani; kristjan pa svojo vero doživlja kot milost.⁹ V krščanski eksistenci je torej neobvladljivost, skrivnost, ki jo je mogoče dojeti le veri. Bog človeku daje, da je deležen božjega življenja, ne iz nečesa človeku lastnega ali kot nekaj, kar je v njem, temveč iz milosti in kot milost. Če človek stopi v ta odnos z vero, se v njem prebudi življenje, ki ne izvira iz njega samega. Po veri človek uveljavlja božje življenje,¹⁰ tvega nov začetek, vstopi v novo, sveto eksistenco.¹¹ Predvsem in temeljno tu

ne gre za človeško izkušnjo, ampak za božje dejanje iz svobodnega sklepa. Postajati kristjan pomeni “vzeti to delovanje na Kristusovo besedo za osnovo in za merilo lastne eksistence.”¹² Evangelist Janez z obrazcem “Sin ne more storiti ničesar sam od sebe” (Jn 5,19.30) pokaže, da je Kristus popolnoma odvisen od Očeta, da vse zajema iz njega; ko kristologijo povezuje z idejo relacije, Janez te misli raztegne tudi na kristjane, ki izvirajo od Kristusa. Vzporedno s tem torej nastane obrazec o Kristusovih pripadnikih, njegovih učencih: “Brez mene ne morete storiti ničesar” (Jn 15,5). Tako je krščanska eksistenca skupaj s Kristusom postavljena v kategorijo odnosa. Hkrati se vzporedno s trditvijo, ki je vsebovana v Kristusovih besedah: “Jaz in Oče sva eno”, tu pojavlja prošnja: “Da bodo eno, kakor sva midva eno” (Jn 17,11.22).¹³

Za kristjana popolna odvisnost njegove eksistence od Boga pomeni hoja za Jezusom in



Jean-François Millet: **Zvezdna noč**, o./pl., 1850-51, retuširana 1865, Umetnostna galerija univerze Yale, ZDA.

sicer tako, da živi v skladu z njegovim naročilom in zgledom. Samo v tem primeru more doživljati in dojeti božjo ljubezen, njeno vsestransko smiselno in upravičeno. S kardinalom Ratzingerjem lahko rečemo, da je "eno samo, preprosto središče krščanstva v enem samem načelu, v načelu (principu) ljubezni. Pravi kristjan je tisti, ki je na temelju svojega krščanstva postal zares človeški. Če naj bo princip ljubezni resničen, potem seveda vključuje vero. Le tako ostane to, kar je. Vera in ljubezen se medsebojno pogojujeta in zahtevata."¹⁴

V krščanstvu je posebna prav pomoč, da bi človek Jezusovo naročilo lažje upošteval in po njem živel. Jezus tako ni le dokončno razodetje Boga, temveč je njegova navzočnost vir moči, ki omogoča kristjanu, da ravna pravilno. Ko krščanska vera uči ljubezen do Boga in bližnjega, naj bi človek to izpolnjeval v svojem osebnem življenju in v življenju v skupnosti. Tako krščansko življenje potrebuje ustreznih sredstev. Pomoč na tej poti pa so Cerkev, zakramenti, krščanski nauk, molitev itd.

Izraz krščanske vere v Prešernovi poeziji

Na splošno bi lahko rekli, da je krščanstvo v Prešernovi poeziji ves čas prisotno s pomembnimi elementi. Toda, ali prevladuje? Mnenja literarnih zgodovinarjev in kritikov glede krščanstva so si bila skozi desetletja zelo različna, celo nasprotna. Kakšna je bila potemtakem Prešernova resnična osebna vera, kakor se nam razkriva iz njegovih pesmi in korespondence? Ob opredelitvi je potrebno upoštevati razvoj, ki odkriva spremembe v pesnikovem mišljenju, saj se je ta z leti spremenjal in dopolnjeval, kar se odraža v njegovih pesmih. Seveda obstajajo stalnice njegovega življenjskega nazora, ki ga je "že skoraj definitivno izrazil v pesmi *Slovo od mladosti* in se do zadnjih zapisov tridesetih let ni bistveno spremenil, ampak je vseskozi ostajal enako

usmerjen, zaključen in sam v sebi dognan. Posamezne sestavine so se v njem resda spreminjale ali vsaj dopolnjevale, kar je naravna posledica napora, da bi temeljni problematiki poiskal v različnih smereh trdna oporišča. Ob tem pa ni mogoče spregledati, da v tej menjavi ostaja bolj ali manj nepremakljiva točka, iz katere Prešernov življenjski nazor ves čas izhaja in se k nji zmeraj znova vrača."¹⁵ Ta stalnica oziroma osrednja sestavina Prešernove misli je prepričanje o apriorni vrednosti duhovnega sveta, ki ga pesnik nosi v sebi. Tu pa se lahko vprašamo, odkod pesniku to prepričanje, ta vera.

V osebnem in javnem življenju Prešernovega časa je bilo preveč krščanskih prvin in sledov, vrednot in spoznanj, življenjskih oblik in pobud, da bi se mogel kdo temu docela izmakniti. Treba je naglasiti, da je bilo tako tudi s Prešernom, ki je krščanstvo zelo dobro poznal, postavlja pa se vprašanje, ali ga je tudi osebno in konkretno sprejel in kako se to kaže v njegovi poeziji. Osebna odločitev vedno pomeni izzvanost. Ta se najprej nanaša na izbiro med načelno odklonitvijo krščanstva in odprtostjo in zanimanjem zanj. Kako se človek v tej izbiri odloči, je njegova osebna zadeva, večkrat tudi skrivnost, ki jo z racionalnimi razlogi ni mogoče pojasniti. Teološko je treba tu upoštevati tudi delovanje milosti, ki pa se odteguje človeškemu opazovanju in preračunavanju. Iskrena osebna odločitev pa nikdar ne more ostati samo notranji akt volje, ampak ima vedno praktične posledice v osebni angažiranosti in novih odločitvah za oblikovanje življenja v to ali ono smer. Ker je spreobrnjenje, kakor ga razume, nudi in zahteva krščanstvo, vedno stvar celotnega človeka in celotnega življenja, se mora človek podati na pot. Krščansko življenje je kot pot in nenehno spreobračanje v dialogu in interakciji med Bogom in človekom, in to sredi sveta in družbe, a tudi v notranji povezanosti s krščanskim občestvom, tudi ko se nekdo zanj

še ni odločil. Vera je odpoved vsaki človeški varnosti, je tveganje, skok v neznanost. Vera nima temeljev zunaj sebe, ker odrešenjskega dogajanja ni mogoče doseči brez nje. Samo v veri človek doživlja razloge zanjo, sprejema njeno paradoksalnost. Ker je bil Prešeren odprt do skrivnosti vere, jo je sam doživljal kot resničnost, ki se mu je na nek način razodela. In ko je to resničnost ubesedoval v svoji poeziji, jo je hkrati odkrival vedno globlje ter tako doživljal svoj razvoj.

Prešernov izraz je vpet v zgodovinsko in kulturno zaznamovanost jezika, torej tudi v okvir simbolnega sistema krščanstva. Njegova izpoved je prepričljiva, saj je sad osebnega izkustva, zaznamovanega z dilemami in problemi, z vzponi in padci ob srečevanju z Bogom, z nadsvetnim, s transcenco; in hkrati s svetom, ki se otresa nadnaravnih prvin ter se trudi razumeti svoj položaj, ki utemeljen le v tostranski svetnosti ne more najti sreče zase. Tudi kadar so Prešernove pesmi v negativnem smislu povezane z vprašanji krščanstva, slednje še vedno obstaja kot predpostavka in kroji predstavo o svetu, ki pa nikoli ni površna, temveč je polna globine duha in hrepenenja, ki seže preko sklenjene podobe sveta k onkrajni neskončnosti, k drugosti. Njegove pesmi so same po sebi ena najbolj odkritih in naravnih izpovedi, ki jih je dalo kdaj katerokoli človeško srce.¹⁶ Pesnik je medij, skozi katerega govori neskončnost in drugost, zvesta in čista ljubezen pa je zanj duhovno-odrešilni akt, ki človeka bliža k resnici in lepoti. Ko je globoko in pristno doživljal človekovo izpostavljenost zlu, pa obup in tragično plat življenja, npr. v *Sonetih nesreče*, *Pevcu ...*, je vedel, da se mora do kraja ponižati in izkusiti to muko, prestatati najstahotnejše preizkušnje, a vse to prenesti, vzdržati in upati navkljub temu, da se zdi upanje goljufivo, verovati navkljub navidez zavrtni ljubezni. Upanje izvira iz vere, ki je noben tostranski dokaz o nesmiselnosti vere in nedosegljivosti večnosti ne more zatreti. Vztrajati sredi naj-

trše noči, ko "noben mi žar'k v življenja noč ne sveti", pravi v čudovitem sonetu *Velika, Togenburg, bila je mera*. Upati, ko se Bog v času življenjske teme umakne. Že v pesmi *Slovo od mladosti*, s katero se začne prvo obdobje Prešernove romantike, uvaja pesnik v svoj opus besedo "up"; prvič v besedni zvezi "upa sonce", drugič v znani zvezi "goljfivo upanje", ki izraža nekakšen "stalni prešernovski resignativni element".¹⁷ Beseda "upanje" sodi med ključne v celotni pesmi in utemeljuje njeno glavno idejo, hkrati pa je pomembno, da deluje v osebno izpovedni funkciji. V sonetu nesreče *Čez tebe več ne bo sovražna sreča* se ta beseda pojavi v medsebojnem odnosu z besedo strah, kar je pravzaprav temeljni Prešernov obrazec. Odsotnost strahu pomeni tudi odsotnost upanja. Posledica je popolna brezčutnost – apatija, neodzivanje na udarce življenja:

*"Strah zbežal je, z njim upanje goljfivo;
naprej me sreča gladi, ali tepi,
me tnal najdla boš neobčutljivo."*

V zaključnem tercetnem delu tega soneta je razmerje med obema čustvoma prikazano kot ugotovitev stanja duha. Toda ključ do boljšega razumevanja obeh pojmov se skriva v štirih vrsticah enokitične pesmi, ki je bila najprej objavljena v listu *Illirisches Blatt* leta 1838 pod naslovom *Prosto srce*:

*"Sem dolgo upal in se bal,
slovó sem upu, strahu dal;
srcé je prazno, srečno ni,
nazaj si up in strah želi."*

Ne gre več za odsotnost strahu in upanja kot v *Sonetih nesreče*, temveč za spopad med obema čustvoma, ki se nahaja na najbolj izpostavljenem mestu pesnikove bivanjske lirike. Prešeren nenehno upa in obupuje, nenehno izraža strah za svoja upanja, toda ta napetost mu zbuja ustvarjalni nemir. Odpoved upanju

pomeni zanj isto kot odpoved sreči, torej gre za popolno človeško izpraznjenost, v kateri pesnik enostavno ne vzdrži. Prizna sicer poraženost, neuspeh, a se z njima nikdar ne sprijazni. Na skrajni meji ogroženosti se kot odraz nekakšne neukrotljive življenjske energije usmeri v vztrajanje, upajoč v vstajenje k življenju, čeprav mu le-to nudi samo trpljenje "brez miru". Kljub bridkemu izkustvu izraža kljubovalno voljo, ki poziva nazaj k bivanju. Ta osrednji zapis Prešernovega življenjskega nazora "up – brezup – vztrajanje"¹⁸ je hkrati ključ za razumevanje njegovega celotnega pesnjenja. Hkrati izpričuje spoznanje, da je življenje polno, smiselno le, če človek vztraja v upanju. Zato ni čudno, da je Prešeren dal na prvi list svojih poezij natisniti prav ta verz. Kajti pri Prešernu je stanje resignacije vselej le prehodna faza v dejaven odnos do življenja. Ni nekakšno nemočno čakanje na silo usode. Prešernov strah je potrebno povezovati z zelo stvarno naravo, ki je znala opredeliti bistvo vsake situacije in vse njene pogubne posledice. Pri tej oceni je Prešeren zmožgal enako kritično ostrino do sebe samega kakor do okolice, o čemer pričajo številni epigrami.

Za upanje tudi vemo, da z vero in ljubeznijo spada med tri teologalne kreposti in je temelj tistega, česar še ni, a to že pričakujemo. Krščanski pogled na upanje ima za svoj temelj upanje v prihodnost, ki je eshatološko in ni posledica zgolj človekovega prizadevanja.

Prešeren ne naseda utopističnim idejam tosvetnega optimizma, katerih cilj je dokončno srečen svet; razume namreč, da strah, ki se sproži pri človeku ob kakršnikoli katastrofi, kaže zmotnost utopij tosvetnih rešitev. Svoje razumevanje kaže tudi s svojim odnosom do smrti, s katero se večkrat sooča, ki v sonetu *Memento mori* postane celo najpomembnejši del človekove usode, proti kateri so brez moči vse druge vrednote in dobrine sveta, ki se jih človek oprijema. Pomemben je tudi pesnikov odnos do trpljenja; že v štirivrstičnici *Prosto*

srce meri na smisel trpljenja. S tem ko trpljenje sprejema, svoje življenje dvigne na kvalitativno višji nivo. Seveda je kot pri vseh ljudeh tudi pri Prešernu zaznati določen psihološki proces, kot je npr. odklanjanje, odpor, gnus, občutek brezizhodnosti, nato pa sprejemanje dane situacije in vztrajanje. V tem se kaže paradoks blagrov, ko z vidika tosvetnosti človek nima nikakršne možnosti, ko ga obišče obup, pa kljub temu naslednji trenutek spet upa, se znajde in ne dopusti, da ga kruta situacija zlo mi. *Sonetje nesreče*, predvsem sonet *Čez tebe več ne bo, sovražna sreča*, izražajo ta paradoks, ki je tudi paradoks velikonočnih dogodkov, paradoks križa in trpljenja, ko doživetje nemoči in slabosti ne ustavi vere, upanja in ljubezni, predvsem vere in upanja, da zlo ni zadnja stvarnost, ampak ga more človek vedno znova premagovati. Pri tem ima *Krst pri Savici* posebno veljavo, saj je Prešeren v njem s skrajno rahločutnostjo pritegnil v krog svojega pesniškega nazora najlepše strani krščanstva. Pesnikova ljubezen postane duhovna, življenje utemelji na odpovedi temu svetu, da postaja vedno bolj uresničljiva resnična sreča (ideal, paradiz) na tem svetu. Prešernovi ideali so bili res absolutni, a vendar ne toliko abstraktni, da bi ne mogli biti realni. Vsaj nekatere moramo omeniti: razum in etos, človeški ponos in čast, svoboda in demokratizem, čut za resnico in lepoto; kajti to so bila merila, s katerimi je doživljal odnose med ljudmi, tako na najširših družbenih kot na intimnih ravneh. To spoznanje uresničljivosti je osnovno človekovo spoznanje, ko človek doseže zrelost. Prešeren se zave, da je ideal uresničljiv le na onem svetu. Oni svet je svet ljubezni, v katerem človek daje, ustvarja, ljubi, ne da bi terjal povračilo, vrnitev daru. Prava ljubezen izstopa iz logike računanja in simbol duhovnika, kar postane Črtomir v Ogleju, je simbol človeka, ki je presejal strah, ki povzroča hlastanje po gotovosti, in se odprl ljubezni, s tem pa negotovosti in tveganju, smislu in večnosti.

Mračna podoba sveta in resigniran obup, ki ga vzbuja v posamezniku ta svet (*Slovo od mladosti, Sonetje nesreče*, uvodni sonet *Krsta pri Savici ...* in predvsem *Pevcu*), krizni položaj, neuravnovešenost, nemir in trpljenje, ki je sad neskladnosti med idealom in stvarnostjo, gre prav do roba, do tiste meje, ko bi se lahko notranja vez med življenjsko stvarnostjo in njegovim hrepenenjem, med resničnostjo in vizijo docela pretrgala. Toda oba pola, pekel stvarnosti ter vizija neba, sta ostala v Prešernu trajno prisotna, intenzivna in živa. To razpetost je v *Pevcu*, na eni izmed najvišjih točk svoje življenjske preizkušnje, sprejel kot nujnost, kot neizogibno izhodišče svojega ustvarjanja. Življenje je sprejemal do skrajnih nasprotij, v ničemer ga ni zoževal. Njegova zavest je bila namreč močna in vse preveč realna, da bi bila nedostopna za življenjsko stvarnost, ne ogradi se niti od obupa, teme, ničevosti. In hkrati njegovo preseganje obupa korenini v realizmu, s katerim je prežeto Sveto pismo, predvsem Knjiga modrosti in Sirah, ki nam posredujeta misli o bistveni izgnanosti človeka v nepopolnost, minljivost in smrt.

Ko Prešeren doživlja nepotešenost ob svoji razpetosti med časovnostjo in večnostjo, išče neskončnost in polnost življenja. Ko spoznava resnico o človeškem življenju, vedno bolj izraža človekovo odprtost, ki je našla izraz v Bogomilinih besedah: "Da vstvaril je ljudi vse za nebesa, / kjer glori'ja njega sijje brez oblaka ...". V kontekstu krščanske vere je to odprtost človeka k neki vesoljni celovitosti oziroma odprtost človeka za raj. Zelo je verjetno, da se je Prešeren v *Krstu* tako zavzeto zazrl v krščanske ideale odpovedi in skrajne požrtvovalnosti za sočloveka, da ga ne bi nihilistično brezno potegnilo vase. Le tako se je mogel obdržati v ravnovesju, o katerem priča pesnitev *Pevcu*, v kateri sprejema nalogo, da kot poet izpoveduje o "peklju in nebu" v lastni duši.

Tako v Prešernovi življenjski usodi kot tudi v njegovi poeziji so literarni kritiki videli na-

petost med svobodomiselstvom in nostalgijo po krščanstvu, ki naj bi ostajala do konca neuravnovešena, konflikt med obojima pa neodločen. Janko Kos trdi, da je "Prešernovo razmerje do krščanstva s svojo tragično razpetostjo med dvoje nasprotujočih si duhovnih načel – med vero v nadsvetno transcendenco in vero v emancipacijo zgolj svetnega človeka – na skrivnem določalo celotno dinamiko njegovega pesniškega sveta."¹⁹ To ne drži, kajti Prešeren kot svobodomislec skuša misliti avtentično krščanstvo kot svobodo duha in misli. Svobodomiselstvo in krščanstvo si torej nista nujno nasprotna; pravzaprav se lahko srečata prav ob pomenljivosti svobode, če je le-ta seveda prav razumljena in potemtakem ne izključuje idealov in vrednot. Prešernovo poezijo je po vsem povedanem mogoče razlagati tako svobodomiselno kot tudi krščansko.

Dejstvo je, da se je pesnik večkrat znašel na križišču verskih misli in čustev, zato je za njegovo razmerje do vere, krščanstva in Cerkve mogoče reči, da je bilo v sebi protislovno, v nekaterih pogledih tragično. Tudi krščanske podobe, naj bodo v Prešernovi poeziji še tako opazne, pa "vendarle samo iz njih še ni mogoče sklepati o temeljih Prešernovega razmerja do krščanstva. Prešeren sam gotovo ni želel, da bi njegova pesniška besedila zaradi podob iz krščanskega ikonografskega sveta razumeli kot krščanska, veri in Cerkvi naklonjena. Na tej ravni se odprejo pogledi, ki kažejo na skrivni spor znotraj Prešernovega pesniškega, s tem pa tudi duhovnega in življenjskega sveta; ta spor vzplamteva zmeraj znova ob vprašanju vere in nevere".²⁰ Nihanje med zavračanjem in približevanjem verskemu življenju, vračanjem vanj, ne bi bilo mogoče brez naklonjenosti veri, ki v Prešernu kot da nikoli ni pomenjala, vendar se je povečini zadrževala v ozadju. Čeprav je njegova miselna, duhovna in vsakdanja izkušnja terjala celo slovo od cerkvenosti, mu je hkrati krepila prizadevanje za vero v Boga ljubezni, resnice, dobrote in le-



Vincent van Gogh: *Sejalec*, o./pl., jesen 1888, Van Goghov muzej, Amsterdam.

pote. Svet njegove poezije je urejen po najvišjih etičnih načelih, v njem se človek srečuje z vsemi temeljnimi vprašanji, ki se ga najbolj tičejo. Prešeren ponuja v razmislek, kako odkriti svoje ideale v sebi, narodu in v zgodovini. Prešeren je spoštljivo sprejel vero svojega naroda in jo vgrajeval v svoje duhovno in religiozno iskanje. Živel je z vero svojega ljudstva, pri srcu mu je bila njegova čustvena verska in cerkvena zavzetost, vendar je ostal pri tem vseskozi v kritični razumski distanci. "Kot je videti iz *Krsta pri Savici*, je v krščanstvu priznaval višjo kulturno in moralno stopnjo od poganstva, obenem pa je obsojal socialne in politične posledice, ki so spremljale njegovo zmago na slovenskih tleh. (...) Iz *Krsta pri Savici* se da razbrati, da je priznaval čustveni in moralni pomen hrepenenja po neskončnosti in večnosti, ki je eno temeljnih psiholoških gibal religije, da pa vendarle ni sprejel dogmatskih dokazov, ki poizkušajo takšni psihološki vsebini dati obvezen konfesionalni pomen."²¹

Pa vendar Prešernova poezija jasno kaže, da je bil globoko veren, da je bil odprt do Boga in ljudi in je z oznanjevanjem medsebojne ljubezni, spoštovanja in strpnosti ter s svojim zavzemanjem za človekovo svobodo in dostojanstvo posvetil človekovo življenje. Tega ne bi mogel narediti neveren človek. Čeprav ni bil praktizirajoči kristjan, čeprav je bila njegova vera večkrat manj cerkvena, manj institucionalna, kot če bi bila bolj podrejena in poslušna, pa ni dvoma, da Prešeren izraža osebno zavzetost in se za vero odloča celovito. Tako je vera izraz njegovega mišljenja in življenja, hkrati pa to vero življenje tudi oblikuje. Pri Prešernu gre torej za "dinamično krščanstvo", ki se kali v osebni izkušnji in preverja v dvomu.

Zaključek

Prešernovo razmerje do krščanstva ni preprosto in enoumno, na kratko se ga dá povzeti z verzom njegovega lastnega nagrobnega na-

pisa: "nejeveren in vendar veren." Pesnik je bil namreč človek dvoma, obupa in resignacije, hkrati pa tudi človek vere, upa in vztrajanja. Odprt je bil v eno in drugo smer, tudi v njune skrajnosti, ob tem pa je ostal povsem realist. Znana mu je bila dialektika človekovega bivanja, razpetega med dobro in zlo, greh in milost, upanje in obup, ljubezen in sovraštvo, sožitje in osamitev. Sam je živel v teh napetostih in vedel, kako ga je v njegovem življenju vleklo enkrat bolj na eno, drugič bolj na drugo stran, in kako zelo se mu je bilo treba boriti za zvestobo. Odločil se je za ljubezen, za občestvo, za upanje in za milost, ob tem pa ni podcenjeval dramatičnosti človekovega bivanja. Z močjo razuma in volje je nadziral ali vsaj poskušal nadzirati svoja intenzivnejša notranja stanja, svoje radožive in depresivne afekte, svoj notranji "peklen in nebo", če si izposodim njegovo pesniško formulacijo, ter jih skušal ujeti v obvladano mero. Kljub vsemu je bil Prešeren človek z veliko mero notranje svobode in tudi človek z globokim smislom za humor.

Treba je reči, da je presenetljivo dobro poznal Sveto pismo, da je visoko cenil krščanstvo kot vero ljubezni in plemenitosti med ljudmi, da je v njem poleg grško-rimske antike videl enega od temeljev evropske kulture, ki ga je ob antiki bogato in pretanjeno uveljavljal v svojem umetniškem izrazu. S tem je dosegel presenetljivo sintezo klasičnega, biblično hebrejskega in moderno evropskega sveta. Pravzaprav ne gre za sintezo in še manj za stapljanje, temveč bolj za soočenje viškov klasične in moderne misli z etično preroško zahtevnostjo bibličnega sveta. Osnovna struktura Prešernove pesniške misli je namreč svetopi-semki paradoks, ki ga je polna preroška literatura. To je trojen paradoks Boga, človeka in sveta.

Prešernova poezija se ponaša z globoko modrostjo, gorečo ljubeznijo in lepoto; to je velika literatura najvišjih in poslednjih re-

či, ki domujejo v krščanstvu, religiji transcendence in odrešenja. Prešeren ne bi bil velik, ko bi ne imel do fenomena krščanstva nikakršnega odnosa; saj bi bil tako brez odnosa do najpomembnejšega pojava v vesolju duha. Toda, ali bi bil sploh lahko bil brez tega odnosa? Prihajal je iz katoliškega okolja, najbližje sorodstvo je bilo posejano z duhovniki, prijateljeval je z vrsto duhovnikov; težko si mislimo, da ga krščanstvo ne bi zanimalo. S krščanstvom, sredi katerega je živel, se ni spopadal, a tudi identificiral se ni popolnoma z njim. Na katoliško moralo in njen rigorizem se ni čutil vezan; ostal je skeptik, čeprav s spoštovanjem do duhovne in kulturne teže krščanstva. Bil je vseskozi zunaj takratnega okorelega, nestrpnega, policijsko nadzorovanega "javnega življenja", hotel je, da njegovo delo služi prostosti in sreči slehernega, lepši usodi slovenskega ljudstva in napredku vsega človeštva. Policijska poročila mu očitajo slabotnost in zmedenost glede verskih načel, sanjaštvo, neurejeno življenje, pijančevanje, čutnost, surovo vedenje – le pravičnosti mu niso nikoli odrekli. Mnogi ljudje so vse to verjeli in zanje je bil škodljivec in sprijenec, ko je bil v resnici oznanjevalec ljubezni, pravičnosti, prosvetljenosti, svobode in usmiljenja ter bojevnik zoper laž, hinavščino, miselno in duhovno mračnjaštvo ter vsakršno tiranijo tako države kot tudi Cerkve.

Bil je torej skeptik, svobodomislec, ki je po biografskih poročilih umrl kot kristjan. Toda kakšno vero kdo nosi v sebi, se z gotovostjo ne da reči za nobenega človeka, tudi za Prešerna ne, a na zunaj je dajal dovolj razlogov, da je v takratnem avstrijsko-slovenskem svetu veljal za frajgajsta. Toda ko je obstajal kot umetnik, ko je v njem nastajala in zorela pesem, se je to očitno dogajalo na ravnini, ki je bila globlja, kot je bila ravnina, na kateri je nastajalo njegovo svobodomiseltvo. Ko je iskal prvine za svojo izpoved, je izbi-

ral takšne, kakršne je našel v svetu, ki ga je ustvarila civilizacija, skupaj s krščansko tradicijo. Njegova izbira dokazuje, da sprejema simboliko in ikonografijo krščanske kulture. Pesnik je sicer svoboden človek, a ni zunaj kulture. Bistvo Prešernove misli ni v spopadu s kulturo, ki je po duhu in podobi krščanska; stoji na obeh temeljih evropske civilizacije: na legitimnem soobstajanju med Absolutnimi in Brezpogojnim na eni strani in med skepsa in kritiko na drugi. Nikoli in pod nobenim pogojem kultura ni sad odnosa, ki bi med ti dve prvini postavljaj izključevanje in sovraštvo.

Zatorej pesnik bolj kot iz svoje biografije govori iz svoje poezije. Zanj pa velja tudi Hamletova prisposoda, da umetnost – poezija drži življenju zrcalo. Vloga umetnika – pesnika je v tem, da si izbere običajne resnice, ki bodo zanj postale nove, ko bo zaslutil njihov globok pomen. In tako govori Prešeren o resnici, svobodi, pravici, poštenosti, ljubezni, prijateljstvu, narodu, kulturi. “Z eno besedo: govori o vrednoti. Prešeren pozna brezup, a ne pozna cinizma. Vrednota pa je predverje h Kristusu, v katerem se kristjan čuti s Prešernom čisto doma.”²² Tako tudi takrat, ko mu ni moč priti do dna; nenehno in temeljito so ga že preiskovali, odkrivali njegove globine, pa se nam vedno znova odpirajo neraziskana brezna njegovega silnega duha in izvirnega ustvarjanja.

1. J. Juhant, *Prešeren – mislec novega veka*, v: *Bogoslovni vestnik* 42 (1982), 499-500.
2. Prim. J. Juhant, *Med vero in nevero sodobnega človeka I*, v: *Znamenje* 19 (1989), 221.
3. Prim. A. Strle, *Vera Cerkve*, Celje, Mohorjeva družba, 1977, 9.
4. J. Juhant, *Teologija in družbeni nauk Cerkve*, v: *Znamenje* 20 (1990), 313.
5. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Zbirka *Studenci žive vode* 5, Mohorjeva družba, Celje 1975, 9.
6. C. Sorč, “*Fides christianorum in Trinitate consistit*”, v: *Teologija na prelomu časov*, Družina, Ljubljana 2000, 84.
7. Prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje 1994, 49-53.
8. Prim. J. Juhant, *Krščanske vrednote in sodobni človek*, v: *BV* 59 (1999), 153.
9. Prim. A. Stres, n.d., 49-53.
10. Prim. R. Guardini, *Svet in oseba: poskus krščanskega pogleda na človeka*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 36.
11. Prim. R. Guardini, n.d., 37.
12. R. Guardini, n.d., 35.
13. Prim. J. Ratzinger, n.d., 131.
14. J. Ratzinger, n.d., 198-199.
15. J. Kos, *Prešernov pesniški razvoj*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1966, 86.
16. Prim. A. Slodnjak, *Pogledi na slovensko književnost*, Zbirka *Paradigme*, Nova revija, Ljubljana 1999, 79.
17. J. Faganel, *France Prešeren (1800-1849)*, v: *Dom in svet* 5 (1992), 145.
18. B. Paternu, *France Prešeren in njegovo pesniško delo I*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976, 203-208.
19. Prim. J. Kos, *Prešeren in krščanstvo*, v: *Slavistična revija* 42 (1994), 16.
20. J. Kos, *Neznani Prešeren*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1994, 38.
21. J. Kos, *Prešeren in evropska romantika*, 252.
22. A. Rebula, *Agnostik z rešpektom*, v: *Delo* 42 (4.10.2000), 6.

De vulgari eloquentia¹

[O izraznosti ljudskega jezika]²

Prva knjiga

I, 1 Ker ne poznamo nikogar, ki bi bil pred nami obravnaval vedo³ o izraznosti ljudskega jezika⁴, in ker opažamo, da je sposobnost takega izražanja nujna vsem, saj jo skušajo osvojiti ne samo možje, ampak tudi ženske in otroci, kolikor jim pač narava dopušča; ker želimo kakorkoli razjasniti razmišljanje onim, ki kot slepci tavajo po trgih in mislijo, da imajo pred sabo tisto, kar je v resnici za njimi⁵, bomo po navdihu nebeske Besede skušali pomoči jeziku ljudi nizkega stanu. Da napolnemo tolikšno posodo,⁶ ne bomo zajemali le vode svojega znanja, pač pa bomo jemali in dodajali tudi tisto pijačo, ki je pri drugih boljša⁷, tako da bomo lahko pili sladki medni napoj. 2 Ker pa je treba katerokoli teorijo ne samo dokazati, ampak tudi prikazati⁸, da se ve, kaj je snov obravnave⁹, bom takoj v pomoč povedal, da imenujemo ljudski jezik tistega, ki se ga otroci naučijo od negovalk, ko začenjajo razločevati prve zvoke; ali, krajše rečeno, ljudski jezik pravimo tistemu jeziku, ki se ga naučimo s posnemanjem dovilje brez vsakršnih pravil. 3 Imamo potem še neki drugotni jezik, ki so mu Rimljani pravili slovnični jezik¹⁰. 4 Ta drugotni jezik imajo tudi Grki in drugi, pa ne vsi [narodi]; navadno se v tem jeziku izražajo le redki, ker se njegovih pravil in teorij učimo samo z vztrajnostjo v dolgem časovnem razponu¹¹. 5 Izmed teh dveh jezikov je plemenitejša ljudska govorica: to je prvo uporabljal človeški rod in jo gojijo po vsem svetu, čeprav z različno izgovorjavo in različnimi besedami; zdi se nam naravna, medtem ko je ona druga nekoliko izu-

metničena¹². 6 Naš namen je razpravljati o tej plemenitejši govorici.

[...]

III, 1 Gibalo človeka torej ni naravni instinkt, pač pa razum¹³; ta se v načinu razmišljanja, v razsodnosti in v željah razlikuje v posameznih osebah, tako da se zdi, kot bi vsak užival v svoji posebnosti. Zato menimo, da nihče ne more razumeti svojega bližnjega na podlagi lastnih dejanj in čustev, kot se to dogaja pri živalih, pa niti po duhu¹⁴ se ne more poglobiti vanj, kot to počno angeli, saj je človeški duh zastrt z mesenostjo¹⁵ in neprozornostjo telesa. 2 Človeški rod je torej potreboval za medsebojno izražanje misli znak razumske in čutne narave¹⁶. Znak je moral biti razumske narave, saj je moral izhajati iz razuma in k razumu voditi; a moral je biti tudi čutne narave, saj ni mogoče prehajati¹⁷ iz enega razuma¹⁸ v drugega brez čutne vezi¹⁹. 3 Če bi bil torej [ta znak] samo razumske narave, bi ne mogel prehajati; če bi bil samo čutne narave, ne bi mogel zajemati razuma in v razum prinašati²⁰. 4 Ta znak je tisti plemeniti subjekt, o katerem govorimo: je čutne narave, ker je zvok; je razumske narave, ker se zdi, da lahko pomeni nekaj poljubnega.

[...]

VI, 1 Ker se človeške dejavnosti izvajajo v številnih in različnih jezikih, da mnogi mnoge razumejo po besedi in ne brez nje, moramo iskati²¹ jezik, ki ga je po našem mnenju uporabljal mož brez matere, mož brez mleka, ki ni poznal otroštva in mladosti²². [...] 7 Pravimo, da je Bog ustvaril določeno obliko jezika istočasno²³ s prvo dušo. S terminom "ob-

lika” mislim na stvarni pomen besed, na njihovo zgradbo in na sistem teh zgradb²⁴; to obliko bi [še danes] uporabljali v vsakem jeziku govorcev, če bi ne bila razkropljena po krivdi človeške prevzetnosti, kot bo dokazano spodaj. **8** V tej obliki jezika je govoril Adam; v tej obliki jezika so govorili vsi njegovi nasledniki do gradnje Babilonskega stolpa, ki ga imenujemo Stolp zmešnjave; to obliko jezika so podedovali sinovi Hebra, ki so po njem imenovani Hebrejci. **9** Po zmešnjavi je ta jezik ostal samo njim, da bi naš Odrešenik, ki se je moral učlovečiti kot njihov potomec²⁵, uporabljal jezik milosti, ne pa zmešnjave. **10** Hebrejski jezik je bil torej tisti, ki so ga izgovorile ustnice prvega govorca. [...]

VIII, 1 Mislimo – pa ne brez zadržkov –, da so se ljudje prvič razkropili po vseh koncih sveta ter po nenaseljenih in oddaljenih krajih²⁶ po zmešnjavi jezikov, ki smo jo prej omenili. **2** Glavno deblo²⁷ človeškega rodu je raslo v vzhodnih krajih; od tam se je naš rod z mnogimi vejami razširil na eno in drugo stran²⁸, in se nato razrasel do zahodnih meja. Mogoče so se tedaj razumska bitja prvič napajala iz vseh ali vsaj nekaterih evropskih voda²⁹. **3** Ne glede na to, ali so tedaj tujci prvič prišli v Evropo ali da so se kot domorodci vrnili vanjo [po dogodkih ob Babilonskem stolpu],

so s seboj prinesli govoročo, ki jo lahko delimo na tri jezikovne skupine³⁰. Nekaterim od teh govorcev so bile usojene dežele južne Evrope, drugim severne; tretji, ki jim sedaj pravimo Grki, pa so zasedli del Evrope in del Azije. **4** Nato so se iz enega samega jezika, ki je bil sprejet po kazenski zmešnjavi, razvili razni ljudski jeziki, kot bomo dokazali spodaj.

[...]

XVI, 9 [...] Ljudski govoricici v Italiji³¹ pravimo “*illustre*”, “*cardinale*”, “*aulicum*”, “*curiale*”³²; ta govoroča je razširjena po vseh mestih in hkrati se zdi, da v nobenem. K tej govoricici težijo vse ostale italijanske govoroče, se po njej merijo in primerjajo.

XVII, 1 Sedaj moramo prikazati, zakaj ta jezik, ki smo ga odkrili, imenujemo *illustre*, *cardinale*, *aulicum* in *curiale*, da bo še bolj jasno kot doslej. **2** Najprej torej pojasnimo, kaj imenujemo *illustre* [svetlo] in zakaj [nekaj] imenujemo tako. **3** Svetlo je nekaj, kar oddaja lastno svetlobo ali jo odbija. Tako pravimo o nekaterih možeh, da so svetli, ker jih razsvetluje oblast³³, ker sami druge razsvetlujejo s pravico in milostjo³⁴, ali ker, potem ko so bili dobro izobraženi, sedaj še oni dobro izobražujejo, kot Seneka in Numa Pompilij. **4** Ljudski jezik, o katerem govorimo, ima sam po sebi vzvišeno vlogo in moč, a tudi govorce



Sv. Družina na poti v Jeruzalem.

Kamen, relief na vodnjaku, 1847, Avbera pri Štanjelu.

povzdiguje v časti in slavi³⁵. 5 Zdi se, da ima vzvišeno vlogo, ker iz tolikih neizbrušenih italijanskih besed³⁶, iz tolikih zapletenih zgradb, iz tolikih zagrešenih izgovorjav, iz tolikih kmečkih naglasov izhaja tako visokosten, tako jasen, tako odličen in tako urban, kot dokazujejeta Cino iz Pistoie in njegov prijatelj v svojih pesmih. 6 Da ima vzvišeno moč, je razvidno. 7 Kaj je močnejšega kot tisto, kar more spreminjati človeška srca, da kdor noče, naposled hoče, in kdor hoče, naposled noče, kot to počenja in je počel jezik? 8 Da je obdan s častjo, je očitno. 9 Mar ni res, da njegovi uporabniki³⁷ – kralji, markizi, grofje in velikaši – prekašajo po časti kogarkoli? 10 To še najmanj potrebuje kak dokaz. 11 Koliko pa jezik povzdiguje svoje govorce³⁸, vemo mi sami, ki se zaradi sladkosti njegove slave ne zmenimo za [nevšečnosti] izгона. 12 Zaradi vsega tega ga moramo imenovati *illustré*.

XVIII, 1 Pa ni brez vzroka tudi pridevnik “temeljni”, s katerim častim ta jezik. 2 Kot vrata vedno sledijo temeljem in se obrnejo navznoter ali navzven, kot jih vodijo slednji, tako se tudi množica³⁹ vseh mestnih ljudskih govorov spet in spet obrača, giblje in stoji kot oni [jezik], za katerega se zdi, da je res neki družinski oče. [...] 7 Da ga imenujemo “dvorni” je pa razlog v tem: če bi imeli mi Italijani dvor, bi bil ta jezik tam ustaljen⁴⁰. 8 Če je torej dvor skupni dom vsega kraljestva in vlada vsakemu delu tega kraljestva, se mora⁴¹ tam nahajati in prebivati tisto, kar je skupno vsemu [kraljestvu] in nikumur zasebna last. Noben drug dom ni vreden takega stanovalca, kakršen se zdi tisti jezik, ki ga imenujemo ljudski. 9 In tako se dogaja, da tisti, ki živijo na dvorih, vedno govorijo svetel ljudski jezik; tako se tudi dogaja, da naš ljudski jezik kot tujec tava in je sprejet le v skromnih zatočiščih, ker nimamo [enotnega] dvora⁴². 10 Ljudski jezik je nadalje po pravici imenovan “zborni”⁴³, saj zbornost ni nič drugega kot razumska norma tistega, kar mora biti

storjeno⁴⁴. Ker se običajno tehtnica za take presoje nahaja le v najbolj vzvišenih⁴⁵ kurijah, pravimo tistemu, kar je v naših dejanjih dobro presojeno, “curiale”. 11 Ta jezik je bil pretehtan v najbolj vzvišenem italijanskem zboru, zato si zasluži, da ga imenujemo zborni. 12 A reči, da je bilo kaj presojeno v najvišjem italijanskem zboru, se di kot šala, saj niti zbora nimamo. 13 Na to lahko odgovorimo z lahkoto. 14 Če vzamemo pojem zbor v smislu [državne] enotnosti, kot je to v Nemčiji, potem ga v Italiji res ni; ne manjkajo pa zato njegovi organi. In kot so organi [nemškega zbora] povezani v enem knezu, tako so organi tega [italijanskega] združeni v hvalevredni luči razuma. 15 Zaradi tega ni pravilno reči, da Italijanom manjka zbor, ker nam manjka knez; saj vendar imamo zbor, čeprav je [telesno] neenoten.

prevod: Matejka Grgič

1. Prevod se opira na besedilo, ki ga je v kritiški izdaji objavil B. Panvini (Alighieri, Dante (1996) *De vulgari eloquentia*. Edizione critica con traduzione e note a cura di Bruno Panvini. Torino: SEI). Dantejev rokopis se ni ohranil. Avtor kritiške izdaje se zato opira na tri prepise iz 14. stoletja, t.i. kodeks Bini št. 437 (hranijo ga v Berlinu in velja za najbolj verodostojnega), kodeks št. 580 (hranijo ga v Grenoblu) in kodeks 1088 (hranijo ga v Milanu).
2. Originalni naslov dela, ki ga danes poznamo kot *De vulgari eloquentia*, se ni ohranil – ne vemo torej, kako je delo naslovil avtor. Rokopis Bini nosi naslov *Rectorica Dantis*, kodeksa 580 in 1088, ki sta omenjena zgoraj, pa *Liber de vulgari eloquio sive ydiomate*. Zato predlagam slovenski naslov *O izraznosti ljudskega jezika*, ki sicer ni najzvestejši, je pa, upam, dovolj nazoren.
3. Lat. *doctrina*. Izraz lahko prevajamo kot *veda*, *teorija*, a tudi strožje kot *nauk*.
4. Lat. *eloquentia vulgaris*. Postavlja se problem natančnega prevajanja obeh terminov. *Eloquentia* je namreč ne samo sposobnost, moč izraznosti, ampak tudi veda, ki to izraznost preučuje in posreduje. O Dantejevem pojmu *vulgare* prim. Grgič, M. (2002) “Dantejeva *Gostija* (Convivio). Spremná beseda – s filozofsko poanto” V: *Tretji dan*, XXXI/2002 (3), 55–59. Dante uporablja – zdi

- se, da brez kakega razločevalnega kriterija, a stvar še ni bila dovolj podrobno raziskana – vsaj tri različne termine za označevanje istega pojma: to so *lingua, ydioma, locutio*. Ker smo tu daleč od strukturalističnega ločevanja med jezikom in govorico, lahko latinski termin prevajamo z obema izrazoma: *jezik* nam tu pomeni toliko kot italijanski izraz *lingua, govorica* pa naj bo prevod italijanskega *linguaggio*.
5. Dante uporablja tu metaforično izražanje: ne imeti nečesa pred sabo pomeni *ne poznati, ne dojeti*.
 6. Za tako obširno in zahtevno snov.
 7. Lat. *accipiendo vel compilando ab aliis, potiora miscentes*.
 8. Lat. *non solum probare, sed suum aperire subiectum*. Nekoč so tistemu, čemur danes pravimo objekt, predmet teorije, rekli subjekt.
 9. Lat. *ut sciatur quid sit super quod illa versatur*.
 10. Lat. *grammatica*.
 11. Lat. *quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa*.
 12. Lat. *artificialis*. Slov. *umetna (umetno nastala) ali izumetničena*.
 13. Lat. *homo non nature instinctu, sed ratione moveatur*.
 14. Lat. *per spirituales speculationem*.
 15. Lat. *grossitia obtecutus*.
 16. Lat. *rationale signum et sensuale*. O Dantejevi in sploh srednjeveški teoriji znakov prim. dalje, *Dante in vprašanje jezika. Med filologijo, stilistiko in filozofijo jezika*.
 17. Lat. *deferro*. Slov. *nesti/nositi dol, prenašati* (tudi npr. informacije); v obliki med./pas. *deferri* slov. *prehajati, prepustiti/prepuščati se toku*.
 18. Lat. *de una ratione in aliam*.
 19. Lat. *medium sensuale*. Zanimiva je primerjava med Dantejevo semiotiko in semiotikami moderne dobe, predvsem s Saussurejevo in Jakobsonovo teorijo komunikacije.
 20. Lat. *nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset*.
 21. Lat. *venari*. Slov. *loviti*.
 22. Dante se tu nanaša na Adama kot prvega človeka. Različno umovanje, sploh pa zasledovanje t.i. Adamovega jezika (*lingua adamica*) je ena od stalnic zahodne filozofije jezika.
 23. Lat. *cum*. V slovenščini ima lahko temporalni pomen ali pa tudi ne.
 24. Lat. *ad rerum vocabula et quantum ad vocabulorum constructionem et quantum ad constructionis prolationem*. Dante obravnava tu, kot bi lahko povzeli s sodobnejšo terminologijo, tri ravni jezikovnega sistema: pomen besed (raven leksema), njihovo obliko (raven morfema) in skladnjo (raven sintaksema).
 25. Lat. *ex illis oriturus erat secundum humanitatem*.
 26. Lat. *plagas incolendas et angulos*.
 27. Lat. *radix*. Slov. *korenina*.
 28. Lat. *per diffusos multipliciter palmites nostra sit extensa propago*.
 29. Zanimivo je, da Dante – povsem v sozvočju s sodobnimi pleoantropološkimi teorijami – ne verjame, da bi bila Evropa zibelka civilizacije ali vsaj čoveštva.
 30. Lat. *tripharium*.
 31. Dante pravi "v Laciju", s tem pa misli, kot je očitno iz sobesedila, na celotno italijansko ozemlje, ne samo na na deželo Lacij, kakršno poznamo danes.
 32. Ti pojmi so bistvenega pomena za razumevanje Dantejeve teorije o "visokem" ljudskem jeziku, ki se lahko enakovredno kosa z latinščino in jo celo izpodriva. V slovenščino bi jih lahko takole prevedli: *illustre* = jasni, svetli, svečani; *cardinale* = temeljni, bistveni, osnovni; *aulico* = dvorni, zborni; *curiale* = grajski, zborni.
 33. Lat. *potestati illuminati*.
 34. Lat. *iustitia et caritate*.
 35. Lat. *suos honore sublimat et gloria*.
 36. Dante imenuje tu Italijane Latinci.
 37. Lat. *domestici*.
 38. Lat. *familiares*. pridevnika *domesticus* in *familiaris*, tu rabljena posamostaljeno, imata podoben pomen. Oba lahko namreč pomenita domač, pripadnik družine, tudi običajen, a hkrati (družinski) hlapec, suženj. Ta zadnji pomen je imel v klasični latinščini predvsem drugi pridevnik, t.j. *familiaris*, vendar pa lahko za Danteja trdimo, da je nižjo, "slabšalno" konotacijo v njegovem času že pridobival prvi, *domesticus*. Tako lahko sklepamo iz italijanskih tekstov tistega in poznejših časov. Uporabnike jezika, kralje, markize, grofe, imenuje torej Dante *domestici* (hlapci jezika), sebe pa ima za njegovega sorodnika, člana njegove družine. Tudi nasprotna interpretacija seveda ni brez osnove.
 39. Lat. *grex*. Slov. *čreda*.
 40. Lat. *palatinum*. Slov. prid. *domač na (cesarjevem) dvoru* ali sam. *dvorjan*. Po griču Palatinu v Rimu.
 41. Lat. *conveniens est*.
 42. Dante je tu spet kritičen do italijanskih gospodov svojega časa, ki si vztrajno delijo ozemlje na manjše upravne enote in s tem slabijo politično moč.
 43. Od vseh štirih pridevnikov, s katerimi Dante označuje jezik, je prevod zadnjega, *curiale*, najbolj težaven. *Curia* (slov. *kurija*) je skupina, zbor ljudi. V starem Rimu so bili v curie združeni družinski rodovi. Rimskokatoliška Cerkev je po svetu razdeljena v več kurij, ki imajo tudi pravosodno oblast – ena od teh je papeževa kurija.
 44. Lat. *regula eorum quae peregranda sunt*.
 45. Lat. *excellentissimis*.

Dante in vprašanje jezika: med filologijo, stilistiko in filozofijo jezika

Dantejeva razprava *De vulgari eloquentia* – naslov bi v slovenščino lahko prevedli *O izraznosti ljudskega jezika*, a glede na to, da ga Italijani sami ne prevajajo, bi ga pravzaprav lahko prevzeli kar v latinskem izvorniku – je bila najbrž napisana med leti 1304-1307, se pravi sočasno z razpravo *Convivio (Gostija)*¹ in tik pred *Božansko komedijo*². Dejstvo, da se je Alighieri ravno tedaj lotil pisanja obsežne umetnine, naj bi bilo tudi glavni vzrok, da sta ostala *Convivio* in *De vulgari eloquentia* nedokončana.

Vprašanje jezika (*la questione della lingua*) je eno značilnejših poglavij italijanske lingvistike, tisto, ki se je v teku stoletij stalno razvijalo in bilo aktualno vse do srede dvajsetega stoletja, ko ga je "rešil" nenadejani akter – televizija. Postavil pa ga je (vprašanje namreč) ravno Dante z obema razpravama, ki smo ju omenili zgoraj. *La questione della lingua* zaobjema sklop vprašanj okrog t.i. ljudskega jezika (*il volgare*). To je bil jezik vsakdanje komunikacije v srednjeveški Italiji, jezik, ki se je razvil iz latinščine in so ga sicer uporabljali najprej nižji sloji prebivalstva (*il volgo*), kmalu pa tudi trgovci, uradniki, intelektualci in plemiči. Latinščina je bila nazadnje le še uradni jezik upravnih aktov, Cerkve in akademskih krogov – pa še v teh okolišjih je raba upadala³. Dante, filozof in književnik, mogoče celo največji pesnik vseh časov, si je v tem bistvenem trenutku razvoja italijanskega jezika zastavil ključno vprašanje: kateri od obeh jezikov – živi *volgare* ali

okostenela latinščina – naj bo jezik literarne produkcije? Odgovor bi bil danes skorajda samoumeven, a za tiste čase, za lingvistiko, filozofijo, estetiko, celo teologijo srednjega veka je bilo vprašanje izrednega teoretskega pomena, saj ni zadevalo le statusa jezika, ampak – vsaj implicitno – ves kompleksen sistem vede, ki ji pravimo filozofija jezika. V pojmu jezika so (bile) zaobjete estetika, ontologija, etika, ki pronicajo v svet dojemljivega tudi skozi jezikovne pojave⁴.

Hebrejščina, latinščina in *volgare* v razpravi *De vulgari eloquentia*

Prva knjiga razprave *De vulgari eloquentia* je v celoti posvečena temu, kar bi z določeno širino lahko imenovali definicija *volgare*⁵. Alighieri je skušal bralcem najprej pojasniti, od kod ta jezik izhaja, kakšen je njegov status, zakaj je vreden, da postane knjižni jezik italijanskih dežel.

Dante je bil, kot smo že rekli, velik pesnik in vsaj razgledan, če že ne izviren filozof⁶. Bil pa je, tudi to je treba priznati, povprečen filolog – vsaj tak se bo zdel današnjemu poznavalcu osnovnih pojmov teorije indoevropskih jezikov. V *De vulgari eloquentia* je prikazana razvojna pot jezikov od Adama do *volgara* – po Dantejevi teoriji: edini in prvotni človeški jezik je bila hebrejščina, ki je ostala od Adamovih časov pa vse do dogodkov ob Babilonskem stolpu⁷ nespremenjena; takrat je prišlo po božji kazni do "eksplozije jezikov", do jezikovne diferenciacije;

ena od tako nastalih jezikovnih skupin je osvojila Evropo. To jezikovno skupino deli Dante na tri podskupine⁸, germansko-slovansko, grško in romansko, iz katere naj bi spet izvirali trije jeziki, in sicer *langue d'oil*, *langue d'oc* in t.i. *lingua del sì*, ki bi jo lahko enačili s tistim jezikom, ki mu danes pravimo italijanščina⁹.

Ob tem moramo podčrtati predvsem dvoje. Najprej to, da je Dante že v *Božanski komediji* nekoliko spremenil svoje poglede na razvoj jezikov: zapisal je namreč, da se je jezik, ki ga je govoril Adam, notranje razvil in spremenil že pred Babilonskim stolpom. Opustil je torej teorijo atemporalne hebrejščine¹⁰, jezika, ki naj bi po božji milosti edini ohranil prvotno podobo in kljuboval zgodovinskemu razvoju. S tem je Dante opravil pomemben premik v zgodovini filozofije jezika: bil je najbrž prvi avtor krščanske dobe, ki je jezik – ne samo ta ali oni empirično vzeti jezik ali jezikovni pojav, ampak jezik kot pojem – postavil v celoti v domet spremenljivega, zgodovinsko pogojenega, nastajajočega.

Drugič: po Dantejevem mnenju jeziki, ki jim danes pravimo romanski, ne izhajajo iz latinščine. Latinščina se mu kaže kot “sestra”, ne pa kot “mati” srednjeveških romanskih jezikov; bila naj bi le umetna in izumetničena tvorba, ki je nastala za potrebe “uradne” komunikacije¹¹. Danes se nam zdi taka interpretacija povsem brez osnove; a za pravilno vrednotenje moramo poznati Dantejev čas. Srednjeveška latinščina ni bila klasična latinščina (denimo Ciceronova) in njen status ni bil tak kot v zlati dobi Rimskega cesarstva. Tudi grški vpliv na latinščino, pogovorna latinščina starega Rima, razvojne faze, ki so privedle do nastanka raznih romanskih jezikov, so bili v srednjem veku (skoraj) neznani pojmi, ki jih je, sočasno s ponovnim odkrivanjem stare grščine in klasične latinščine, postavila v ospredje šele filologija humanizma in renesanse.

Slovnica in poezija

Izvor *vulgara* je bil samo ena od jezikoslovnih tem, ki so zaposlovale Danteja. Čeprav se zdi danes apologija ljudskega jezika osrednja tema Dantejeve esejistike, je mogoče znotraj nje odkriti še marsikateri drug vidik srednjeveške filozofije jezika.

Eno od takih vprašanj je na primer tisto o “izvoru” in “naravi” jezikovne norme. V kolikšni meri je jezik normiran? Kdo postavlja jezikovne norme? Po kakšnem kriteriju? Kolikšno vlogo ohranja, znotraj normiranega jezika, kreativnost posameznega govornika? Srednji vek je iz antike podedoval – v grobem – dve osnovni teoriji o jezikovni normi, Platonovo (o “naravni” pravilnosti imen) in Aristotelovo (o konvencionalnosti norme) – obe je nato še nadalje interpretiral in v marsičem dodelal. Dante je, kot sicer pogosto v svojih spisih, izhajal predvsem iz Aristotela; tako na primer v *De vulgari eloquentia* piše, da je (jezikovna) norma “volja, ki izhaja iz skupnosti in stremi po standardizaciji določene oblike”. Po tej teoriji se torej jezikovne oblike nekaj časa spontano razvijajo v ljudskem jeziku (za katerega avtor tudi pravi, da je to tisti jezik, ki se ga otroci “brez pravil” naučijo od varušek), nakar se po volji skupnosti ustalijo (fiksirajo) in postanejo standardne, slovnico “pravilne”. A ravno tu se pojavi še druga teorija, ki je vsaj na videz v kontrapoziciji s prvo: pojavijo se t.i. *grammaticae*¹² *positores*, tisti, ki postavljajo slovnici pravila, se pravi slovniciarji, posamezniki, imenovalni subjekti druge impozicije¹³.

Po branju Dantejevih razprav o jeziku lahko sklepamo, da je želel florentinski pesnik ohraniti neko ravnovesje med konvencijo in impozicijo ter med normativnostjo in kreativnostjo. Slednja se mu kaže kot izvorna oblika jezika in je porok za njegovo živost, normativnost pa je pokazatelj “družbenosti” ali bolje: družbene uporabnosti jezika. Srednje-

veška latinščina – meni Dante – ni ne živ ne družbeno uporaben jezik, saj ni nastal in se razvil med ljudstvom, ampak kot umetni, prvenstveno in docela normirani jezik; postavili so ga *gramatices positores* in kot atemporalni stvor, izvzet in konteksta kronološkega razvoja, ne more služiti za izražanje vsega, kar je vezano na temporalnost. Zato ostaja latinščina jezik Cerkev in teologije, a že filozofije ne več, saj je filozofija vendarle človeška veda, čeprav “v službi” teologije¹⁴.

Tu nekje, med normativnostjo in kreativnostjo, najde svoj prostor še *eloquentia*, “umetnost (lepega) izražanja”. *Eloquentia* je bila v sednjem veku normativna disciplina, šolski predmet bi rekli danes, del izobrazbe vsakega intelektualca. Povzemala je načela treh ved – grammatike, retorike in dialektike, t.i. triviuma. Vanjo so se stekala slovnična pravila in estetska načela, ki pa niso bila le dve ločeni poglavji iste discipline, pač pa enota neke jezikovne kulture.

Dantejeva semiotika

Dante pravzaprav ni bil semiotik v sodobnem pomenu, saj nikjer ni izdelal kake lastne teorije znaka in procesov označevanja. Za zgodovino semiotike je zanimiv le zato, ker je s pridom povzel Avguštinove (354-430) teorije jezika in znaka¹⁵.

Ko Dante piše o razumski (racionalni) in čutni naravi znaka, se po vsej verjetnosti opira na Avguštinovo teorijo: vsak znak ima racionalno substanco, zaradi katere ga je mogoče priklicati iz spomina in definirati – a ta substanca ni tisto, kar “se sliši navzven”. Zunanja beseda¹⁶ je znak notranje besede in bolje je, da kot “verbum” označimo slednjo, ne prve¹⁷.

O tem, da je znak razumske, intelektualne, v tem smislu torej racionalne narave, je pisal tudi Peter Abelard (1079-1142): v razpravi *Logica ingredientibus* je trdil, da je znak intencionalen in konvencionalen, relacija med znakom in pomenom pa *in intellectu*, se pravi neodvisno od stvari (*in re*). Nadalje, po Abe-

lardu nastane pomen tedaj, ko (vsak) znak pridobi svoj *intellectus*.

Danes lahko odkrivamo še kako (naključno?) podobnost med Alighierijem in “prvim pragmatikom”, Rogerjem Baconom (1214-1292). Če je za znak nujno, da “prehaja” od enega govorca do drugega, potem lahko sklepamo, da je znak (tudi, ne pa izključno) sredstvo komuniciranja, ki vzpostavlja odnose med govorniki. Bacon je v delu *De signis* iz leta 1267 baje prvič eksplicitno izpostavil pomen odnosa med znakom in njegovimi “uporabniki”, ne le med znakom in stvarjo, ki jo leta označuje.

K temu (komparativnemu) paragrafu še zadnja pripomba. Ko govorimo o jeziku kot znaku – in ko govorimo o znaku nasploh – seveda ne mislimo na ta ali oni jezik, ampak na zakonitosti relacij med znakom in pomenom (*modi significandi*), ki so univerzalne. Ta del Dantejeve teorije povezuje florentinskega pesnika s t.i. modisti, avtorji spekulativnih grammatik, ki so doživljale obdobje največjega razcveta ravno med 13. in 14. stoletjem¹⁸.

Jezik in družba

Ob vprašanju jezika (*questione della lingua*), ki ga je Dante Alighieri prvi teoretsko izpostavil, nikakor ne moremo mimo njegove politične angažiranosti. Drznili bi si celo reči, da je njegova zamisel o “italijanskem” ljudskem jeziku, ki bi kot enotni knjižni jezik vsega Apeninskega polotoka nadomestil srednjeveško latinščino, prej politična kot jezikoslovna.

Dantejeva politična vizija¹⁹ je vsaj delno skladna z njegovimi jezikovnimi načeli, predvsem tam, kjer govori o enotnem knjižnem jeziku italijanskih dežel. Namig na politično enotnost tedaj močno sprtih italijanskih mest, sklicevanje na germanski model, občudovanje, ki ga je Dante gojil za Friderika II in njegovega sina Manfredija, so vse prej kot prikriti. Tudi pridevnika *aulico* in *curiale*, s katerima označuje ljudski jezik, sta

odraz te politične vizije. Ljudski jezik naj bo jezik *aule*, dvora, se pravi tistega kraja, kjer se stikajo viški politične oblasti, intelektualne moči, ustvarjalne umetnosti, skratka, kjer domujejo plemiči po krvi in po duhu. Ljudski jezik naj bo tudi jezik *kurij*, zborov, perifernih organov enotne državne oblasti – od tod prevod *zborni jezik*.

Dantejeva teorija jezika je torej, poleg filozofskih, teoloških in empiričnojezikoslovnih valenc, tudi teorija države in naroda, ki se (tudi) z jezikom konstituira kot nacija.

Vprašanje jeikza (*la questione della lingua*) po Danteju

Dantejevi sodobniki niso poznali njegovih jezikoslovnih razprav. Boccaccio naj bi bil sicer slišal zanju, prebral pa ju ni nikoli. Zato je tudi vprašanje jezika, vsaj kar se teoretske obravnave tiče, za skoraj dve stoletji zamrlo.

Šele v času humanizma se začno intelektualci spet zanimati za vprašanja razvoja jezika in jezikov. Biondo Flavio je v polemiki z Leonardom Brunijem zagovarjal teorijo o latinskem izvoru romanskih jezikov, ki so nastali – tako Flavio – po vdoru barbarskih narodov. Razvojna teorija je bila za jezikoslovce tedanje dobe posebej zanimiva. Babilonski stolp so primerjali s padcem Rima in posledičnim nastajanjem novih jezikov. Filologi so dognali, da je srednjeveška latinščina le poslednja faza razvoja klasične, Ciceronove latinščine; ta je postala nov model “visokega” jezika, hkrati pa se je v tej vlogi vse bolj uveljavljal tudi *volgare*, ki so ga mladi razumniki goreče branili. Leon Battista Alberti je takrat napisal prvo slovnico italijanskega jezika, ki jo danes poznamo z naslovom *Grammaticetta vaticana*²⁰.

Po neki anekdoti naj bi Dantejevo razpravo *De vulgari eloquentia* prvi predstavil florentinskim intelektualcem Gian Giorgio Trissino, in sicer leta 1514, se pravi dve stoletji po

njenem nastanku. Trissino je delo baje prevedel, da bi ga “očistil” napak srednjeveške latinščine, ki bi mnoge renesančne razumnike utegnile odvrniti o pravilnega vrednotenja njegove vsebine.

Debata o vprašanju jezika se je medtem razplamtela. Dantejevim tezam o “italijanskosti” ljudskega jezika (se pravi teoriji, po kateri naj bi bil ljudski knjižni jezik skupen vsem Italijanom) so renesančni puristi postavili tezo o “florentinskosti” jezika – knjižne oblike naj bi torej izhajale neposredno iz florentinskega govora.

Debata, ki se je začela ravno z Dantejevima deloma *Convivio* in *De vulgari eloquentia*, je trajala skoraj sedemsto let.

Zaključek

Dantejevo delo ponuja sodobnemu jezikoslovcu veliko iztočnic za raziskovanje srednjeveške filozofije jezika in ved, ki so z njo povezane. Prav vztrajno se vsiljujejo primerjave z modernimi in sodobnimi pisci in teorijami današnjega jezikoslovja. Te (primerjave namreč) so seveda le poskusi aktualizacije Dantejeve misli in bolj ali manj akademsko zanimiva uganjanja. Vendar pa nam dokazujejo, tako kot sicer branje klasikov, da so teme, ki danes veljajo za hit, top in must, spodbudile zanimanje mislecev že pred “dosežki” sodobnega jezikoslovja.

Bibliografija:

- Alighieri, D. “Gostija (Convivio)” [odlomek]. Prev. Grgič, M. (2002). V: *Tretji dan XXXI/2002* (3), str. 52-54;
- Alighieri, D. *Božanska komedija*. Prev. Capuder, A. (1994). Ljubljana: Mihelač;
- Alighieri, Dante (1996) *De vulgari eloquentia*. Edizione critica con traduzione e note a cura di Bruno Panvini. Torino: SEI;
- Bednarik, J. (1998) “Avrelij Avguštin o stvarih in znakih”. V: *Phainomena VII/23-24*, str. 17-25;
- Belardi, Walter (1975) *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*. Roma: Kappa;
- Bursill-Hall, Geoffrey (1971) *Speculative Grammar of the Middleages*. The Hague-Paris: Mouton;
- Corti, Maria (1981) *Dante ad un nuovo crocevia*. Firenze;

- Draginetti, Roger (1961) "La conception du langage poétique dans le 'De vulgari eloquentia' de Dante", v: *Romanica Gandensia*, IX, str.: 9-77;
- Fridl, I. J. (2001) *Jezik v filozofiji starih Grkov. Pot do stoiškega pojma lekton*. Maribor: Obzorja;
- Gensini, S. (1993) *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*. Firenze: La nuova Italia;
- Grgič, M. (2002) "Dantejeva Gostija (Convivio). Spremnna beseda – s filozofsko poanto". V: *Tretji dan*, XXXI/2002 (3), 55-59;
- Jerman, F. – Ule, A. – Žižek, S. (1976) *Jezik kot filozofski problem*. Ljubljana: RSS;
- Marazzini, Claudio (1999) *Da Dante alla lingua selvaggia: sette secoli di dibattiti sull'italiano*. Roma: Carocci;
- Marigo, A. (1938) "Introduzione". V Alighieri, Dante (1938) *De Vulgari Eloquentia*. Firenze;
- Mengaldo, Pier Vincenzo (1978) *Linguistica e retorica di Dante*. Pisa;
- Migliorini, Bruno (1983) *Storia della lingua italiana*. Firenze: Sansoni;
- Nardi, Bruno (1942) *Dante e la cultura medievale*. Bari;
- Pagani, Ileana (1981) *La teoria linguistica di Dante*. Napoli: Liguori;
- Pagiario, Antonino (1956) "I primissima signa nella dottrina linguistica di Dante", v: *Nuovi saggi di critica semantica*. Messina-Firenze: Casa editrice Sant'Anna;
- Vinay, G (1959) "Ricerche sul De vulgari eloquentia" v: *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXXVI, str. 236-274; Žagar, I. Ž. (1989) "Srednjeveške spekulativne gramatike (generalije)". V: *Problemi/Razprave*, str. 114-128.
-
1. Prim. Alighieri, D. "Gostija (Convivio)" [odlomek]. Prev. Grgič, M. (2002). V: *Tretji dan* XXXI/2002 (3), str. 52-54.
 2. Prim. Alighieri, D. *Božanska komedija*. Prev. Capuder, A. (1994). Ljubljana: Mihelač.
 3. Volgare se je počasi uveljavljal tudi kot jezik uprave, prim. Migliorini, Bruno (1983) *Storia della lingua italiana*. Firenze: Sansoni.
 4. Prim. Jerman, F. – Ule, A. – Žižek, S. (1976) *Jezik kot filozofski problem*. Ljubljana: RSS.
 5. Druga knjiga razprave govori o pesniškem jeziku, rabi *vulgara* v literaturi in sploh o estetskih in literarnoteoretskih temah.
 6. O Danteju kot filozofu piše I. Sciuto v uvodnem delu članka "Eternita e tempo in Dante", v: Alliney, G. – Cova, L. (2000) *Tempus, Aevum, Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Atti del Colloquio Internazionale Trieste 4-6 marzo 1999*. Leo S. Olschki.
 7. Prim. Gen. II, 1-9.
 8. Razločevalni element mu je izgovorjava členka *da* v različnih jezikih.
 9. Prim. Alighieri, D. *De vulgari eloquentia*, op. cit., I/VIII, 5-II.
 10. Teorija se je opirala na interpretacijo Aristotelovega postulata: za vsakim gibljivim (in torej spreminjajočim se, minljivim) je nekaj negibnega, neminljivega; za vsakim temporalnim je torej nekaj atemporalnega.
 11. Primerjaj Alighieri, D. *Convivio*, op. cit., I/III, 7: "... lo latino è perpetuo e non corruttibile ...". Kot "nezgodovinski" jezik ima latinščina podobne značilnosti kot hebrejščina.
 12. Srednjeveška oblika za gen. *grammaticae*.
 13. Teorija je znana z imenom *impositio*. Opira se na svetopisemsko teorijo poimenovanja (Gen. II, 19-20), v lingvistiko in filozofijo jo je prvi vpeljal Porfirij (v III. stol. – takrat so o podobnih problemih razpravljali številni komentatorji Aristotelovega dela), za njim pa so jo povzeli Avrelij Avguštin, Boecij, Abelard in še nekateri drugi filozofi. (Skoraj) vsi so si edini v tem, da je človek najprej "postavil" imena stvarem (prva impozicija), nato pa postavil še imena imenom stvari in tako začel razločevati, recimo, med samostalnikom in glagolom (druga impozicija, danes bi rekli: metajezikovna označevanja).
 14. 1 Dante velja, delno tudi zaradi svojih jezikoslovnih teorij, za prvega "laičnega" filozofa srednjega veka. Vemo namreč, da ni bil posvečen, pa tudi filozofija sama mu je bila "ancilla" umetnosti, poezije.
 15. 2 Čeprav so se teorije znaka prvič pojavile že v antiki (prim. Fridl, I. J. (2001) *Jezik v filozofiji starih Grkov. Pot do stoiškega pojma lekton*. Maribor: Obzorja), velja za prvega "pravega" semiotika Avrelij Avguštin. Njegova teorija znaka je razkrojena v številnih delih bogatega opusa, prim. *De Doctrina christiana, De magistro, De musica, Principia dialecticae, De mendacio ...* Zanimanje sodobnikov za Avguštinovo semiotiko je spodbudila študija *Semiologia agostiniana* (prim. Simone, R. (1969) "Semiologia agostiniana". V: *La cultura* 1969 (7), str. 88-117.
 16. Lat. *vox verbi*. Prim. Avguštin, A., *De trinitate* XV/10-11. Prim., znotraj poznejše polemike med nominalisti in realisti, *flatus vocis*.
 17. Prim. Bednarik, J. (1998) "Avrelij Avguštin o stvarih in znakih". V: *Phainomena* VII/23-24, str. 17-25.
 18. Prim. Žagar, I. Ž. (1989) "Srednjeveške spekulativne gramatike (generalije)". V: *Problemi/Razprave*, str. 114-128.
 19. Prim. Grgič, M. (2002) "Dantejeva Gostija (Convivio). Spremnna beseda – s filozofsko poanto" V: *Tretji dan*, XXXI/2002 (3), 55-59.
 20. Odkrili so jo v vatikanski knjižnici.

Marija Krebelj

Podobe Boga v slovstveni folklori iz Brkinov

Z umetnostjo se ne srečujemo samo v gledališčih, galerijah, ob branju knjig. Sporočilnost lepote, ki jo ustvarja človeško bitje, nas navadno spremlja v čisto vsakdanjem življenju. Umetniški čut lahko zaznamo v nenavadni frizuri, izvirno pripravljeni jedi, vabilu na poroko ali v slikovitosti vsakdanjih pogovorov. Med nami se na primer razširja množica pripovedi in izrekov, ki si jih skušamo zapomniti in posredovati naprej zaradi njihove zanimive vsebine. Seveda se ob pripovedovanju trudimo, da bi poslušalčevo pozornost čim bolj pritegnili, zato hočemo nanj vplivati tudi z dramatičnostjo pripovedne zgradbe. Če se poslušalcu zdi pripoved dovolj zanimiva, jo bo prenesel naprej in tako bo to besedilo postalo del slovstvene folklore.

Besedila, ki se prenašajo med nami, marsikaj povedo o njihovih pripovedovalcih (o njihovem pogledu na svet, vrednotah ...), prek pripovedovanja pa lahko spoznavamo tudi značilnosti družbe, v kateri ti ljudje živijo. Vsako govorno dejanje je namreč ogledalo človeka, ki govori, oziroma okolja, ki ga je oblikovalo. Govor je povezan s posameznikovim intenzivnim doživljanjem resničnosti, s pomočjo uporabe jezika pa tudi sam postaja razumljiv sebi in drugim. V tej razpravi bi rada podrobneje analizirala odnos do Boga, kot se kaže v slovstveni folklori s področja Brkinov.

Pripovedi, ki so povezane z religioznimi vsebinami, so lahko resne in so vsaj prvotno imele vpliv na religiozno zavest ljudi, lahko pa je njihov prvotni namen zabava ali celo posmeh. Med resne bi lahko uvrstili legen-

de in nekatere primere povedk. Legende so v Brkinski slovstveni folklori navadno povezane z domačimi sakralnimi objekti ali z nastankom molitev, ki jih nekateri molijo še v narečju. Tako sem med zbiranjem gradiva zasledila pripovedi o nastanku romarske cerkve v Vremah, o značilnosti zvonov na Ostrožnem Brdu ali pa o posebni molitvi, ki naj bi jo Mati božja posredovala nepoučeni deklici, vredna pa naj bi bila za tri rožne vence: "*Trinajstutaužankrat buat počščena lepa ruže, Marije siđam žalosti, Marije devica, sviata Trojica, usmileni Jəzus, usmilena Mati buožje, usmilen ceu nebiaški rut, buadi počšččen trinajstutaužankrat.*"¹

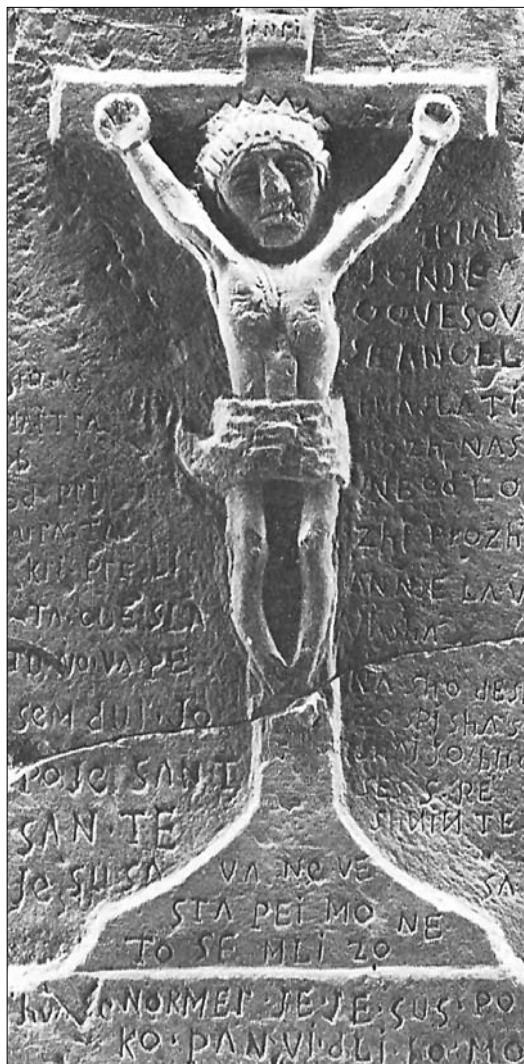
Pred odločitve, ali jim bomo verjeli, nas postavljajo tudi strašljive povedke, ki govorijo o grozljivih pojavitvah onostranskega v življenju preprostega človeka. Ljudi strašijo duše, ki še niso našle svojega posmrtnega miru, ali prikazni, za katerih izvor ne vejo. Ti pojavi se lahko prekinejo s posredovanjem Boga prek duhovnika ali pa jih udeleženi rešijo sami, navadno s posebnimi izreki. Ko neka trpeča duša ponoči prihaja k nekomu skozi zaprta vrata, jo ta vpraša, kaj je rekel Jezus, ko je stopil skozi zaprte duri.² Duša mu seveda odgovori po resnici: "*Miər vəm buadi.*" Človek najde ključ do njene rešitve z vprašanjem, zakaj ona potem njemu ne da miru. Po tem vprašanju mu vsiljivec pove, koliko svetih maš potrebuje za umiritev po smrti.³ V brkinski slovstveni folklori torej ljudi ne plašijo nenavadna razodetja Boga oziroma svetnikov, temveč se v teh pripovedih Bog manifestira kot odrešenik. S pomočjo božjih posegov

(sveta maša) ali z navajanjem svetopisemskih odlomkov se ljudje namreč zavarujejo pred neobvladljivo onostranskostjo.

V navedenem primeru strašljive povedke se skriva drobec humorja zaradi sovpadanja neustreznih pomenov besede *mir*. Jezus namreč ob vstajenju svojim učencem podarja notranji mir, živi človek iz te pripovedi pa ta pomen Kristusovega izreka nekoliko predružači, saj mrtvega sprašuje, zakaj mu ne da fizičnega miru. Preneseni pomen notranjega

miru razume v neposrednem pomenu fizičnega nadlegovanja, kar je po mnenju Henrija Bergsona smešno.⁴

Kljub prisotnosti humorja odnos do Boga v tej pripovedi ni izključno neresen. V Brkinški slovstveni folklori lahko naletimo tudi na besedila, kjer je Bog predstavljen šaljivo. Smešno na primer učinkujejo pravljice, v katerih se Kristus in sveti Peter znajdeti sredi kmečkega sveta. Nenavadno si je namreč predstavljati Kristusa, ki mlati žito ali pa se



Križani.

Kamen, obpotno znamenje, prva polovica 19. stol., Ocizle na Krasu.

mu zjutraj ne ljubi vstati, ker ve, da bo zaradi čudeža hitro opravil delo. Ljudje gojijo do Jezusa iz slovstvene folklore večje simpatije kakor do svetega Petra. Do tega prihaja verjetno zato, ker se zavedajo Kristusovega pomena v odrešenjski zgodovini. Ko ju neka žena sprejme pod streho, v zameno pa naj bi omlatila njeno žito, ju zjutraj ne more spraviti k delu. Ker dvakrat zaporedoma natepe svetega Petra, mu Kristus ponudi zamenjavo na ležišču, da bi mu prihranil dodatne udarce. Situacijsko komiko ustvari dejstvo, da se v tretje premisli tudi gospodinja in zato, da ne bi udarjala vedno samo po enem, začne tepsti drugega. Zaradi zamenjave je to spet sveti Peter.⁵ Pripovedovalci so verjetno tako Kristusu prihranili bolečino, Jezusovo dejanje pa bi v tem primeru lahko razumeli tudi kot preračunljivo, saj bi si lahko predstavljali, da je zaradi vsevednosti poznal potek nadaljnjih dogodkov, torej niso bili samo posledica naključja. Kljub takšni mogoči razlagi večina ljudi, ki sem jih povprašala po mnenju, pravljično razume na prvi način, tako se Kristus tudi tukaj izkaže za tistega, ki je za svojega prijatelja pripravljen potrpeti.

S šaljivimi pripetljaji teh dveh oseb so si ljudje razlagali tudi nekatere nepopolnosti v svetu. Ko sta na nekem razpotju Kristus in prvak apostolov vprašala pod drevesom ležečega mladeniča po pravi poti, jima je ta samo leno molče pokazal smer. Na drugem križišču sta za pot vprašala pridno žanjico. Dekle jima je vse prijazno razložilo. Na poznejše Petrovo vprašanje, kaj ji bo Jezus podaril v zahvalo, mu Kristus odgovori, da lenuha s prejšnjega križišča, ker sicer sam ne bo preživel, deklica pa bo zaradi pridnosti imela vsega preveč.⁶ Čeprav se nam zdi ta izjava nepravilna, so si ljudje s pomočjo te pripovedi lahko predstavljali, da ima v božjem načrtu vse svoj pomen.

Pripovedi, ki sem jih opisala, so smešne, ker duhovni osebi Kristusa in svetega Petra

postavijo v konkretno okolje vsakdanjega življenja. Tako je naša pozornost odvrnjena od duhovnega bistva teh dveh likov k njihovi fizični pojavnosti. Zaradi konkretizacije duhovnega so smešna tudi besedila, v katerih so Bogu pripisane človeške lastnosti. Ob omenjanju antropomorfiziranega Boga se ljudje navadno zavedamo, da je to bitje nepredstavljivo in človeka neskončno presega, torej ga ne moremo ujeti v predstave človeškega obnašanja. V nekaterih smešnicah iz Brkinov se pojavlja Bog, ki razmišlja in se sprašuje, kako ustvariti čim primernejšega človeka, ali pa se v sodbi po smrti obnaša po ustaljenih sodniških pravilih, hkrati pa presega s svojimi zaključki: moža, ki ni bil poročen, pošlje v vice, ker je v življenju premalo trpel, tistemu, ki je bil poročen enkrat, zaradi prestanega trpljenja odredi nebesa, tistega, ki pa se je v zakonski jarem vpregel dvakrat, pošlje v pekel, ker mu enojno trpljenje ni bilo dovolj.⁷

V dosegljivem gradivu pripovedi, ki neposredno govorijo o Bogu, niso povezane s posmehljivim smehom.⁸ Gre za šaljiva besedila, ki niso žaljiva, ampak so namenjena predvsem zabavi. Besedila, ki opisujejo božje namestnike, duhovnike, vsebujejo nekoliko več kritike, čeprav so pripovedovalci tudi do te skupine ljudi prizanesljivi in se jih ne lotevajo z ironijo in odporom. Zavedajo se namreč, da so tudi ti ljudje lahko podvrženi napakam, zato jih največkrat sprejemajo z dobrodružnim smehom.

Duhovniki so v brkinski slovstveni folklori večkrat smešni zaradi prilagojenosti komunikacijskim pravilom, ki so povezana z njihovo službo. Svojim župljanom navadno postavljajo duhovna vprašanja ali pa dolgovezno pridigajo. Takšne ustaljene jezikovne formulacije včasih preseka vaški šaljivec. Tako na primer na župnikovo opozorilo, da bi moral bolje poskrbeti za dušo, hitro odvrže tovor, ki ga nosi na hrbtu in pravi, da ima duhovnik

prav, ker bi mu, če tega ne bi storil, duša skočila iz telesa. Pretvarja se torej, da vprašanje razume drugače, kot je bilo zastavljeno.⁹ Izjava verjetno za duhovnika ni bila preveč žaljiva, saj duhovita domislica, ki prihaja iz ust šaljivca, ni žaljivka, ampak je definirana kot smešna.¹⁰ Šaljivec je tisti, ki lahko človeku z avtoriteto (v našem primeru duhovniku) pove v obraz, kar mu pade na pamet, ne da bi se bal prevelikih posledic (razen v totalitarnih režimih). Ta vloga šaljivca je znana že iz srednjega veka, ko je lahko dvorni norec oblastniku povedal tudi tiste stvari, ki bi si jih lahko privoščili le člani njegove ožje družine, drugi pa bi bili zaradi takih izjav lahko prikrajšani za glavo.

Bolj posmehljivemu smehu so navadno izpostavljeni duhovniki, ki ne upoštevajo temeljnih načel krščanstva. Ko na primer v neki župniji ljudje ob čiščenju razbijejo kip svetega Antona, tamkajšnji župnik prepriča cerkovnika, da se pusti pobarvati s smetano in se postaviti na svetnikovo mesto. Zaradi nesporazuma je ta potegavščina kasneje razkrinkana.¹¹ Neustrezno obnašanje človeka, ki bi sicer moral biti zgled moralne popolnosti, je verjetno smešno samo tistim, ki se zaradi tega ne počutijo čustveno prizadeti, kajti čustvo (jeza, užaljenost, sočutje ...) preprečuje smeh. Smeh je v tem primeru verjetno tudi nekoliko privoščljiv, saj razkritje laži navadno sproži zadovoljstvo.

Mogoče se nam ob navedenih primerih postavi vprašanje, kako si ljudje lahko privoščijo šalo iz tako resnih tem, kot je Bog. Verjetno je ravno humor tisti, ki poleg vzbujanja ugodja v nekem odnosu kaže mero človekove svobode. Osebe, iz katere se lahko nekoliko pošalimo, se navadno ne bojimo. Potemtakem šala na račun Boga in svetega kaže na sproščen odnos do njega. Gotovo se moramo poleg tega zavedati, da je meja med sproščenim in nespoštljivim lahko zelo ozka. Včasih ljudje Boga doživljajo tudi travmatično, na primer kot kru-

tega sodnika ali nepredvidljivega policaja. Vid Pečjak pravi, da ko se s humorjem dotaknemo travmatične vsebine, postane ta manj travmatična.¹² Humor ima v takem primeru obrambno funkcijo, z njim pa lahko podiramo prisilne predstave.

V tej razpravi sem se posvetila samo tistim besedilom, ki neposredno govorijo o Bogu ali o religioznih temah. O pripovedovalčevem odnosu do Boga pa lahko ugibamo tudi posredno na primer glede na to, kakšna moralna načela zagovarja, kakšno besedišče izbira ... Iz zapisanih pripovedi lahko razberemo, da ljudje v njih upoštevajo temeljne zakonitosti spoštovanja svetega, saj v njih nisem našla popolnega razvrednotenja Boga in pojavov, ki so povezani z njim, to pa vsekakor ne potrjuje, da med ljudmi ne kroži tudi tovrstna slovstvena folklor.

1. Legendo mi je posredovala Marija Krebelj, rojena 1908, Postojna (Ostrožno Brdo). Z znakom ə sem označila polglasnik.
2. Prihod vstalega Kristusa med učence pri zaklenjenih vratih (Jn 20,19).
3. Strašljivo povedko mi je posredoval Franc Nemeč, rojen 1922, Prem.
4. Henri Bergson, *Esej o smehu* (Ljubljana: Slovenska matica, 1977), 72.
5. Pravljico mi je posredoval Ivan Krebelj, rojen 1949, Ribnica.
6. Pravljico mi je posredovala Marija Krebelj, rojena 1950, Ribnica.
7. Smešnico mi je posredovala Marija Krebelj, rojena 1950, Ribnica.
8. Vrste smeha po Vladimiru Proppu: vedri smeh, dobrodušni smeh, obredni smeh, razuzdani smeh, posmehljivi smeh, cinični smeh, zlobni smeh; Vladimir Prop, *Problemi komike i smeha* (Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1984).
9. Anekdoti mi je posredoval Ivan Krebelj, rojen 1949, Ribnica.
10. Jerry Palmer, *Taking Humour Seriously* (London and New York: Routledge, 1994), 25-26.
11. Smešnico mi je posredovala Marija Pecman - Krebelj, rojena 1972, Prelože.
12. Vid Pečjak, Psihologija humorja, *Satira Multi: Satira, Humor - Multimedialno* (Celje: Perfekta, 1995), II.

W. B. Yeats

Ko stara boš in siva

*Ko stara, siva boš in pa dremava,
ob ognju kimajoč, to knjigo vzemi
in beri, in se v polsnus v skrivnost odeni,
ki oko ti iskrila je nekoč sanjava.*

*Tvoj smeh prešerni mnogi so ljubili,
in lepoto, iskren, zlagan, je vsakdo snubil,
le eden romarsko ti dušo ljubil
je in časov sled, ki so ti obraz ranili.*

*In sklonjena ob kaminu se predrami
in otožno zamrmraj, kako zbežala
ljubezen je in jo gor čez hribe ubrala
in skrila lice med milijon zvezdami.*

Ob jezeru

*Čtrok se je ob jezeru igral.
Kar od nekod se vzela je gospa,
kot da bi vzniknila iz globin voda.
S prečudnim žarom njen pogled sijal
je v malega oči, da je obstal.
Iz koprne vitko mu rokó poda,
na sončni jasi zaplesala sta
in deček se prešerno je smejal.
Ko zarja pordecila je nebo,
vilinsko bitje klic globin je vzel,
fant pa otožno zrl je za njo.
Nad pusto zemljo sonce je zašlo,
v večer samotni veter je zavel;
od brega droben lokvanj je drsel.*

Prevedel Miha Pintarič

Oton Župančič

Med rožami

*Med rožami, ki ne rasto pri nas,
sem videl polzasenčen, tih obraz.*

*Kot da ni vedel zame, jaz ne zanj ...
a bilo je med nama polno sanj.*

*Kot mavrica nevidna vzpel se most
je med menoj in njo, da je skrivnost*

*lahko hodila med menoj in njo,
o, kot bridkost, s povešeno glavo.*

*In vrča njenega napoj je bil,
kot bi žerjavico mi v srce lil.*

*In spomnil sem se, da je davno ni,
da veter ji čez daljni grob šumi.*



Jean Delville: Orfej, o./pl., 1893, zasebna zbirka.

Sveti Janez od Križa

Uvod

“Kristjan 21. stoletja bo mistik – ali pa ga sploh ne bo,” je zapisal Karl Rahner. Skrivnostni stavek, ki nam danes, na pragu enaindvajsetega stoletja, vedno bolj daje slutiti svojo resničnost, ko opazujemo izumiranje tradicionalne vernosti. Sodobni človek, tudi kristjan brez globoke vere, odide. Ostaja “mala čreda”, ki pa se zdi ob prezaposlenosti duhovnikov in pomanjkanju izkušenj pri duhovnem vodenju, zapostavljena. Kjer pa se je pomnožil greh, se je pomnožila tudi milost. Iskalcev resnice, tudi v mistiki, je vedno več, čeprav imamo ob tem veliko pomislekov.

“Nauk cerkvenega učiteljstva je zlasti v preteklosti zvenel abstraktno. Današnji človek pa si bolj kot znanstvene teologije želi osebne povezanosti, manj dogmatike in več skrivnostnosti. Če notranje oko ne vzplameni, vsa znanost nič ne pomaga. Vera je neločljiva od mistike. Vera ni zadnji korak, ampak začetek in gibalno vsega. Voditi me mora k srečanju z živim Bogom, ki je ogenj.”¹

Kje bi lahko bil ta ogenj bolj živo opisan kot v Svetem pismu in v življenju svetnikov?² “Svetniki so kot raznobarvni žarki, v katere se lomi popolna Kristusova svetost. V Cerkvi imajo poseben pomen kakor v Stari zavezi preroki. Po njih nam Bog razodeva, kaj od nas v določenem času posebej želi. Zato so svetniki, vsak za svoj čas, poseben božji dar.” Tako je v uvodni besedi k Letu svetnikov zapisal nadškof dr. Jožef Pogačnik. Svetniki nas vodijo k odkritju Evangelija.

Karmeličan sveti Janez od Križa je priznan duhovni velikan in učitelj. Ali smemo reči, če drži uvodni stavek, da je tudi on svetnik za današnji čas? Cerkev namreč želi, da

bi spovedi postale duhovni pogovori. Ob pomanjkanju duhovnikov nam lahko pomagajo njegovi spisi. Ponovno “odkritje tega svetnika” bo nekaterim gotovo iskalcem v pomoč, saj je bil to svetnikov namen tudi v času pisanja. Težko se je prebiti skozi njegova dela. Naj ne bo le “mojster za sladokusce ali fanatike”, kot mislijo mnogi. Pri tem naj nam pomaga kratek povzetek njegovih misli.

Počutim se nevedno govoriti o teh skrivnostih, a kljub temu želim po svojih močeh pomagati vsem skritim, trpečim, ki iščejo Boga.

Življenje in delo

Življenje svetega Janeza od Križa je bilo polno dogodkov, nasprotovanj in pogumnih dejanj, drugačno od tistega, kar si predstavljamo pod pojmom “karmeličanstvo”.

Rojen je bil v mestecu Fontiveros v stari Kastiliji leta 1542.³ Že v otroštvu je doživel preizkušnje vseh vrst. Revščina, bolezen in smrt očeta, so prisilili vdovo, da je najmlajšega, Janeza, oddala v sirotišnico, kajti že srednji otrok je umrl zaradi pomanjkanja. Trpljenje je ostalo njegov delež za vse življenje. Mladost je preživel ob težkem delu bolničarja. Opazili so njegovo bistrost in ga poslali na šolanje v jezuitski kolegij, nato pa je vstopil v karmeličanski samostan, ki si ga je izbral zaradi češčenja Marije.

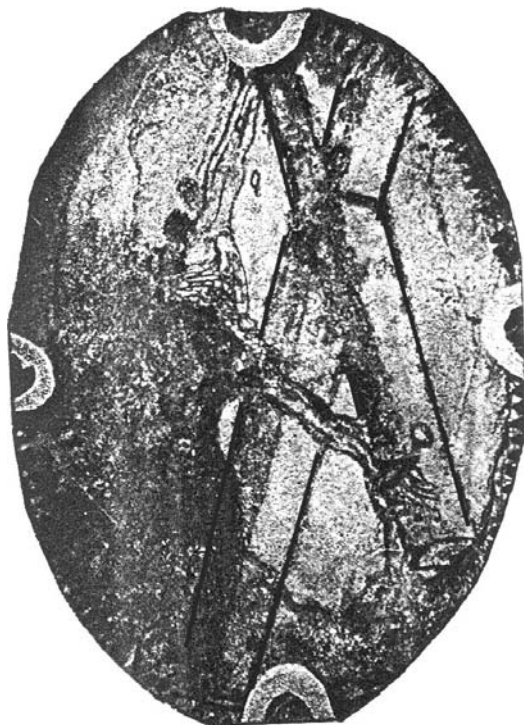
V tem času je sveta Terezija Avilska začela s prenovo. Karmeličansko pravilo naj bi se povrnilo k prvotnemu, veliko strožjemu pravilu iz leta 1247. Srečala se je z Janezom, ki tudi ni bil zadovoljen z omiljenim pravilom. Terezija je bila navdušena nad njim: “Oče Janez je ena najčistejših in najsvetejših duš, ki

jih ima Bog v svoji Cerkvi!"⁴ Kmalu se je pridružil njenemu delu in se začel boriti za prenovno v moškem redu. Kljub velikim nasprotovanjem, ječi in vsakovrstnemu preganjanju "obutih" karmeličanov, je veja "bosonogih" postajala vedno močnejša. Sveti Janez je umrl leta 1591 v Ubedi, leta 1726 je bil razglašen za svetnika, papež Pij XII. pa ga je uvrstil med cerkvene učitelje.

Redovnik, ki je imel eno samo željo, živeti v tišini in molitvi, je bil tako vpleten v vse napetosti v svojem redu in je svoja stališča drago plačeval. Obenem pa je bil izvr-

sten duhovni voditelj, oblikovalec duš redovnikov in redovnic ter laikov, ki so se mu zaupali, saj je bil vseskozi nesebično pripravljen pomagati še drugim do milosti, ki so bile dane njemu. Njegovo življenje je pot svetnika, ki živi vsak trenutek za Boga in z njim, ki mu je vse drugo nepomembno in doživlja združitev z njim v najvišji možni meri na tem svetu. To dokazuje tudi v svojih delih, s katerimi želi dušam, ki imajo čut za Boga, posredovati lastne mistične izkušnje.

Vsi štirje glavni spisi svetega Janeza od Križa so tolmačenja že pred tem nastalih pesmi



Sv. Janez od Križa: Križani, lebdeč nad svetom,

perorisba, verjetno ok. 1574-77, samostan Utešešnja, Avila.

Nekega dne, ko je bil b. Janez od Križa kaplan v samostanu Utešešnja v Avili, je med molitvijo na podstrešju, s katerega je razgled na cerkev, prejel videnje križanega Kristusa, lebdečega nad zbranim ljudstvom. Zgrabil je pero in ga narisal na majhen kos papirja, ki je bil pri roki. Videnje je narisano zviška - iz "zornega kota" Boga Očeta.

Risbo je pozneje zaupal v varstvo neki pobožni župljanki, imenovani Ana Maria de Jesus, ta pa jo je pred svojo smrtjo, leta 1618, izročila Mariji Pinel, ki je pozneje postala prednica samostana. Ob smrti Marie Pinel so risbo shranili v majhno monštranco, v kateri je ostala do leta 1968. Po restavriranju je risba - zdaj v novem relikviariju - spet na ogled v samostanu Utešešnja v Avili.

na željo ljudi. *Vzpon na goro Karmel* in *Temna noč* razlagata pesem *Temna noč*. Duhovno življenje predstavljata kot pot romarja, ki se vzpenja v temni noči na visoko, strmo goro, katere vrh pomeni združitev z Bogom. Čutni del človeka se očisti čutnih poželenj v temni noči čutov, duhovni človek pa v "noči duha" očisti svoje duhovne zmožnosti, ko se jim odpoveduje. Razum se očisti s pomočjo vere, spomin z upanjem, volja z ljubeznijo. To očiščevanje se vsaj delno uresničuje z lastnim trudom, zato svetnik to imenuje "dejavno noč čutov, spomina, razuma in volje". To dogajanje razlaga v *Vzponu na goro Karmel*. V *Temni noči* opisuje, kako to, kar duša sama zmore, ni dovolj, zato ji Bog pomaga z neposrednim delovanjem. Dušo Bog postavi v dvojno "nedejavno noč, noč čutov in duha". Tu je prepuščena silovitemu božjemu delovanju, polna hrepenenja, trpljenja, v samoti, tesnobi in v občutku zapuščenosti se pusti voditi k združitvi. Ostala dva spisa, *Duhovna pesem* in *živi plamen ljubezni*, razlagata dve pesmi z enakim naslovom. Opisujeta višje stopnje na poti duše k Bogu. Duhovna pesem je povzetek in nadaljevanje dogajanja, ko je duša že rešena vabljivosti zemeljskih podob. *Živi plamen ljubezni* je zmagoslavje. Duša izgoreva v milem ognju.

Poleg omenjenih treh pesmi in njihovih razlag so se ohranila tudi številna pisma. V njih se odkriva svetnikova osebnost, njegov odnos do ljudi, velika človeška toplina, včasih pa tudi sveta jeza. Izpričujejo nam, kako umirjeno, modro in prepričljivo je znal voditi in svetovati. Pisma so tudi dokaz, kako vdano in odpuščajoče je zmožl prenašati težave, krivice in preganjanje, ne da bi pri tem kakorkoli zakrnel v svoji človečnosti ali da bi otopel v čustvovanju.

Pesmi Janeza od Križa zelo redko vsebujejo besedo Bog, zakramenti ali druge krščanske in religiozne izraze. Vendar njegove pesmi vsebujejo njegovo mistiko. Svoje pesmi je zelo

nerad tolmačil. Predobro je vedel, da vsako razlaganje s krščansko terminologijo izraža veliko manj kot sama poezija.⁵ Eden od najboljših poznavalcev sv. Janeza, Fernando Urbina, meni, da je svoje knjige Janez pisal samo zato, ker je strah pred inkvizicijo preprečeval spovednikom njegovega časa, da mistično nadarjene ljudi spremljajo na kontemplativni poti.⁶ V svojih spisih, posebno v *Temni noči*, se res veliko posveča problemom duhovnega vodenja.

Svetnik zajema iz izredno bogatega lastnega znanja, iz izkušenj, ki si jih je pridobil kot duhovni voditelj, in iz svojih lastnih mističnih doživetij. Čeprav svetnik o sebi ne govori, dajejo njegovi spisi jasen občutek, da gre za silna in globoka osebna doživetja. Živost misli, iskrenost čustvovanja, izrazna moč v opisovanju, vse to so stvari, ki se jih ni mogel naučiti ali umisliti. Izvirati morejo samo iz najpristnejšega osebnega izkustva.

Mistični nauk svetega Janeza od Križa je trdno zgrajen na krščanskih resnicah o izvirnem grehu, milosti, Kristusovem učlovečenju in odrešenju, delovanju Svetega Duha in skrivnosti Svete Trojice. Svoje misli osvetljuje in utemeljuje s Svetim pismom ter s spoznanji nekaterih filozofov, mistikov, cerkvenih očetov in cerkvenih učiteljev. Posebno važna pri tem je sveta Terezija Avilska. Gre za obojestranski vpliv, izmenjavo izkušenj in misli. Terezija Velika je sicer bila začetnica prenove, Janez, čeprav veliko mlajši od nje, pa njen spovednik in duhovni voditelj. Ni naključje, da je *Notranji grad* svete Terezije nastajal ravno v zadnjem letu svetnikovega bivanja v Avili.

Sveti Janez od Križa nam zagotavlja, da krščanska mistika ne prinaša nič novega, nič drugačnega od naše vere, nobenega dodatnega razodetja, saj je v Kristusu vse razodetje dopolnjeno, v evangeliju in nauku Cerkve pa varno ohranjeno. Janez v blaženih trenutkih, ki so mu bili dani, ni iskal nič vidnega, ne navadnega, razburljivega ali pozornost vzbuj

jajočega. Skrajno nezaupljiv je do videnj in razodetij ter do vseh nenavadnih darov. Prepričan je, da je vse, kar je izredno, nevarno za duhovno življenje. Človek mimogrede zdrsne v greh napuha, se zamoti in zamudi na svoji poti združitve z Bogom. Premalo ponižnemu so taki darovi prej v pogubo kot v prid.

“Varno in zanesljivo je le božje javljanje v tišini in globini.

Je ušesom neslišno, a je gotovo.

Je nežen dotik v temnem zrenju.

Je molčeča godba, zveneča tišina.

Je živi plamen ljubezni, v katerem se ogenj in stvar,

ki izgoreva, skleneta v eno.”

Mistično doživetje in sodobni kristjan

“V svetu odrešenja in milosti je mistično doživetje le zadnji, najvišji odsek loka, ki se vije iz studenca krstne vode, preden se časno prelije v večnost.”⁷ Nihče, ki je iskreno veren in odprt, ni vnaprej in docela izključen. To je samo potrdilo in izpolnitev naše vere. Vsi smo poklicani. Merilo je le človekova ljubezen in božja milost. Poklicani smo, da doživimo predokus tega, kar je Bog “pripravil tem, ki ga ljubijo”. (1 Kor 2,9) To misel vsekakor lahko navežemo tudi na uvodno Rahnerjevo misel o kristjanu-mistiku.

Sveti Janez od Križa pa nam pričuje še o nečem, ne toliko z besedo, ampak z živim zgledom.⁸ Ob vsej svoji vpetosti v življenje in ob najbolj hrepenečem iskanju samote in zbranosti, je ure in ure presedel v spovednici, bedel ob bolnikih cele noči, prehodil desetine milj v mrazu in pripeki, samo da bi ustregel redovnicam v stiski. Uči nas, da se tudi najbolj globoka duhovnost ne more ogniti vsakdanjemu srečevanju s Kristusom v njegovih najmanjših bratih in sestrah. Torej je

to duhovnost, ki je kljub vsemu možna tudi v vsakdanjem življenju.

Duhovni nauk svetega Janeza od Križa

Skrivnostna teologija. Kontemplacija, ki vodi duše k Bogu, je skrivna modrost. “Ni ga, ki bi poznal pot k njej, in nihče za stezo k njej ne ve.” (Bar 3,31) “Božjih reči ni moč spoznati že tedaj, ko jih iščemo, ampak šele, ko smo jih že našli in doživeli.”⁹ “Kaj ve, kdor ni bil skušan?” (Sir 34,9). “Dokler namreč duša ni skušana, utrjena in preizkušena v bridkosti in skušnjavah, njeni čuti niso dozoreli za prejem Modrosti.”¹⁰

Take viharje Bog pošilja v temni noči. Duša je napolnjena s tisoč dvomi, pomagati ji ne more noben nasvet in nobeno mnenje. Čutni post vključuje tudi “uživanje v duhovnih stvareh”. Duša je bila dotedaj kot majhen otrok pri materinih prsih, saj je v molitvi doživljala radost oziroma duhovno sladkost. K duhovnim stvarjem sta jo pritegovala tolažba in veselje. Potem pa ji je to mleko odvezeto, da bi se postavila na lastne noge in da bi jo Bog popeljal v temno noč, v samotno puščavo.

Izraz “noč” pomeni realno pot duše do Boga. To je noč za človekova čutila, ko gre za odvzemanje vsakega okusa za ustvarjene stvari. Je pot v veri, ki je za razum temna kot noč. Pa tudi cilj, Bog, je temen kot noč, dokler duša ostaja v tem svetu.¹¹

Znamenja

Znamenja, ki kažejo, da gre za pravo temno noč, ne pa za duhovno sušo zaradi pregreh ali slabega počutja:¹²

1. Človek v nobeni stvari ne najde ugodja, ne tolažbe in veselja v božjih stvareh.
2. Duša se spominja Boga z vnemo in tesnobo, saj zaradi pomanjkanja veselja misli, da mu ne služi. To ni mlačnost, pri kateri manjka želja biti v službi Bogu. Nasprot-

no, duša ima veliko hrepenenje po samoti in miru, čeprav ne more misliti na kaj določene. Zapusti premišljevanje, razumu se odvzema opora, volji moč, spomину zmožnost razmišljanja. Kar more v tem času duša storiti sama, samo moti njen mir in ovira delo, ki ga Bog v suhoti čutov urešničuje v duhu.

3. Bog se ne javlja več po čutih, ampak v zrenju, po čistem duhu. Ko se duša potopi v očiščevanje poželenja, postaja njena nemoč vedno večja. Pri bolezni pa ni tako, saj lahko pride do izboljšanja. Tako Bog vodi dušo iz čutnega življenja v življenje duha, iz premišljevanja v bogozrenje.

Temna noč, ki ji pravimo tudi kontemplacija, povzroča v osebah dve vrsti teme ali očiščevanja v skladu z dvema deloma človeka, čutnim in duhovnim. Prva, čutna noč, očiščuje dušo v čutnem delu. Je nekaj vsakdanjega, medtem ko noč duha, ki pripravlja dušo na združitev z Bogom, poznajo redke osebe. Obe noči pa lahko vsako zase delimo še v dve stopnji: dejavno noč, ko delovanje pretežno pripada duši, in nedejavno noč, ko ve-

čina delovanja prihaja od Boga. Pasivnost duše pomeni "učljivost" za božansko akcijo.

Dogajanje v temni noči lahko zelo poenostavljeno prikažemo v obliki skice.¹³ Vendar "Bog vsakega človeka vodi po njegovi lastni poti na način, po katerem se bi težko našel še eden, ki bi se vsaj napol ujemal s potjo drugega človeka."¹⁴ [glej tabelo]

Predstavitev posameznih stopenj duhovne poti

Začetna točka za vzpon na goro svetosti je volja duše, da se loči od greha in se odločno obrne k Bogu. S tem ni rečeno, da duša ne bi več mogla pasti v greh. Predvsem gre tu za voljo. O vzroku za to voljo svetnik na tem mestu ne govori. Koraki duše na poti so čiščenje in molitev. Vsaki stopnji očiščevanja odgovarja svojstven vzorec molitve. Povečano očiščevanje pomeni povečanje molitve in obratno.¹⁵

Dejavna noč čutov

Dejavno noč čutov lahko strnemo v štiri točke.¹⁶

I molitev	I čiščenje		
3 meditacija	2 čutov	A K T I V N A	N
4 aktivna kontemplacija	5 duha		
7 pasivna kontemplacija	6 čutov	P A S I V N A	O Č
	8 prehodov		
	9 duha		
začetek	zedinjenja		
duhovna	zaroka		
duhovna	poroka		
preobrazbeno	združenje		

- Posnemanje Jezusa Kristusa. Če duša ljubi, ji je tudi najtežja žrtev lahka in želi biti v vsem podobna Jezusu.
- Čiščenje čustev, kjer gre za odrekanje vsaki čutni nasladi. Če se že ne more izogniti dejavnosti, pa naj v njej ne uživa.
- Čiščenje strasti, ko usmerja svojo voljo k tistemu, kar najmanj ustreza njeni naravi.
- Čiščenje od samozadovoljstva pomeni uničevanje globokega zadovoljstva s samim seboj. Ob tem sveti Janez svetuje tri pravila: želeti, da si prezrt, o sebi govoriti z omalovaževanjem in imeti slabo mišljenje o sebi.

Molitev. V tem času gre za tri načine molitve. Na prvi stopnji duša govori Bogu o svoji veri in ljubezni do njega. Vse pričakuje od Boga. Nato duša opazuje nek dogodek iz Jezusovega življenja (npr. bičanje) ali premišljuje kakšno njegovo besedo (npr. "Simon Peter, ali me ljubiš?"). To molitev imenujemo meditacija. Sledi tretja stopnja molitve, ko duša z enim pogledom, polnim ljubezni, objema ljubljenega in ostaja prepuščena njegovim božanskim žarkom v velikem miru. Stanje ljubeče pozornosti dosega z vedno manj napora. To je molitev zrenja ali kontemplacija.

Vse to privede do čutne odcepitve od ustvarjenih stvari, kar omogoči naslednjo stopnjo.

Dejavna noč duha

Človekova duša ima tri moči, po katerih deluje: razum, spomin in voljo.¹⁷ Dejavna noč duha pomeni razum prisiliti, da spoznava Boga le z vero, spomin naj pozna le upanje, volja pa naj ljubi Boga le s pomočjo ljubezni.

Noč razuma. Edino vera kaže Boga na gotov način. Razumska spoznanja o Bogu se umikajo, razvija pa se spoznanje, ki ga predlaga vera. Rast vere se dogaja posebno med molitvijo premišljevanja in zrenja. Poleg tega se mora duša navaditi, da vse stvarstvo gleda v luči vere. V lepoti ustvarjenega (narava, cvetje, vesolje) odkriva božjo prisotnost in ljubezen. To je božji dar in pravi razlog,

da je dragoceno duši, ne pa lepota sama. V svetlobi vere gleda tudi na težave, bolezen in smrt. Vse to začne sprejemati ob odrekanju in z otroškim zaupanjem, da vse to Bog dopušča tistim, ki jih želi povzdigniti.

Noč spomina. V njej spomin "prisilimo", da spoznava Boga le z upanjem. So stvari, ki jih ne moremo in ne smemo pozabiti, ker so del naših dolžnosti. V času molitve pa naj ne bi ohranjali spomina na nič, kar je občuteno, videno, slišano, v smislu besede preroka Samuela: "Govori, Gospod, tvoj hlapec poslušaj." V tej tišini, daleč od vsega ustvarjenega, se razvija božansko upanje, osvobojeno vseh strahov.

Noč volje. Ta nas usposobi, da ljubimo Troedinega Boga z isto ljubeznijo, s katero nas je on ljubil, ne zaradi koristi in užitka, ampak ker je Bog in zasluži vso našo ljubezen. Molitev tega časa je aktivna kontemplacija.

Sledi razlaga stopenj nedejavne noči, ki na koncu dušo privede do združenja z Bogom. Svetnik tolmači svojo pesem *Temna noč*.¹⁸ Prvi dve kitici govorita o delovanju dveh duhovnih očiščevanj, namreč nedejavnega očiščevanja čutov in duha, preostalih šest kitic pa opisuje čudovita dogajanja duhovnega razsvetljenja in združitve z Bogom. Prav je vedeti, da duša poje pesem, ko je že v stanju popolnosti, v stanju ljubezenske združitve z Bogom. V duhovni hoji po "tesni poti, ki vodi v življenje", o kateri govori naš Odrešenik v evangeliju (Mt 7,14), je šla skozi velike tegobe in preizkušnje. Malo jih je, ki najdejo to tesno pot, zato ima duša za veliko srečo in milost, ker jo je našla. Imenuje jo zelo pomenljivo in primerno "temna noč". Radostna duša opeva tesno pot, ki jo je prehodila in iz katere je zanj izšlo tolikšno dobro.

Pesem duše

*Nekoč, v temni noči,
v ljubezni hrepenenju vsa goreča,
o neizmerna sreča!*

*odšla sem neopažena od doma,
ko že počivala je moja hiša speča.*

*V teme zavetju varna,
v preobleki po skrivni lestvi hiteča,
o neizmerna sreča!
v temi in na skrivaj,
ko že počivala je moja hiša speča.*

*V tisti presrečni noči,
skrivaj, da me nihče ni videl,
za nič se nisem jaz menila,
le luč, ki v mojem srcu je gorela,
ta luč me varno in gotovo je vodila.*

*Ta luč me je vodila
bolj varno kot svetloba opoldanja,
tja, kjer sem vedela,
da Ljubljeni me čaka
v samoti, kamor nihče ne zahaja.*

*O noč ti, ljubeznivejša od zore,
o noč, ki mene varno si vodila,
o noč, ki ljubo z Ljubim
v eno si sklenila,
si ljubo v Ljubega izpremenila.*

*Na grudih mi cvetočih,
ki zanj, le zanj so nedotaknjene ostale,
mi Ljubljeni zaspal je.
Tam sem ga ljubkovala,
pahljača ceder naju je pahljala.*

*Z lasmi sem se mu poigrala
kot nočna sapica mila,
on s svojo vedro roko
mi tilnik je pobožal.
Vseh čutov moč sem izgubila.*

*Obstala sem in sem se prepustila,
obraz svoj sem nad Ljubega sklonila,
izginilo je vse in vsa predana
sem skrb in bolečino
med čistim vonjem lilij pozabila.*

Nedejavna noč čutov

Bog vidi, da duša dela vse, kar more, da se očisti čutne navezanosti.¹⁹ Tedaj pride še on sam, da jo očisti na nepričakovan način. Duši vzame vsako uteho s tem, ko jo potaplja v najglobljo suhoto.

Duša misli, da ničesar ne dela, da je zanj konec duhovnih dobrin, da ne izpolnjuje božje volje in da se bo na poti izgubila. V dobrih delih ne najde veselja, v molitvi ne more na nič misliti. Občutek suhote je tem večji, čim bolj se skuša boriti s tem stanjem. To ji povzroča strah, tesnobo in skrb. Če v tem času duša ne najde nekoga, ki jo more razumeti, nazaduje, saj si prizadeva, da bi hodila po prvotni poti premišljevanja in preudarjanja. To pa ji spet povzroča trpljenje.

Kdor spozna, da je v tem stanju, naj se potolaži, naj potrpežljivo vztraja v molitvi in zaupa Bogu. Če moli ponižno in goreče, vendar suhota še traja, pomeni, da praznina prihaja od Boga. To je torej blagoslovljena suhota, ki dušo uvede v odnos pasivne kontemplacije njegove ljubezni. V začetku duša ne občuti ljubezni, ampak bolj praznino in strah. Čim bolj pa napreduje, tem večje je njeno hrepenenje po Bogu. Ne ve in ne razume, kako in odkod prihaja ta nežna ljubezen. Po Bogu koprni kot David: "Ker se je moje srce vnelo in so se moje ledvice premaknile" – to se pravi, premaknila so se nagnjenja od čutnega k duhovnemu – "sem bil izničen in nisem razumel." (Ps 72,21-22)

Duša se čuti izničeno do vseh stvari. Ve edino to, da ljubi. Njeno hrepenenje je včasih tako silovito, da se ji "od žeje suše kosti." Čuti, da slabita njeno telo in moč, saj je žeja po ljubezni nekaj v živo segajočega. "Mojo dušo žeja po Bogu, živem Bogu!" (Ps 41,3)

Molitev tega časa je pasivna kontemplacija. Znaki te molitve so istočasno nemogoče premišljevanje, a duša ob tem nima nobene želje, da misli. Ni sposobna nobene čutne, razumske utehe, vseeno pa občuti nagib, da

ostaja z Bogom v zaljubljeni in splošni pozornosti, v notranjem miru in počitku. Kadar torej s premišljevanjem ne moti delovanja vli-te kontemplacije, ki jo Bog v tem času podarja, sprejema obilje notranjega miru. Dopusti naj, da bo vzplamenela v duhu ljubezni.

Temna noč čutov prinaša obilo koristi. Duša spoznava samo sebe in svojo lastno revščino, kar ji v času ugodja ni bilo mogoče. Kot da se uči hoditi z lastnimi nogami, ko jo Bog vzame iz plenice in postavi iz svojega naročja na tla, ali kot da ji namesto mleka ponudi kruh s skorjo. Gre za spoznanje samega sebe. Nima se prav nič v časti, ne pozna nobenega samozadovoljstva. Vidi, da sama iz sebe ničesar ne zmore, obenem pa začuti božjo veličino in popolnost. Tu pridobi duša duhovno ponižnost. Niti na misel ji ne pride, da bi mogla biti boljša od drugih, kot si je domišljala poprej.

Iz tega se poraja ljubezen do bližnjega. Drugih nič več ne obsoja, ampak jih spoštuje. Duša postane ubogljiva in prisluhne temu, kar drugi uče. Želi si, da bi ji kdorkoli pokazal pot in povedal, kaj naj stori. Je potrpežljiva, velikodušna, do vseh ljubeča in krotka do Boga. Nič več se ne jezi nanj in se z njim nespoštljivo ne prepira, ker je takoj ne stori popolne. Boga se neprestano spominja, a pri tem ne gre več za duhovno sladokusje, saj ji je Bog odtegnil veselje do katerekoli stvari, ko jo je očistil poželenja. Ometa je iz rok treh sovražnikov: hudega duha, sveta in čutnosti, saj nad duhom nimajo več moči. Ob tem doseže duhovno svobodo in si pridobiva darove Svetega Duha. Njena edina želja je ugajati Bogu, zato živi v čisti ljubezni do Boga.

Če naj doseže duša kasneje še noč duha (kar ni dano vsem), spremljajo noč čutov hude bridkosti. Nekateri imajo čutne skušnjave, drugi duha nečistovanja ali duha bogokletstva, duha vrtoglavosti, ki polni dušo s tisoč dvomi in pomisleki, ki se jim zde tako zapleteni,

da jim noben nasvet ne more pomagati. To je ena najtežjih strahot noči čutov in je že blizu temu, kar se dogaja v noči duha. Bog tako ponižuje dušo bolj ali manj globoko, več ali manj časa, odvisno od tega, na katero stopnjo združitve jo hoče povzdigniti.

Obdobje prehoda

Ko je duša prešla iz teme čutov, ji Bog, preden jo bo postavil v daleč strahovitejšo noč duha, daje dosti časa za počitek in uteho.²⁰ To obdobje lahko traja mnogo let. V tem času duša z veliko lahkoto prehaja v stanje zrenja, vedro in zaljubljeno, brez uničujočega razmišljanja. Očiščena čustva ponovno z lahkoto občutijo te notranje užitke. Prihajajo sicer obdobja teme in tesnobe, včasih intenzivnejša kot tista, skozi katera je prešla, vendar ne trajajo več kot nekaj ur ali nekoliko dni in samo najavljajo noč duha, ki bo nenadno prišla.

Nevarnost tega obdobja je usodna zabloda, iluzija duše o sebi, da se ima za sveto. Ostajajo korenine, iz katerih bi lahko vzniknile vse navezanosti do ustvarjenih radosti in ki jih more iztrebiti samo najstrašnejša pasivna noč duha, ki ji sledi. Številni imajo v tem obdobju videnja. Lahko so resnična ali pa plod hudega in lastne domišljije. Velika je nevarnost, da duše izgube ponižnost.

Nedejavna noč duha

V času nedejavne noči čutov je duša v suhoti čustev, v svojem duhu pa je uživala globok mir v spoznanju, da jo Bog ljubi in da ona ljubi njega.²¹ Ko pa jo Bog uvede v to noč, ji odvzame še to spoznanje, edino uteho, ki ji je dotedaj preostala. Svetnik pravi: "Če je noč čustev pekoča in strašna za čustva, se noč duha z njo ne more primerjati, ker je strahovita." A je potrebna, da se dopolni prva, ker so še ostale korenine čutnih nagnjenj, in da odstrani glavno težavo za popolno zedinjenje z Bogom, to je navezanost na samo sebe.

Kako se dogaja? Bog vliva v dušo temno zrenje (temno kontemplacijo) o sebi, čeprav duša ne dela nič niti ne razume, kako se ji to dogaja. Najde se "face en face" z neizmerno božjo dovršenostjo. V tem zrenju odkriva lastno nečistost in nedostojnost. Ko se vidi tako, se ji zdi, da ji je Bog nasproten in da je ona postala nasprotje Boga. Ranjena je v siloviti ljubezni, obenem pa ostaja v temini in dvomu. Trpi lakoto "kot psi, ki se po mestu klatijo". (Ps 58,7) Dotik ljubezni in božjega ognja namreč tako zelo izsušuje duha in tako vžiga njegovo hrepenenje po utešitvi žeje, da se neprestano premetava sam v sebi in se na tisoč načinov, z vso strastjo in močjo svojega poželenja, obrača k Bogu. Tako muko opisuje David, ko pravi:

"Po tebi žeja moja dušo, moja duša medli in gine zaradi tebe." (Ps 62,2) Istočasno pa zato še bolj čuti lastno nečistost, ne čuti se vredna božje ljubezni in dejansko je ne čuti. To jo vrže v temo, dvom in obup. Misli, da jo je Bog obsodil, da je kaznovana pravično, da jo je zavrzel in da bo tako za vedno. David toži: "Obdale so me smrtne sence, peklenške bolečine so me objele." (Ps 17,5-6) Razen tega je prepričana, kot se dogaja v peklu, da je zapuščena in prezrta od vseh stvari, posebno od oseb, ki so ji drage: "Moje znanke si umaknil od mene, napravil si iz mene gnusobo zanje." (Ps 87,9)

Duša je uničena in razdejana kot "zlato v topilnici". Raztaplja se prav v svoji biti. Živa se pogreza v kraljestvo mrtvih. V podobni sti-



Sodobni preris risbe sv. Janeza od Križa, na katerem sta razvidnejši perspektiva in kompozicija.

ski kliče k Bogu David: "Reši me, o Bog, zakaj vode so mi prišle do grla." (Ps 68,2) Bog tako zelo ponižuje dušo, kolikor više jo hoče povzdigniti. To zrenje uničuje vsako samospoštovanje in samozadovoljstvo. Duša spoznava svoje stanje, vendar ga ne more opisati, ker te izkušnje ne more zaznati s pomočjo čutov niti razuma. Čutni del se namreč očiščuje v suhoti, zmožnosti v nemoči dojemanja in duh v trdi temi.

Nemogoča ji je tudi molitev. Če že kdaj uspe, je to brez moči in slasti, saj je prepričana, da je Bog ne sliši. Duša ne more vedno opravljati niti svojega dela. Je raztresena, pozabljiva, dolge trenutke lahko tako pozabi, da ne ve, kaj je delala, kaj se je zgodilo, niti kaj dela niti kaj bo delala. Na ta način je duša v kraju čiščenja, v vicah, kar bi sicer morala prestajati v drugem življenju. Duši, ki gre skozi tako očiščevanje že na tem svetu, v tisti kraj sploh ne bo treba vstopiti ali pa se bo v njem zadržala le malo časa. V večji prid ji je namreč ena ura tukaj kot mnogo ur tamkaj. Na srečo občuti te muke v živo le v presledkih. Če Bog ne bi poskrbel, da takšna občutja pospe kmalu zatem, ko so v duši zaživela, bi ta v malo dneh umrla.

Sadovi noči duha. Če bi duša vedela, da se vse to dogaja v njeno dobro in da ni vse izgubljeno, bi ji vseh teh muk ne bilo prav nič mar. Še zadovoljna bi bila, da se Bog poslužuje njenega trpljenja. Vendar je njen čutni in duhovni del otemnjen, zato nič ne razume. A sonce povzroča bolečino krmežljivemu in bolnemu očesu, vseeno pa razsvetljuje, da se volja čudovito vname. Volja ljubi, ne da bi razum umeval. Strastno ljubi, njena drznost je podobna Magdalenini.

Koliko časa traja noč duha? Če mora biti zares globoka, kolikor je že močna, lahko traja nekaj let. Na srečo je to temno zrenje Boga prekinjeno z olajšanji, sicer duša ne bi zdržala. V času olajšanja pa spet trpi zaradi zavesti, da je še nečista. Gotova je, da se bo noč

spet kmalu vrnila. Spušča se in dviga, nikoli ne ostane v istem stanju, dokler ne doseže počitka v Bogu.

Združenje

Najvišja stopnja odnosa med človekom in Bogom je predstavljena v **alegoriji** poroke.²² Duša je doslej iskala Boga v odrekanju stvarrem (dejavna noč) in Bog ji je pri tem močno pomagal (nedejavna noč). To čiščenje je bilo trpeče, vendar odrešilno, ker si je duša prislužila pogled posebne Jezusove ljubezni, kakor pravi evangelij: "Jezus ga pogleda in vzljubi." (Mk 10,21) Združitev torej ni mogoče doseči brez popolne čistosti, ko se odreče vsemu ustvarjenemu in se v živo izniči v plamenu ljubezni. Plamen je boleč, vse dokler ostaja v duši najmanjša sled navezanosti.

"Ta pomen ima pripoved, da nevesti slečejo ogrinjalo in jo ranijo, ko ponoči hrepenče išče ženina. Novega zaročnega zagrinjala, ki si ga tako želi, si ne more nadeti, dokler starega ne odloži. Kdor se upira, da bi v noč odšel iskat Ljubljenega in da bi se odrekel svoji volji ter išče Ljubljenega na ležišču in v udobju, kot je to najprej počela nevesta, mu ga ne bo uspelo najti. Saj pravi nevesta, da ga je našla, ker je odšla iz hiše v temi in polna ljubezenskega hrepenenja."²³

V času temne noči se duša zaljubi v Boga. Začne ga bojzljivo, a radostno iskati, kot se iščejo vsi zaljubljeni. Noč in dan misli samo nanj, gori od želje, da ga sreča, da ga vidi in ga osreči. Ve, da v tem življenju to ni mogoče, zato hoče umreti. To je prva stopnja združitve ali *začetno združenje*. Gre za dotik božanskega spoznanja. Bog duši odkriva na trenutke svojo prisotnost v njej sami. Duša živi "umirajoča". To, kar jo najbolj ubija, je, da ne more zares umreti od ljubezenskega objema, da bi se znašla z Njim brez vsakega zastora.

Sledi stanje *duhovne zaročke*. Bog se ne more več upirati lastni želji in reče: "Da, ti boš moja zaročenka!" Med zaljubljeni je rana

enega tudi rana drugega, občutki so jim enaki. Gre za končen izbor: dve volji sta vezani, zedinjeni za vedno. Božja volja in volja duše sta odslej eno. Duša in Bog drug drugemu obljubita večno zvestobo. Uživata kot zaročenca v izmenjavanju pozornosti in najdragocenejših daril. V tem času za dušo prenehajo tesnobe, zato začne živeti v stanju miru, uživanja in miline. Če se je nekdaj žalostila zaradi preteklih dogodkov, svojega greha ali greha drugih (kar je za duhovne ljudi običajno dolgotrajnejši občutek), je sedaj to ne žalosti več, čeprav jih še vedno spoznava za to, kar v resnici so. Molitev na tej stopnji je neprestana. Želi edino to, kar želi njen izvoljenec, zato v njej gori velika želja za rešitev vseh duš, enaka božji.

In tako jo Bog, "noseč na svojih rokah", uvede nekega dne, ki je bil od vedno pričakovana, v stanje *duhovne poroke*. Tu se združita dve naravi, tako da obe povsem ohranita lastno bit, a se pri tem medsebojno pomešata. Le maloštevilnim dušam je dano v tem življenju doseči to stopnjo. Obstaja razlika med začetnim združenjem, kjer se dogajanje ravna po korakih duše, to je postopno, in duhovno poroko, kjer se združenje zgodi z božjim korakom, to je "naenkrat".

Najvzvišenejši razvoj duhovne poroke na tem svetu je stopnja *preobrazbene združitve*. Edini od vseh mistikov vseh časov, ki je to skrajno stopnjo združitve opisoval, je sveti Janez od Križa. Duša, že pobožanstvena v sami sebi, "meče okrog sebe iskre in plamene božanske ljubezni" in na ta način postaja še bolj podobna Bogu. Po tej združitvi ni več drugega kot večno združenje v raj, ko pade "zadnji zastor".

Sveti Janez od Križa je to dogajanje sam izkusil in na čudovit način opisal v svoji zadnji knjigi *Živi plamen ljubezni*.²⁴ V njej razlaga pesem duše, ki je dosegla združitve z Bogom, kolikor je mogoče v tem življenju. Naj nam spregovori pesem sama!

"Pesem duše, ki je notranje združena z Bogom, svojim ljubljenim ženinom"

*O živi plamen ljubezni,
ki raniš neskončno nežno
mi duše najgloblje središče,
ker nisi več neusmiljen,
dovrši že, če hočeš,
v blaženem srečanju zastor pretrgaj poslednji!*

*O sladko to žarenje!
O blagodejna rana!
O blaga roka, nežni ta dotik,
ki večnega življenja daje predokus,
ki dolg vsak poplačuje;
ko umoriš, se smrt v življenje spremeni.*

*Ognjene te svetilke,
ki v njih bleščecem siju
globoke votline čutenja,
ki temno je bilo in slepo,
s popolnostjo prečudno
toploto, luč Ljubemu dajo.*

*Kako ljubeč in mil
se v prsih mi prebujáš,
kjer na skrivaj in sam stanuješ,
tvoj čudovito sladki dih,
dobrote, blaženosti poln,
ljubezen nežno meni navdihuje.*

Opis celotne duhovne poti svetega Janeza od Križa lahko povzamemo še na drug način, kajti kontemplacija je veda o ljubezni, je skrivna modrost, ki vodi duše k Bogu. Skrivna modrost pa je tudi lestev. Stopnje te božje lestve bodo opisane na kratko po njihovih učinkih, kot to delata sveti Bernard in sveti Tomaž.²⁵

O desetih stopnjah mistične lestve božje ljubezni po nauku svetega Bernarda in svetega Tomaža

Prva stopnja na tej poti k Bogu se začne, ko duša v svojo dobro zbolí od ljubezni.²⁶ "Da

sem bolna od ljubezni,” reče nevesta v Visoki pesmi. Duša odmre grehu in vsemu, kar ni Bog, brezbrizna je do vseh stvari. Kot zaljubljen oseba spremeni navade, v ničemer ne najde veselja, opore, tolažbe in stalnosti. Tako kot nevesta ponoči išče ženina, pa ga ne najde in zato medli od ljubezni.

Druga stopnja. “Zato bom vstala in šla iskat njega, ki ga ljubi moja duša.” Druga stopnja je stopnja neprestanega iskanja. V vseh stvareh išče Ljubljenega, vedno govori o njem in karkoli dela, vedno misli nanj.

Tretja stopnja naredi dušo delovno in polno gorečnosti. Velika dela za Ljubljenega se ji zde majhna, vedno ima občutek, da premalo naredi zanj. Zaradi tega silno žaluje. Njeno življenje se ji zdi prazno. Naj dela karkoli, vse se dozdeva brez koristi. Prepričana je, da je slabša od vseh drugih, saj jo ljubezen uči, česa je Bog vreden. Še zdaleč ni častihlepna, domišljava ali nagnjena k obsojanju drugih. Iz tega stanja izvirata tudi moč in pogum, da se dvigne v naslednjo stopnjo.

Četrta stopnja. V tem stanju duša nič več ne išče lastne tolažbe in veselja niti v stvareh niti v Bogu, ne želi in ne prosi Boga nobene milosti, saj jasno spoznava, da jih je že nešteto prejela. Duša trajno trpi in se ne naveliča. Ljubezen napravi težke in neprijetne stvari skoraj malenkostne. Na tej stopnji je nevesta, ko pravi: “Deni me kot pečat na svoje srce. Zakaj močna kakor smrt je ljubezen.” Vsa skrb duše je, kako bi Bogu ugajala. Zanj želi trpeti, pozablja na lastne želje. Bog tako dušo prav pogosto obiskuje v duhu z radostjo, saj Vsemogočni ne more trpeti bolečine svoje ljubljenske, ne da bi prišel na pomoč. To zagotavlja po Jeremiju, ko pravi: “Spominjam se miline tvoje mladosti, ko si hodil z menoj po puščavi.” (Jer 2,2)

Peta stopnja je čas silovitega hrepenenja duše po združitvi. Trpi lakoto kot psi “ki se po mestu klatijo” (Ps 58,7), ali kot Rahela,

ki je hrepenela po otrocih: “Daj mi otrok, sicer umrem!” (1 Mz 30,1) Na tej stopnji duša mora ugledati tistega, ki ga ljubi, ali pa umreti. Zato jo Bog nasičuje z ljubeznijo, in tako se lahko začne naslednja stopnja.

Šesta stopnja. Duša pogosto najde stik z Ljubljenim, “dobiva peruti kakor orli, teče in ne opeša” (Iz 40,31) oziroma kakor žejni jelen drvi k vodi z veliko naglico. Duša, okrepljena od ljubezni, brez omahovanja in polna upanja z lahkotno naglico hiti k Bogu. “Po poti tvojih ukazov bom tekkel, ko mi srce razširiš.” (Ps 118,32)

Sedma stopnja napravi dušo neverjetno drzno. Ne pozna razsodnosti, ne upošteva nasveta, naj se umakne, niti sramežljivost je ne more ustaviti. Milost, ki jo na tej stopnji nakanja Bog, je neverjeten pogum. “Vse veruje, vse upa, vse prenese!” (1 Kor 13,7) In te duše pri Bogu dosežejo vse, za kar ga v svoji radosti prosijo. Nevesta si upa reči: “O, da bi mi dal poljub svojih ust!” (Vp 1,1) Duša se tako brez strahu bliža Bogu v moči ljubezni, kar jo pripelje na naslednjo stopnjo.

Osmo stopnja pomeni, da je duša prejela v last Ljubega. Oprime se ga, kot pravi nevesta: “Našla sem njega, ki ga ljubi moja duša. Prijela sem ga in ga nisem izpustila.” (Vp 3,4) Duša je potešena v svojem hrepenenju, a le za malo časa, ne za trajno, kajti to bi pomenilo, da je že v tem življenju dosegla neke vrste nebesa.

Deveta stopnja je stanje, ko duša gori v milem ognju Svetega Duha. To je stopnja popolnih. V trenutku, ko duša v tem življenju doseže deveto stopnjo, zapusti telo. Te maloštevilne duše so v ljubezni popolnoma očiščene in zato ne pridejo v vice.

O milostih na tej stopnji ni moč govoriti.

Deseta stopnja. Duša se priliči Bogu, gleda Boga. Vse tisto, kar duša je, postane Bogu podobno. Tu ni več ničesar, kar bi bilo duši prikrito. Zato pravi Odrešenik: “Tisti dan me ne boste ničesar vpraševali.” (Jn 16,23)

To je skrivna lestev na poti duše k Bogu. Na zgornjih letvah ta lestev duši niti ni več tako zelo skrivna, kajti ljubezen ji s svojim globokim delovanjem marsikaj razkriva.

Na vrhu pa duša nima kaj več spraševati.

-
1. Bogdan Dolenc, Kristjan pred ponudbo sekt, v: V somraku duhovnih avantur. Zbornik predavanj teološkega tečaja, 16, Ljubljana 1992, 62.
 2. Lafrance se sprašuje, kaj ponuditi človeku, ki te sprašuje za živega Kristusa? Najprej je treba srečati svetnika in šele potem vzeti v roke evangelij (prim. J. Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 7.)
 3. Prim. Breda Cigoj-Leben, Življenje, delo in duhovnost svetega Janeza od Križa, v: Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana 1983, 7-27.
 4. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 5.
 5. Prim. Willigis Jager, Uvod v kontemplativnu molitvu prema Ivanu od Križa, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1987, 23.
 6. Prim. prav tam, 41.
 7. Breda Cigoj-Leben, Življenje, delo in duhovnost svetega Janeza od Križa, v: Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana 1983, 25.
 8. Prav tam, 26.
 9. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 134.
 10. Prav tam, 67.
 11. Prim. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 25.
 12. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 45-49.
 13. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 87.
 14. Prav tam, 25.
 15. Prim. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 27.
 16. Prim. prav tam, 28-37.
 17. Prim. prav tam, 37-45.
 18. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 13-15.
 19. Prim. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 50-68 in prim. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 52-56.
 20. Prim. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 50-52.
 21. Prim. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 76-135 in: Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 52-56.
 22. Prim. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 57-73.
 23. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 160.
 24. Sveti Janez od Križa, živi plamen ljubezni in pesmi, Družina, Ljubljana 1991, 15.
 25. Prim. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 136-138.
 26. Prim. prav tam, 139-145.

Jean Vanier

Pot k svobodi*

Kaj je torej svoboda?

(...) Svoboda izvira iz resnice. Jezus je dejal: "Resnica vas bo osvobodila." Svobode nam primanjkuje, ko nas je strah pred resničnostjo in pred drugimi. Svobode nam primanjkuje, ko se navezujemo na utvare in laži ter da nas vodijo predsodki. Svobode nam primanjkuje, ko nas vodijo nagonske želje, namesto da jih nadziramo; pomeni, da vsiljujemo svojo poglede na resničnost ali jo hočemo spremeniti s silo, namesto da bi jo sprejeli, kakršna je. Pomeni, da edini posedujemo resnico in da so drugi neumni ali pa se motijo.

V prejšnjem poglavju sem govoril o strahu pred osebami s prizadetostjo in številnimi predsodki do njih. Tisti, ki jih je strah pred njimi, jih v veliko primerih še niso srečali. Ko pa navežejo stik z njimi, se njihovi strahovi in predsodki izgubijo. Toda ti strahovi in predsodki so včasih tako globoko zasidrani, da posamezniki celo odklanjajo srečanje s prizadetimi. Ti ljudje že "vedo", da so tisti z duševno prizadetostjo "nori" ali pa nekoristni. Te predsodke pogosto poraja strah pred spremembo: nočejo, da bi kaj zmotilo njihovo varnost ali pa postavilo pod vprašaj njihov vrednostni sistem. Nočejo tudi odpreti srce drugačnim. Predsodki ovirajo njihovo svobodo.

Biti svoboden pomeni poznati sebe s svojo lepoto in pomanjkljivostmi; pomeni ljubiti svoje vrednote, jih vzeti za svoje in jim omogočiti rast; pomeni odpreti se drugim v njihovi različnosti in sprejeti, da te oni spreminjajo, medtem ko sam ostajaš zvest svoji viziji, svojim vrednotam in resnici. Svobodni postanemo, ko odkrijemo, da resnica ni skupek nespremenljivih gotovosti, marveč skrivnost,

v katero smo poklicani postopno prodreti. Biti svoboden, pomeni ponižno napredovati v nedoumljivo resničnost.

Proces integracije lastnega izkustva, tistega, česar se učimo, ko poslušamo druge, lahko v nas prebudi nekakšno tesnobo. Treba je najti povezavo med tem, kar verjamemo in poznamo, med že doseženimi gotovostmi in tistim, kar še odkrivamo, kar nam razodeva nove razsežnosti o človeku in svetu. Razvoj družbenih ved in razvoj sveta nas kličeta k vedno globljemu in obširnemu razumevanju izvira življenja. Tako raste zavest o resnici. Biti svoboden pomeni čuditi se nad lepoto in različnostjo ljudi in nad svetom. Pomeni motriti širino in globino vsega, kar obstaja.

Biti svoboden pomeni sprejeti, da pripadam neki skupini, rodu, plemenu, družini, skupnosti in veri, zavedajoč se, da je najbolj temeljna pripadnost pripadnost človeški vrsti. To, da smo svobodni od lastnih predsodkov in strahov pred drugimi, nam pomaga v vsakem človeku videti ne tekmeča, marveč brata ali sestro v človeškosti. Biti svoboden pomeni tudi sprejeti misel, da nobena skupina, ki ji pripadamo, ni popolna, da ima vsaka svoje meje in pomanjkljivosti. Vsa človeška skupnost v sebi nosi luči in sence. Vsak izmed nas je edinstven košček našega širnega sveta, ki nosi s seboj zgodovino od začetkov naprej. Vsak izvira iz nedoumljivega začetka, potuje proti njemu in v sebi nosi luč resnice in ljubezni.

Svoboda v nas prebujajo ljubezen in sočutje, ki nas kličeta, da svoje življenje bolj celostno podarjamo drugim. Ljubezen ne išče časti zase; vse veruje, vse upa, vse prenaša. Ne sodi in ne obsoja, marveč razume in odpušča. Pomaga nam, da presegamo strahove, ki nas

vodijo k temu, da se skrivamo pred drugimi in pred resničnostjo. Pomaga nam tudi bolj ponižno sprejeti dejstvo, da imamo strahove in zavore, da potrebujemo odpuščanje tistih, ki smo jih prizadeli.

Ljubezen vodi v svobodo, ki je še ne poznam, ki jo čutim, ne da bi jo zmogel opisati, vendar po njej hrepenim. Še dolga pot je pred menoj, preden jo bom dosegel. Vidim cilj, vendar vem, da še nisem prišel do tja. Hrepenim po tej svobodi, želim si jo doseči, vendar se včasih bojim poti, ki vodi k njej. Strah me je, kaj bi se utegnilo zgoditi, če bi se porušili moji zaščitni zidovi, pa tudi, da bi tesnoba in ranljivost, ki jih zakrivajo, stopila na površje. Danes se še lahko oprimem tega, kar drugi mislijo o meni, hrani me njihova naklonjenost, občudovanje in potreba po moji navzočnosti. Kaj bi bilo z menoj, ko bi vse to izgubil? Takrat bi postal svoboden, tudi od tega, da me drugi zavrnejo. V tem je pot moje notranje rasti.

Ali ni to svoboda, o kateri govori Jezus v blagrh, ko pravi: "Blagor vam, kadar vas bodo zaradi mene zasramovali, preganjali in vse hudo o vas lažnivo govorili. Veselite in radujte se, kajti vaše plačilo v nebesih je veliko" (Mt 5,11-12).

V meni odmevajo besede Nelsona Mandele, četudi vem, da sem daleč od njih in jih živim v zelo drugačnih razmerah: "Nisem zares svoboden, če komu drugemu jemljam njegovo svobodo. Tako kot sam nisem svoboden, če kdo meni jemlje svobodo (...). To, da sem svoboden, ne pomeni samo to, da se rešim svojih verig; pomeni živeti tako, da spoštujem in krepiam svobodo drugih." In nadaljuje: "Prehodil sem to dolgo pot k svobodi. Prizadeval sem si, da bi se ne obotavljal; napravil sem veliko napačnih korakov. Toda odkril sem skrivnost: potem ko se povzpemo na visok hrib, spoznamo, da nam je ostalo še veliko hribov, na katere se je treba povzpeti. Za trenutek sem se ustavil, da bi se odpočil, si

ogledal čudovito pokrajino, ki me je obdajala, da bi pogledal na dolgo pot, ki sem jo prehodil. Toda počivam lahko le za trenutek; s svobodo pridejo odgovornosti in ne upam izgubljati časa, saj še nisem prišel na konec svoje dolge poti."¹

Na tej poti resnice je moj vodič Jezus in hvaležen sem svoji Cerkvi, da me je zbližala z njim. Nagovarja in privlači me njegova popolna svoboda, in upam, da bom nekega dne našel svobodo, o kateri govori tudi Pavel: "Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za meso, temveč služite drug drugemu po ljubezni (...). Sad Duha pa je: ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, samoobvladanje. Zoper te stvari ni postave" (Gal 5,13.23).

Biti svoboden pomeni tudi umreti "lažnemu jazu". V eni izmed svojih zadnjih knjig zgodovinar in ekumenski teolog Donald Nicholl govori o osvoboditvi od "lažnega jaza". "Japonski budisti," piše, "govorijo o dveh jazih. Eden izmed njiju je 'jaz', ki ga preučuje psihologija; skuša zadovoljiti svoje želje, govori o sebi, se opazuje, se razkazuje, je popolnoma viden. Poznamo ga pod imenom *šoga* in mora izginiti, da se zares lahko rodi drugi 'jaz'. Tega poznamo pod imenom *taiga*; nanaša se na človeka v celoti, ko ga docela obdaja luč in molitev."²

Nicholl primerja drugi "jaz" s tem stavkom iz Visoke pesmi: "Spala sem (*kar pomeni: ego je uspavan*), a moje srce je bedelo" (Vp 5,2). Razloži, da za to, "da svojemu srcu omogočimo, da odgovori na svoja najgloblja hrepenjenja, mora ego, ta del jaza, ki se vedno opazuje in igra kako vlogo, izginiti".

Avtor se tu dotika temeljne resnice, o kateri govorijo duhovni učitelji. Umreti moramo sami sebi, da lahko vstane "pravi jaz". Lažni jaz, o katerem govorijo, se ne nanaša le na vidne strasti, marveč tudi na vse prikrita nagnone, ki nas vodijo k temu, da iščemo last-

no slavo. Ko Jezus govori o osvoboditvi ljubezni, pravi: "Resnično, resnično, povem vam: Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu. Kdor ima rad svoje življenje, ga bo izgubil, kdor pa sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje" (Jn 12,24-25). *Življenje* tu označuje lažni jaz (ali ega), *večno življenje* pa ne pomeni življenja po smrti, marveč življenje, h kateremu smo poklicani že danes, v svobodi in ljubezni.

Smrt lažnega jaza je težavnejša pri tistih, ki so si ustvaril močan, mogočen, gospodovalen jaz. Nekoliko lažja je pri šibkih ali tistih, ki niso nikoli iskali moči. Rojstvo v pravo življenje vedno zahteva trdo delo. Svoboda, ki jo prebudi smrt lažnega jaza, nas vodi k celovitemu sprejemanju tega, kar smo, in sveta, kakršen je. Hkrati nam vzbuja željo po prizadevanju, da bi bil svet kraj, kjer bi vsi lahko živeli srečni in v resnici. Ko smo svobodni, ne jočemo za preteklostjo in se ne skušamo vračati nazaj, ne zgražamo se nad dekadenco in kaosom našega časa, ne skušamo se iz strahu zatekati v zaprte skupine. Biti svoboden ne pomeni oznanjati konca sveta ali pa pustiti, da nas hromijo krivice, zatiranja in povsod viden razkroj. Ne pomeni pa tudi naivno verjeti, da je po tehnologiji končno prišla osvoboditev človeka in da bo odslej vse šlo bolje. Biti svoboden pomeni odkrivati resnice, ki so navzoče, in zaslutiti božjega Duha, ki veje iznad kaosa. Pomeni zaslutiti nove resničnosti, ki vstajajo iz včerajšnjih gotovosti in predsodkov.

Vsako življenjsko obdobje in vsaka generacija se sooča z novimi resničnostmi, novimi dramami, novimi problemi, odkriva pa tudi nove resnice, saj se naš svet stalno razvija. Živimo v času, ki vzbuja čudenje. Nove tehnologije grozijo, da bodo uničile naš planet, novi strahovi posameznike in skupine zapirajo vase. Vendar pa nas – kljub tem strahovom, zlu, sovraštvu, laži v nas in okoli nas, ali pa

morda celo zaradi njih – Sveti Duh znova kliče, da bi živeli ljubezen bolj polni in delovali za mir.

Sveti Duh razodeva nove resničnosti, primerne za našo dobo, novo duhovnost edinosti. Krščanske cerkve ponovno odkrivajo bistvo evangelija, njegovo sporočilo o ljubezni in odpuščanju. Nočejo se zapletati v vprašanja legalnosti ali ritualov, ni jim pa tudi do boja o tem, kdo ima prav in kdo se moti. Prav tako je veliko ljudi različnih ver, ki si vsi želijo srečevanj, delitve, dialoga in molitve. Ta želja po edinosti se ni razvila povsod, vendar je danes navzoča v srcih številnih moških in žena kot majhno seme, ki bo raslo in obrodilo veliko sadov.

Vsak izmed nas ima svojo vlogo pri osvobajanju človeka. Čakajo nas nove resničnosti: ostanimo odprti za to, da bi jih bomo sprejeli in razločevali, kje je danes luč in upanje.

Pot k svobodi

Ali je ta vizija utvara ali nedosegljiv ideal? Ali zares lahko stopimo na pot svobode ali pa smo preveč zaposleni s seboj in za vsako ceno skušamo biti v središču vsega in storiti vse za lastno slavo? Ali nas je strah, da bi se na površju pojavil naš globoki jaz? Ali se nam je mogoče osvoboditi vseh posameznih in skupnih sebičnosti, pozabiti na svojo potrebo po varnosti in graditi svet miru, v katerem je vsakdo priznan? Tako kot Martin Luther King lahko sanjamo o svetu, v katerem bodo vsi, ne glede na raso, vero, kulturo, zmožnosti ali prizadetosti, ne glede na izbojazbo ali ekonomski položaj, ne glede na starost ali spol, lahko našli svoje mesto in razodeli svoje darove? Ali lahko upamo, da nekega dne naša družba ne bo več piramidna, marveč telo, v katerem bo vsak priznan kot nujno potreben za usklajeno delovanje celote?

Mislím, da je to mogoče, če to hočemo, kajti želja po miru, občestvu in ljubezni med vsemi je globlja kot naša potreba po tekmo-

vanju. Toda da bi ta želja dobila otipljivo obliko, nas navdihovala in bila močnejša od naših strahov ter potrebe po zmagi, mora vsak napraviti skok v zaupanju. Če bomo verjeli, da je človeško srce sveto in bomo osvobojeni lažnega jaza delali za mir in edinost, bomo odkrili zaklad.

Klic k zaupanju se pogosto kaže kot blaga luč v trenutku milosti, ko se zavemo svoje ga najglobljega bitja. Takrat moramo iti naprej, sprejemati jasne odločitve, ki bodo krepile ta navdih, in jih udejanjati.

Vendar pa ne bodimo naivni. Obstajajo močne sile, ki uničujejo zaupanje: zlo, sovraštvo, laž. Nekateri jih skušajo zatirati, uničevati in ubijati. Takrat potrebujemo pomoč pri raz-

ločevanju o tem, v čem je življenje in resnica, ter pri tem, ko odganjamo utvare in smrt.

Ta svoboda ni namenjena le eliti. Vendar pa se je treba prizadevati in se boriti. To je dolga in čudovita pot. Zdi se, da imajo nekateri manj ovir in obrambnih mehanizmov; njihove nagonke želje so šibkejše. Srečal sem čudovite matere, ki živijo celovito in poenoteno življenje. Srečal sem modre moške in ženske, ki so odprti in svobodni. Srečal sem osebe s prizadetostjo, ki niso zaprti v pred-sodke, marveč so obdarjeni s presenetljivo svobodo. Srečal sem ljudi z duševno boleznijo, ki so svobodni v srcu; zavedajo se boleznijo, a so spoznali in sprejeli svoje meje. Na smetiščarskih naseljih in v revnih četrtih sem



Manuel Alvarez Bravo: Portret Večnega, fotografija, 1935.

skoraj po vsem svetu srečal neverjetno svobodne ljudi, ki jih nista zasitila želja po moči in slavi.

Pri meni vzbujajo občudovanje. Rad jih imam. V njihovi milini, sočutju, notranji enotnosti in ponižnosti je navzoč Bog. Njihovo srce je odprto za druge; morda so zato tako ranljivi, tako krhki in zlahka ranjeni. Ali to, da se ne skrivajo za trdnimi zidovi, ne kaže morda na to, da čutijo, da jih varuje Bog? Ta svoboda je dosegljiva vsakomur izmed nas; nekateri so ji blizu, drugi pa morajo do nje prehoditi še daljšo pot, ker so njihovi obrambni mehanizmi bolj žilavi.

Duhovni učitelji različnih verstev nas učijo, da je na poti k svobodi več korakov. Budizem pravi, da so štiri "nebeška bivališča" ali stanja duha. Prvo, *meta*, je dobrota: ljubezen, ki bolj daje kot jemlje. Drugo, *keruna*, je sočutje, srce, ki trepeta ob trpljenju drugega in ga skuša olajšati. Tretje, *mudita*, je veselje: srce, ki se v polnosti, brez sence ljubosumja, veseli osvoboditve šibkega, ubogega in zatiranega. Četrto, *peka*, je mir srca, ki ga ni mogoče doseči zgolj z naporu človeškega duha in volje.

Nekateri krščanski duhovni učitelji govorijo tudi o korakih, ki nas vodijo k svobodi: nenehno se borimo proti površinskim strastem – neurejenim željam po bogastvu, užitku, moči in priznanju. Ta boj proti egocentrizmu in sebičnosti je olajšan, ko smo del skupnosti, ki nam omogoča duhovno in intelektualno rast in v kateri skupaj z brati in sestrami služimo in molimo. Na zelo pretanjen način se v teh duhovnih skupnostih utegnejo pojaviti še druge strasti ali prisilni vzorci ravnanja: občutje intelektualne ali duhovne prevlade, potreba po nadziranju drugih in izvajanju duhovne moči nad njimi. Boj se nadaljuje takrat, ko se zavemo egocentrizma in duhovnega napuha. Odkrivamo, da moramo umreti lažnemu jazu in biti bolj združeni z Bogom v uboštvu, svobodi, majhnosti in ponižnosti, ljubiti druge tako, kot jih Bog ljubi.

Pot k svobodi, ki smo jo poklicani prehoditi, opisujem v sedmih korakih:

Prvi korak k svobodi je spoznanje, da strah ne more biti dober svetovalec. Naj se zdi še tako čudno, toda strah nas lahko vodi k želji po svobodi. Strah, ki ga povzroči kriza ali nevarnost, nas kliče k temu, da o njem govorimo, razmišljamo, zastavljamo vprašanja in iščemo rešitve. Izjemne razmere, kot denimo na Severnem Irskem, državljanska vojna v Gvatemali ali pa genocid v Bosni in Ruan-di lahko silijo ljudi z vseh strani k temu, da se ustavijo in si zastavijo vprašanje: Ali resnično hočemo mir? Drugi razlogi, ki ustvarjajo trpljenje, kot je prevlada oboroževalne industrije in multinacionalk nad mednarodnim gospodarstvom, nas vodijo k vprašanju, kot je: Ali hočemo svet, zgrajen na načelu tekmo vanja, v katerem močni zmagujejo tako, da ubijajo in zatirajo? Ali hočemo, da nam vlada zgolj ekonomija? Ali pa panter in kozlič lahko ležita skupaj, kot napoveduje Izaijevo preroštvo? Ali je mogoče sodelovati pri gradnji sveta miru in ljubezni?

Drugi korak k svobodi vključuje zavedanje lastnih meja in blokad. Kar nekaj časa je trajala, preden sem se zavedel svojih omejitev. Ko sem bil v začetku petdesetih let v mornarici, sem sredi hladne vojne vedel, da smo na "pravi strani" in da so komunisti "slabi". Pripravljeni smo morali biti na boj za mir. Kasneje, ko sem študiral filozofijo in teologijo, sem se naučil ločevati med resničnim in lažnim. Spoznal sem zmote v različnih filozofskih in političnih sistemih ter teološke zmote v drugih verskih izročilih.

Morda v nekem trenutku svojega življenja potrebujemo vero v ideal ali celo v ideologijo, v kateri je meja med dobrim in slabim jasno zarisana. V takšnih trenutkih nase gledamo kot na del elite, ki ima v rokah resnico ter rešuje svet pred kaosom in zlom. Morda v adolescenci vsi moramo imeti močna prepričanja, da lahko zatem postanemo

odrasli, ki z modrostjo znamo spreminjati svoje gotovosti in spoštljivo poslušati tiste, ki mislijo drugače.

Potreboval sem kar nekaj časa, preden sem spoznal in sprejel pomanjkljivosti v zgodovini in življenju lastne Cerkve ter odkril lepoto, resnico in dobro v drugih cerkvah in verah. Prav tako je dolgo trajalo, preden sem odkril lastne pomanjkljivosti: predsodke, strahove, dvoumnosti, šibkosti, potrebo po uspehu in strah pred neuspehom.

Tudi sam sem se moral osvoboditi nekaterih dobro zasidranih prepričanj in gotovosti, da sem lahko postal zrejši in modrejši. Moral sem se začeti zavedati lastnih ran, skritih za svojo potrebo po duhovnem uspehu. In danes, pri sedemdesetih letih, želja pa svobodi raste v meni. Nikoli ni prepozno!

Ali je mogoče rasti proti vedno večji svobodi, če se ne zavedamo svojega pomanjkanja svobode? Ali si lahko želimo, da bi videli, če se ne zavedamo, da smo slepi? Kje najti upanje, moč in željo po napredovanju k tej človeški svobodi in zrelosti? Vsi duhovni učitelji govorijo o trpljenju in bolečini, ki jih doživljamo, ko zapuščamo varnost lastnih gotovosti ter prek sprejemanja negotovosti postajamo modri. Modrost vključuje uboštvo srca in duha. Notranje uboštvo in ponižnost nam odpirata srce za novo veselje, novo svobodo, novo srečanje z Bogom.

Tretji korak k svobodi je iskanje modrosti v nepredvidenih trenutkih, kot so smrt prijatelja, bolezen, huda prizadetost po nesreči ali nesreča, ki nas primorajo, da se ustavimo, znova presodimo svoje življenje in odkrijemo nove vrednote.

Takšni dogodki nas presenetijo in nam odpirajo novo, bolj univerzalno resničnost. Zdi se tragični, ker nas silijo k temu, da zapuščamo varni svet in vstopamo v nepredvidljiv svet ter s tem tudi v svet strahu. Šele kasneje v tem odkrijemo milost, skrito v njem. Več staršev mi je povedalo, kakšen pretres je bilo

zanje rojstvo prizadetega otroka. Veliko kasneje so odkrili, da jim je otrok omogočil vstop v svet nežnosti in sočutja. Krize in nepričakovane spremembe vodijo v zanikanje, obup, jezo in upor, vendar nam ta čustva postopno lahko pomagajo k sprejemanju resničnosti, kakršna je, in nam lahko prinesejo nove moči, novo svobodo in nov smisel za življenje in svet.

Da se to zgodi, pogosto potrebujemo pomoč nekoga, ki hodi z nami, ki nas spremlja. Način, kako smo spremljani, je eden izmed najpomembnejših dejavnikov notranje osvoboditve. Vprašati se moramo: "Kdo hodi z menoj?"

Četrti korak je torej spremljanje. Spremljevalec je nekdo, ki nas ima rad, nas razume in hodi z nami po poti proti svobodi. Lahko je sorodnik ali pa so to prijatelji; lahko je tudi strokovnjak ali terapevt, ki zna poimenovati naše notranje trpljenje in strahove ter razplesti vozle, ki hromijo razvoj. To je lahko pastir, duhovnik, nekdo, ki je blizu Bogu, ki nam pomaga razumeti našo človeškost in potrebe ter prepoznati božji klic k notranji svobodi, k bolj resnični ljubezni do sebe in k skupnosti.

Spremstvo je potrebno v vseh obdobjih življenja, še zlasti pa v trenutkih krize, ko se čutimo izgubljene, uboge in nesposobne ali pa ko žalujemo. Spremljevalčeva vloga ni, da nas sodi ali nam pove, kaj je treba storiti, marveč da nam razodene našo lepoto in vrednost, nam pomaga najti smisel trpljenja, bolje razumeti in sprejeti lastne meje ter svoje prisilne vzorce obnašanja. Spodbuja nas tudi, da napredujemo k večji svobodi, da živimo v sedanjosti in se realistično obračamo v prihodnost.

V nekaterih jezikih besedi *spremljanje*³ ali *sopotnik*⁴ izhajata iz latinskih besed *cum pane*, kar pomeni "s kruhom". Vključuje delitev drug z drugim, to, da skupaj jemo, drug drugega hranimo, skupaj hodimo. Tisti, ki nas spremlja, je kot babica, ki nam pomaga, da



Michelangelo Merisi, im. Il Caravaggio: **Matejevo poklicanje**,
o./pl., 1599-1600, S. Luigi dei Francesi, Rim.

se rodimo v življenje in živimo v polnosti. V tej skupni hoji življenje prejema tudi spremljevalec. Iz te odprtosti se rojeva občestvo src. To ni odnos zlitja, medsebojne odvisnosti, marveč odnos, v katerem vsak prejema in daje življenje ter kliče drugega k rasti v vedno večjo svobodo.

Ko sem zapustil mornarico, sem imel to srečo, da sem srečal očeta Thomasa Philippa. Spremljal me je dolga leta. Vedno je bil navzoč, ko sem ga potreboval, predvsem na začetku Barke. Nikoli me ni sodil, vedno me je sprejemal takšnega, kakršen sem bil in je v meni prebujal najboljše. Zaradi njegovega spremljanja sem lahko odprl srce in nisem obdržal stvari znotraj sebe, kjer bi lahko zgnile. Omogočil mi je, da sem prepoznal svoje šibkosti in strahove. To mi je pomagalo, da sem tudi sam spremljal druge, verjel vanje, jim pomagal, da so se osvobodil bremena krivde, ki jih je tlačilo, in da so odkrili svojo vrednost.

Spremljanje je v Barki v središču življenja skupnosti in v središču vsakršne človeške rasti.

Potrebujemo to, da hodimo z drugimi in se tako medsebojno spodbujamo na poti rasti in boja za svobodo, da stremo lupino sebičnosti, ki nas zapira, nas zastruplja in nam preprečuje, da bi bili v polnosti ljudje.

Peti korak zadeva vlogo zgledov pri naši rasti k svobodi. To so tisti, ki jih vodi jasna vizija, ki so za nas priče resnice in upanja. Na tej poti svobode so pred nami. V našem stoletju so bile takšne osebnosti denimo Mahatma Gandhi, dalajlama, mati Terezija in toliko drugih. Vsak izmed nas pozna te bližnje ali oddaljene ljudi, ki včasih tudi skrito podarjajo svoje življenje in s tem prinašajo upanje tistim, ki trpijo in so ubogi. Delajo in se borijo, da bi bil ta svet prostor, v katerem bi vsak živel in rastel. Živijo to, kar oznanjajo; svoje življenje dajejo za resnico in ljubezen. Pritegujejo nas k luči in življenju.

Kažejo nam, da je mogoče živeti in delovati v svetu, v katerem vlada kaos, da je mogoče ostati ponižen in ljubeč v svetu, v katerem vlada nasilje. Ne sodijo, ne obsojajo. S svojim zgledom nas kličejo, da bi zapustili

zgodbice, v katere se zapiramo, se odprli k širšemu pogledu na človeškost ter spoznali, da vsak od nas lahko dejavno stopi na pot pravičnosti in miru.

Šesti korak je v priznanju, da pot k svobodi vključuje boj. V tem, da se osvobodimo svojih egocentričnih potreb in predsodkov ter s tem ostanemo zvesti svoji notranji rasti, živimo v resnici, pravičnosti in služanju, je včasih resnični boj. Ko ne govorimo o drugih glede na svoje rane in strahove ter se izogibamo sodbam o njih, se približamo tistim, ki so drugačni, jih poslušamo z odprtim srcem, zahteva napor. Iti k tistim, ki so drugačni, lahko pomeni obiskati zapore, psihiatrične bolnišnice, ustanove, ubožna bivališča ter se tam srečati s trpečimi, izločenimi, sprejeti njihova hrepenjenja, njihove zgodbe, njihovo jezo in depresijo. Pot k svobodi zahteva stalne napore, na katere nikoli docela ne odgovorimo.

Boj včasih postane preprostejši s staranjem. S starostjo pride modrost, če pristanemo na to, da lahko živimo polno tudi na stara leta. Ko se postaramo, nam ni več treba ukazovati, pa tudi ne biti hitri in učinkoviti; ne potrebujemo več pomembnega mesta v družbi. Končno imamo čas za to, da smo, da živimo, da uživamo v naravi, delamo stvari, ki jih prej nismo nikoli imeli čas početi. Ničesar več nam ni treba dokazati. Čas imamo za to, da živimo v ljubečih odnosih, molimo, počivamo v povezanosti z Bogom. Mar ni v tem tisti pravi smisel starosti, ki ga sodobne družbe pogosto razvrednotijo? Če nas na starost ne navdihuje ta modrost, tvegamo depresijo, saj izgubljammo moči, svojo vlogo, včasih tudi zdravje, ne da bi hkrati odkrili bogastvo notranjega življenja.

Sedmi korak je odkritje, da se svoboda srca uresničuje v povezanosti s počelom vsega, Bogom. Bog je navzoč najgloblje v našem bitju, onkraj naših kompulzivnih potreb po moči in občudovanosti, strahov pred

zavrnenostjo in občutki krivde. Razodeva nam, kar je najdragocenejše in enkratno v nas, skrito na dnu našega bitja. Naše človeško srce je v resnici nemirno, žejno polnosti in neskončnosti. Ne more se zadovoljiti z omejenim, končnim. Od svojega začetka človeštvo išče, kako bi šlo dlje, višje, globlje ter odkrilo skriti smisel vsega sveta. Zatem pa se nekega dne zgodi razodetje Boga, skritega na dnu srcu, ki nas ljubi, nam daje počitek in nas kliče k temu, da dejavno stopimo na pot ljubezni in zvestobe do bratov in sester v človeškosti.

Ta povezanost z Bogom, ta gotovost, da nas ljubi in nas nosi v svojih rokah, krepi naše hrepenenje, da bi *bili*, da bi bili v resnici, da bi na vsakogar, vsak dogodek, tek zgodovine in sveta gledalo tako, kot nanje gleda Bog. To ublaži našo potrebo po tem, da bi se dokazovali ali da bi skrivali za ovirami moči in znanja. Strah pred tem, da bi bili zavrneni, izgine. Ničemur več nam ni treba pripisovati pretiran pomen, saj nihče, nobena skupina in celo vse človeštvo skupaj ni Bog.

Povezanost z Bogom ne ustvarja ločevanja med telesom in duhom. Nasprotno, v notranjosti našega bitja nas poenoti, saj je Bog stvarnik vsega našega bitja, duha in snovi. Ločitve v našem bitju nastajajo zato, ker preprečujemo, da bi življenje izviralo iz srca in stvarnika sveta, ko skušamo potrjevati lasten ego v iskanju moči in priznanja. Smrt lažnega jaza v nas osvobodi božje življenje, in, kot pravi Martin Buber, "pustimo, da Bog vstopi" v svet, prek našega srca in našega bitja.

V zgodovini človeštva so bili možje in žene molitve, mistiki, ki so si prizadevali, da bi se osvobodili svojega ega, temeljne sebičnosti, da bi tako živeli v večji osebni združenosti z Bogom, da bi bili svobodni za ljubezen, s kakršno nas Bog ljubi – s sočutjem. Bili pa so tudi možje in žene, ki so bili, ne da bi izrecno iskali združenost z Bogom, iskalci resnice,

možje in žene sočutja, ki so delali za mir in edinost v vsem človeštvu.

Jezus je prišel, da bi naše družbe, zgrajene kot piramida, ki ima na vrhu nekaj bogatih in na dnu veliko revnih, spremenil v telo, v katerem vsak član, šibak ali močan, lahko najde svoje mesto. Takšen pogled na človeštvo je pogled Boga nežnosti in ljubezni, ki hoče spremeniti naša kamnita srca v mesena srca in nas osvoboditi prisilnih vzorcev obnašanja. Žal je bilo to Jezusovo tako preprosto sporočilo v zgodovini pogosto okrnjeno. Ponižnega in dobrega Boga, ki kliče k ljubezni, so predstavljali kot močnega Boga, ki sodi, kaznuje in ustrahuje.

Človeštvo mora znova odkriti ponižnega Boga, Boga ljubezni, ki je le srce; odkriti mora njegovo sporočilo dobrote, nežnosti, nenasilja in odpuščanja, ki razodeva lepoto našega sveta, snovi, telesa, celotnega človeka in vsega življenja. Ta pot odkrivanje je vsekakor posejana z ovirami, vendar se jo spleča prehoditi.

Ta pot v sebi nosi skrivnost, ekstazo srca, nov mir, notranjo osvoboditev. Ni le za močne, marveč za vse tiste, ki so pripravljeni ponižno odpreti svoje srce Bogu ljubezni. Notranja osvoboditev je za tiste, ki se še danes skrivajo za zidovi strahu, vendar verujejo v osvobajajočo moč božje ljubezni. Za tiste, ki so zaprti v rane preteklosti in počasi odkrivajo pot odpuščanja.

prevedel Marjan Pogačnik

* Odlomek iz: Jean Vanier, *Accueillir notre humanité (Sprejeti svojo človeškost)*, Presses de la Renaissance, Paris, 1999, ss. 156-179.

1. Nelson Mandela, *Un long chemin vers la liberté*, Garnier-Flammarion, Paris 1998, str. 644-645.
2. Donald Nicholl, *The Beatitude of Truth: Reflections of a Lifetimer* Darton, Longman and Todd, London, 1977, str. 160-161.
3. Francosko "accompagnement", angleško "accompaniment", op. prev.
4. Francosko "compagnon", angleško "companion", op. prev.

O Haffnerjevih spominih 1914-1933

Obdobje nemške zgodovine v letih 1914-1933 je brez dvoma ena od osrednjih epizod moderne evropske in sploh svetovne zgodovine. V prvi svetovni vojni je bila Nemčija glavni protagonist. Kar pomembno vlogo je imela pri oktobrski revoluciji, ne le zaradi "zaplombirane-ga vagona", temveč tudi zaradi upanja bolj-ševikov, da se bo šele s prevratom v Nemčiji zares začela svetovna revolucija. In v letih 1918-1923 je dogajanje v Nemčiji pogosto dajalo osnovo za take upe. Eden osrednjih dogodkov 20. stoletja je prav tako Hitlerjev prevzem oblasti v začetku leta 1933¹, kar je na nek način rezultat omenjenega obdobja. Knjiga Sebastiana Haffnerja (1907-1999), *Zgodba nekega Nemca*, s podnaslovom *Spomini 1914-1933*, je vredna vse pozornosti, še posebej zato, ker zelo posrečeno prepleta osebne spomine s tem tako pomembnim dogajanjem v Nemčiji.

Gre za knjigo, ki je v zadnjih dveh letih ena najbolj branih v Nemčiji. Prvič je izšla šele predlani, a za tisk je bila pripravljena že v začetku leta 1939. Napisal jo je 31-letni nemški emigrant v Angliji, ko je bilo angleško in francosko popuščanje (*appeasement*) Hitlerju na vrhuncu. Tako je avtor knjige, ki tedaj iz meni neznanih razlogov ni izšla, razumel njeno poslanstvo v posvaritvi Angležev (in Francozov) pred Hitlerjem. Kakršna nevarnost je



Sebastian Haffner, fotografija, ok. 1930.

bil Hitler za nemško demokracijo in sploh za nemški narod, takšno nevarnost naj bi Hitler predstavljal tudi za mir v Evropi. Druga težnja avtorja je, da bi skozi diahronični vidik poskusil dojeti to, kar se je v Nemčiji zgodilo 30. januarja 1933 in potem; to je tudi rdeča nit njego-

vih strogo zgodovinopisnih del, med katerimi sta dve v ljubljanski Delavski knjižnici².

V nadaljevanju preletimo prvo polovico knjige.

Ob velikem navdušenju ljudi v prvih dneh avgusta 1914 (in to ne le v Nemčiji) je bil sedemletni Sebastian eden redkih, ki ga je izbruh vojne prizadel; zaradi tega je namreč moral s svojimi starši prekiniti poletne počitnice in se vrniti domov v Berlin. A medtem, ko so v naslednjih mesecih in letih odrasli z grozo spoznavali apokaliptičnost velike vojne, se je Sebastian nad njo navdušil. V prvi vojni pač še ni bilo strahovitega letalskega bombardiranja in otroku v mirnem zaledju se je vse skupaj zdelo kot vznemirljiva igra. Ob časopisnem povečevanju nemških uspehov je bil Sebastian tako omamljen, celo srečen, da sploh ni čutil pomanjkanja hrane, ki je doseglo višek leta 1917. "Dejansko sem bil [...] ljubitelj vojne, tako kot je nekdo ljubitelj nogometa [...] Število ujetnikov, pridobitve ozemlja, osvojitve trdnjav in potopljene ladje – vse to je imelo podobno vlogo

kot zadetki pri nogometu ali točke pri boksu.” Na ta način naj bi po Haffnerju večina otrok doživljala vojno in v tem tudi vidi korenine vzpona nacizma. V resnici bo nacizem zmagal na volitvah, ko bo Sebastianova generacija dobila volilno pravico.

Ko se je po boljševiškem prevratu v Rusiji in po miru v Brest-Litovsku, ki je bil nadvse ugoden za Nemčijo, (Sebastianu) zdelo, da mora Nemčijo za dokončno zmago le še malo napeti moči, je prišlo do revolucije, do odstopa cesarja in razglasitve republike, ter do kapitulacije nemške vojske! Šele zdaj, ko je napočil čas miru, je mladi Berlinčan ob (proti) revolucionarnem kaosu doživel in slišal streljanje. Bil je nasprotnik revolucije, ki naj bi bila kriva nemškega poraza. Sploh ga zapleteno dogajanje po koncu vojne ni navduševalo. Čeprav se je vse dogajalo pred njim ali v sosednji ulici, kaotične dogodke – povsem drugače kot predtem vojno v daljni Franciji in Rusiji – ni mogel osmisлити.”krize, stavke, streljanje, puči, demonstracije ... “ (Kasneje bo nemško revolucijo 1918/1919 na zelo jasen način predstavil in osmisлил v delu *Nemška revolucija 1918/1919*, kjer je tudi lepo pokazal, da levo sredinska vlada in revolucija nista bili krivi vojaškega poraza, v kar je bil kot otrok prepričan in v kar so bili prepričani nemški desničarji, vključno s Hitlerjem.)

Nevarna politična nestabilnost se je v Nemčiji nadaljevala do leta 1923. Tu so bili pogosti poskusi prevratov tako s skrajno leve kot tudi s skrajno desne strani. 1923 je prišlo še do francoske zasedbe Porurja, najpomembnejšega gospodarskega območja Nemčije, kar je bistveno prispevalo k veliki hiperinflaciji, ki je bila še hujša kot naša konec osemdesetih let. Po vzpostavitvi trdne marke proti koncu leta 1923 – v tem času je propadel tudi Hitlerjev puč – se je v Nemčiji začelo obdobje gospodarske in politične stabilnosti, ki je trajalo do začetka gospodarske krize leta

1929. Teh pet ali šest let Haffner označi kot edino obdobje miru za njegovo generacijo. Medtem ko se je večina odraslih nekako umaknila v zasebno življenje in poskušala pozabiti na zadnjih deset let, njegovi generaciji ta umik iz javne sfere, kjer ni bilo več “snovi za velike emocije, za ljubezen in sovraštvo, poveličevanje in žalovanje”, ni ustrežal. Preveč se je navadila na vznemirljivost časopisnih novic, ki so zdaj postale dolgočasne. Haffnerjevi vrstniki so se počutili osiromašene, niso vedeli, kaj bi s tem mirom (v letih 1923-1929), oziroma kaj bi sami s seboj. Čakali so na priložnost, da “ta čas miru likvidirajo in začnejo z novo kolektivno avanturo”. Do tedaj jim je kot nadomestek lahko služilo navduševanje nad uspehi nemških športnikov. Tudi mladi Haffner je zapadel v to “množično blodnjo”. Poročila z velikih tekmovanj so mu bila kot nekoč poročila z bojišč. Da je nemški šprinter pretekel sto metrov v 10,6 sekunde, mu je pomenilo toliko kot nekoč zajetje 20.000 ruskih vojakov. S sovrstniki se je pogovarjal le o športu. “Bilo je skoraj tako lepo kot med vojno.” Kakor so se med vojno z mislimi na nemške generale igrali vojaške bitke, tako so zdaj z mislimi na nemške športnike trenirali in tekmovali med seboj. A po višku na olimpiadi v Amsterdamu leta 1928, ko so bili Nemci drugi najuspešnejši, je prišlo do streznitve. Športna poročila niso bila več na prvih straneh časopisov in število gledalcev na štabionih je upadlo. Toda hkrati s tem koncem športne mrzlice so se začele oživljati stranke in organizacije, ki “so politiko vodile kot šport” in ki so bile od leta 1923 bolj pasivne.

Situacijo v Nemčiji po velikem Hitlerjevem uspehu na volitvah leta 1930 (18% glasov) primerja Haffner z razmerami v Evropi v začetku leta 1939, ko je pisal te spomine: “Ohromljeno čakanje neizbežnega, katekremu se upa še v zadnjem trenutku uiti. Kar je danes v Evropi prihajajoča vojna, je bil tedaj

v Nemčiji bližajoči se Hitlerjev prevzem oblasti [...] Brezupno držanje pravil igre, ki jih nasprotnik vsak dan krši. Že tedaj so bili misleci *appeasementa* [...]. Hitlerja naj bi napravili nenevarnega, ko bi ga vpletli v odgovornost vladanja.”

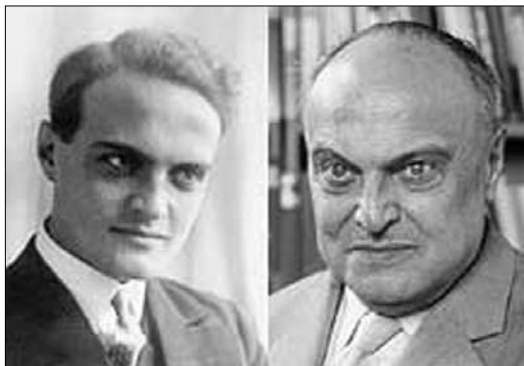
Čprav je bil bolj desničar, saj je preziral tako komuniste kot socialdemokrate, je Haffner vseskozi ostajal oster Hitlerjev nasprotnik. Najbrž je na to vplivalo tudi njegovo druženje s tujci v svetovljanskem Berlinu. Zanimivo je, da se glede svojega protinacizma ne sklicuje na neko racionalnost, temveč na občutek. “Že takrat sem imel navado, da sem svoja prepričanja izoblikoval s pomočjo svojega nosu.” Tako je tudi sicer povsem demokratično imenovanje Hitlerja za kanclerja 30. januarja 1933 doživel zelo čustveno: kot “ogrožajoče in odvrtno približevanje morilske zveri – kot umazano in krempljasto taco na svojem obrazu.” Toda ali niso podobno občutili mnogi, ki so se kasneje zaradi propagande in lastne kariere spreobrnil v privržence “rešitelja” Nemčije? Ali ni bil za tako spreobrnitev ranljiv tudi mladi Haffner, ki je bil desničar, čprav zmerni, in ki je ravno tedaj začel kariero pravnika? Da ga ne bi odnesel val navdušenja nad “prenovitvijo Nemčije”, si je moral v tednih po 30. januarju 1933 ustvariti glob-

ljo utemeljitev svojega nasprotovanja Hitlerju. Ta utemeljitev je bila spet lahko le čustvena in čeprav je bil povod zanjo le slučajen, je šlo vendarle za njegov osebno odločitev, ki ga je dokončno napravila za zagrizenega nasprotnika nacizma.

25. februarja, ko se je ob Hitlerjevem kanclerstvu že pripravljala nacistična totalitarna vladavina z antisemitskimi ukrepi, je šel na pustni ples. Na tem vsakoletnem plesu v maskah so imeli navado žrebanja parov. Med tako slučajno izbranimi moškim in žensko je velikokrat prišlo do kratkotrajne ljubezenske avanture, včasih pa celo do “začetka neke zgodbe”. Haffnerjeva knjiga *Zgodba nekega Nemca* ne bi bila to, kar je, če mu “tombola” na omenjenem pustnem plesu ne bi dodelila za družico Judinjjo!

Ko se je v naslednjih dnevih in tednih, to je po požigu nemškega parlamenta 27. februarja, začela z bliskovito naglico uveljavljati nacistična totalitarna vladavina, je Haffner, morda delno tudi iz kljubovanja Hitlerju, vztrajal v svoji zvezi s “tombolskim dobitkom”.

Prišel sem nekako do sredine. Več kot polovica knjige je posvečena mesecem po 30. 1. 1933. Iz tega drugega dela knjige objavljam odlomek o druženju mladih pravnikov, ki so imeli povsem različna politična prepričanja.



Sebastian Haffner, fotografiji, ok. 1930 in ok. 1960.

Omenim naj še, da je Haffner emigriral šele leta 1938 in da se je predtem razšel s svojo judovsko prijateljico, ki se je kot cionistka želela naseliti v Palestini. Vsekakor je ves čas ostal nasprotnik nacistov.

Pravzaprav si boljše knjige o zapletenem dogajanju v Nemčiji tega obdobja ne bi mogli želeli, tudi zato, ker izhaja iz posameznika, vpetega v občo zgodovino. Lahko bi rekli, da je bil Haffner kot otrok in mladostnik izgubljen v zgodovinskem dogajanju, dokler se ni z (samo)lastno odločitvijo našel. Med drugim nam avtor te avtobiografije pokaže, da za odprtost do resnice svojega časa nikakor ne zadostuje racionalnost, ki vselej temelji na skritih predpostavkah, temveč sta predtem potrebna vsaj še pogum in brezkompromisna zavzetost za dobro, kakorkoli gre lahko pri slednjem za čustveno prizadetost. Prav v prevedenem odlomku, ko govori Holz, pride do izraza kratek domet racionalnega argumentiranja, ki je v svoji samoumevnosti zažuglo klic moralnega imperativa, ki je najprej klic k izvorni razprtosti sveta. Odgovornost posameznika namreč ni le v tem, kako bo reagiral na neko "dano" situacijo (recimo na "židovsko nevarnost"), temveč še prej v tem, kako je sploh prišel do te "dane" situacije, ki je prav kot "realnost na sebi" zgolj njegova interpretacija; posameznik je torej odgovoren tudi do tega, iz katerih njemu največkrat prikritih predpostavk je pri razume-

vanju situacije izhajal. Nekaj kar ima posameznik za povsem objektivno dano, je vselej že posredovano in pogojeno s temi subjektivnimi in pogosto nezavednimi predpostavkami. Pri izbiranju(?) le-teh gre torej za odgovornost in krivdo, ki se ju na zavestni ravni ne da povsem zajeti. Kolikor se tu zavestno naprezanje izkaže za nezadostno, se zdi, da odgovornost v svoji izvornosti prehaja v svoje nasprotje, v milost, katere bi lahko bil, če ne pretiravamo, deležen Haffner.

In ali smo se mi, zdaj v letu 2002, uspešni vsaj malo razpreti resnici svojega časa? Ali pa v samoumevnosti in ob pritrjevanju drugih zgolj ponavljamo oguljene fraze, pri čemer se v tej (nesamo) lastni zaprtosti pred svetom sami sebi zdimo sila pametni? Morda je še pomembnejše, da pri pogosto jalovem, včasih celo napačnem zavzemanju za obče dobro, ne pozabimo na dejanskega bližnjega. To je po mojem mnenju ena od osrednjih idej prevedenega odlomka, pri čemer gre pri Brockovem in tudi Holzevem odnosu do judovskega prijatelja(?) Hirscha v prvi vrsti za kršenje osnovnih načel meščanske olike.

-
1. Druga svetovna vojna je bila v veliki meri Hitlerjevo osebno delo, s katerim je ta zločinec med drugim pripomogel k vzpostavitvi ameriške prevlade v svetu in za 45 let sovjetske.
 2. To sta knjigi *Od Bismarcka do Hitlerja* in *Nemška revolucija 1918/1919*.

Zgodba nekega Nemca*

Obstajala je majhna "delovna" skupina, sestavljena iz šestih mladih intelektualcev, vsi so bili pripravniki, vsi so se pripravljali na pravosodni izpit, vsi so izhajali iz istega družbenega sloja. Bil sem eden izmed njih. Povod za nastanek te skupine je bilo skupno učenje za izpit; toda kmalu smo to presegli in postali majhen, prijateljski debatni klub. Imeli smo zelo različne poglede, toda ni nam prišlo na misel, da bi se zaradi tega sovražili. Imeli smo se prav radi. Prav tako ne morem reči, da smo s svojimi različnimi pogledi stali na dveh nasprotnih bregovih; temveč so naša različna stališča – kar je bilo značilno za intelektualno mlado Nemčijo leta 1932 – prej tvorila krog, pri čemer sta se obe skrajnosti dotikali.

Najbolj "levo" usmerjen je bil na primer Hessel, zdravnikov sin s simpatijami za komuniste, najbolj "desno" pa Holz, oficirjev sin, ki je razmišljal militaristično in nacionalistično. Toda oba sta pogosto nastopala skupaj proti vsem nam ostalim, oba sta namreč izšla iz vsak svojega mladinskega gibanja, oba sta razmišljala kot člana ene od zvez, oba sta bila antimeščansko in antiindividualistično usmerjena, oba zavzeta za ideal in duha skupnosti, obema so bili jazz, modni časopisi, *Kurfurstendamm* (glavna berlinska ulica), skratka pojavi sveta, v katerem se hitro zasluži in veliko zapravlja, kot rdeča cunjka biku, prav tako sta oba imela skrito nagnjenje do nasilja, ki se je pri enem zagrinjal v humanizem, pri drugem pa v nacionalizem. Pogosto podoben svetovni nazor oblikuje podobne obraze, tako je bilo pri obeh prisotna nekakšna togost brez smisla za humor, kar je prišlo do izraza v njunih tankih ustnicah. Sicer pa sta oba drug do drugega občutila ve-

liko spoštovanje. Sploh je bila viteškost samoumevna v naših medsebojnih odnosih.

Druga dva nasprotnika, ki sta se dobro razumela – zaradi česar sta pogosto skupaj nastopala proti ostalim, pa čeprav političnim somišljenikom, – sva bila Brock in jaz. Naju je bilo še težje kot Hessela in Holza uvrstiti na neko mesto v lestvici političnih prepričanj. Brock je bil po svojih političnih nazorih revolucionar in skrajni nacionalist, sam pa sem čutil naklonjenost do konservativnosti in do skrajnega individualizma – oba sva torej iz idejne zakladnice desnice in levice pobrala ravno nasprotni stvari. Ob tem naju je še nekaj združevalo: oba sva bila v bistvu esteta, oba sva častila nepolitične bogove. Brockov bog je bila pustolovščina, in sicer kolektivna pustolovščina v slogu tega, kar se je dogajalo v letih 1914-1918 ali leta 1923, najraje pa bi imel kar oboje skupaj. Moj bog pa je bil bog Goetheja in Mozarta – zdi se mi povsem dopustno, da ga tu ne bom označil z imenom. Hočeš-nočeš sva bila torej v vsem nasprotnika, toda nasprotnika, ki sta si mežikala. Tako sva lahko skupaj pila prav po prijateljsko. Na drugi strani je Hessel zavračal alkohol, Holz pa je pil tako malo, da bi ga moralo biti sram.

Nadalje sta med nami obstajala še dva, ki sta bila po naravi posrednika: Hirsch, sin judovskega univerzitetnega profesorja, in von Hagen, sin visokega uradnika na enem od ministrstev. Von Hagen je bil edini med nami politično organiziran: pripadal je Nemški demokratski stranki in *Državnemu praporju (Reichsbanner)*¹. To pa ga ni oviralo, temveč ga je nasprotno celo določilo, da je na vse strani posređoval in da je za vsako stališče pokazal

razumevanje; prav tako je kot virtuoz taktosti in lepega obnašanja utelešal dobro vzgojenega moža. Nikoli se debata v njegovi prisotnosti ni mogla izroditi v prepir. Hirsch mu je pri tem pomagal. Njegova specialnost je bila dobronamerna skepsa in vživljanje v antisemitizem. Celo naklonjenost je pokazal do antisemitizma in vedno je poskušal v njem najti kaj pozitivnega. Spominjam se nekega najinega razgovora, v katerem je povsem resno zavzel antisemitsko stališče; sam sem poskušal držati ravnotežje tako, da sem se postavil na protiteutonsko pozicijo. Tako viteško smo pač ravnali. Sicer pa sta Hirsch in von Hagen naredila vse možno, da bi Holz in Hesselu kdaj pa kdaj izvabila nasmešek kot znak strpnosti, meni in Brocku pa neko resno "izpovedovanje", prav tako sta na vse pretege poskušala prepričati, da bi Holz in jaz drug drugemu ali pa Hessel in Brock drug drugemu cefrali najsvetejše (kar je bilo možno le v teh dveh kombinacijah).

Bili smo prav prijetna skupina upanja polnih mladeničev. Kdor bi nas leta 1932 videl združene okoli okrogle mize, kako kadimo in vneto razpravljamo, bi težko verjel, da bodo taisti možje nekaj let kasneje bili zmožni iz nasprotnih bregov svetovne zgodovine drug na drugega streljati. Namreč danes smo Hirsch, Hessel in jaz emigranti, Brock in Holz sta visoka nacistična funkcionarja, von Hagen, odvetnik v Berlinu, je kljub vsemu član nacionalsocialistične zveze pravnikov in nacionalsocialističnega odreda voznikov, mogoče tudi (kar je treba obžalovati) član stranke. Še vedno pa je moral ostati zvest svoji vlogi posrednika.

Nekako od začetka marca 1933 je vzdušje v naši skupini začelo postajati vse bolj strupeno. Nenadoma nismo več zmogli tako zlahka kot prej viteško-akademsko razpravljati o nacistih. Malo pred prvim aprilom smo imeli mučno in napeto srečanje pri Hirschu. Brock prav nič ni skrival, da ga razvoj dogodkov pri-

jetno zabava; počutil se je vzvišenega, medtem ko so "seveda", kot je sam ugotovil, "njegovi judovski prijatelji postali živčni"; nacistična organizacija je za zdaj še bedna, je ugotovil v istem tonu, toda zanimivo je, da tak poskus z množicami tako dobro deluje; na vsak način naj bi se odpirali novi obeti glede prihodnosti. Tako je menil Brock, pri čemer se je vsakemu ugovoru zoperstavil z nasmeškom, ki je izražal drznost. Na drugi strani je Holz kot vedno razmišljal trezno: pri takem hitrem in improviziranem ukrepanju pač lahko pride do obžalovanja vrednih pripetljajev, toda ob tem se ne sme pozabiti, da so Judje Naš gostitelj Hirsch, ki se mu tokrat ni bilo potrebno postaviti na stališče antisemitizma, je sedel tiho in se sem in tja ugriznil v ustnico. Von Hagen je v svoji taktosti opozoril, da so Judje po drugi strani vendarle ... To je bil najlepši razgovor o Judih in vlekel se je v nedogled. Hirsch je pri tem sedel nemo in včasih ponudil cigareto. Hessel je poskušal z znanstvenimi argumenti spodkopati rasni nauk; Holz pa ga je branil, prav tako znansstveno s protiargumenti, zelo natančno in zelo preudarno. "Lepo, Hessel," je govoril, ko je počasi povlekel dim iz cigarete, inhaliral, izdihnil in pogledal oblaček dima, "v neki državi celotnega človeštva, ki jo Vi molče vedno predpostavljate, vsi taki problemi najbrž res ne bi obstajali. Toda morali boste priznati, da v okviru nacionalne državne tvorbe, za kar v tem trenutku pravzaprav gre, homogenost ljudstva ..." Nenadoma mi je postalo slabo in odločil sem se, da se ne bom oziral na takt. "Vendarle se mi zdi, da v naši razpravi," sem dejal, "ne gre za temelje nacionalne države, temveč kratko malo za osebno držo vsakega od nas! Ali ni res? Trenutno ne obstaja prav nič drugega kot to, kar lahko z našim praktičnim zadržanjem in vedenjem dosežemo. Kar pa me v Vaši držji zanima, gospod Holz, je problem, kako lahko svoja stališča uskladite z dejstvom, da se zadržujete v tej

hiši." Toda bil je Hirsch, ki mi je zdaj segel v besedo in poudaril, da nikoli svojega povabila kateremukoli od nas ni pogojeval z zahtevo po stališčih, ki bi ... "Zagotovo," sem rekel, zelo jezen tudi nanj "a tudi ne kritiziram Vas, temveč našega gospoda Holza. Rad bi spoznal misli človeka, ki je sprejel gostoljubnost nekoga, ki ga v bistvu želi skupaj z njemu podobnimi pokončati." "Kdo pa govori o pokončanju!" je zaklical Holz in skoraj vsi so skupaj z njim protestirali, izjema je bil Brock, ki je dejal, da sam osebno pri tem ne vidi nikakršnega nepremostljivega nasprotja. "Ali ne veste, da so v vojni oficirji pogosto gostje v hišah, ki jih nameravajo naslednje jutro razstreliti." Holz pa je trezno dokazoval, da se ne more govoriti o pokončanju, ko se bojkot judovskih lokalov izvaja spodobno in disciplinirano. "Kako, da to ni pokončanje?" sem zaklical razdraženo. "Če nekoga sistematično gospodarsko uničujejo, mu onemogočajo vsako možnost zaslužka, potem mora ta na koncu vendarle umreti zaradi pomanjkanja! Ali ni res? Če nekoga nalašč pahneš v pomanjkanje in lakoto, pomeni zame, da ga pokončaš. Ali ne mislite isto?" "Pomirite se, pomirite se," je dejal Holz. "Nihče ne umira od lakote v Nemčiji. Če bodo judovski lastniki lokalov gospodarsko uničeni, bodo dobili socialno podporo." Najhujše je bilo, da je to dejal povsem resno, ne da bi hotel biti porogljiv. Ločili smo se polni ogorčenja.

Še v aprilu, malo pred koncem meseca, sta se tako Brock kot tudi Holz priključila stranki. Napačno bi bilo, če bi ju kdo imel za oportunisto. Brez dvoma sta oba že dolgo imela v svojih stališčih veliko skupnih točk z nacisti. Vendar vse do tega časa to ni zadostovalo, da bi postala člana stranke. Moral se je še zgoditi zmagoviti pohod nacistov na oblast z vsem svojim pompom in propagandnim učinkom.

Odslej je bilo težko ohraniti našo "delovno" skupino. Von Hagen in Hirsch sta imela

veliko dela. Kljub vsemu je skupina še naprej obstajala pet ali šest tednov. Nato – bilo je konec maja – je prišlo do srečanja, po katerem smo se dokočno razšli.

Bilo je takoj po množičnem umoru v Copenicku, ko sta Brock in Holz prišla med nas kot morilca iz kraja zločina. Seveda se nista udeležila pokola. A v krogih, v katere sta nedavno začela zahajati, je pokol postal novica dneva in v njih so si pripisali nekakšno kolektivno krivdo; tako sta oba v našo civilizirano-meščansko vzdušje cigaret in skodelic kave prinesla nenavadno rdečkasto meglico krvi in vonja smrti.

Prav onadva sta začela govoriti o zadevi. Šele iz njunega pripovedovanja smo izvedeli celotno zgodbo. Časopisi so le namigovali.

"Prav super noro je bilo včeraj v Copenicku. Ali ni res?" je menil Brock, ta ton je dooločal vzdušje, v katerem je pripovedoval. Spuščal se je v podrobnosti, opisoval je, kako so ženske in otroke vsakokrat najprej poslali v sosednjo sobo, da bi potem moške ustrelili z revolverjem, pobili s kolom ali pokončali z bodalom SA-ja. Večina se jih začuda sploh ni branila, v svojih spalnih srajcah naj bi dajali žalosten videz. Trupla so vrgli v reko in še naslednji dan so na obrežje v bližini ves čas naplavljala nova. Med njegovim pripovedovanjem mu ni izginil drzni nasmešek z obraza, ki je v zadnjem času postal precej tog in prostaški. Ni čutil potrebe, da bi koga zagovarjal, pravzaprav se mu zadeva sploh ni zdela tako pomembna. Dogodek je v bistvu razumel kot senzacijo.

Zmajevali smo z glavo in se zgražali nad tem, v čemer je Brock vsaj po videzu užival.

"In Vam se ne zdi, da je ta dogodek ovira k Vaši novi strankarski pripadnosti," sem končno pripomnil.

Takoj se je postavil v obrambno držo in njegovo obličje je dobilo drzen Mussolinijev izraz. "Nikakor ne," je začel pojasnjevati. "Ali imate sočutje s temi ljudmi? To bi bilo po-

vsem neumestno. Mož, ki je predvčerajšnjim prvi streljal, je zelo dobro vedel, da ga bo to stalo življenje. Zelo napačno bi ravnali, če ga ne bi obesili. Sicer pa ga je potrebno spoštovati. Kar zadeva druge ..., fej hudiči. Zakaj se niso branili? Vsi so bili stari socialni demokrati in ljudje iz *železne fronte*. Kako so si mogli obleči spalne srajce in leči v postelje? Morali bi se braniti in umreti spodobno. A to ti je banda brez prave volje. Do njih ne čutim nikakršnega sočutja.”

“Ne vem,” sem počasi dejal, “ali čutim pravo sočutje do njih, a gotovo čutim težko opisljiv gnus do tistih, ki do zob oboroženi postopajo naokrog in pobijajo nemočne ljudi.”

“Morali bi se braniti,” je dejal Brock trmasto in drzno “potem ne bi bili več nemočni. To je ravno ta gnusna marksistična finta, da se narediš nemočnega, ko se začne zares.”

Zdaj se je vmešal Holz. “Ti dogodki so zame obžalovanja vreden revolucionarni eksces,” je dejal “in med nami rečeno: upam, da bo odgovorni veljak SA-ja dobil, kar mu gre. A po moje se vsekakor tudi ne sme spregledati, da je najprej streljal socialni demokrat. Razumljivo je in do določene mere tudi upravičeno, da SA v takem primeru nastopi odločno z ostrimi represalijami.”

Čudno, kako sem Brocka še vedno lahko prenašal, a Holz me je takoj spravil v bes. Nisem se mogel izogniti žalitvi na njegov račun.

“Zanimivo mi je poslušati Vaše nove teorije o opravičljivosti razlogov” sem dejal. “A če se ne motim, ste Vi vendarle študirali pravo?”

Pogledal me je grdo in z rokami začel prekladati rokavice: “Seveda sem študiral pravo,” je dejal počasi, “in spominjam se, da sem med svojim študijem enkrat slišal tudi o izrednih ukrepih za obrambo države. Morda pa ste Vi tedaj izostali s tega predavanja.”

“Izredni ukrepi za obrambo države,” sem dejal, “zanimivo. Menite, da je država napačna in da so potrebni ukrepi za njeno obrambo, ker se je nekaj sto socialnodemo-

kratskih državljanov obleklo v spalne srajce in leglo v svoje postelje?”

“To pa ne,” je dejal. “Vedno znova pozabljate, da je najprej socialdemokrat ustrelil dva moža SA-ja ...”

“... ki sta pri njem kršila nedotakljivost stanovanja ...”

“... ki sta pri njem nastopila kot izvrševalca oblastniške funkcije.”

“In to daje državi pravico do izrednih ukrepov proti kateremukoli državljanu? Proti meni in proti Vam?”

“Proti meni ne,” je dejal, “toda mogoče proti Vam.”

Zdaj me je gledal tako grdo in nenadoma sem imel čuden občutek v kolenskem zgibu.

“Vedno znova poskušate z nekakšnimi malenkostmi,” je dejal, “odvrniti pozornost od mogočnega dejanja, ki se danes dogaja kot prebuditev nemškega naroda.” (Še danes slišim, kako pravi “prebuditev”.) “Obešate se na vsak najmanjši eksces in dlakocepitate s pravom, le da bi lahko kritizirali in nergali. Bójim se, da se ne zavedate povsem, kako ljudje vašega kova danes predstavljajo latentno nevarnost za državo, pri čemer ima država pravico in dolžnost, da temu primerno ukrepa – vsaj tedaj, če se je kdo od vas drznil iti tako daleč, da se javno upira.”

Tako je govoril, preudarno in počasi, ter v slogu komentarja iz pravnega zakonika. Pri tem me je prav grdo gledal v oči.

“Če se že hočemo pogovarjati z grožnjami,” sem dejal, “zakaj tega ne bi počeli povsem odkrito? Ali me torej nameravate naznaniti gestapu kot sovražnika države?”

Tu sta se začela von Hagen in Hirsch smejati, s čimer sta poskušala zadevo obrniti na smešno. Toda tokrat jima je Holz prekrizal račune. Dejaj je tiho in premišljeno (še se zdaj sem opazil z neke vrste zadovoljstva, kako je bil ves rdeč od razdraženosti):

“Moram priznati, da že nekaj časa premišljujem, ali ni to moja dolžnost.”

“Ojej,” sem dejal. Najprej sem potreboval trenutek, da sem zaznal vse občutke, ki so se kaotično pojavili v meni: malo prestrašenosti, malo začudenja nad Holzem, da je šel tako daleč, nekaj neprijetnega zaradi besede “dolžnost”, nadalje tudi malce zadovoljstva, da sem ga izzval tako daleč, prav tako nek povsem novi, trezni uvid, da je življenje torej postalo takšno, da se je spremenilo ravno na ta način, tudi nekaj tesnobe in hitrega preračunavanja, kaj bi lahko vse o meni pripovedoval, če bi mislil resno. Potem sem dejal: “Priznati moram, da se mi Vaši nameni prav nič ne zdijo resni, ko tako dolgo o njih premišlujete in je edini rezultat tega premišljevanja, da ste mi ga omenili.”

“Ne govorite tako,” je dejal tiho. Očitno so bili že vsi aduti na mizi, in če bi hotela še naprej stopnjevati napetost, bi morala preiti k fizičnemu obračunavanju. A vse se je odigravalo sede, ob tem ko sva kadila cigarete, poleg tega so se vmešavali drugi in naju poskušali z očitajočimi pogledi miriti.

Začuda smo potem še nekaj ur mirno in z grenkobo nadaljevali razpravljanje o politiki. Kljub temu je bilo konec z našo “delovno skupino”. Brez besed smo opustili nadaljnja snidenja.

Hirsch se je od mene poslovil septembra, ko je šel v Pariz. Brocka in Holza nisem več videval. Le preko govoric sem tu in tam kaj zvedel o njuni karieri. Hessel je šele naslednje leto odšel za vedno, v Ameriko. Krožek se je porazgubil.

Sicer pa sem bil po zadnjem srečanju še nekaj dni napet zaradi bojazni, da me je Holz zares ovadil gestapu. Počasi sem spoznal, da tega očitno ni storil. Prav dostojno od njega!

prevedel Mihael Šori

* Odloemek iz knjige: Sebastian Haffner: *Geschichte eines Deutschen, Die Erinnerungen 1914-1933*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 2000, str. 195-205.

1. Nemška demokratska stranka je bila najbrž najbolj izrazito sredinska nemška stranka, morda je ravno zaradi svoje umerjenosti pogorela na volitvah 1930 in 1932. V času weimarske republike (1919-33) je zelo pogosto sodelovala z močnejšima strankama socialnih demokratov in katoliškega centra, ki sta bili tudi dokaj zmerni. Pravzaprav so vse te tri stranke prvič bile na oblasti že v zadnjem mesecu 1. svetovne vojne, ko so prav nič krive morale prevzeti odgovornost za vojaški poraz.

Državni prapor pa je bila demokratski stranki pripadajoča zveza, kot je bila recimo *železna fronta*, ki bo kasneje omenjena v prevedenem Haffnerjevem tekstu, v rokah socialnih demokratov.

Od idejne diferenciacije k nastanku političnih društev

Kljub zunanjemu slogaštvu, ki je vladalo med kranjskimi Slovenci v poznih sedemdesetih in osemdesetih letih 19. stoletja, sta se v tej kronovini idejno razvijali in oblikovali (za slovenski prostor) vodilni politični in svetovnonazorski usmeritvi tedanjega časa: katoliška in napredna (liberalna).¹ Ko je bila t. i. nemška nevarnost v deželi "premagana", je vsa idejna različnost omenjenih opcij postopoma prihajala do izraza, kar je posledično vodilo do politične ločitve teh dveh idejno različnih struj in s tem k začetkom strankarskega življenja.

Poskus prekinitve obstoječe organizacijske enotnosti Slovencev je tako pomenil (sicer ponesrečeni) ustanovni shod kranjskega Slovenskega društva 10. marca 1889 v Ljubljani,² ki so ga sklicali kasnejši naprednjaki. A udeležili so se ga tudi predstavniki t. i. *Slovenčeve* struje, torej katoliške strani, saj naj bi takšno društvo tudi po njihovem mnenju lahko delovalo za doseg narodnega materialnega in duševnega napredka. Kljub temu pa je Ignacij Žitnik izrazil nekakšno nezaupanje, ki naj bi ga slednji čutili do društva. Za to naj bi imeli več razlogov: ko so bila v *Slovenskem Narodu* objavljena društvena pravila, je skušal dobiti odgovor na "nasprotni" strani, ali bo to društvo občeslovensko ali pa bo stalo na enostranskem (tj. naprednem, op. Z. B.) stališču. Kot je omenil v govoru na shodu, je bil odgovor na to vprašanje zelo nedoločen. Tudi hitrost sklicanja ustanovnega shoda se mu je zdela "sumljiva", saj se ga tako marsikdo, zlasti z dežele, ni mogel udeležiti. "Tretji in glavni razlog za nas pa je ta," je dejal

Žitnik, "da pogrešamo v potrjenih pravilih besed, ki označujejo program tudi konservativne ali katoliške stranke slovenske, kateri je itak vsakemu znan."³ Zato je predlagal spremembo pravil, in sicer: da bi se vanje zapisalo, da bo delovanje društva temeljilo na krščanski podlagi ter da bodo tudi verske in cerkvene zadeve spadale v njegov delokrog; hkrati se je poudarilo, da bi tudi katoliška struja morala imeti primerno zastopstvo v društvenem odboru. Na te in podobne zahteve, ki sta jih izrazila tudi Fran Povše in Andrej Kalan, je odgovoril in pojasnil svoje in somišljenikov stališče Ivan Tavčar. Čeprav naj bi se Slovensko društvo ne ukvarjalo z verskimi zadevami, bi se po njegovem mnenju lahko skladno s stališči "nasprotni" struje spremenilo ustrezne paragrafe društvenih pravil: "Posvetno razumništvo ima sicer v obče svobodnejše nazore, nego duhovščina, vendar bode vsem drago, ako bode tudi poslednja sodelovala in bode razumno zastopana."⁴ Ker pri volitvah društvenega odbora ni bilo možno doseči kompromisa o izvolitvi posameznih članov, je bilo sklenjeno, da se zborovanje preloži za štirinajst dni ter se nato ponovno skliče ustanovni shod – v tem času naj bi se struji sporazumeli o kandidatih oziroma odbornikih društva – do česar pa v tako zamišljeni obliki ni nikoli prišlo. Zato pa sta nastali dve samostojni društvi, in sicer: Katoliško politično društvo in (napredno) Slovensko društvo.

1. Katoliško politično društvo

Pravila Katoliškega političnega društva so bila podobna tem, na temelju katerih naj bi

delovalo Slovensko društvo, s to razliko, da je bilo v njih jasno določeno, da je tudi vera eden izmed dejavnikov, za katerega si bo društvo prizadevalo. Tako je bilo v § 2. zapisano: "Društvu je namen: Pospeševati slovenskega naroda duševni in gmotni napredek v verskih, državnih, občinskih, šolskih, gospodarskih in socialnih zadevah; razširjati med Slovenci versko, narodno in gospodarsko izobrazjenost; braniti verske, narodne in državne pravice slovenskega naroda in pospeševati ustavni razvoj avstrijske države po geslu: Vse za vero, dom, cesarja!"⁵ Ker je bilo jasno, da bosta (in tudi sta) v tedanjih razmerah naziv "katoliško" in opustitev besede "slovenski" sprožila polemike, je bilo to dejstvo pojasnjeno v vrsti člankov v *Slovenecu* konec januarja 1890. Tako je avtor (verjetno urednik dnevnika Ignacij Žitnik) zapisal, da ni bilo potrebno nikakršno spodtikanje ob nazivu "katoliški": "Kar smo, to povejmo vsikdar naravnost; omenjamo pa tudi, da z besedo "katolišk" samo na sebi ni še nič pomagano, a označen je duh, naznanjeno načelo, po katerem želi delovati novo društvo. Ne le duhovniki, tudi svetni domoljubi imajo kot katoliki svoje dolžnosti in sicer ne le v zasebnem, tudi v javnem, v političnem življenju. /.../ S tem torej, da si je dalo društvo priimek "katoliško", hotelo je poudariti svoje stališče nasproti onim, ki učé, da sicer zasebno življenje ima ravnati se po veri in zakonu božjemu, ne pa tudi javno življenje."⁶ Čeprav v nazivu društva ni bilo zapisanih besed "narodno" oziroma "slovensko", naj bi to ne pomenilo, da delovanje v prid slovenstvu ne bo ena izmed nalog društva: "V narodnem oziru ménimo prav tako, da najskrajnejši narodnjak ne more ničesar pogrešati v pravih."⁷ Tako lahko med razlogi za ustanovitev društva zagotovo najdemo tudi nasprotovanje svobodomiselnim oziroma liberalni ideji, da je kristjan zadostil svojim krščanskim dolžnostim z življenjem po nauku evangelija v zasebnem življenju, morda

še v cerkvi in z delovanjem v kateri izmed dobrodelnih organizacij, na njegovo politično prepričanje in zlasti ravnanje pa naj bi njegovo versko prepričanje ne imelo vpliva. Ena od nalog društva naj bi bila ravno ta, da bi se poučilo vernike o njihovih dolžnostih na političnem področju, zlasti o vseh pravicah in dolžnostih, ki jim jih je v tem oziru omogočila oziroma dodelila ustavna ureditev oziroma doba. Člani društva so torej nameravali ljudstvo, zlasti volivce, izobraziti in jim pomagati k spoznanju, da bi ti morali v času volitev agitirati za in nato izvoliti takšne može, ki bi si nato kot poslanci v zakonodajnih zborih prizadevali za utemeljitev državnega in družbenega življenja na temelju krščanskih načel, s tem pa bodo branili tudi legitimne cerkvene pravice na tem področju. Takšno izobrazevanje je bilo seveda najbolj možno v okviru političnih društev, in to je tudi bil namen novoustanovljenega društva. Pri njegovem organiziranju so ustanovitelji izhajali iz okrožnice *Sapientiae christianae* o dolžnostih kristjanov Leona XIII. z dne 10. januarja 1890⁸ (to je *Slovenec* v tem času v nadaljevanjih tudi objavil) in iz smernic Drugega avstrijskega katoliškega shoda leta 1889, kot zgled pa so jim služila obstoječa katoliška politična društva na Gornjem Avstrijskem, v Vorarlbergu in na Tirolskem.⁹ Na ustanovnem shodu društva, ta je bil 26. januarja 1890, je bil za predsednika izvoljen Karol Klun.

Da ustanovitev društva ne bo pozitivno sprejeta pri naprednjakih, je bilo pričakovati. Tako je Ivan Tavčar v *Slovenskem Narodu* 1. februarja 1890 objavil članek *Katoliško politično društvo*, ki je povzročil polemiko med političnima dnevnikoma. V njem je o ustanovitvi zapisal: "Kar čez noč se je rodilo to društvo, in ve se dobro, kdo mu je pravi duševni voditelj."¹⁰ Tudi naziv ga je zmotil: "Pomenljivo se nam pa že vidi, da se društvo tako rekoč sramuje svoje slovenske matere. Katoliško politično društvo pri nas lahko plodo-



Ignac Žitnik.

nosno deluje, to se tajniti ne da. Ali vprašali smo se z opravičenim začudenjem, čemu, da naj je društvo samo katoliško, in ne tudi slovensko. Do sedaj smo pri političnem društvu pred vsem gledali na to, da je slovensko. Tukaj pa so ustanovili katoliško društvo, ter iz svoje firme – recimo naravnost – z nekakim očitnim namenom izpustili pridevek “slovenski”. Ta pridevek se društvu mej nami gotovo vsaj tako dobro prilega, kot vsak drug pridevek, naj je take ali take vrste!”¹¹ Posledično naj bi to pomenilo: “Mi izvajamo iz tega, da hoče društvo postati strogo katoliško, to se pravi: ostro cerkveno društvo. Tako tesno stališče pa utegne imeti fatalne posledice, zlasti v sedanjem času, kajti duh časa je tak, da je v vsakem vprašanji treba nekoliko širšega okvirja, da se je ogibati izključnosti. Kdor se pa že v svojem naslovu izogiblje besede “slovensko”, o tem si pač lahko mislimo, kako se bode tedaj ravnal, kadar bode stal pred kolizijo dolžnostij, ko bi se mu bilo odločiti v kakem kočljivem slučaju, recimo za versko šolo na protinarodni podlagi. Dobe se še lahko drugi slučajji, v katerih se bode prav hi-

tro pokazalo, da katoliško politično društvo Slovincem ne more dajati v vsakem oziru tistih garancij, kakor jih pričakujemo pri društvu, ki naj je v resnici pravo politično društvo na Slovenskem”.¹² Po Tavčarjevem mnenju so Slovenci dejansko potrebovali politično društvo, pri katerem bi sodelovali tudi konservativci, in takšno je oziroma naj bi bilo Slovensko društvo, proti kateremu pa se je zdaj ustanovilo novo, le katoliško politično društvo. Izpustitev naziva “slovensko” je po Tavčarjevem prepričanju imela svoj izvor v pojmovanju narodnosti Antona Mahničiča, ki naj bi s tem naukom zasvojil del mlajše kranjske duhovščine; ta naj bi namreč stala v ozadju nastanka društva. Sicer naj bi bilo zaenkrat vodstvo še v rokah zmernih mož, toda obstajala je nevarnost, da bi v njem prevladala mišljenje in taktika mlajših.¹³ Ustanovitev tega društva naj bi že zaradi tega zagotovo imela za posledico: “Na vsak način pa je slovenska inteligenca, v kolikor sedaj še ne sedi v katoliškem političnem društvu, zavezana, temeljito se pečati z vprašanjem, bi li ne kazalo ustanoviti slovenskega političnega društva,

kojega pravila je vlada že potrdila. /.../ Zatorej naj se o pravem času prično priprave, da se kaj ne zamudi, in da posebno slovenska narodnost mej nami v škodo ne pride.”¹⁴

V odgovoru Tavčarju je Žitnik zavrnil njegove očitke. Tako je zanikal, da je društvo nastalo kar čez noč, ampak da so Slovenci imeli že društvo s tem nazivom v Ljubljani leta 1873, ki pa ga je tedanja liberalna vlada zaradi domnevnega prestopka 6. marca 1874 razdružila. In vse od tedaj naj bi se med konservativci širile ideje po ponovni ustanovitvi podobnega društva ter da bi se oblikovala primerna pravila. Omenil je tudi poskus ustanovitve Slovenskega društva v preteklem letu, pri kateri niso konservativci očitali pripravljalcem skrivnega in enostranskega delovanja, prav tako se niso spodtikali nad samim nazivom, ki ni vključevalo pridevka “katoliški”, ampak so le zahtevali, da bi se to moralo osnovati na krščanskih temeljih in si prizadevati tudi za verske zadeve, kar se je na shodu sprejelo in se jim obljubilo, do izvršitve pa ni nikoli prišlo. “In predno se je mislilo na novo društvo, vprašal je vrednik “Slovenčev” večkrat vplivne može, ki so imeli biti odborniki “slov. društva” o tej zadevi, a odgovore je dobil take, da se je prepričal: Vse je odloženo “ad calendās graecas”. In še le tedaj je nastala potreba misliti na novo društvo.”¹⁵ Prav tako se ni društvo ustanovilo za hrbtom, kot je namigoval Tavčar, saj je osnovalni odbor istočasno poslal društvena pravila v objavo *Slovincu* in *Slovenskemu Narodu*, Žitnik sam pa je poleg tega vse, kar je bilo v zvezi z njegovim ustanavljanjem, Tavčarju pojasnil še pisno.

Tudi umanjkanje besede “slovensko” v nazivu društva in to, zakaj se je temu nadelo le naziv “katoliško”, je Žitnik pojasnil. Glede prvega naj bi bilo iz društvenih pravil jasno razvidno, da so bili narod in njegove pravice v ospredju društvenega prizadevanja, o drugem pa je zapisal: “V čitalnici se konservativci niso spodtikali nad imenom “slovensko druš-

tvo”, in niso zahtevali pridevka “katoliško”, s tem so pokazali, da jim gre le za stvar; a od tedaj so se pri nas, žal, zelo neugodno spremenile razmere; bistveno jih je predruugačila podraška afera, in kadar je v deželi v nevarnosti vera katoliška, tedaj je treba barvo pokazati katolikom, tedaj je tudi pri društvi priimek “katoliško” primeren in popolnoma na svojem mestu.”¹⁶ To pa naj bi ne pomenilo, da bi med vero in narodnostjo bilo kakršno koli nasprotje oziroma izključevanje. Pri tem se je Žitnik skliceval na Leona XIII., ki je v okrožnici *Sapientiae christianae* zapisal: “Spoznati moramo, da sta nadnaravna ljubezen do Cerkve in naravna ljubezen do domovine pravzaprav sestri dvojčici in da imata istega očeta, to je Boga. Resničnega nasprotja torej med njima ne sme biti.”¹⁷

Tavčar je kot odgovor na zgornji članek objavil poslano mu Žitnikovo pismo (pri tem je izpustil datum, ko je bilo to napisano). Naj ga, ker se mi zdi pomembno za zgodovino nastanka društva, navedemo v celoti:

“Velecenjeni gosp. doktor! Pred nekaj dnevi je “Slov. Narod” objavil notico, da je tukajšnja vlada potrdila pravila “Kat. političnega društva”. Ker so že nekateri in bodo morda še drugi stvar krivo tolmačili, dolžnost mi je Vam, gospod doktor, to pojasniti. – Že med zasedanjem deželnega zbora je prišel k meni gosp. Kalan s pisanimi pravili, proseč me, naj jih pokažem g. poslancem, da ti povedó svoje mnenje o potrebi ali nepotrebi tega društva. – Pravila se doslovno glasé kakor ona, o katerih smo v čitalnici se o svojem času prepirali, le z onim dostavkom v § 2., kateremu ste i Vi, g. doktor, pritrdili. – Jaz sem Kalanu naravnost odgovoril, da je čas neugoden, neprimeren sedaj, naj se odloži vsa stvar. Tako so pravila pri meni ležala okolu 4 tedne. Konečno se Kalan nad mánojo razjari, zahteva pravila nazaj. Jaz sem mu rad ustregel, ker niti z jednim poslancem o tem nisem govoril. –

Kar čitam v "Narodu": Pravila so potrjena. Stoprv včeraj srečam Kalana in ga vprašam, kaj je na tem. On odgovori: 'Potrebo društva so poudarjali vsi, premembo pravil naročili osnovalnemu odboru, a ta sedaj spi. Torej – tu imate sedaj potrjena taka pravila, katera je tedaj ogromna večina iz obeh taborov odobrila. Sedaj osnujte društvo.' Tako včeraj Kalan ... Dostavi še: 'Pojdi h gosp. Tavčarju, ako on prevzame predsedništvo ali vsaj odborništvo, ker z naše strani dobite vse glasove; dva morda bi krhala od 30 tukajšnjih duhovnikov.' – Kakor razvidite, gospod doktor, mi ničesar ne delamo za hrbotom, le to je Kalan sam brez dogovora storil, da je vladi nesel pravila v potrjenje. Društva torej ni nujnega, niti sledú ni o njem. Celó med nami so, ki trdijo, da je društvo nepotrebno sedaj ali vsaj neumestno, ker bi utegnili znova razpaliti posameznike. – Govoril sem danes z nekaterimi, da počakamo do Božiča, ko se bodo vrnili državni poslanci z Dunaja, da se potem morda kaj ukrene; ali pa morda o tem razgovarja pri nameravanem shodu vseh slovenskih poslancev. Ker bi bilo meni jako neljubo, sitno in hudo, ko bi morda nadležnost Kalanova dala povod nespোরazumljenju in vsled tega kaki neljubi opazki v "Slov. Narodu", prosim Vas najuljudneje, vzemite moje sporočilo kot popolnoma istinito na znanje in zabranite v tem smislu v "Slov. Narodu" mogočo opazko. Najodličnejšim spoštovanjem Ig. Žitnik, urednik "Slovenca".¹⁸

Po Tavčarjevem mnenju je bilo to pismo jasen dokaz, da je v ozadju društva kot njegov duševni oče stal Andrej Kalan. Sicer naj bi *Narod* ne bil nenaklonjen društvu kot takemu, ampak naj bi počakal, da bo to pričelo s svojim delovanjem, in če bo to narodno, ga bo zagotovo podpiral. Kar je Tavčarja in njegov krog vznemirjalo, je bilo dejstvo, da je v Kalanu videlo Mahničevega učenca in pristaša, s tem pa nevarnost, da bi društvo delovalo na temelju Mahničevih načel.

Hkrati je Tavčar očital Žitniku, da je lagal o tem, da društva ni bilo oziroma da se to ne bo ustanovilo, ko se je vendar društvo ustanovilo, čeprav je v pismu kaj takega zanikal. Kot je razvidno iz članka v *Slovencu*, ki je sledil temu iz *Naroda*, je Žitnik z nekaterimi tovariši omenjeno pismo napisal 12. decembra 1889, torej preden se je novo društvo dejansko oblikovalo (res so bila sicer potrjena že njegova pravila) ter hotel tako preprečiti morebiten prepir o društvu med dnevnikom oziroma strujama v njunem ozadju.

Iz okoliščin, ki so bile povezane z ustanovitvijo društva, je možno razbrati, da razdeljenost med obema strujama tedaj še ni bila dokončna ter da je kljub idejnim razlikam še vedno obstajala težnja po skupnem političnem delovanju. To je razvidno tudi iz dejstva, da je bil Tavčar za "mahničevskega" Andreja Kalana kljub zagovarjanju absolutne narodnosti in drugih svobodomiselnih idej povsem sprejemljiv kot odbornik oziroma celo predsednik Katoliškega političnega društva; kar je ne nazadnje po mojem mnenju pomenilo, da mu kljub njegovemu poudarjanju prednosti narodnosti pred vero oziroma omejitvi avtoritete cerkvene oblasti le na dogmatično-versko področje niti vodilni katoliški krogi na Kranjskem niso odrekli pripadnosti katoliški veri oziroma pripisovali pogsanskega nacionalizma, ki bi iz narodnosti naredil osrednji predmet "religije", ter zato "brezboštva". Podobno so oziroma bi morala biti tudi pravila Katoliškega političnega društva za Tavčarja sprejemljiva, saj so bila to v osnovi pravila Slovenskega društva, dopolnjena s predlogi tedanje *Slovenčeve* struje na njegovem poskusnem ustanovnem shodu marca 1889, za katera se je izjavil tudi Tavčar sam. Iz Žitnikovega pisma Tavčarju je razvidno, da tudi med katoličani številni niso bili naklonjeni razpadu dotedanje slogaške politike, tako da se zastavlja vprašanje, kdaj so "radikalna" duhovščina in katoliški laiki



Andrej Kalan.

– ki so črpali temelje za svoje delovanje delno res pri Mahničju, v glavnem pa v okrožnicah Leona XIII. ter pri katoličanih v drugih avstrijskih deželah, na primer na Tirolskem in Gornjem Avstrijskem, kjer so te okrožnice in sklepi Drugega avstrijskega katoliškega shoda že dobili konkreten odmev – prevzeli odločilno vlogo pri vodenju katoliške politike, ko se jim je morala podrediti tudi “slogaška” konservativna struja. Prvenstveno gre za vprašanje, kateri zunanji dogodek oziroma dogodki so pokazali, da slogaštvo ni bilo več primerno in možno ter da je bil dejansko idejni razkorak med obstoječima strujama prevelik. Zagotovo je enega izmed korakov k temu pomenilo ravno organiziranje katoliške struje v društvo, tj. v politično organizacijo, saj je organiziranje pomenilo hkrati dejavno reševanje tedaj aktualnih nalog na temelju kato-

liškega socialno-političnega nauka in zastavljenega programa. Obstoj neorganizirane struje je bil zagotovo manjšega pomena kot obstoj društva, ki je nameravalo delovati v smislu političnega izobraževanja prebivalstva, kar bi seveda moralo in je tudi imelo posledice za politično življenje Kranjcev in Slovencev. Organiziranje ene struje, v tem primeru katoliške, pa je pomenilo nujnost, da se podoben proces zgodi na nasprotni strani, do česar je tudi prišlo. Naprednjaki so namreč ustanovili kranjsko Slovensko društvo.

Med dodatne razloge za njegovo ustanovitev so zagotovo spadali dogodki ob dopolnilnih volitvah v ljubljanski mestni zastop aprila 1890. Tako so na volitvah v III. razredu zmagali kandidati t. i. Narodnega volilnega odbora, hkrati pa tudi kandidata katoliške

struje Fr. Peterca in Josip Prosenč, kar je vzbudilo reakcijo na strani naprednjakov, ki so se zato bolj odločno lotili agitacije. Ko je slednjim uspelo zmagati v II. razredu, je Tavčar v *Slovenskem Narodu* v svojem stilu o dogajanju ob teh volitvah zapisal: "Ko so v tretjem razredu s pomočjo škofovskih, trnovskih in Bog zna katerih duhovnih pomočnikov še, ki so kakor vidre oblezli vse podstrešne sobe, kjer so le izvohali kako staro ženico – volilko, priborili si lahko zmago nad Ljubljanskimi obrtniki, ni bilo veselja ne konca ne kraja. Upali so, da jim bode tudi v II. razredu premaga lahka in gotova. Že je grozil prvi korporal katoliškega političnega društva, slavoznani dr. (Ivan, op. Z. B.) Šušteršič nas s svojim zaničevanjem zadušiti, in vse je pričakovalo, da se bode ta ponižni mladenič v kratkem na gorečem vozu živ odpeljal v nebesa! Tudi so gospodje kovali različne naklepe. V mestnem zastopu hoteli so osnovati poseben konservativen klub in preustrojiti mestno administracijo po načelih, ki vejejo iz spisov goriškega dr. Mahniča. Izvoliti se je imel stalen odsek, ki bi za vsak korak našega škofa sestavil in njega ekscelenciji izročil zahvalno adreso. Posebne seje sklicevale naj bi se nalašč v namen, da bi se pretresovala sredstva, kako bi se papežu priborile njegove nekdanje dežele i. t. d. Menite, da je to šala. A gola resnica je. Naša klerikalna stranka hotela si je v resnici iz mestnega zastopa napraviti mogočno trdnjavo, in skoraj bi se ji bilo posrečilo podjarmiti naše prvo deželno mesto pod načela, katera hočemo vedno pobijati, in naj jih proglašaja dr. Mahnič ali pa škof Ljubljanski! O teh načelih še dalje govoriti, bilo bi od več. Saj jih vsak pozna, in kdor ljubi slovenski svoj narod, mora jih povsod zatirati. Danes torej lahko z veseljem opozarjamo na to, da je izid volitve v drugem razredu sijajno dokazal, da si je naše narodno meščanstvo popolnoma v svesti, da se tu ne gre samo za prazne šale našega famoznega antiterorista dr. Šušteršiča,

ampak za resen in premišljen naskok tiste nove, strogo klerikalne in brezdomovinske stranke, kateri je na Slovenskem udihnil življenje goriški ascet, in katera se je posebno v naši Ljubljani pred očmi in pod rokami mogočnega zaščitnika lepo razvila."¹⁹ Hkrati je Tavčar odločno zavrnil kandidaturo Andreja Kalana v I. razredu: "Kdor je gospoda Andreja Kalana – proti osebi sami nemamo nič, pač pa proti načelom, ki se skrivajo za njo – usilil volilcem prvega razreda, ta jih je žalil, ta jim je bil s pestjo v obraz, prav tako, kakor, da bi ti odlični volilci iz svoje srede ne mogli dobiti spretnega zastopnika, ali pa, kakor da bi boljšega zastopnika ne bili vredni, nego je ravno gospod Trnovski kaplan."²⁰ Tudi pri volitvah v I. razredu so nato zmagali kandidati napredne struje. Po mojem mnenju se je zdelo naprednjakom izzivalno, da bi katoliška oziroma konservativna struja imela vodilno vlogo v Ljubljani, saj naj bi ta kot osrednje slovensko mesto "morala" ostati v njihovih rokah. Naprednjaki so se kot laiki namreč imeli za zastopnike meščanstva, ki je bilo svetovnonazorsko gledano večinoma naklonjeno njihovim idejam. Tako je zanje, kar je omenil tudi Tavčar, Kalanova kandidatura – ta je bil prisposodba nevarnosti, ki naj bi jo za politično življenje pomenilo udejanjenje Mahničevih načel, torej nekakšne klerikalne nadvlade – pomenila več kot izzivanje, šlo naj bi za pravi spopad med svobodo in diktatorstvom, med naprednjaštvom in nazadnjaštvom. Zagotovo lahko rečemo, da sta politično organiziranje katoličanov in njihovo delovanje v času teh volitev²¹ spodbudila napredno stran k oblikovanju lastne politične organizacije, saj je bila ta povsem logičen sestavni del vsakega normalnega političnega življenja, v katerem za uveljavitev svojih načel in zamisli med seboj konkurirajo obstoječe struje, ki so seveda uspešnejše, če so organizirane v stranko. Organiziranje obeh temeljnih tedanjih idejnih skupin v društvo (kasneje

tudi v stranko) pa je pomenilo novo stopnjo v procesu modernizacije političnega življenja na Kranjskem oziroma Slovenskem. Po prejšnjem skupnem nastopu vseh Slovencev ne glede na njihovo idejno pripadnost je zdaj proces idejne in politične diferenciacije dosegel tudi njih, kar bi moralo imeti za posledico višjo stopnjo politične zavesti slovenskega naroda, do česar je postopoma tudi prišlo.

2. Slovensko društvo

Kot protiutež Katoliškemu političnemu društvu in kot odgovor nanj je bilo 2. februarja 1891 dejansko ustanovljeno Slovensko društvo. V vabilu na ustanovni shod je osnovalni odbor poudaril pomen narodnega vprašanja, ki je prevladovalo nad vsemi političnimi vprašanji in kateremu so bila ostala pravzaprav podrejena. Zlasti je bilo to aktualno v avstrijski državi, kjer je bilo sicer v ustavi zapisano načelo enakopravnosti vseh narodov, ki pa v realnosti še ni bilo udejanjeno. "Našega društva naj se oklene vsakdo, komur je mari obstanek in napredek naroda. Naše društvo bode poklicano, da se ustavlja pogubnim nakanam nam sovražnih elementov, ono bode imelo pazno uho za preteče nam nevarnosti in bode dvigalo svoj glas, kadar in kjer koli se nam kratijo in rušijo naše narodne pravice. Vrhu tega bode delalo naše društvo na to, da se povsod pospešujejo in zboljšajo trgovinski in obrtni interesi ter povzdigne kmetski stan v gmotnem in kulturnem oziru. Tuja je "Slovenskemu društvu" vsaka nakana konkurence v lastnem taboru in ono zadovoljno priznava opravičenost vsake druge združitve, ako po drugih potih doseza iste smotre," so zapisali o namenu in nalogah društva.²²

Zanimivo se zdi, da se *Slovenec* kot glasilo katoliške strani na njegovo ustanovitev ni takoj odzval. Na ustanovnem shodu društva so za predsednika izvolili Ivana Gogalo, kakšnega obširnejšega poročila pa sicer o njem ne

najdemo. Zato pa je na prvem društvenem shodu 15. februarja 1891 Tavčar utemeljeval vzrok njegovega nastanka in njegov delokrog. O tem, zakaj je društvo bilo jasen izraz potreb tedanjega časa, je dejal: "Vam vsem je znano, kako je neki kriv prerok v Gorici skušal s svojimi pretiranimi nauki podjarmiti naše leposlovno slovstvo. In znano vam je tudi, da hočejo z enakimi nauki preustrojiti tudi naše politično življenje. Nastal je odpor v slovstvu, nastal je odpor tudi na političnem polju. Sad takega odpora je tudi naše društvo, in glavni namen mu je, zaprečiti, da ne bi se pod krinko hinavstva v naše politično življenje upeljali pretirani nazori, ki so Bogu in ljudem neljubi."²³ Večino govora je Tavčar namenil bližnjim državnoborskim volitvam, smiselno pa se zdi omeniti pripombo Matije Kunca. Ta je dejal, da se je vedno naglašalo vprašanje verske šole, pozabljal pa pomen socialnega vprašanja. Ker je bilo povsod čutiti moč oziroma nasilstvo kapitala, ki je ogrožal t. i. malega človeka, bi se mu zdelo umestno, "da bi se v programu omenjalo tudi socialno uprašanje, katero trka tudi na naša vrata, in da bi se v poštevek jemal obrtnikov program".²⁴ V odgovoru je Tavčar priznal upravičenost Kunčeve pripombe ter izrazil željo, da bi kdo izmed obrtnikov na katerem od prihodnjih shodov Slovenskega društva predstavil njihov program, želje ter zahteve; pri njihovi uresničitvi naj bi jih društvo podpiralo. To naglasitev socialne problematike se mi zdi pomembno omeniti, saj je njeno reševanje postalo ena izmed točk strankarskega konkuriranja. Pri njej sta društvi oziroma kasnejši stranki imeli priložnost stopiti v stik z različnimi stanovi naroda, tako da je pomenila ločnico, pri kateri se je razodelo, h kateremu delu domačega prebivalstva sta se usmerili stranki, ki sta stali za društvoma oziroma sta se iz njiju razvili.

O idejni podlagi se neposredno na ustanovnem shodu društva ni razpravljalo, zato

pa je bila ta predmet društvenega shoda 4. junija istega leta. Na njem sta Tavčar in Danilo Majaron govorila o načelih njegovega delovanja; ta naj bi pomenila tudi izhodišče za ime struje oziroma stranke, ki je stala za društvom. Tako je Tavčar zdaj jasno priznal, da so bili Slovenci na Kranjskem razdeljeni: "Tukaj delujeta dve stranki, prva se sklicuje na staro konservativno firmo, druga je pa do sedaj več ali manj živela ob kompromisih, ter se s svojim imenom do dandanes še ni upala na dan, s čemur pa ni ničesar družega dosegla, nego to, da sta pogum in grebén tem bolj zrasla nasprotni stranki. Po mnenji vsacega pametnega politika naj poneha v prihodnje ta polovičnost, in odkrito pripoznajmo, da sta mej kranjskimi Slovenci v resnici dve stranki, in da moreta biti dve stranki, dokler se bodo zagovarjala in zastopala načela, kakor jih sedaj zastopa nam nasprotna stranka."²⁵ V imenu društvenega odbora je predlagal resolucijo, naj bi si stranka, ki je stala za društvom, nadelala ime narodno-napredna – to so zborovalci z dobroklici potrdili – kar je utemeljil s sledečimi argumenti: "Mi hočemo pred vsem postati narodna stranka, dobro vedoč, da služi le Avstriji v srečo, če se čista in neskaljena ohrani slovenska narodnost."²⁶ Obstoj in utrditve narodne zavesti pa naj bi bila po njegovem mnenju tesno povezana z izobrazbo in omiko: "In ker je razvitje narodne ideje le posledica večje olike, zastopati hočemo tudi to oliko, svesti si, da živimo v devetnajstem stoletju, kjer se le tisti narod ohraniti more, ki uspešno napreduje s civilizacijo. Biti hočemo torej narodna in napredna stranka, ker hočemo varno podpirati vsak napredek, koji bi služil našemu narodu v korist."²⁷ Podobno je ime stranke utemeljeval tudi Majaron, ki je nasprotoval temu, da bi si stranka nadelala naziv bodisi liberalna bodisi konservativna, saj naj bi konservatizem in liberalizem kot politični doktrini v praksi delovala v nasprotju s svojimi načeli, zato sta se ne le doktrini, am-

pak tudi naziva zanju kompromitirala, kar naj bi posledično pomenilo, da se je moral resen politik izogibati takšnim izrazom. "Sploh pa," je Majaron sklenil svoj govor, "dajmo slovo tem historičnim, tujim imenom ter se rajši nazivajmo tako, kakor se prilega stvari in našim domačim razmeram. In po tem je predlagano ime "narodno-napredna stranka"."²⁸ Na shodu je v prid narodnega značaja in programa društva oziroma stranke govoril tudi Karol Bleiweis vitez Trsteniški, ki je o domnevni verski nevarnosti – ta naj bi bila razlog ustanovitve Katoliškega političnega društva in posledično ločitve narodnega tabora na Kranjskem – dejal: "Pri sedanjih razmerah v Avstriji in sploh v Evropi se za vero ni prav nič bati, pač pa za narodnost, to je treba osigurati. Tega mnenja bil je tudi moj pokojni oče in da je še danes živ, bil bi izvestno našega mnenja."²⁹

Ob poimenovanju stranke kot narodno-napredne se zastavlja vprašanje, ali v omenjenem shodu lahko vidimo ustanovni shod nove stranke. Po mojem mnenju tu ni šlo za dejansko ustanovitev Narodno napredne stranke, ampak za poimenovanje, kot se je na shodu izrecno poudarjalo, stranke oziroma skupine, ki je delovala v okviru Slovenskega društva. Da bi se v javnosti izognilo zmešnjavi o nazivih struj, ki sta stali za nastalima društvoma, je narodno-napredna struja določila specifikum svoje idejno-politične usmeritve nasprotni konkurenčni, hkrati pa tako zavrnila nazive, ki ji jih je ta "vsiljevala", kot je bil na primer "liberalna", in o katerih lahko rečemo, da so se od njih zaradi njihove negativne konotacije naprednjaki hoteli distancirati. V tej fazi je torej šlo za določitev stranke za omenjenim društvom, do dejanskega nastanka stranke kranjskih naprednjakov pa je prišlo na shodu novembra 1894, ko je bila ustanovljena Narodna stranka za Kranjsko. Zaradi vseslovenskega značaja tega shoda se je tedaj naprednost postavilo

v ozadje. Na ustanovitev Slovenskega društva se je katoliška stran, pravzaprav *Slovenec*, odzval po državnozbornih volitvah spomladi 1891. Takrat sta obe društvi v notranjsko-gorenjskih mestih nastopili samostojno, vsako s svojim kandidatom; zmagal je katoliški kandidat Anton Globočnik pl. Sorodolski. O (naprednem) Slovenskem društvu je *Slovenec* zapisal, da se ga je ustanovilo proti katoliškemu in da v svoja pravila ni sprejelo starega slovenskega gesla: Vse za vero, dom, cesarja!, na temelju česar je sklenil: "Vere, krščanstva ne omenjajo pravila niti z jedno besedico; to je pač očitno znamenje, da društvo deluje na podlagi načela: Vera nima ničesar opraviti v politiki."³⁰ Z ustanovitvijo omenjenih društev je torej prišlo do začetkov strankarskega življenja tudi med kranjskimi Slovenci in tako to ni bilo več omejeno na njihovo razmerje do tamkajšnjih Nemcev. Odslej obstajata organizacijsko dve struji, zelo kmalu pa dejansko dve stranki.

1. Hkrati je bila navzoča med Slovenci tudi socialnodemokratska usmeritev, ki pa vse do razpada avstro-ogrske monarhije ni ogrozila pozicij niti "katoličanov" niti naprednjakov.
2. Prim. *Slovenec*, št. 58, II. marec 1889; št. 59, 12. marec 1889; *Slovenski Narod*, št. 59, II. marec 1889.
3. *Slovenec*, št. 58, II. marec 1889.
4. *Slovenski Narod*, št. 59, II. marec 1889.
5. *Slovenec*, št. 9, 13. januar 1890.
6. *Slovenec*, št. 17, 22. januar 1890.

7. Prav tam.
8. V njej je Leon XIII. o nalogi kristjanov v političnem življenju med drugim zapisal: "Kjer namreč Cerkev dovoljuje, kolikor sploh dovoljuje svojim sinovom, udeleževati se javnega življenja, tam morajo le-ti predvsem podpirati in nakloniti svoje zaupanje možem, ki so v resnici pošteni, pravim krščanskim možem. Nikakor in nikdar pa ne smejo teh, ki so veri sovražni, bolj ceniti in jim dajati prednost pred onimi." V: *Sapientiae christiane*, 10. januar 1890.
9. Prim. *Slovenec*, št. 19, 24. januar 1890.
10. *Slovenski Narod*, št. 26, I. februar 1890.
11. Prav tam.
12. Prav tam.
13. Prav tam.
14. Prav tam.
15. *Slovenec*, št. 32, 8. februar 1890.
16. Prav tam.
17. Leon XIII., *Sapientiae christianaе*, 10. januar 1890.
18. *Slovenski Narod*, št. 33, 10. februar 1890.
19. *Slovenski Narod*, št. 87, 17. april 1890.
20. Prav tam.
21. Po teh volitvah je Tavčar zapisal: "Če ste vi skrpali skupaj svoje katoliško politično društvo, tudi nam ne bo nemogoče, kaj jednacega ustanoviti. To pa bo morda najboljši sad, kojega so rodile Ljubljanske dopolnilne volitve! - ". V: *Slovenski Narod*, št. 101, 3. maj 1890.
22. *Slovenski Narod*, št. 20, 26. januar 1891; prim. tudi št. 24, 30. januar 1891.
23. *Slovenski Narod*, št. 37, 16. februar 1891.
24. Prav tam.
25. *Slovenski Narod*, št. 125, 5. junij 1891.
26. Prav tam.
27. Prav tam. O imenu stranke prim. *Slovenski narod*, št. 128, 9. junij 1891.
28. *Slovenski Narod*, št. 126, 6. junij 1891.
29. *Slovenski Narod*, št. 125, 5. junij 1891.
30. *Slovenec*, št. 54, 7. marec 1891.

Damjana Pintarič

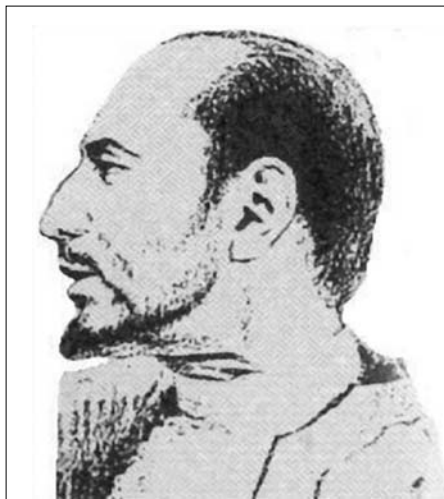
Alfonso in Juan de Valdés – o podobi Cerkve, o kritiki razmer v njej in o ironičnih kompromisih

O renesančni Španiji in o družini Valdés v tedanji španski družbi

Obdobje srednjega veka se je na Iberskem polotoku zaključilo, ko je bil uradno izničen element, ki ga je zaznamoval – arabska prisotnost. Leta 711 so muslimani strli vizigotsko vojsko in zavzeli njihovo ozemlje. Vizigoti, ki so tri stoletja prej prišli v Iberijo na področje latiniziranih Keltoev in Ilirov in se tudi sami latinizirali, so sprejeli krščanstvo in Cerkev je začela močno vplivati na vsestranski razvoj družbe.¹ Krščanska vizigotska kraljestva, v katerih se je zaradi prisotnosti muslimanov utrdilo doživljanje etnične pripadnosti na podlagi vere, so na *conquista* hitro odgovorila z *reconquista*: prvo pomembno zmago je izbojeval don Pelayo pri Covadongi že leta 718, nato je sledilo osem stoletij bojev, do 1492, ko je bila zavzeta poslednja muslimanska utrdba, Granada. S tem zadnjim korakom *reconquiste* je bila končana graditev enotnosti španskega ozemlja, ki je bila za Evropo ob koncu petnajstega stoletja izjemna in katere temelje sta po poroki leta 1469 postavila katoliška kralja: politično enotnost sta dosegla z združitvijo obeh kraljestev, potem ko sta podedovala vsak svoj prestol, ona

leta 1474 in on leta 1479; versko enotnost sta dosegla z izgonom judov in muslimanov, ki se niso bili pripravljene spreobrniti v krščanstvo, ter z ustanovitvijo inkvizicije leta 1478, ki je bil politični in verski organ za nadzor "pravovernosti" tistih, ki so si rajši kot izgon iz dežele izbrali novo vero; katoliška kralja sta si prizadevala tudi za moralno in notranjo prenovo Cerkve, ki je potekala pod vodstvom kardinala Cisnerosa; jezikovno enotnost, ki je bila posledica nastajajočega narodnega duha in se je začela že z literarnim ustvarjanjem kralja Alfonza X. Modrega, je utrdil humanist Antonio de Nebrija, ko je v slovnici *Arte de la lengua* (1492) kastiljščini zapisal normo in jo s tem poenotil. Istega leta je Kolumb priplul v Novi svet, kar je Španiji omogočilo razmah, hkrati pa ji vsejalo tudi že seme propada: znotraj Špa-

nije je vladal mir, po univerzah je cvetel humanizem, v Salamanci je predaval Nebrija, v Alcalá de Henares so bili pripravi *Biblie Polígote Complutense* (1524-1527) zbrani učeni poznavalci grščine in hebrejščine, Španija je bila povezana z deželami Evrope, s tujimi univerzami in evropskimi humanisti, dosegla je vrh umetniškega ustvarjanja – navzven pa je bila v vojni. Do tedaj obroben narod je



Juan de Valdés

prišel do velike moči, ki je naraščala do časa Karla V., vnuka katoliških kraljev. Takrat se je Cerkev v želji, da bi služila velikemu idealu krščanskega miru, združila z državo, kar je v Španiji sprožilo nebrzdan verski nacionalizem, podkrepjen zaradi reformacije, in z njim nesluteno moč inkvizicije, ki je pod pretvezo obrambe pravovernosti in v strahu pred "okužbo" od zunaj deželo popolnoma osamila in odrezala od sveta do te mere, da je kralj Filip II. študentom prepovedal brati tuje knjige! Žrtve inkvizicijskega drobnogleda, presoje in kaznovanja so bili med drugimi tudi fray Luis de León, sveta Terezija Ávila, sveti Janez od Križa, sveti Ignacij Lojolski ... in bil bi tudi Kristus, če ga ne bi pred stoletji obsodila že podobna inkvizicija. Hkrati so se v Španiji na ekonomskem in duhovnem področju pokazale negativne posledice odločitve, da iz dežele izženejo jude in muslimane, kar je bilo za Španijo v času katoliških kraljev politično potrebno.

Letnica rojstva bratov de Valdés, verjetno dvojčkov, naj bi bila 1490, čeprav podatek ni zanesljiv. Rojena sta bila v aragonskem mestu Cuenca v času, ko se je mesto iz močne obmejne utrdbe začelo spreminjati v živahno in za celotno Španijo pomembno središče izdelovanja tekstila. Z razvojem trgovine se je rodilo cvetoče meščanstvo. Priimki velikega odstotka meščanov so kazali na to, da izhajajo iz judovskih korenin in da niso "stari kristajni" temveč "novi kristjani", spreobrnjenci v krščanstvo. Ko je inkvizicija začela s svojim poslanstvom, so se za te ljudi tudi v Cuenci začeli težki časi: sumničenja, prijave, obtožbe, procesi. Njihovo usodo spreobrnjenec in dvom v iskrenost pripadnosti novi veri so s pridom izrabljale določene skupine obubožanih meščanov, ki se v novih ekonomskih razmerah niso najboljše znašle in so za to krivile druge – tiste pač, ki so se znašli boljše od njih. Izhod iz stiske in zunanjo varnost so nekateri spreobrnjenci našli s "pravo" poroko, drugi pa na primer z vstopom v neposredno kraljevo službo, kar

je storil tudi oče Alfonsa in Juana de Valdés, katerega žena je bila iz družine spreobrnjenec. Njegovo tradicijo je nadaljeval Alfonso, ki je bil svetovalec in tajnik Karla V., Juan pa je bil duhovnik. Če se je družina izognila sumu o judovskem odpadništvu, se Juan ni izognil sumu o protestantskem odpadništvu, ki ga je inkvizicija sprožila po izidu njegove knjige *Diálogo de doctrina cristiana*, v kateri je razkril svoje verske ideje. Iz strahu pred inkvizicijskim preganjanjem je še pred končanjem študija v Alcalá de Henares zapustil Španijo. Šel je v Rim, kjer je dobil po bratovem posredovanju službo pri prapežu Klemenu VII. Po njegovi smrti je šel v Neapelj, kjer je bil mestni arhivar. Proti koncu življenja se je povsem posvetil duhovnemu spremljanju ozkega kroga italijanskih aristokratov in se oddaljil od katolištva, čeprav se protestantizmu ni nikoli priključil. Umrl je leta 1541 v Neaplju, Alfonso pa leta 1532 na Dunaju, za kugo.

Brata Valdés sta svojo misel črpala v idejah Erazma Rotterdamskega, ki so v prvi polovici 16. stoletja zaradi političnih vezi Španije z Nizozemsko zlahka prišle v deželo. Kardinal Cisneros je Erazma leta 1516 povabil celo v Alcalá de Henares, na univerzo, ki jo je ustanovil leta 1498, k pripravi *Bilblie Políglothe Complutense*, a je Erazem povabilo zavrnil. Kmalu zatem so se v kastiljskem prevodu že lahko brala Erazmova dela in na univerzi v Alcalá so začele delovati skupine humanistov, privržencev Erazma, kar je bil začetek duhovnega gibanja, ki se je v boju za intelektualno in versko obnovo v Španiji razcvetelo med leti 1522 in 1525. Razcvet gibanja je omogočilo več dejavnikov: ozračje, ki ga je bil ustvaril kardinal Cisneros (1436-1517), dva privrženca Erazmovih idej, ki sta bila hkrati dva najpomembnejša cerkvena dostojanstvenika: nadškof Toleda (Alonso de Fonseca) ter nadškof Sevilje in glavni inkvizitor (Alonso de Manrique), pa tudi sam španski kraljevski dvor, ki je bil center gibanja (Alfonso de

Valdés je kot svetovalec Karla V. branil Erazma, njegove ideje in privrženca). Po smrti Manriqueja (1538) so nasprotniki Erazma z mnogimi procesi pred inkvizicijo kmalu uspeli zatreti gibanje, leta 1559 pa so prepovedali še Erazmova dela (indeks).

1. Podoba Cerkve v *Dialogih* bratov Valdés

1.1 Alfonso de Valdés:

Diálogo de las cosas acaescidas en Roma
(Dialog o tem, kar se je zgodilo v Rimu),
1527

Karel V. je predstavljen kot Božji pomočnik pri prenovi Cerkve, papež Klemen VII. pa kot človek, ki se je upiral politiki združenega krščanskega sveta, ki je navdihovala Karla V., ter se obotavljal glede sklicanja koncila². Alfonso de Valdés opravičuje napad cesarjeve vojske na Rim (*saco de Roma*) in zagovarja ravnanje ter odnos Karla V. do papeža Klementa VII.; vojaško posredovanje prikaže kot Božjo kazen, ki je prišla nad Rim tudi zaradi razvrata, zlorab in pokvarjenosti cerkvenih predstavnikov in duhovščine ter zaradi pokvarjenosti papeškega dvora: *Bog je to dopustil v dobro krščanstva, čeprav se vojaki pred ničemer niso ustavili, ne pred cerkvami, ne pred samostani, ne pred tabernaklji; vse so uničili, vse so pokradli, vse so oskrunili, da se čudim, kako da se zemlja ne pogrezne z njimi vred ...*³

Interesi so pri cesarju, *Božjem pomočniku pri prenovi Cerkve*, in pri papežu enaki – politični. A papež, naslednik svetega Petra, je bil kot pastir Cerkve zagotovo poklican k drugačnemu poslanstvu: da utrjuje svoje brate v veri (prim. Lk 22,31-32), da je vzor ljubezni do Kristusa in da je pastir – ko se vstali Gospod sreča s Petrom, ga vpraša: *Simon, Janezov sin, ali me ljubiš bolj kot tile?* Peter mu odgovori: *Gospod, ti vse veš, ti veš, da te imam rad. Jezus mu je rekel: Hrani moje ovce!* (Jn 21, 7-18). Peter prevzema nalogo služabnika in prvega papeža, ki je skala, na kateri stoji Gos-

podova Cerkev in ki je bila v prvih stoletjih utrjena s krvjo kristjanov, tudi papežev.

Prvotno poslanstvo papežev se je po prvih treh stoletjih začelo izgubljati, ukvarjati so se začeli z državnimi posli in vojsko, utrdili so svojo posvetno moč, postavili temelje neodvisni papeški državi, sklepali so zavezništva in bili boje za politično premoč z vladarji, razsipno zapravljali (tudi) zase ... Potrebe po spremembi stanja se je papež Klemen VII. zavedal, a se je znašel v težkem položaju, razpet med Francijo in Nemčijo, ki sta hoteli zagospodovati Italiji. Zveza, ki jo je leta 1526 sklenil s Francozi, da bi omejil naraščajočo moč Karla V.⁴, je privedla do tragičnega dneva za Rim: 6. maja 1527 je Karel V. poslal nad mesto svojo vojsko in v nekaj urah zlomil obrambo Klementa VII., ki se je zatekel v Angelski grad, Rim in Vatikan pa sta bila pet mesecev prepuščena osvajalcem, ki so plenili po palačah in cerkvah, posiljevali in pobijali, trupla metali v Tiberu ali jih slabo pokopavali, kar je bil vzrok za izbruh kuge ... Papež je s Karlom V. kasneje sklenil premirje in ga leta 1530 okronal za cesarja.⁵

Težko presojamo, v kolikšni meri je bil načrt Karla V. in Klementa VII. plod človeške samovoljnosti in v kolikšni meri je bil usklajen z Božjim načrtom, a ironično je v Božjem imenu opravičevati nasilje, čeprav ga izvaja *Božji pomočnik pri prenovi Cerkve*. Kristus je bil več kot samo Božji pomočnik, pa svojih ciljev ni dosegal z nasiljem, ni bil član skupine zelotov in ni v Božjem imenu zmagoslavno pribijal na križ okupatorskih Rimljanov in hinavskih farizejev, ki so zasedli Mojzesov stol. *Če hočete začeti revolucijo, jo začnite, samo ne v Kristusovem imenu, ker s tem postavljate na laž njegovo misel in namene. Kristus je revolucionaren in celo nasilen samo do sebe, do drugih ne. Preveč lahko je ubijati druge, težko pa je umirati sebi. Kristusovo nasilje je križ ... je ljubezen do konca, ne meč ali zapor ... Posekati sto glav ... In*

potem? ... Ali ne bodo morda pozneje ponovno pognali iz zemlje in prišli na površino prav iz vrst današnjih revolucionarjev novi diktatorji, novi sebičneži, novi oblastneži, novi mučitelji? ... Jezus izvaja revolucijo srca, ne sistemov. ... In taka revolucija ne zahteva žrtev. Če preliva solze, so to samo solze kesanja nad lastnimi slabimi deli in nesposobnostjo, da bi svojo revolucijo živeli.⁶ Evangelij ni politika in ni ga mogoče poistovetiti z njo, saj ga vidne oblike človeške civilizacije nikoli ne zajamejo v njegovem bistvu; vedno sega dlje. In če ga poistovetiš z nečim svojim, če narediš iz njega okamenino, privatno ustanovo, postane neploden in bo počasi skupaj s teboj zamiral.⁷

Zgled kritike, ki ga je tri stoletja pred Valdesom s svojim življenjem dal sveti Frančišek Asiški, je drugačen: brez besed in brez nasilja nad drugimi je sam na sebi kritika vsega, kar ni evangeljsko, tudi razvad, ki so se med redovniki, duhovniki in predstavniki Cerkve namnožile v srednjem veku. Podobno kritiko, prepričljivo predvsem zato, ker je bila podprta z življenjem, so bili v (španski) Cerkvi sposobni na svojevrsten način dati mnogi: Ignacij Lojolski, Janez od Križa, Terezija Ávilška, čeprav je odmevnost in sprejetost njihove misli mnogo večja danes, kot je bila tedaj; kritiko, ki jo je Terezija Ávilška v delu Pot popolnosti zapisala o verskih vojnah kralja Filipa II., je cenzura izbrisala iz besedila.

1.2 Juan de Valdés:

Diálogo de doctrina cristiana (Dialog o krščanskem nauku), 1529

Dialog o krščanskem nauku je katekizem v obliki pogovora, v katerem Juan de Valdés predstavi svojo vizijo krščanstva, ko razmišlja o temeljnih temah krščanske vere⁸. Avtor izbere tri osebe: duhovnika Antronia, ki je brez osnovne teološke izobrazbe in zato slab katehet; učenega redovnika Eusebia, ki pogovor zapisuje v prvi osebi in ki želi Antronija pripeljati do spoznanja; in nadškofa Granade, Pe-

dra de Albo, ki je avtorjev *alter ego*. V Antroniju nam avtor razkrije stanje v Cerkvi, v učenem redovniku, ki želi pomagati k spoznanju, bi lahko prepoznali Erazma Rotterdamskega, s katerim je imel Valdés neposredne stike⁹, Pedro de Alba pa je verjetno sodil tako kot nadškofa Sevilje in Toleda med privrženca Erazma.

Podoba Cerkve v *Dialogu o krščanskem nauku*¹⁰ v nekaj izstopajočih točkah:

1. Cerkveni dostojanstveniki niso pravi kristjani.

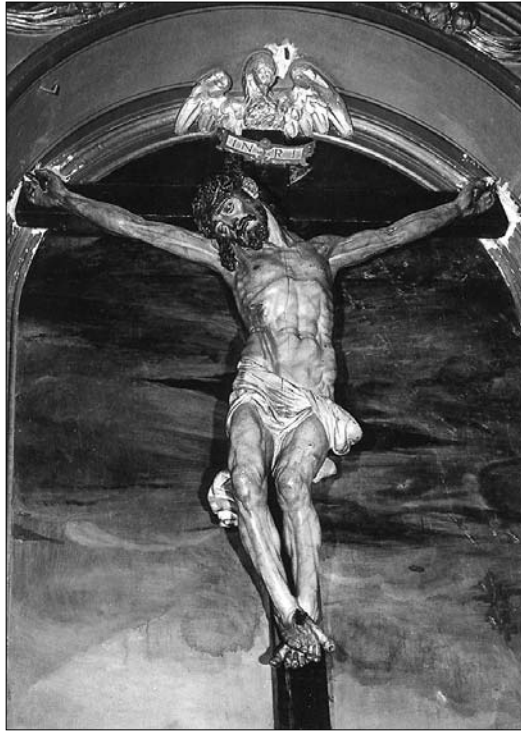
Antronio vpraša Eusebia: ... *s kakšnim motivom je gospod nadškof prevzel položaj v tej cerkvi, glede na to, da je takšen, kot je, tako dober človek, tako nelakomen, brez ambicij in drugih razvad, tako – pravi kristjan?*

Usoda se je s Juanom de Valdesom ironično poigrala: ko se je po izidu knjige zaradi inkvizicije umaknil iz Španije in se zatekel v Italijo, je dobil in sprejel službo pri najvišjem cerkvenem dostojanstveniku, papežu, in to po posredovanju brata Alfonsa, ki je tega istega papeža, da bi ubranil čast cesarja, ostro napadal.

2. Nepoučenost duhovnikov o bistvu krščanske vere, splošna neukost in odgovornost cerkvenih dostojanstvenikov pri tem.

Sicer hvalevredno izvajanje kateheze¹¹ ima temeljno pomankljivost: duhovščina je nepoučena o bistvu krščanske vere. Antronio hvaležno sprejema nadškofove razlage o krstni obljudi, o besedilu vere, o poteku zgodovine odrešenja, ki je v pravem časovnem in logičnem zaporedju ne pozna, saj je o njej slišal le iz posameznih pridig. Prosi za Erazmove spise, ki ne smejo biti v latinščini ampak v ljudskem jeziku, v *romance*, in za druge poučne knjige ter obljudi, da bo pridno bral in se poučil o stvareh, ki bi jih moral vedeti:

Antronio: *Čeprav nisem bil nikoli navdušen nad študijem, bom od zdaj naprej bolj.*



Juan de Juni: **Križani**, polihromiran les, 1560-ta leta, samostan sv. Katarine, Valladolid.

Nadškof: *Kako pa to, da niste radi študirali?*

Antronio: *Po pravici vam bom povedal. Pravijo, da hvalimo samo tisto, kar dosežemo. In ker sem jaz glede študija dosegel zelo malo ali skoraj nič, nisem mogel biti navdušen nad njim.*

[...] *Kako, menite, da bi se lahko človek kot jaz, ki jih šteje že čez petdeset, začel učiti slovnico?*

Nadškof: *Kako, ali ne znate nič latinsko?*

Antronio: *Čisto malo sem se jo naučil, ko sem bil deček, a sem potem pozabil.*

Nadškof: *Kako so vas pa potem posvetili v mašnika?*

Antronio: *Povedal vam bom: ko sem bil fant, sem postal redovni brat; in ker sem imel lep glas ter sem bil primerne starosti, so me posvetili v mašnika, čeprav nisem znal latinsko, še brati skoraj nisem znal, saj kot veste, redov-*

nikov ne sprašuje škof, ampak njihovi predstojniki – in tako sem med drugimi postal mašnik tudi jaz. Potem sem ne vem zakaj pustil redovno obleko, no, tudi zato, ker se tam nisem dobro počutil.

Bolj ko se pogovor razvija, bolj zavzeto Antronio sprašuje, komentira in dodaja svoje lastne izkušnje, do ironičnega komentarja ene od nadškofovih izjav: ko se pogovarjajo o veri, upanju in ljubezni in ko nadškof predlaga, naj bi vsak družinski oče sam poučil svojega otroka o teh skrivnostih, če pa ne zna, naj bi poiskal koga, ki bo otroka o njih poučil, Antronio reče: *Seveda, nič lažjega. Za vsakim vogalom boste našli koga, ki bo znal ali hotel to storiti in povedati!*

Kritika, ki jo v tej točki izreka Juan de Valdés, je ne le upravičena ampak tudi pre-

pričljiva, saj se je zavedal, kako potrebno se je vrniti k izvorno zapisani Božji besedi, predvsem k Novi zavezi in pismom svetega Pavla, za kar je bilo znanje hebrejščine, grščine in latinščine neizogibno. Podatek, da je na univerzi v Alcalá de Henares poslušal predavanja iz grščine, je zanesljiv, po vsej verjetnosti pa je poslušal tudi predavanja iz hebrejščine, saj se je kasneje pokazalo, da jo dobro pozna.

3. Negativen odnos Cerkve do žensk.

Nadškofove besede, naj pri maši vsako nedeljo in ob praznikih vsi ljudje zvesto poslušajo berila in evangelije ter se o njih nato pogovarjajo, Antronia presenetijo in prestrašijo: *Kako, tako malo cenite berila in evangelije, da želite, da se o njih jih pogovarjajo celo otroci in ženske? ... To je tako novo in tako nesmiselno!*

V bran ženskam, ki so molivke in služabnice Cerkve, se je v delu *Pot popolnosti* postavila tudi Terezija Ávila. Krivično se ji zdi, da jih inkvizicija sumničiti za vsako malenkost in da so voditelji Cerkve ženskam zaprli skoraj vsa vrata, da celo kreposti ne morejo v miru razvijati, ne da bi to takoj vzbudilo sum v očeh sodnikov; opozarja, da Kristus ni zavrnil ženske družbe, da so bile žene njegove sodelavke in da je v njih našel prav toliko ljubezni kot v moških, vere pa še več, vsaj v svoji materi Mariji, ki je bila tudi ženska. Seveda je cenzura to kritiko Tereziji izbrisala iz besedila.¹² Črtala ji je tudi interpretacijo dela očenaša¹³, saj se Terezija kot ženska, kot potomka "novih kristjanov", kot redovnica z mistično izkušnjo in kot ustanoviteljica ženske skupnosti, ki se je posvečala strah vzbujajoči notranji molitvi, sploh ne bi smela spuščati z izobraženci, teologi in inkvizitorji v polemično razpravo o molitvi! Pa vendar je to storila in se postavila ob bok moškemu učiteljem duhovnosti 16. stoletja.

4. Prejemanje zakramentov iz navade.

Juan de Valdés spregovori o vsesplošnem prejetju zakramentov iz navade, in sicer med duhovniki, ter o nepotrebnosti zakramenta sprave, čeprav svetuje, naj ga vernik opravlja, če že Cerkev tako zapoveduje. Tema odpuščanja grehov je bila "nevarno" področje: cenzura je Tereziji Ávilski dvakrat zapored črtala v besedilu knjige *Pot popolnosti* misel, da je Božje odpuščanje zastojno in da Bog človeku odpušča zaradi svojega usmiljenja, saj je bilo to preveč blizu luteranskemu prepričanju, da je dovolj vera, brez del.

5. Življenje v uboštvu?

Vrsta napak in zlorab v Cerkvi, prazni formalizem, zunanje izražanja vernosti in golo izpolnjevanje dolžnosti brez notranjega poglobljenega čutenja je rodilo potrebo po vrnitvi k pristnemu prvotnemu krščanstvu, k idealu življenja, ki temelji na veri in izvrševanju resničnih del usmiljenja, česar cerkveni dostojanstveniki in duhovniki niso v zadostni meri živeli.

Vrniti se k pristnemu krščanskemu duhu je pomenilo razmisliti tudi o življenju v uboštvu. Tega področja se kritično dotakneta oba brata Valdés.

1.3 O uboštvu v Cerkvi

Lactancio kot *alter ego* Alfonsa de Valdesa v delu *Dialog o tem, kar se je zgodilo v Rimu* razmišlja:

Prav zares sem bil velikokrat in sem še zdaj tako zbežan, da ne vem, kaj naj si rečem. Po eni strani vidim, da Kristus hvali uboštvu in nas vabi s popolnim zgledom, naj mu sledimo, po drugi strani pa vidim, da pri večini njegovih služabnikov ne moremo nobene svete ali posvetne stvari doseči brez novcev: za poroko, denar, za svete posvetitve, denar, za spoved, denar, za obhajilo, denar. Tudi zadnjega maziljenja vam ne bodo dali, če ne za denar, zvonovi ne bodo zvonili, razen za denar, v cerkvi vas ne bodo

pokopali, razen za denar, ne boste slišali maše v času prepovedi, razen za denar – tako da se zdi, da je raj zaprt za tiste, ki denarja nimajo. Kaj se to pravi, da se bogatega pokopava v cerkvi in revnega na pokopališču? In da bogati vstopa v cerkev v času prepovedi, revnemu pa se vrata pred nosom zapre? Da se za bogate opravljajo javne molitve, za revne pa niti v mislih? Je Jezus Kristus želel, naj bo njegova Cerkev bolj naklonjena bogatim kot ubogim? Zakaj nam je predlagal, naj živimo v uboštvu? Poleg tega se bogati lahko poročijo s sestrično ali sorodnico in revni ne, čeprav bi mu šlo za življenje; bogati je meso v postu in revni ne, čeprav so ribe zanj drage kot žafran; [...]

V *Dialogu o krščanskem nauku* Juan de Valdés razkrije stanje glede odnosa do imetja in uboštva v Cerkvi v pogovoru med Antroniem in nadškofom:

Antronio: ... *kaj pravite o peti zapovedi, o izročanju desetine in dajatev?*

Nadškof: *Kaj naj vam rečem? Nič.*

Antronio: *Kako nič?*

Nadškof: ... *Bog daj, da bi s tako vnemo in zvestobo, kot od ljudi zahtevamo, da nam izročajo desetino in dajatve, učili ljudstvo krščanski nauk! Če bi to bilo tako, vam zatrdim, da bi bili vsi svetniki.*

Antronio: *Torej se vam ne zdi prav, da duhovščina pobira svoj dohodek?*

Nadškof: *Ne pravim, naj ga ne pobira, pravim pa, da bi morali z denarjem storiti, kar smo dolžni, in ne, kar počnemo ... vem, da je bil sveti Pavel veliko boljši kakor kdor koli izmed nas, zaradi česar bi toliko bolj upravičeno zahteval desetino in še desetino, pa veste, da je bila njegova skromnost tako velika, da zato, da ne bi bil nikomur v breme in da se ne bi zdelo, da zaradi plačila oznanja Jezusa Kristusa, nikoli ni prenehal delati, ne podnevi ne ponoči, in si je torej s svojimi lastnimi rokami zaslužil hrano zase in za tiste, ki so ga spremljali ... Če torej upoštevamo to, ne rečem, da je slabo, da pre-*

jemamo dohodek, ampak da je dobro in pravično, da tisti, ki nam ga dajejo, od nas dobijo tisto, za kar so nam ga dali, torej nauk; če pa oni od nas tega nauka ne dobijo, verjemite mi, da nismo vredni dohodka, ki nam ga dajejo. Za dohodek pa jim nismo dolžni dati samo nauka, ampak denar porabiti za tisto, za kar želi Cerkev, da ga porabimo ... za revne, ne pa za posvetne in več kot svetne stvari.

Postava glede imetja in lastnine je dana za vse enako: *Lastnine drugega ne boš jemal, niti si je ne boš krivično prisvajal. Ne želi lastnine drugih, da bi jo nepotešeno imel.* Dopolnjena pa je v Kristusu in od človekove ljubezni do Gospoda je odvisna velikodušnost odgovora na *Hodi za menoj*. Bogati mladenič jo je imel dovolj za izpolnjevanje postave, a premalo za življenje v uboštvu, za popolnost, h kateri je povabljen vsak človek (prim. Mt 19,1-22), zavežejo pa se ji tisti, ki so se odločili slediti Kristusu od blizu, v življenju po evangeljskih svetih.

Imeti moč in položaj je skušnjava, ki ji malokdo ne podleže: starozavezni Samuel ji ni, njegova sinova pa sta že začela grabiti bogastvo in izkoriščati svoj položaj. Tudi Pavel ji ni podlegel, zato ga nadškof postavi za zagled Antroniu. *Sami namreč veste, kako nas morate posnemati: kajti nismo med vami živeli neurejeno, tudi nismo zastonj jedli kruha pri nikomer, ampak smo trudoma garali noč in dan, da ne bi bili v breme komu izmed vas [...] sami se vam postavimo za zgled, ki naj bi ga posnemali. Kajti ko smo bili pri vas, smo vam dali tole navodilo: kdor noče delati, naj tudi ne je (2Tes 3,10).* Kdor pa dela, je vreden svojega plačila. Skušnjava se skriva v preveliki skrbi za zaslužek, ki se lahko sprevrže v pohlep in človeka tako naveže na bogastvo, majhno ali veliko, da postane slep za vse drugo: *Spet drugi so vsejani med trnje. To so tisti, ki besedo slišijo, toda posvetne skrbi, zapeljivost bogastva in poželenja po drugih stvareh se prikradejo va-*

nje in jim zadušijo besedo, tako da postane nerodovitna (Mr 4,18-20). Tak človek bo premnil s premoženjem, ki premine (prim. Lk 12,15), in tudi krivice bo sposoben povzročiti zaradi bogatenja: *Bogataši, razjokajte se in tarnajte zaradi nesreč, ki prihajajo nad vas. Vaše bogastvo je preperelo in vaša oblačila so požrli molji. Vaše zlato in srebro je zarjavelo in njuna rja bo pričala zoper vas ter razjedla vaše meso kakor ogenj. ... Glejte, plačilo, ki ste ga utajili delavcem, ki so poželi vaša polja, kriči – in klici žanjcev so prišli do ušes Gospoda. ... Razkošno ste živeli na svetu, naslajali ste se in za dan klanja zredili svoja srca* (Jak 5,1-6). Sveti Pavel predlaga, naj bo človek zadovoljen z najnujnejšim. *Ničesar namreč nismo prinesli na svet, zato tudi ne moremo ničesar odnesti. Bodimo torej zadovoljni s tem, da imamo živež in obleko. Tisti pa, ki hočejo obogateti, padajo v skušnjavo in zanko, to je v mnoge nespametne in škodljive želje, ki ljudi pogrezajo v pogubo in uničenje. Korenina vsega zla je namreč pohlep po denarju. Po tem so nekateri hlepeli in tako zablodili proč od vere ...* (1 Tim 6,6-10.17). V razmišljanju svetega Ignacija Lojolskega o treh vrstah ljudi, ki se vsaka na svoj način odzove na bogastvo in navezanost nanj, lahko najdemo svoje mesto in presodimo stanje svojega duha (DV 150-155).

Nadškof opozori Antronia, da je pomembno predvsem to, čemu se pridobljeni denar nameni in kako se porabi; pod vprašaj ne postavlja pridobivanja materialnih sredstev, saj je razumljivo, da so – tudi danes – določena gmotna sredstva potrebna za zagotavljanje normalnega razvoja in izvajanje cerkvenih dejavnosti. Razlogov za to pomoč je dovolj: *Cerkev opravlja v družbi pomembno poslanstvo; poleg strogo verskega opravlja še vzgojno-izobraževalno, socialno-karitativno in umetniško-varstveno delo. Nobena pomembnejša ustanova ali organizacija se dolgoročno ne more vzdrževati samo s prostovoljnimi delom svojih članov. Potrebne je tudi trdnejša in stalnejša sredstva, s kateri-*

*mi zagotavlja gmotno osnovo (stavbe, opremo) in pravično plačuje delo svojih uslužbencev. ... Poleg tega se je predvsem v Evropi uveljavila pomoč, ki jo Cerkvi daje država. Ker se je v zgodovini nemalokrat zgodilo, da so razne revolucije odvzele Cerkvi premoženje, ki so ji ga dali verniki, je precej cerkvenega premoženja prešlo v državno last. Sodobna država se zaveda, da Cerkev v veliki meri blaži socialne stiske ljudi ter jih duhovno in moralno vzgaja. Zaradi vsega tega je torej pravično, da tudi država prispeva primeren delež k financiranju cerkvenih dejavnosti.*¹⁴

Nadškof: ... *Za dohodek pa jim nismo dolžni dati samo nauka, ampak denar porabiti za tisto, za kar želi Cerkev, da ga porabimo ... za revne, ne pa za posvetne in več kot svetne stvari.*

Antronio: *Kar se mene tiče, mi Bog ne bo mogel očitati nič glede tega.*

Nadškof: *Kako da ne?*

Antronio: *Ker vsaj za igre, neumnosti in podobno ne zapravljam svojega denarja kakor ti, o katerih govorite.*

Nadškof: *Za kaj pa ga potem zapravljate?*

Antronio: *Za to, da kar najbolje ohranjam svojo čast in čast sorodnikov, kot to gre osebi, ki ima kot jaz svoj dohodek in ugled.*

Nadškof: *In s tem ste zelo zadovoljni?*

Antronio: *Seveda, brez dvoma. Zakaj ne bi smel biti?*

Nadškof: *Zato, ker vam dohodka ne dajo, da bi ga porabili za te stvari, ampak v čast Božjo in v čast njegove Cerkve; zato ne morete biti zelo zadovoljni.*

Antronio: *Kako, v čast Božjo?*

Nadškof: *Tako, da delate to, kar Bog želi; ničesar se ne veseli bolj kot tega, da človek izpolnjuje njegovo voljo; in to je temeljno in vi in jaz in vsi bi to morali spoštovati; in v skladu s tem moramo trošiti, kar imamo.*

Antronio: *To je dobro. In v čast Cerkve?*

Nadškof: *Tako, da smo ji vedno in v vsem poslušni; če nam torej Cerkev narekuje, da po-*

rabimo svoj dohodek za revne in pomoči potrebne, smo dolžni to storiti in storimo v njeno čast. Se vam ne zdi, da bi zelo častili Boga in njegovo Cerkev, če bi bilo med kristjani toliko ljubezni in usmiljenja, da bi tisti, ki kaj imajo, nikoli ne dopustili, da bi trpeli pomanjkanje tisti, ki so revni?

Antronio: *Ja, gotovo; a res ne vem, zakaj mora Boga težiti, če porabim svoj dohodek za to, kar sem vam prej omenil.*

Nadškof: *Če tega ne veste, vam želim jaz povedati. Poglejte, za Božjo voljo! Če bi vi poslali na sejem v Medino del Campo vašega služabnika s sto tisoč maravedijev, za katere bi mu naročili, naj jih porabi za to, kar bi potreboval in za nekatere stvari, za katere bi mu vi naročili za vaše namene, ne bi bili veseli, če bi vse storil po vaši volji?*

Antronio: *Seveda, brez dvoma.*

Nadškof: *In če ne bi izpolnil vaše volje in bi zapravil tisti denar za nekaj, kar bi mu pač padlo na pamet, predpostavljajmo, da bi bilo kaj dobrega, kaj bi mu storili?*

Antronio: *Zahteval bi, da mi vrne denar in poleg tega bi ga po svoji presoji kaznoval.*

Nadškof: *Dobro ste odgovorili in kot sem želel; ko ste tako dobro odgovorili, mi zdaj povejte, ali ni tudi vas poslal Bog na sejem tega sveta?*

Antronio: *Je poslal.*

Nadškof: *In vam ni dal sto tisoč maravedijev dohodkov, ali več, da jih porabite, za kar je potrebno in za kar vam on ukaže?*

Antronio: *Je dal.*

Nadškof: *In če vi ne porabljate več vaših dohodkov za tisto, kar Bog želi, ampak za vzdrževanje vaše časti in časti vaših sorodnikov, se vam ne zdi, da vas bo Bog pravično kaznoval, kot ste rekli, da bi vi kaznovali vašega služabnika?*

Antronio: *Zdi se tako; ampak meni Bog daje dovoljenje, da si vzamem zase potrebno – in meni se zdi moja čast in čast mojih sorodnikov zelo temeljna stvar – torej sem upravičen porabiti, kar za to potrebujem.*

Nadškof: *Čému vi pravite, povejte, čast?*

Antronio: *Živeti v taki blaginji in veljavi kot živijo osebe, ki imajo enak ugled in dohodek kot jaz.*

Nadškof Antroniu pove, kaj zares pomeni čast in kje se začne izkoriščanje položaja; kot primer mu navede nadškofa Fernanda de Talavero, ki ni hotel izkoristiti svoje visoke cerkvene službe, da bi z bogato doto dobro poročil svoji sestri. Menil je, da cerkveni dohodek ni namenjen vzdrževanju posvetne časti, zato jima je dal toliko dote, kot se jo je dajalo sirotam, to je trideset tisoč maravedijev vsaki. Antronio skuša nadškofa prepričati, da je to vendar ekstremen primer, ko pa mu odvrne, naj bi se po njem vsi zgledovali, ga Antronio zaprosi za nasvet, kako naj prav porablja svoje dohodke:

Nadškof: *Preberite si v Svetem pismu, kjer Bog na veliko mestih razlaga glede tega svojo voljo in delajte v skladu s tem, kar boste prebrali.*

Antronio: *Čému pravite Sveto pismo?*

Nadškof: *Bibliji, Stari in Novi zavezi, kjer nam Bog ne priporoča drugega kot trošiti denar za pomoči potrebne, drugih stvari pa ne vidim, da bi omenjal; ne omenja jih, ker mu je samo ta všeč. In če bi vsi spoštovali samo to, vam zatrdim, da bi se trudili pustiti naš spomin v nebesih, ne na zemlji.*

Nadškof še zatrdi, da v njegovi nadškofiji nihče ne bo s podkupnino¹⁵ ali zaradi nje posvečen v mašnika in da ne bo posvečen nihče, ki ne bi znal latinsko in bi ne vedel, kaj bere.

Problemu časti posveča tudi Terezija Ávil-ska v delu *Pot popolnosti* veliko pozornosti, saj je čast poglaviten vzrok za zlo v samostanih, ker onemogoča življenje v skupnosti in napredek v krščanski popolnosti. Čast je pri Tereziji večplasten pojem: navezuje se na visok družbeni položaj, na nadrejeno službo, pripadnost pomembni družini, navezanost

na bogastvo in udobje, navezuje pa se tudi na "čistost krvi" (*limpieza de sangre*) "starih kristjanov" (*cristianos viejos*), ki jim Terezija tako kot brata Valdés po krvi sicer ni pripadala, ker je bila potomka spreobrnjenih judov, pripadala pa jim je po milosti. Svojim sestram, majhni skupnosti v samostanu San José, Terezija zapiše, da mora biti *naša čast, drage sestre, služiti Bogu*, s čimer pokaže, da je našla čast v družbeni ne-časti in da je presegla okvire tedanjega pogleda na družbo, saj se je s kritiko glede časti postavila v bran razredu, ki je bil zaradi "nečiste krvi" potisnjen na rob družbe.¹⁶

2 O kritiki in odmevnosti bratov Valdés

Delajte vse in držite se vsega, kar vam rečejo, po njihovih delih pa se ne ravnajte; govorijo namreč, pa ne delajo. Vežejo težka bremena in jih nalagajo ljudem na rame, sami pa jih še s prstom nočejo premakniti. ... radi imajo častno mesto na gostijah, prve sedeže v shodnicah ... Gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci, ker dajete desetino /.../, opustili pa ste, kar je v postavi pomembnejše: pravičnost, usmiljenje in zvestobo. To bi bilo treba storiti in ónega ne opustiti. ... Gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci, ker ste podobni pobeljenim grobovom, ki se



Domenikos Theotokopoulos, imen. *El Greco*: Toledo v nevihti, o./pl., ok. 1597, Metropolitanski muzej, New York.

na zunaj zdijo lepi, znotraj pa so polni mrtvaških kosti in vsakršne nečistosti. ... Kače, gadjaja zalega! Kako boste ubežali obsodbi na peklenško dolino? (Mt 23,3-33) Ko je Kristus stal pred pismouki in farizeji in jim izrekal te besede, jih je izrekal tudi vsem tistim predstavnikom svoje Cerkve, ki bodo/so prišli za njim in jih bodo/so jih bili upravičeno deležni. Trpljenje v Getsemaniju in na Golgoti je bilo darovano tudi zanje. In nedeljsko jutro je tudi zanje. O tem, v kolikšni meri je vsak posameznik hodil za svojimi načrti in jih opravičeval v Božjem imenu bo sodil Sodnik bo sodil. Po besedah, da *se bo veliko terjalo od tistega, ki se mu je veliko dalo*, bo teža obsodbe posameznika odvisna od števila talentov, ki so mu bili darovani, in od odgovornosti nalog, ki so mu bile zaupane.

Ko bi Kristusove besede svojim stanovskim kolegom izrekel eden izmed pismoukov ali farizejev, bi bila predstava ironična. Kdor pa do te mere ponižen sprejme Božjo voljo, da v ljubezni dá celo svoje življenje v odrešenje za mnoge, je upravičen izreči kritiko. In je prepričljiv. Lahko v prepričljivosti, podprti z življenjem, iščemo razloge za to, da je v današnjem času odmevnost Terezije Ávilske, Janeza od Križa, Ignacija Lojolskega večja kot odmevnost bratov Valdés?

Ali je razlog v tem, da so se Terezija Ávilska, Janez od Križa, Ignacij Lojolski odločili za pot v notranjo poglobitev v zavesti, da so podrejeni Cerкви, kot je bil Kristus podrejen postavi? In inkvizicija je bila sito, ki so ga znali obrniti v dobro, saj jim je služila kot najboljši preizkusni kamen. Ostali so znotraj Cerkve in morda prav zato v času svojega življenja niso zbužali takšne nalezljive simpatije, kot jo je po Evropi zbužal Juan de Valdés. Za svoje vztrajanje v Cerкви in za prizadevanje po prenovi so bolj kot simpatijo doživljali ponižanja, nasprotovanja in preganjanja. Veliko poguma je potrebovala Terezija Ávilska, da je odkrito napadla inkvi-

zicijo zaradi prepovedi številnih knjig z duhovno vsebino, in veliko iznajdljivosti, da je kritiko ovila v tako globoko in prefinjeno ironijo, da je cenzorji niso zaznali: iz besedila knjige *Pot popolnosti* ji niso črtali na primer kritičnih besed o sistematičnem sumničanju inkvizicije in posplošenih sodbah cerkvenega sodišča, ki mu je Terezija zmanjšala ali izničila veljavo tudi s sklicevanjem na edinega najvišjega Sodnika, ki je Bog.¹⁷

Juan de Valdés spregovori v svojem delu tako kot Terezija Ávilska o življenju po evangeljskih svetih¹⁸ – a svetnica gre še korak naprej: reformacija jo poleg vsega drugega vzpodbudi, da zares začne tudi z osebno prenovo in s prenovo krščanskih skupnosti. Ne ustavi se samo pri kritiki navad in razvad svojega časa, pri kritiki stanja v samostanih in v Cerкви, ampak se vpraša, kaj ona sama znotraj Cerkve lahko prispeva k izboljšanju razmer: *“Ugibala sem, kaj bi pač mogla storiti za Boga; in domislila sem se, da naj bi zlasti živela za redovniški poklic, ki mi ga je podelil Bog, in da bi se kar se da strogo držala redovnih pravil.”*¹⁹ Zvestoba v izpolnjevanju postave preide v zvestobo evangeljskim svetom, kakor zapiše v delu *Pot popolnosti*: *“... odločila sem se, da storim to malo, kar lahko storim in je odvisno od mene, in sicer da izpolnjujem do največje možne mere evangeljske svete.”*²⁰ In ko spozna, k čemu je poklicana, se ženska krhkega zdravja, a velikega zaupanja v Boga pogumno odpravi na pot in kljub brezpravnosti, kljub nenehnemu strogemu nadzoru inkvizicije in neprestanemu nasprotovanju vztrajno uresničuje naloge, ki ji je bila dana. Podobno kot Janez od Križa ali Ignacij Lojolski.

Morda je prav to ponižno vztrajanje znotraj Cerkve, hkrati pa pogumen boj za zvestobo Božjemu klicu v konkretnih korakih življenja tista moč, ki presega stoletja in zmore odmevati tudi v današnji čas.

Literatura:

Angel del Río, *Historia de la literatura española*, Bruguera, Barcelona 1985.

Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, Editorial Crítica, Barcelona 1980.

Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, Editora Nacional, Madrid 1979, spremna beseda Miguel Jiménez Monteserín.

1. V glavnem mestu vizigotske Iberije, v Toledu, je bil leta 400 koncil; na kulturnem področju je vplivno deloval sevilski škof, sv. Izidor (560-636).
2. Cerkevni zbor v Tridentu je leta 1545 sklical naslednji papež, Pavel III.; skupnega jezika s protestanti in cerkvene enotnosti koncil ni mogel doseči, postavil pa je temelje za spremembe v Cerkvi.
3. Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaescidas en roma*, 86, ed. de José F. Montesinos, La lectura, Madrid 1928.
4. Karel V. je bil po materi vnuk katoliških kraljev in španski kralj Karel I.
5. *Zgodovina krščanstva*, Ognjišče in DZS, Ljubljana 1992.
6. Carlo Carretto, *Bog, ki prihaja*, Ljubljana 1976.
7. Carlo Carretto, *Bog, ki prihaja*, Ljubljana 1976.
8. Spregovori o besedilu vere, desetih zapovedih, blagih, glavnih greh in milostih (darovih Svetega Duha), o cerkvenih zapovedih, molitvi očenaša, o veri, upanju in ljubezni ter o zgodovini odrešenja.
9. Ohranjena so tri pisma, ki jih je Erazem pisal Valdesu: v enem od teh, z datumom 21. marec 1529 Erazem čestita Juanu, da je uspel ubežati vsem nevarnostim, ki so mu pretile po izdaji *Dialoga o krščanskem nauku*, ki je zagledal luč sveta 14. januarja 1529, v času vedno močnejšega nasprotovanja Erazmu v Španiji.
10. Vsi citati iz: Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, Editora Nacional, Madrid 1979.
11. Juan de Valdés omenja, da je katehezo ukazal na svojem ozemlju López Pacheco, markiz Villene in vojvoda Escalone, na čigar dvoru je Juan nekaj časa bival in na kogar se v uvodu in zaključku *Dialoga* obrača Eusebio.
12. Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1983.
13. Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1983.
14. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Družina, Ljubljana 2002 (471, 479).
15. Ker pojem podkupnina v sodobnem času in prostoru ni poznan, saj že dolgo ni več način doseganja ciljev, za katere posameznik nima osnovnih pogojev, bo potrebno pogledati, kaj o tem uči SSKJ.
16. Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1983.
17. Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1983.
18. Ko nadškof spregovori o življenju po evangeljskih svetih, ga Antronio najprej zavrne: *Gospod, ali ne vidite, da so to le nasveti? ... To je samo za popolne. ... Vsi kristjani torej, ki smo prejeli Kristusov nauk, moramo biti sveti? ... Ne verjemite tega. ... Kdo vam je to rekel?*, nato pa mu pritrdi: *... pogrezniti bi se moral in se znova roditi ... Bog me obvaruj, v kakšni slepoti živimo, v kakšni temi, celo tisti, ki se imamo za luč sveta in za sol zemlje! ... če boste še dolgo govorili z menoj, bom postal nov človek ... ta vera zelo ozka in zelo malo jih je, ki tako izpolnjujejo zapovedi*.
19. Sveta Terezija Ávilška, *Lastni življenjepisi*, Karmel Sora 1998, 32/9 (str. 209).
20. Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1983, 1/2 (str. 51)

Iguman Varsonofij spada med starešine klerike moskovske patriarhije. Bil je med tistimi maloštevilnimi oporečniki, ki so iz ugovora vesti protestirali proti okupaciji Madžarske s strani sovjetske vojske leta 1956. Iz moskovske patriarhije so bili samo trije ... Sledila so koncentracijska taborišča in zapori. Nato se je vpisal na Moskovsko duhovno akademijo. Zaradi prevoda knjige iz arabščine o zejgunskih prikazovanjih Matere Božje v Kajru leta 1968 so ga izključili iz zadnjega letnika. Vodstvena nomenklatura očetu Varsonofiju ne posveča posebne pozornosti. Deluje na oddaljeni revni župniji. Eden vodilnih teologov, izrazito marijansko usmerjen, dober poznavalec cerkvenih očetov, ki obvlada kopico jezikov, živi pozabljen na periferiji. Leta 1993 je svojemu arhiereju poslal študijo, v kateri je na osnovi Svetega pisma in tradicionalne pravoslavne teologije prepričljivo dokazoval odklon moderne duhovščine od apostolskega izročila in nauka svetih očetov. Odgovora ni bilo. Iguman Varsonofij globoko spoštuje Cerkev Matere Božje (Pravoslavna Cerkev Matere Božje Uladarice). V njej vidi izpolnitev davnih in sodobnih prerokb o razcvetu pravega pravoslavja v poslednjih časih.

Pričujoča razprava, zasnovana v obliki dialoga, je izšla v obliki brošure leta 1996 v založbi "Novaja svjataja Rus". Avtor ima pred očmi v prvi vrsti rusko pravoslavno Cerkev. Cerkvene razmere po padcu komunizma gleda v luči apokaliptičnih besedil. Lahko bi rekli, da gre za pronicljivo analizo sodobnega časa (ne samo v Rusiji), v katerem na osnovi svetopisemskih prerokb in sodobnih prikazovanj Device Marije gleda veliki odpad od krščanstva, scenarij za prihod Antikrista in prihajajočo dokončno zmago Marijinega Brezmadežnega Srca.

Potrebno je poudariti, da je razmišljanje igumana Varsonofija zelo originalno: v tem pa je njegova privlačnost. Usekakor je njegov nastop preroški, ker kritizira napake sedanje Cerkve. Po njegovem prepričanju se je sedanja Cerkev preveč prilagodila svetu in posvetnemu mišljenju in se tako odcepila od nebeške Cerkve, od katere zemeljska potujoča Cerkev prejema življenjski sok. Glas preroka je bil vedno osamljen, kar pa ne pomeni, da ni resničen. Usekakor bo glas vpijočega v puščavi teologa, ene od vzhodnih Cerkva, dal mnoge miselne pobude kristjanom v zahodni Cerkvi.

prevajalec Silvo Novak

Kakšno Cerkev bo premagal Antikrist

Pogovor duhovnika Nikolaja z igumanom Varsonofijem, I.

Iguman Varsonofij: Absolutno pravoslavje kot popolnoma uresničena Cerkev – Jagnjetova Nevesta¹ –, je celostna eshatološka dovršitev Cerkve. Obstaja zemeljska, zgodovinska Cerkev, ki se imenuje “Božji Izrael”. Tudi to je poimenovanje Cerkve, le nekoliko drugačno, ali ne? Treba je razločevati. V Sveti Trojici razlikujemo Očeta in iz njega izhajajoči hipostazi² Sina in Svetega Duha. Cerkev je podobna trojstveni ideji. V njej je tudi mogoče razlikovati Cerkev-Mater in Cerkev-ljudstvo. Absolutno pravoslavje je Cerkev-Mati, Jagnjetova Nevesta, Njeno Srce.

Srce v Svetem pismu istočasno pomeni tudi spoznanje kot popolno poznavanje Boga. Popolno poznavanje Boga je v Srcu Jagnjetove Neveste.

Duhovnik Nikolaj: Brezmadežno Srce Božje Matere.

Varsonofij: Seveda. Vedeti moraš, da je v Svetem pismu srce organ božjega spoznanja (prilika o sejalcu). **Popolno spoznanje, absolutno pravoslavje je Srce Jagnjetove Neveste.**

Potrebno se je zavedati, da pravoslavje svetih očetov (patristika) ni absolutno, ampak v nastajanju: v težavah, napakah, bojih. Absolutno pravoslavje je le Ona. V enosrčnosti s tem absolutnim pravoslavjem – s Srcem Jagnjetove Neveste –, se bo odprla tudi pot k osebni in splošni ponovni združitvi. Najprej se je tega treba zavedati v umu, potem pa se približati s srcem, z duhovno religiozno

intuicijo. Samo na ta način tega ne bomo sprejemali le z glavo, ampak s svojim notranjim človekom.

Nikolaj: Vsi pravoslavni kristjani se morajo usmerjati k Božji Materi.

Varsonofij: Da. Kot k centru, k osnovi notranjega zedinjenja; ne zunanjega, konfesionalnega, katehiziranega, na temelju nekih simboličnih besedil, temveč na osnovi globokega doživljanja tega zedinjenja kristjanov, kakršno je bilo po Binkoštih: ena duša in eno srce. Od binkoštnega dne naprej imamo eno Srce, – Srce Jagnjetove Neveste, Božje Matere. K zedinjenju s tem absolutnim, popolnim pravoslavjem, od katerega se je naše zemeljsko zgodovinsko pravoslavje odvrnilo in ga izgubilo, se mora usmeriti notranji proces.

Nikolaj: Kako naj vse to dosežemo?

Varsonofij: Sedaj na to temo pišem in upam, da bom kmalu končal. Moja poslednja dela so se razvejala in razširila do neskončnosti. V čem je bil vzrok tega pisanja? Skoraj pred enim letom, septembra leta 1995, je bil v Moskvi seminar na temo eshatologije. Udeležili se ga niso samo pravoslavni, ampak tudi katoličani. V središču zanimanja je bilo delo katoliškega profesorja iz Ženeve z naslovom *Civilizacija ljubezni*. V njem je dokazoval, da bo pred koncem sveta nastopilo še zmagoslavje ljubezni, miru, Cerkve.

Mnogi so se prijavili k diskusiji. In glej, A. K. je nastopil z obtožbo avtorja v tem, da je njegov koncept popolnoma nezgodovinski (pravilneje, zgodovinski). Odgovoril sem: "Ali je mogoče na protibiblični osnovi teologu očitati nezgodovinskost?"

Povsem jasno je, da katoličan veruje v svetopisemske obljube kot v nekaj najsvetlejšega, toda pravoslavni javno ne veruje in prikriva to nevero z zgodovinskimi tendencami. Te pa so takšne, da se resnično poraja kraljestvo Antikrista. Najpopolnejše zmagoslavje nevere! V zgodovini imajo tokovi nasplošno lastnosti kaže: v njih je navzoč sam knez sveta, vsakovrstno zlodejstvo. Da bi ga premagali, je potrebno verjeti svetopisemskim obljubam. Zgodovinskost (historizem) se zoperstavlja Bibliji – v tem je čisti ateizem, nevera, odkrito brezboštvo –, in vse to, ne samo, da je potrebno potrpežljivo prenašati, ampak se sporoča širokemu zboru brez pojasnil. Navzoča je inteligenca, akademski profesorji svetovnega slovesa, in vsi sprejemajo to kot nekaj obveznega.

Intelektualna elita sodobnega pravoslavja demonstrira popolno nevero v Sveto pismo. Kaj je vendar to? Njihov uradni organ – dnevnik *Pravoslavna Moskva* sporoča: katoliki verujejo tako, toda mi drugače. Je pač tako. Katoličani verujejo v Biblijo, toda pravoslavni Pismu ne verjamejo? Kakšno je vendar takšno pravoslavje! Kaj se je z nami zgodilo? Groza! Treba je biti plat zvona, naznaniti strašen preplah: izgubo vere ravno v najbolj aktualnem sedanjem času, času eshatologije.

Dokazujem, da se tukaj stekajo pota starega in novega Izraela. Ono farizejstvo je zavrglo utelešenega Sina, sodobno pa zavrača navzočega Duha. Uteleženi Sin je Božje Jagnje, osvojeni, pritegnjeni Duh pa je Jagnjetova Nevesta.

Nikolaj: To, kar ne bo odpuščeno ne v tem in ne v onem veku. Božjo Mater so križali v osebi Cerkve.

Varsonofij: Da, pokazali so se preprosto kot notranje absolutno tuji ljudje. Pokazali so se kot **pozunanjeni**. Apostol uporablja izraz: **zunanje** (prim. 2 Kor 4,16). Kot pozunanjeni so se namreč pokazali vrhovi novozaveznega Izraela. Ti bi morali biti posvečeni, a so se pokazali kot pozunanjeni, tuji skrivnosti notranjega razodetja. Kako strašna katastrofa! Škofje – ljudje, katerim se obeša na prsi, na srce ikona Panagije, Presvete, so se izkazali za odtujene glavni skrivnosti Cerkve. Pokazali so, da so oddeljeni od apostolstva. Zgodila se je strašna katastrofa: pokazali so se kot uradniki, birokrati, ki vršijo določena dejanja in pri tem se vse konča. To je katastrofa, podobna tisti, ki se je zgodila v starem Izraelu.

Stari Izrael se je odvrnil od vere v **utelešenega Sina**. Oče Sergej Bulgakov izraža takole misel: Beseda se uteleša, mogoče jo je zgrabiti in križati, toda Božji Duh se ne uteleša, On se javlja. Navzočega Božjega Duha ni mogoče ubiti, ker je Duh. Od njega se je mogoče odvrniti, preprosto je mogoče delati videz, da se ne javlja, lahko se je odvrniti od teh energij, toda to je možno samo takrat, kadar smo jim absolutno notranje tuji. Stekajo se pota starozaveznega in novozaveznega Izraela. In prišlo je do tega, da se je tisto svarilo, ki ga vsebuje pismo Rimljanom o poganskem kristjanu: "*... ne prevzemaj se, ... ne prepuščaj se domišljavosti, ... sicer boš tudi ti odsekan* (Rim II, 18-22), uresničilo. Novozavezni Izrael se je pokazal za odsekanega. Tragedija se je ponovila.

Varsonofij: V našem ruskem pravoslavju je zelo močna antisemitska gonja. Ves čas obtožujejo (včasih odkrito, drugič nekoliko zakrito) masonsko-semitsko zaroto, "svetovno zakulisje" (tako se izražajo); praktično to pomeni: **zgrabi tatu**. Dejansko pa se je to zgodilo znotraj, med nami. Strašna katastrofa! Ta čas je zelo težak. To je čas, v katerem se

zdi, da sile dobrega na zemlji pešajo, da dobro izgublja moč.

Nikolaj: Pričenja se čas, v katerem se preobračajo nebesa. Vse se vrača k izvorom. Kakor da bi se vrnili k začetku krščanstva. V čem, na primer, se sodobna Cerkev razlikuje od Cerkve tisočletne давnine? Iste so cerkve, isti duh.

Varsonofij: Da. Nепrestano opazujem tole: krivijo Žide v židovstvu. Medtem pa uradna duhovščina, uradno osebje kulta neprestano straši pred nevarnostjo neduhovnega razvoja. V bistvu se je vse ponovilo, le v globljih plasteh spoznanja. Takrat je bilo vse na dlani in utelešeno Besedo je bilo mogoče fizično ubiti, toda tukaj imamo globoke plasti spoznanja, tukaj je duh. Tukaj se je ponovil umor, vendar na način, da se ne opazi takoj. Kljub temu pa tega ni težko razkrinkati.

Ne spominjam se, ali sem govoril o tem, da zejtunska prikazovanja dajejo možnost pravilne razlage preroštva o usodi Jeruzalema, ki se je pokazalo kot pretrd oreh za cerkvene oče-

te: *“Jeruzalem bodo teptali neverniki, dokler se ne izpolnijo časi poganov”*³ (Lk 21,24). Stvar je v tem, da ima to preroštvo dvojno dno in dva načrta: govori o usodi Jeruzalema-mesta, ki je, kakor ves judovski narod, kaznovan zaradi zavrnitve Mesija, medtem ko si pogani – Nejudje prisvajajo to mesto. Tukaj Odrešenik zaobjema tudi že drugi načrt, ki se bo uresničil v apokalipsi.

Apokalipsa govori o tem, da *“bodo pogani dvainštirideset mesecev teptali sveto mesto”* (Raz 11,2). Spet je govor o Jeruzalemu, toda v drugem smislu. Tukaj **gledamo na Jeruzalem kot na hierarhijo novozaveznega Izraela**. To je pretresljivo! Na začetku enajstega poglavja videc skrivnosti opazuje krščanstvo v podobi starozaveznega templja. Zakaj starozaveznega? Žrtvenik, zunanji dvor templja sta elementa davnega starozaveznega templja, pod čigar podobo se kaže **krščanstvo**. Krščanstvo, Kristusova Cerkev, je v jedru, v svoji substanci, nekaj drugega kot starozavezna ureditev. V njem mora biti že prisoten Božji Duh! Tukaj pa ga videc gleda v starozavezni podobi.



Fotografija domnevnega svetlobnega čudeža v Medjugorju (ok. 1989).

To pomeni, da sta se zavezi zedinili, postali stara zaveza. Ciklični krog se je sklenil, spet sta se vrnila ...

“Dvorišče pa, ki je zunaj svetišča, izpusti in ga ne meri” (Raz 11,2). Da ne pozabim, v zunanjem dvorišču starozaveznega templja je stalo ljudstvo. V templju je bilo presveto, potem sveto (kjer so bili navzoči duhovniki in leviti) in bilo je zunanje dvorišče. Zunanje dvorišče je pripadalo ljudstvu, navadnim vernikom. *“Dvorišče pa, ki je zunaj svetišča, ... je bilo namreč prepuščeno poganom, ki bodo dvainštirideset mesecev teptali sveto mesto” (Raz 11,2).*

Teptanje svetega mesta, – spet je govor o tem, kako je bil kaznovan starozavezni Izrael. Pokazalo se je torej, da prerokba o Jeruzalemu zaobjema tudi to teptanje, – toda ne Judov, temveč kristjanov. Cerkevni očetje na to sploh niso opozorili. To prerokbo so razlagali v tem smislu, da bo Jeruzalem, najsvetejše mesto Judov, pod oblastjo Nejudov skoraj do konca sveta. Janez Zlatousti je menil, da do konca sveta, zgodnjekrščanski sveti pa, da skoraj do konca sveta, to pomeni, da bo Antikrist v poslednjih treh letih in pol ustanovil judovsko državo, starojeruzalemski tempelj, se v njem ustoličil in bo samega sebe proglašal za Boga. Takšna je bila najstarejša razlaga. Seveda je otroško naivna. V njej niso opazili strašne tragedije novozaveznega Izraela.

“V hudobiji bodite otroški” (1 Kor 14,20), je pozival apostol Pavel, in naši sveti očetje so se v zlu pokazali kot otroci. Bili so preveč dobri in niso predvideli strašne tragedije krščanstva. Njihova razlaga ni bila na ravni svetih očetov ampak svetih otrok. Niso opazili, kako strašno zlo je prodrlo v notranjost: kakšna tragedija bridkega padca! Tega niso opazili. Nasploh je slutnja, predvidevanje zla – sila težka naloga. Zelo dober človek ne more predvideti razvoja zla. Da bi predvideli zlo, je potrebno imeti izkustvo pokvarjenosti. V svoji notranjosti je potrebno prestati mnogo zlega, da bi lahko predvideli njegov razvoj.

Na temelju takšne razlage so bile evangeljske besede tako tudi prevedene: *“... dokler se ne dokončajo⁴ (izpolnijo) časi poganov” (Lk 21,24).* V letu 1967 je bil ves Jeruzalem v rokah Judov. Od tega časa naprej so besede (Lk 21,24) izgubile svoj pomen. Morali bi reči, da so se časi nevernikov končali, vendar se niso. Nasprotno, pričeli so se novi, vse je novo, novo, novo. Nič se ni končalo. Razlaga je bila napačna, zato je bil tudi prevod napačen. V resnici ne govorimo o koncu, temveč o **dopolnitvi** (ta glagol dobesedno pomeni *dopolniti*), o prihodu obljubljenih, od Boga vnaprej določenih časov izrednega spusta nebes zaradi nevernih narodov.

2. aprila 1968, deset mesecev zatem, ko so Judje zavladali nad vsem Jeruzalemom, so se pričela prikazovanja v Zejtunu, v Egiptu (prikazovanja so se zaključila 29. maja 1971), ki so najbolj vzvišena v zgodovini prikazovanj. Prišlo je do prihoda **Jagnjetove Neveste** na zemljo. Kajti ta Božja Mati je **Jagnjetova Nevesta** sama. Jagnjetova Nevesta – absolutna Cerkev. Od absolutne hipostaze Cerkve se ne smemo **odvracati**. **S tem, ko je obstoječa Cerkev zanikala pristnost prikazovanj, se je odvrnila od že uresničene, dopolnjene Cerkve.** To je grdobja, odsekanje, divjost.

Krivi so bolj vzhodni patriarhati, prvi med njimi pa – Carigrad. Formalno, kanonsko, pravno moskovski patriarhat nima pravice, da bi se, recimo, vmešaval v delovanje aleksandrijskega (prikazovanje je bilo na ozemlju aleksandrijskega patriarhata). Vsi ti so Grki, Bizantinci. Toda nad njim je še carigrabski, prvi po časti. Ima pravico nekaterih razsodb: tradicionalno (če so kakršni koli spori) se obračajo nanj. Čeprav nima oblasti, ima vendarle avtoriteto in čast.

Zanimiv je **mistični smisel, ki je bil dan** v času od 2. aprila 1968 do 29. maja 1971. Doba od 1968 do 1971 pomeni **več kot tri leta**. Javno delovanje Jezusa Kristusa je trajalo več

kot tri leta. Od tega trenutka, ko je izrekel besede: "Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo" (Mr 1,15; besede, s katerimi je začel oznanjevanje), so minila več kot tri leta. Tako, glejte, so tudi tukaj iste besede: **izpolnijo časi** in stoji isti glagol. In to se dogaja ob najveličastnejšem prihodu na zemljo: takrat – **Božjega Jagnjeta**, zdaj – Jagnjetove Neveste. Tukaj je vse simetrično.

Več kot tri leta ... Samo na to se je potrebno osredotočiti, da bi te besede pritegnile pozornost. Kaj pa sami datumi? Kaj označujeta 2. april in 29. maj? To je nadvse zanimivo: od 2. aprila do 29. maja leta 1453 je trajalo obleganje Carigrada, ko so Turki-Osmani postopoma napadali in osvajali ozemlje bizantinskega cesarstva.

Za ves pravoslavni svet, za vso Rusijo je bil Carigrad najmogočnejša avtoriteta. Vsi so se v neki meri zavedali odvisnosti od nje. Torej, pravoslavna Cerkev, pravoslavni vladar. In nenadoma je prišlo do usodnega dogodka: Turki oblegajo Carigrad in ga zavzamejo. To se je začelo 2. aprila in se končalo 29. maja – bizantinskega cesarstva je bilo konec. Za ruske ljudi in za ves krščanski svet je bila to tragedija.

Zahodni svet je bil v tem času že oddehlen in je do tega lahko imel škodoželjen odnos. Vsekakor so Rusi imeli ta dogodek za strašno tragedijo. Treba je vedeti, da je bila ta država za Ruse politični branik resnice, časti in resničnega krščanstva.

Gre za to, da sedaj, ko je najmogočnejši spust nebeške Cerkve trajal tako dolgo časa in se carigrajski patriarh za to ni zmenil, je bilo že s tem samim pokazano, da je sedanji padec še globlji kot oni, zaradi katerega je propadlo cesarstvo. Oni tam so izginili politično, ti tukaj pa so prenehali obstajati duhovno.

Vi, ki ste se od tega oddaljili, niste tako prizadeti kot jaz, ki po starem ostajam poslušen moskovskemu patriarhu. Ta ne glede na težavnost medsebojnih odnosov s ca-

rigrajskim patriarhatom formalno ostaja prvi hierarh vsega vesoljnega grško-ruskega pravoslavlja.

Dejstvo, da so Grki takrat izgubili cesarstvo, je bila predvsem posledica njihovega notranjega razkroja. Očividno Gospod osvobaja kristjane od politične oblasti takrat, ko ne zmorejo več obvladovati skušnjave, ki je s to oblastjo povezana. Politična oblast je tudi skušnjava. Ko breme političnega gospostva zanje postane omama, jih Gospod osvobaja od politične oblasti in jih napravi za vazale turškega sultana.

Nikolaj: Vi kljub temu ščitite vso hierarhijo pravoslavne Cerkve?

Varsonofij: Jaz ji kljub temu ostajam pokoren. Pri vsakem bogoslužju izgovarjam: "O velikem gospodu, očetu našem ..." . To se na meni tudi na nek način odraža, ali ne?

Bodite pozorni na to, kako v Apostolskih delih apostola Pavla privedejo pred sinedrij. Začel je govoriti, veliki duhovnik pa je ukazal, naj ga tepejo. Pavel mu je zabrusil: "Bog te bo udaril, stena pobeljena" (Apd 23,3). Tedaj so rekli Pavlu: "Velikega duhovnika Božjega zasramuješ" (Apd 23,4)? Pavel pa se je opravičil: "Nisem vedel, bratje, da je veliki duhovnik, zakaj pisano je: Voditelja svojega ljudstva ne boš sramotil" (Apd 23,5)!

Nekoč sem se že opravičil patriarhu za greh, katerega sem imenoval takole: "Dopustil sem obrekovanje vodilnih v Božjem narodu." Namenoma sem uporabil ta izraz. Zakaj? Apostol Pavel je razumel, da je bil veliki duhovnik, ki je sedel pred njim, satanska oseba, vendar je nekakšen minimum spoštovanja ostal. Prav zato, ker oznanja evangelij (čeprav formalno), vodi bogoslužje, za preprosto ljudstvo ostaja človek, ki pooseblja Cerkev. Z ozirom na to kvaliteto mu je treba izkazati nekakšen minimum spoštovanja. Če se ne strinjaš, moreš dokazati, toda dokazati je treba

zelo odgovorno. Določeno je bilo, da pride čas dokazovanja. Potrebno je dokazati in čas za to je že zdavnaj dozorel.

Nikolaj: To, kar je rekel apostol Pavel, je bilo dejanje ozaveščenja. Ali lahko veliki duhovnik kar tako ukaže tepsti po obrazu nedolžnega! To je bilo dejanje ljubezni, tankočutnega ozaveščenja tega človeka. Veliki duhovnik je na najnižkotnejši način podrl vse, kar je predstavljal. Prvi hierarh Cerkve je dolžan varovati pravico in se zanjo boriti, on pa jo ruši. To pa ne pomeni, da je apostol človeku, ki ga je tepel, dal prav.

Varsonofij: Ne, to ne pomeni, da mu je dal prav. Vendar pa se celo razkrinkavanje tako padlega velikega duhovnika ne sme spreveči v obrekovanje.

Nikolaj: Obsoditi se ne sme niti psa, bešnega petelina, kaj šele velikega duhovnika. Hotel sem reči nekaj drugega. Dva tedna sem imel priložnost, da sem se pogovarjal z raznimi komunisti. Med njimi so bili tudi poslanci stavropolskih okrožij in celo E. K. Li-gačov. Najbolj začudujoče je to, da so uradno Cerkev smatrali za svojo privrženko. Ko so zvedeli, da sem duhovnik, so rekli: "Prekrasno! Sedaj bodo volitve in vi boste šli glasovat za nas."

Varsonofij: Nekje je prišlo do povezave.

Nikolaj: Da, in še do kakšne povezave. Eden me je omamilo z udarcem v čelo, v duhu: "Kaj se greš! Sedel sem med vašimi očeti: metropolit in škofi. Vso našo deželo so imeli v rokah. In ti, duhovnik, kaj se vtikaš, če pa so vsi naši." To so povedali tako, da o tem ni nobenega dvoma: Cerkev in komunisti so – eno. Potem sem nekje prebral pet člankov o tem, da je Gospod Bog postavil komuniste, da bi rešili Božje ljudi –

naveden je ideološki temelj. Vse je podkrepjeno z avtoriteto teh hierarhov. Po mojem mišljenju prekašajo grške, kajti povezati se s silo, ki je uničila na desetisoče tvojih bratov v veri in zanje oddati svoje glasove, se zanje boriti (kajti rdeči hierarhi so se zanje borili) – to je tako globok padec, da ga noben drug ne more več preseči.

Varsonofij: Toda kljub temu je za del našega episkopata mogoče ugotoviti, da ni ves vpleten. Na volitvah za dumo me je moskovska patriarhija pozivala, da ne bi glasovali za rdeče, ampak za KRO (kongres ruskih občin). Tudi sedaj, ob predsedniških volitvah, je patriarh izjavil, da se ne sme podpirati komunistov.

Nikolaj: Nedavno sem se pogovarjal z enim od predsednikovih svetovalcev. Je svetovljan, bivši generalpolkovnik KGB. Rekel je: "Zakaj se vsa Cerkev s patriarhom vred ukvarja s politiko? Zakaj hierarhi ruske pravoslavne Cerkve predlagajo ljudem, da bi glasovali za Jelcina ali za Zjuganova? Morali bi vstati in reči: 'Molili bomo in prosili, da bi nam Bog izbral predsednika in po njem deloval', in ne ukazovati konkretno: 'Za tega ali tega glasujte.'" Takšno je prepričanje preprostega človeka.

Varsonofij: Saj veste, da molitev ostaja naš neprestani dolg. V glavnem neprestano molimo za to, da bi Gospod deloval prek njihove volje ali razsvetlil, razjasnil njihovo zavest. To je naša običajna molitev.

Nikolaj: Molitev je lahko formalno izrečena, ker je del bogoslužja – to je eno. Druga stvar pa je – molitev kot izliv srca. Metropolit lahko pravilno izreka ektenije,⁷ ker so označene v besedilu, pri vsem tem pa more v svojem srcu imeti nasprotno želje. Molitev pa je predvsem stanje srca.

Varsonofij: Kdo nas ovira, da bi v naše izrečene molitve ne vnesli želje srca?

Nikolaj: Ovira duh, ki je v srcu.

Varsonofij: Pravilno, seveda, toda ali razumete, ta degradacija, bolezen se je začela pred zelo, zelo dawnimi časi. Rusko uradno pravoslavje, tako se mi zdi, je postopoma izgubljalo ljudstvo in treba je vedeti, da Apokalipsa napoveduje: zunanji dvor templja bodo zavzeli pogani, častilci zveri, – pomeni, da ga je izgubila hierarhija. Na primer, mi smo popolnoma izgubili delavski razred. Primerjal sem s Poljsko: delavski razred, – kakršni koli že tam so, vsi so zvesti katoliški Cerkvi. Vzemi Rusijo: so popolnoma ravnodušni.

Nikolaj: Oče, kako se moremo opravičevati z zgodovinskimi dejstvi? Prišel je čas pokore. Pred kratkim sva o agentih KGB v ruski pravoslavni Cerkvi govorila z odličnim duhovnikom. Na nas je gledal s čistimi očmi. Rekel je: “Kaj mi govorite o tem. Odlično poznam zgodovino. Vohunjenje za državo je bilo na široko razširjeno od Petrovih časov naprej”, in začel je navajati primere. Bil sem preprosto pretresen.

Varsonofij: Tudi podjarmljenje se je tedaj začelo.

Nikolaj: Kako to? Duhovnik nima pravice tako razsojati. Ko opravičuje preteklost, se s tem poistoveti z grehom.

Varsonofij: Opravičevati se v nobenem primeru ne sme. Gre preprosto za zgodovino bolezni, genezo. To ni opravičevanje.

Nikolaj: Oče, o tem je mogoče govoriti povsem različno. Lahko s solzami v očeh in z notranjo skrušenostjo, s čimer dajemo pečat

kesanja. Če pa govorimo o tem nesramno, ravnodušno: “No da, med seboj smo imeli ovaduhe tristo let. To je seveda velik greh, toda podobno bi se nadaljevalo tudi v prihodnje”, se s tem dejanjem pridružujemo grehu.

Varsonofij: Ne, tega ne nameravam opravičevati. Od tega sem že dodobra izmučen. Bil sem v samostanu, v semenišču, bil sem v stiku z episkopatom in neprestano sem čutil trpljenje v srcu. Trpljenje. Ko sem vstopil v kabinet k nekemu škofu, je iz mojih prsi prihajalo stokanje, čeprav ga ni povzročilo nič zunanjega. Nisem mogel razumeti, kaj je to, toda stokanje je prihajalo iz mene. Ko so me mnogokrat klicali na zaslišanje h KGB, sem bil miren, vesel, – nobenih bolečin ni bilo. Toda kadar so klicali k škofu, sem izkušal neverjetne muke, grozljive, in končno je prišlo do stokanja. Povsem različen duh. To je mučno. Zelo lahko se je bilo pogovarjati s KGB-jem. Razumel sem, kaj hočejo.

Nikolaj: Bili so njihovi.

Varsonofij: Da, to že, njihovi. Trpljenje je bilo neverjetno. Iz mene je prihajalo ječanje. Naenkrat je opazil in rekel: “Kaj je? Kaj je s teboj?” Mene pa so že prej poučili, da se je z njimi treba pogovarjati samo s svetimi besedili. Razumel sem, da so kot ognjeni izstrelki, ki morejo zdrobiti, opeči. Odgovoril sem jim s svetimi besedili: “*Saj vemo, da celotno stvarstvo (snov)⁸ skupno zdihuje in trpi porodne bolečine*” (Rim 8,22). To so besede apostola Pavla. Na to ni mogel ničesar odgovoriti. Molčal je. Za vselej sem si zapomnil, da je potrebno tako odgovarjati.

Gre za to, da se, pogledjte, to besedilo ne ujema s katehezo, ki kraljuje v našem bogoslovju. Kateheza govori, da je Kristusovo kraljestvo najprej svet. Razumeš? Toda na kakšen način naj bo Kristusovo kraljestvo svet, v katerem vsa snov trpi v bolečinah in mukah?

Toda vedi, to je kateheza. Ta kraljuje nad možgani svetih očetov, nad vso armijo duhovščine.

To je že boljše vizem. Kajti če Cerkev ne čuti trpljenja sveta, pomeni, da popolnoma uničuje Božjega Duha. Svet živi v trpljenju, v zlu. Če Cerkev ves svet istoveti s Kristusovim kraljestvom, pomeni, da ji je trpljenje že odvzeto. To pa je že v korist boljše vizma: "Mi pač kažemo na trpljenje sveta, popi pa so do njega ravnodušni." To je seveda že razkroj, strašen razpad, ki je na koncu koncev privedel do gospostva te zle sile. Toda vse se je začelo zelo daleč nazaj. Nikogar nočem opravičevati. Razume se, da so možgani strašansko sprevrženi in jih je potrebno zdraviti.

Nikolaj: Tako so Kristusa križali tudi učenci in zadali rano v samo srce. Čakali so zemeljsko kraljestvo in ne nebeskega.

Varsonofij: To kraljestvo je popolnoma drugo ... Oh, že v predrevolucijski Rusiji je prišlo do ideološkega kreda: **uradno rusko kraljestvo je – pravoslavno kraljestvo.**

Nikolaj: Metropolitom umivajo noge. Ne umivajo oni nog svojim učencem in ne služijo Kristusu v njihovem obrazu. Obratno – njim umivajo noge. To je sprevrženost. To je v popolnem nasprotju s tem, kar je učil Gospod. Bral sem svete starce in se trudil, da bi izpolnil njihove zapovedi. Vedeti moraš, da samo preučevanje tekstov nima nobenega smisla. To, kar so učili mistiki-starci, je bilo v popolnem nasprotju s tem, kar te je obkrožalo v realnem duhovnem življenju. Od tega se mi je skoraj zmešalo. Nisem razumel, v čem je bistvo pravoslavja, če sveti starci učijo eno, v življenju pa vidim, da je popolnoma drugače! Če jim sam Kristus – Glava umiva noge, je to podoba za vse hierarhe in duhovnike.

Opazil sem, da jim poljubljam roke, jim služimo, umivamo jim noge, nosimo jim jaj-

ca, hranimo jih s smetano, vse jim nosimo tjakaj. Kakšen odnos imajo torej oni, ki sebe imenujejo pravoslavne, do tega, kar je učil Gospod? Če ste dobesedno na vsakem koraku sovražniki Kristusovega križa, kdo ste torej in kakšnega duha imate?

Varsonofij: Bistvo je v tem, da je narava Kristusovega kraljestva absolutno drugačna od zemeljskega kraljestva in celo, vsaj tako bi se zdelo, od najbolj pobožnega krščanskega. Tukaj gospoduje krščanska Cerkev, toda na nebu nima prvega mesta. V Bizancu je imperator Justinijan, ki je bil proglašen za pravičnega, prvi dal idejo, da sta kraljestvo in Cerkev ene narave: car in arhierej iz enega testa, toda pri vsem tem **prerok zemeljsko kraljestvo gleda kot zver**; le-to ima namreč naravo zveri. Celó če je njegova glava (cesar) krščen človek, kraljestvo ohranja naravo zveri. Človek more biti dober, lahko je Konstantin Veliki, toda v sami naravi je ta država – od zveri. Ta razloček se je že zdavnaj izgubil. Razumete? Država se je spremenila v del realnosti, ki ima naravo zveri in je tuja Kristusovemu kraljestvu. Pri nas, pri našem bratu in pri teh škofih so možgani in spoznanje že zdavnaj sprevrženi.

Nikolaj: Ta duh je navzoč v podzavesti duhovnikov povprečnih Cerkva. Vse to so grehi preteklosti. Zato tega v sedanjosti ne vidijo.

Varsonofij: Seveda. Stvar je v tem, da bo v prihodnjem življenju Cerkve vse to preživeto, ker se bo to, kar je mrtvega, s časom samo po sebi izločilo, – vsa mrhovina.

Nikolaj: V Rusiji je zelo veliko svetlih, po Svetem Duha razsvetljenih duhovnikov, ki bi mogli voditi narod. Kot ste rekli, so zamerili in drže figo v žepu. Ne bi smeli sedeti in kazati fige, ampak bi morali hraniti ljudi, ki so žejni in zaradi tega vpijejo. Vprašajte očeta,

kako ljudje blagoslavljaajo, kako se nas oklepajo in kako so žejni. Prihajajo k nam in govorijo: "Ti duhovnik, nahrani me že vendar, umiram", ali: "Slab duhovnik si, ker me ne moreš spreobrniti k veri". Ljudje se v duhu zatekajo k duhovnikom. V Rusiji je registriranih petnajst neodvisnih avtokefalnih Cerkev, ki se sovražijo in imajo medsebojne boje. Če se mi, pravoslavni, ne moremo zediniti, kaj moremo dati ljudem? Ljudje govorijo: "Vi se med seboj pretepetate, na nas pa letijo udarci in pesti."

Kraljestvo, ki je razdeljeno v sebi, ne bo obstalo. Notranje sovraštvo podira tempelj.

Varsonofij: Potrebno je razumeti, kdo je pravoslavni, pri čemer moramo opredeliti osnovni kriterij pravoslavja. Pravoslavje je veroizpoved v učlovečenega Boga in v pobožanstvenje človeka, osebe na najvišji stopnji. Če je to navzoče in če priznavajo Devico Marijo, je to vendarle pravoslavje.

Nikolaj: Naravnost k Mariji in iz tega izhajajoče spoznanje.

Varsonofij: To je pravoslavje. Veroizpoved – dva vesoljna cerkvena zbora. Ali resnično mislite, da se ves boj za pravoslavje omejuje na dva vesoljna cerkvena zbora? Boj traja do danes in je neprestano navzoč. Ali se je mogoče ustaviti le ob veroizpovedi? Pred nami je še veliko dela.

Še na temo o Antikristu. Kar se tiče dobe poldemine časov, jo karakterizira to, da Božje ljudstvo postane ena od plasti ideološke realnosti – in to se imenuje Cerkev. Cerkev je predvsem Jagnjetova Nevesta, tedaj je nepremagljiva. Jagnjetova Nevesta – Kraljica, Jagnje – Kralj, Jagnjetova Nevesta – Božja Mati, sveti nebeškega Jeruzalema: oni so nepremagljivi. Kar se tiče te plasti, ki je pogreznjena v zgodovino, se prav tako imenuje Cerkev, toda v nekoliko drugačnem smislu.

Nikolaj: To je zunanja Cerkev, zemeljska ustanova, ki jo peklenska vrata lahko premagajo.

Varsonofij: Da. To so napovedali preroki. Knjigi preroka Danijela in Janezove Apokalipse gledata to skrivnost pod različnim zornim kotom, toda govorita o istem, in če ju primerjamo, dobimo reliefno sliko. Sam izraz poslednji časi (prim. Dan 12,4.9) uporablja predvsem prerok Danijel. Prav on govori, da bo hudič v tej dobi premagal svete in da bo na koncu te dobe moč Božjega ljudstva popolnoma na tleh (v resnici on gleda nekoliko drugače, kot je rečeno v Razodetju). Danijel sporoča predvsem to: vse Božje ljudstvo trpi zaradi poraza. Teolog Janez slika v še bolj mračnih tonih: prva zver premaguje svete, njena podoba ubija svete, te, ki niso hoteli moliti zveri. Na prvi pogled lahko razumemo, da je govor o mučeništvu, kajti zver mori tiste, ki je nočejo moliti, mučeništvu pa pomeni zmago.

Stvar je v tem, da ta podmena zadeva ob drugo prerokbo: ves čas vladanja zveri (ki je označeno s simbolom dvainštirideset mesecev) novozavezni Jeruzalem teptajo molilci zveri: "In ti bodo sveto mesto teptali dvainštirideset mesecev" (Raz 11,2). Če je Izrael – vse Božje ljudstvo, je torej Jeruzalem – hierarhija.

Teptanje je **poniževalni** plen. To ni preprosto poraz, suženjstvo – to je skrajno ponižujoč poraz (beseda je dobesedno vzeta od običajev davnih zavojevalcev, ki so stopili na hrbet premaganih kraljev), stanje premaganosti z obrazom navzdol, ko na hrbtu stojijo sovražniki ...

Nikolaj: Usmrnitev Cerkve ...

Varsonofij: Da, se razume. V tem je vključeno vse, tudi usmrnitev. To je največje odtrganje od že uresničene Cerkve, odtrganje od Jagnjetove Neveste (Jagnjetova poroka),

popolno odtrganje od Nje, ki je kot Jagnjetova Nevesta nepremagljiva. Ona sokraljuje s Kristusom, ona je Kraljica. Tukaj stoje na hrbtu cerkvene hierarhije častilci zveri – pogani. To pomeni, da usmrtitev s podobo zveri ni fizična. Kajti če bi bila fizična, bi bilo to mučeniško dejanje vsega naroda. V tem primeru pa ne bi mogli govoriti o teptanju.

Če bi bilo to mučeniško dejanje, bi kri umila greh poraza, kajti *“od kogar je namreč kdo premagan, temu je tudi usuznjen”*¹⁰ (2 Pt 2, 19), – takšne so besede apostola Petra. Če je ljudstvo premagano od zveri, je od zveri tudi **podjarmljeno**. Če bi vse ljudstvo na to zveropoklonstvo, ki ga širi država, odgovorilo z množičnim vsenarodnim mučeniškim dejanjem, bi prišlo do najsvetlejšega obdobja zgodovine, ker resničnim kristjanom nikoli ni bila lastna bojazen pred fizično smrtjo. Apostoli se niso nikoli bali fizične smrti. Nasprotno. Tudi pri svetnikih lahko vidimo, da je fizična smrt le prekinitev bivanja na tem mučnem svetu, kjer prihaja do neprestanih hudodelstev, krikov, nemira, hudobije. Pri prvih kristjanih strahu pred smrtjo ni bilo. Ko je Farrar raziskoval epitafe na grobnicah rimskih katakomb in primerjal napise nad poganskimi in krščanskimi grobovi, je ugotovil, da so ti popolnoma različni: pri kristjanih sta navzoča popolna spokojnost in radost. Pri kristjanih je strah pred smrtjo povsem izginil.

Kristus nas je osvobodil od smrti. Če bi namreč tukaj govorili o fizični usmrtitvi kristjanov, bi bil to najslavnejši čas: ves narod bi zavrgel češčenje zveri, vsi bi postali mučenci. V samem bistvu je to strašen čas: **je čas duhovne usmrtitve Božjega ljudstva**. Ta čas je označen s simboloma poldemine časov in dvainštiridesetih mesecev. Je čas zmagujočega protikršćanstva.

Seveda, simboli zajemajo mnogo stvari. Kaj nasploh pomeni poldemina časov in kaj dvainštirideset mesecev? Če je Božje ljuds-

tvo poraženo od zveri, je to mogoče samo zaradi tega, ker se je med ljudstvom in vrhom Cerkve, ki se je udejanjil kot Jagnjetova Nevesta, zgodilo, na kar je opozarjal apostol Pavel poganske kristjane: *“Sicer boš tudi ti odsekan”* (Rim 11, 22). V enajstem poglavju pisma Rimljanom apostol Pavel poganske kristjane svari: *“Zato se ne prepuščaj domišljavosti”* (Rim 11, 20). Oni (Judje) niso vztrajali v veri, zato bodi previden, ker moreš biti odsekan tudi ti, če boš izgubil vero. Odsekanost, pred katero je svaril apostol Pavel (kot o možni nevarnosti), teolog Janez vidi kot že izvršen dogodek.

Nikolaj: Da, gre za duha napuha, ki je premagal Cerkev. Gog in Magog (v prevodu iz starohebrejskega) pomenita zbor tistih, ki se povišujejo.

Varsonofij: Da, pravilno. Toda to je že druga doba, razumete? Tam jasno razlikujemo tri dobe. Je sedanji zvijačni vek, to, o čemer so govorili apostoli, kar v bistvu imenujejo **konec sveta**. To je **heretičen, brezbožen izraz. Nikakršnega konca sveta nikoli niso napovedovali!** To, kar je učil Kristus, je **konec veka**. Katerega veka? Apostol Pavel ga je imenoval *sedanji hudobni vek*¹¹ (Gal 1, 4). Na njem ima hudič tako veliko oblast in moč, da ga Kristus Odrešenik predstavlja kot kneza tega sveta, apostol Pavel pa boga tega veka. Sedanji zvijačni vek ima svoj konec. Njegov konec vidijo preroki (Janez Teolog) v treh etapah, v treh dobah, ki si sledijo druga za drugo.

Prva doba se imenuje **poldemina časov**, druga – **tisočletje** in tretja doba – **mali čas**. Tako uči Janez Teolog. Danijel prvo dobo imenuje – **poldemina časov**, drugi dve pa – **čas in obdobje**. Pri čemer *čas* (druga doba) sovпада s tem, kar Janez Teolog imenuje **tisočletje**. Tako so dobe označene in se jasno razločujejo. Na osnovi tega je mogoče spoznati naš čas.

Nikolaj: Presenetljivo. Ali ste to ugotovili Vi?

Varsonofij: Da, že pred mnogimi leti. V meni se je vse to kopičilo, toda nikakor nisem mogel izpeljati do konca. Seveda, nemo-goče bi bilo ugotoviti, če ne bi bilo zna-menja Božje Matere, ki je pokazalo pot. Samo z njim moremo točno odgovoriti na vpraša-nje. Patristika (cerkveni očeti) glede tega ni dala odgovora. Zakaj? Lahko pojasnim. Je zelo preprosto.

Potrebno se je spomniti zadnjega pogo-vora apostolov z Jezusom Kristusom na dan Vnebohoda. Na vnebohodni dan je Kristus izrekel svoje poslednje besede na zemlji.

Na štirideseti dan (na dan svojega vnebohoda), ko so se zbrali na Oljski gori, mu je apostol zastavil vprašanje, ki ga ponavadi vsi prezro, je pa zelo resno. Dobesedno se glasi takole: *Gospod, ali boš v tem času obnovil izrael-sko kraljestvo (Apd 1,6)?* Vedno gredo mimo njega, ker mislijo, da gre za judovska zemeljska patriotska pričakovanja, On pa je bil glede tega odklonilen. Seveda pa bistvo sploh ni v tem. Dobesedno ga vprašajo: "Gospod, ali boš v tem času izpolnil to obljubo, katero Dانیel trikrat ponavlja v sedmem poglavju?" To je konkretno vprašanje o izpolnitvi pre-rokbe, o kateri verujoči niso dvomili. Jezus jim na vprašanje odgovori: *Ne gre vam¹² (v slovanščini, v ruščini je to grob prevod, ne po-vsem točen), da bi vedeli čase in trenutke, ki jih je Oče pridržal svoji oblasti¹³ (Apd, 1,7).*

Torej o pristnosti in verodostojnosti te prerokbe Kristus-Odrešenik niti malo ne dvo-mi. Še več kot to, celo okrepil je njihovo vero vanjo. Odgovoril je, da je ta čas v Očetovi ob-lasti. Nedvomno bo ta čas nekoč prišel, ob-vezno bo prišel, samo vam, apostolom, ni dano, da bi zanj vedeli. Pri vsem tem ne gre za to, da še nimate tiste milosti, katero bo-ste prejeli na Binkošti, čez deset dni. Ne gre za to. Celo ko boste prejeli to polnost, kljub

temu zanj ne boste mogli vedeti, ker **milost, ki daje moč spoznanja tega časa, bo prišla s tem časom samim.**

Stvar je v tem, da je bilo za označevanje časov v semitskih jezikih veliko različnih besed, v tistem času pa je v aramejščini, ki so jo govorili, obstajal izraz "zman". Glede tega sem spraševal semitologe. Ta izraz obstaja v starohebrejščini, aramejščini, arabščini in drugih jezikih. Pomeni (ima enak koren kot gla-gol, ki pomeni določati, naprej ugotavljati) čas, ki je določen in pripravljen. Ko je Odrešenik začel svojo pridigo, kot poroča evan-gelij po Marku, je govoril, da *"se je čas dopolnil in Božje kraljestvo približalo"* (Mr 1,15). Zanesljivo je govoril o času "zman", ker se je ta-krat vse naenkrat na novo vzpostavilo, vsa pol-nost smisla. Govoril je: **"Dopolnilo se je to, kar je Bog določil in pripravil."**

Apostoli so zastavili vprašanje o času, ka-terega Dانیel takole napoveduje (posveče-ne so mu tri vrstice, citiral bom samo eno): *"Kraljestvo, oblast in moč nad kraljestvi pod vsem nebom bo dana ljudstvom svetih Najvišjega"¹⁴ (Dan 7,27).* Zelo razločno je reče-no: **pod vsem nebom.** Ne nekje v transcen-dentnih sferah, ne da je nekaj nekje na drugih svetovih, kar so domislili Indijci.

Judovska religija je vera svetega religioz-nega materializma. V tem je moč, okus in sol. Slednja potrjuje, da bo nekoč na tej grešni zemlji, na tem pokvarjenem svetu, na kate-rem se hudič izkazuje za kneza, prišlo do ab-solutnega slavja religiozne pravice. V tem je sol svetega bibličnega materializma. Judov-ski narod je bil zato od Boga izbran, da bi trd-no veroval, da bo na tem sprijenem in pokvarjenem svetu z vso gotovostjo zavlada-la Božja pravica. Takšna je posebnost Abraha-move vere. To je sveti materializem, zaradi katerega so bili izbrani kot sveta sredina za utelešenja Boga. *"Kraljestvo, oblast in moč nad kraljestvi pod vsem nebom bo dana ljudstvom svetih Najvišjega"* (Dan 7,27). Sveto ljudstvo

Najvišjega je eno od imen Cerkve. Sinonim tega imena je Božji Izrael, ki je eno izmed poimenovanj Cerkve Jezusa Kristusa.

In ko mu zadajo vprašanje: "Ali boš v tem času obnovil izraelsko kraljestvo (Apd 1, 6)?", se beseda ne nanaša ne na judovski narod, ne na kakršen koli narod nasploh. Lahko govorimo o narodu kristjanov, toda ta ima v jeziku Biblije ime **Božji Izrael**.

Nikolaj: Božje ljudstvo.

Varsonofij: Božje ljudstvo, sveto ljudstvo, sveto ljudstvo Najvišjega ali preprosto: Božji Izrael. O tem kraljestvu Božjega ljudstva na

zemlji so apostoli vprašali Jezusa: "Ali ga nočes ustanoviti ne sedaj, ne ob prvem prihodu?"

"Ne". Preučujte odgovor! "Ne, ne ob prvem." – "Ob drugem?" – "Ne, zato ker pred drugim prihodom časa ne bo več. Nastopila bo večnost." – "Toda kdaj?" – "Ni dano vam. Vam, apostoli, deset dni do Binkošti, ni dano, prav tako ne bo dano po prejetju Svetega Duha." – "Toda kdaj bo dano?" – To bo Bog Oče razodel s prihodom teh časov." V tem je smisel odgovora.

Kaj bi se zgodilo, če bi se apostoli začeli ukvarjati z razrešitvijo tega vprašanja, v nasprotju s tem, pred čemer je posvaril Jezus? Zmotili bi se. Ali imam prav? To se je tudi



Marija Vladarica (*Deržavnaja*). Tempera na lesu, 17. stol., stolnica, Rjazan.

potrdilo. Ko so se njihovi najbližji učenci: Irenej Lionski, celo še bližji Papija Rapijski, učenec Janeza Teologa, Hipolit Rimski začeli ukvarjati s to tematiko, so prišli do heretične rešitve, nepravilne, ki se po pravici ocenjuje kot hiliazem, toda ne ta, ki je bil obsojen in ga je Cerkev zavrгла.

V sedmi vrstici veroizpovedi govorimo: *In njegovemu kraljestvu ne bo konca*. Ta formulacija je bila v resnici skovana proti staremu hiliazmu. Najbolj grobi hiliazem, stari (izpovedovali so ga heretiki: gnostiki itd.), se je glasil tako: "Ob drugem prihodu bo nastopilo tisočletno kraljestvo Jezusa Kristusa na zemlji." To je najbolj grobi hiliazem. Povrh je brezbožen, ker se s tem časom, tisočletjem, omejuje Kristusovo kraljestvo, katero nima nobenih meja ne v času, ne v prostoru. To je eno od popolnosti Božje Osebe Jezusa Kristusa.

Prvič, to kraljestvo je večno, drugič, večno je v sedanjosti. Kristusovo kraljestvo je samo večno, toda tega je za sedaj malo. Je realno večno, **sedanje**. Tega ne opazijo vsi. Kristus kraljuje, ker je Bog. Reči, da bo nekoč nekje kraljeval, je enako, kot če bi rekli, da bo nekoč nekje postal Bog. Če Bog ne kraljuje, ne biva. Bog je vselej samo Kralj, zato tisočletje prištevati h Kristusovem kraljestvu pomeni brezbožnost. Apostoli nikoli niso oznanjali nika kršnega Kristusovega tisočletnega kraljestva. Oznanjali so večno Kristusovo kraljestvo.

Tisočletje se ne nanaša na Kristusovo kraljestvo. O tem govorijo teksti Apokalipse. Tam je rečeno, da kristjani, ki so jih pobile zveri, oživijo in zakraljujejo s Kristusom. Ni govor o Kristusovem kraljestvu, ampak o **zakraljevanju Božjega ljudstva s Kraljem Kristusom**. Zakaj je sploh obljubljen takšna primerjava? Zato, ker je Božje ljudstvo poklicano, da postane ženska stran Jagnjeto-ve poroke.

V nadaljevanju se pričinja najzanimivejši del. Vrh vsega tega je Brezmadežna Devica

Marija. Ona je že na Binkošti zakraljevala s Kristusom, ker je do drugega prihoda Svetega Duha na zemljo že prišlo in ker je bila njena oseba pobožanstvena na binkoštni dan. V njeni podobi se je Cerkev že udejanjila kot Kraljica, ki je blizu Mesijeve desnice, v skladu s prerokbo psalma: "*Kraljica stoji na tvoji desnici*"²⁵ (Ps 45,10). Ta prerokba je uporabljena v liturgiji Janeza Zlatousta.

V času proskomidije²⁶ se delček Bogorodice izpostavi z besedami: "Kraljica stoji na tvoji desnici." Ta prerokba obenem velja za Bogorodico in za Cerkev. Cerkvni očetje so tako tudi razlagali. O Cerkvi prihodnjega veka govori Atanazij Veliki, o Presveti Devici Mariji Janez Zlatousti, Bazilij Veliki o obeh hkrati. V njeni podobi se je že uresničila Cerkev prihodnjega veka. V eshatološkem smislu je popolnost Cerkve že dosežena v osebi Presvete Device Marije. Na binkoštni dan je bilo že vse uresničeno.

In kaj sledi potem? Zatem se pričinja najbolj aktualna stvar. To skupno kraljevanje s Kristusom se je v Njej že uresničilo. Toda potem je govor o zemeljskem Božjem ljudstvu. To je najpretrsljivejša, najbolj navdihnjena, najbolj neverjetna prerokba, najsvetlejša svetopisemska obljuba! Nanaša se na zemeljsko Božje ljudstvo, ki je na pragu tega časa poraženo, usmrčeno, duhovno omrtvelo in je postalo ponižujoč plen. Če hudič nekaj časa slavi zmago, to pomeni, da ga v naslednji dobi čaka tak poraz, o merilih katerega moremo soditi z ozirom na razmerje, ki je bilo od začetka pokazano v prvi Mojzesovi knjigi.

Ko Gospod napoveduje: "*Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom; ta ti bo glavo strl, ti ga boš pa ranila na peti*"²⁷ (1 Mz 3,15), – je s tem samim pokazano to razmerje. Če je hudič v kakšni dobi zelo uspešen, to pomeni, da ga v naslednji dobi čaka poraz, o velikosti katerega je mogoče soditi po tem razmerju. Ti (hudič) si zadal poraz Božjemu ljudstvu,

toda v naslednji dobi te čaka stokrat hujši poraz. Ti si z udarcem ranil peto, tebe bodo zadeli v glavo.

Naslednja doba je označena s simbolom **tisoč let**, ko bo hudič popolnoma paraliziran, absolutno, v vsej polnosti, po njem umorjeno krščanstvo pa bo znova oživel. Govor je o duhovnem vstajenju tistega življenja, ki prihaja prek rojstva iz zgornjega Jeruzalema: od Matere nas vseh.

Nadaljevanje v naslednji številki.

Prevod: Silvo Novak

1. Iguman Varsonofij govori o **Jagnjetovi ženi**. Izraz se nanaša na Raz 21,9, kjer je rečeno: *Pridi, da ti pokažem zaročenko, Jagnjetovo nevesto!* Grški original se glasi: *Deúro, deikso soi tèn nýmfen tèn gynáika toú agníou*. Latinski prevod se zvesto drži originala: *Veni, et ostendam tibi sponsam, uxorem Agni*. Rusi so izraz *gynáika toú agníou* prevedli dobesedno kot Jagnjetovo ženo. Slovenski prevajalec je original razumel kot **Jagnjetovo Nevesto**. V tem prevodu bom uporabljal izraz Jagnjetova Nevesta, ker je Slovencem bližji.
2. Ruska pravoslavna Cerkev, zvesta vzhodni tradiciji, uporablja za označevanje Božjih Oseb v Sveti Trojici izraz hipostaza.
3. Zaradi boljšega razumevanja avtorjeve misli navajam stari prevod. Novi prevod: *Jeruzalem pa bodo teptali narodi, dokler se ne izpolnijo časi narodov.*
4. Ruski prevod ima izraz *končajo*, slovenski pa *izpolnijo*. V našem prevodu lažje razumemo avtorjevo razlago.
5. Navajam stari prevod. Novi: *... dokler se ne izpolnijo časi narodov.*
6. Navajam stari prevod. Novi: *Tebe bo Bog udaril, ti pobeljeni zid.*
7. Ektenija je prošnja molitev s ponavljajočimi se klici (podobno kot pri litanijah).
9. Ruski prevod uporablja namesto besede *stvarstvo* izraz *snov*.
9. Navajam stari prevod.
10. Navajam stari prevod. Novi: *Kajti človek je suženj tega, čemur podleže.*
11. Navajam stari prevod. Novi: *Sedanji pokvarjeni svet.*
12. Ruski prevod: *“Ne est’ vaše.”*
13. Zaradi boljšega razumevanja avtorjeve misli navajam stari prevod. Novi: *Ni vaša stvar, da bi vedeli za čase in trenutke, ki jih je Oče določil v svoji oblasti.*
14. Navajam stari prevod. Novi: *Kraljestvo in oblast in veličina nad kraljestvi pod vsem nebom bodo dani ljudstvu svetih Najvišjega.*
15. Navajam stari prevod. V novem prevodu smisel sploh ni razviden. Novi: *Na tvoji desnici stoji družica iz Ofirja.*
16. Proskomidija je priprava na liturgijo (oblačenje in priprava darov).
17. Zaradi velike poznanosti in pomembnosti te prerokbe navajam stari prevod. Novi: *Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo ter med tvojim zarodom in njenim zarodom. On bo strl tvojo glavo, ti pa boš ranila njegovo peto.*

Ob branju knjige Jože Hlebš: Kozmos, evolucija, življenje (Mohorjeva družba Celje, 2002)

Knjiga prof. Jožeta Hlebša, *Kozmos, evolucija, življenje* je vsota štirih esejev: *Izvor in nastanek vesolja*, *Razvoj ali evolucija živih bitij*, *Problemi in meje evolucionizma* in *Bit in bistvo življenja*. Nekateri med njimi so bili v skrajšani obliki objavljeni v *(Celovškem) Zvonu*. Predstavljajo sicer celoto, vendar jih je možno brati tudi vsakega zase.

V tej obravnavi so teme združene glede na tri osnovna človekova čudenja t.j. *kozmos kot fizično vesolje – vsemirje, evolucija in pojav življenja*. Na ta čudenja in z njimi povezana obče človeška vprašanja *od kod in zakaj (čemu)* dajejo odgovor religije. Za našo obravnavo bo izhodiščno učenje krščanstva, da je v začetku Bog ustvaril nebo in zemljo. S tem v zvezi naj takoj omenimo, da je prav krščanstvo s svojim pozitivnim odnosom do zemeljskih stvarnosti iz sebe rodilo naravoslovno znanost in oplemenitilo filozofijo, ki poskušata dati odgovore na gornja vprašanja na osnovi obče človeških spoznanj in znanstvenih analiz. V njihovih zaključkih nekateri spoznavajo, da končnih odgovorov ne vemo (in jih ne bomo vedeli), najbolj glasni pa se ob tem vrtijo v ozkem krogu in hočejo v zadnji razlagi za vsako ceno izključiti osebnega Boga Stvarnika ali pa pristajajo kvečjemu na boga, ki je eno z naravo.

Kozmos – vsemirje

Kozmos v fizikalnem pomenu je zvezdno nebo nad menoj. Imenujem ga tudi *vsemirje*. *Kozmos-stvarstvo*, ki je v ozadju večine Hleb-

ševega razpravljanja, pa je celokupnost živega in neživega sveta, skupnost vsega bivajočega. V obeh je osrednje vprašanje njun nastanek. V kozmosu-stvarstvu pa nas zanima predvsem tudi začetek in nastop življenja. Kozmos-stvarstvo (torej tudi kozmos-vesolje) sta podvržena evoluciji. Avtor prizadevno pokaže, kaj pravita znanost in filozofija (narave) o tem “Kaj je izvir vesolja, kaj je evolucija in kako jo moramo pojmovati in končno, kaj je pravzaprav življenje”. Njegov “kaj?” vsebuje tudi lažja, a kljub temu odprta naravoslovna vprašanja “Kako deluje?”. Naravoslovni odgovori na ta vprašanja (kolikor jih je, veliko pa jih mora šele priti), so rezultat eksaktnih proučevanj, katerih osnovni postopki so meritve. O teh odgovorih prof. Hlebš ne razpravlja. Predmet njegove obravnave so predvsem teorije, modeli, ki slonijo na merskih ugotovitvah ali pa na splošno človeških čutnih spoznanjih. Lahko jih na kratko označimo kot *Filozofija narave (Naravna filozofija)*, čeprav ta izraz lahko pri nekaterih avtorjih pomeni kaj bolj določenega.

Nastanek vsemirja je prvo vprašanje vsakokrat, ko se zazremo v zvezdno nebo. Za pristaše judovsko krščanskega učenja je že omenjeni odgovor trdno postavljen: “V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo”. Velik del zahodne filozofije narave pa se vrti okrog dokazovanja, da stvarstvo Boga ne potrebuje. Odgovor na to vprašanje iščejo ob vnaprejšnji predpostavki, da vprašanje o Bogu sploh ni dopustno vprašanje. Pri tem upora-

bijo (pogosto izkrivljene) kozmološke ali pa tudi druge naravoslovne izsledke.

Med naravoslovno-kozmološkimi, mersko podkrepjenimi trditvami, sta najpomembnejši dve: *vesolje je končno* (vsebuje več milijard galaksij) *in vesolje se širi*. Trditvi sledita iz astronomskih opazovanj in iz merjenja spektra svetlobe, ki jo sevajo zvezde. Merjene spektralne črte za nekatere značilne atome v zvezdah najdemo pri nekoliko večji valovni dolžini, kot jo izmerimo pri svetlobi mirujočih svetil na zemlji. Premik črt k večjim valovnim dolžinam (proti rdečemu delu spektra) pa je značilen za svetila, ki se gibljejo. Tak premik pri svetlobi iz zvezd (k valovni dolžini rdeče svetlobe – *rdeči premik*) se da torej razložiti s predpostavko, da se ta nebesna telesa od nas oddaljujejo. Presenetljiva je ugotovitev (*Hubblev zakon*), da je njihova hitrost tem večja, čim bolj so od nas oddaljena. Nebesna telesa se oddaljujejo v vseh smereh. (To širjenje vesolja najbolj ponazorimo s sistemom balonov, ki so vgrajeni drug v drugega in so na njih narisane galaksije. Ko take balone napihujemo, se vse zvezde oddaljujejo med seboj). Če se je vesolje širilo tudi v preteklosti, iz preproste ekstrapolacije sledi, da se je nekoč začelo širiti. Kozmologi so ob razumnih predpostavkah izračunali, da se je to zgodilo pred okrog 15 milijardami let. To rojstvo vesolja imenujejo *“veliki pok (Big-Bang)”*.

Tudi z naravoslovnega stališča je pri tem najbolj zanimivo vprašanje, kaj pravi model o dogajanju ob samem začetku, t.j. ob $t = 0$. Če omenjena preprosta ekstrapolacija vesolja na začetek velja, bi moralo biti tedaj vesolje neskončno majhno in bi moralo torej biti neskončno gosto. Takega stanja pa kozmologi, čeprav podprti z matematičnim orodjem, niso sposobni obravnavati. Vendar se jim ob pomoči znanja o osnovnih delcih snovi odpre vsaj približna slika dogajanja že po izredno kratkem času 10^{-43} sekunde. Tedaj naj bi imelo

vesolje temperaturo $5 \cdot 10^{33}$ Kelvina in gostoto 10^{39} g/cm³. Od tu naprej se vesolje ohlaja in po milijon letih pade njegova temperatura na 3000 K. Iz nukleonov in elektronov se tvorijo atomi. Snov v atomarnem stanju je veliko manj občutljiva na razdiralne fotone in tako so dani pogoji za nastajanje ozvezdij in zvezd. V njih pod velikim pritiskom nastajajo težki elementi. Približno čez 10^{10} let se pojavi na zemlji življenje in končno tudi človek, ki danes poskuša rekonstruirati proces, ki je omogočil njegov obstoj

Temperatura elektromagnetnega sevanja v vesolju naj bi po računih kozmologov do danes padla na vsega 3 K. Ko so leta 1965 eksperimentalno ugotovili, da je vesolje napolnjeno z elektromagnetnim sevanjem s to temperaturo, so si pristaši prapoka oddahnili. To še posebej velja v zadnjih letih, ko so meritve pokazale, da se tudi moč prasevanja ujema z izračunano vrednostjo. Poleg tega pa vse raziskave kažejo, da je gostota snovi v vesolju manjša od $7 \cdot 10^{-30}$ g/cm³, kar je pogoj za to, da se bo vesolje kar naprej širilo.

V zvezi z modelom prapoka so veliko zanimanja deležna prizadevanja svetovno znanega (invalida) *S. Hawkinga*, da bi v *“svetovni enačbi”* pri opisu prapoka obšel težave z obravnavo dogajanja v samem začetku ($t = 0$). Predlaga, da podobno kot pri vesoljskem prostoru, ni začetka, ne konca. Tega tudi ni pri vesoljskem času in torej ni trenutka stvarjenja. V tej sliki vesolje ne more biti niti ustvarjeno niti uničeno. Stvarnik je odveč. Vendar je *Hawking* prezrl, da v judovsko-krščanskem učenju Bog ni tisti, ki je vesolje samo ustvaril, ampak ga predvsem tudi vzdržuje. Torej ima stvarnik svoje mesto tudi v *Hawkingovem* modelu. Zanimivo je, da sam *Hawking* pri svojem razpravljanju naleti na to oviro. Njegova matematična obravnava sloni na začetnih pogojih, ki vsebujejo snov z izbranimi lastnostmi. Ta snov pa je popolnoma prigradna, saj bi lahko bila kakršnakoli s kakršnimikoli last-

nostmi. Snov je pač takšna, kakršna je izšla iz Stvarnikovih rok.

Model prapoka ne nasprotuje učenju o stvarjenju sveta, nasprotuje pa zakonu o ohranitvi energije (vključno z deležem energije, ki v skladu z *Einsteinovo* enačbo pripada masi). Zaradi tega so mnogi namesto prapoka iskali drugačne modele za razvoj vesolja. Naj omenim samo model oscilirajočega vesolja. Nekateri govorijo o zaporedju prapokov. Po tem modelu naj bi današnjemu obdobju širjenja vesolja sledilo obdobje krčenja in spet širjenja itn. V tej sliki naj bi bilo vesolje večno in naj ne bi imelo ne začetka ne konca. S tem v zvezi je zanimivo, da tako ponavljajoče se ali večno vesolje poznajo vse druge religije in kulture, vključno z antičnimi (*Aristotel*), razen judovsko-krščanskega učenja. Zanimivo je tudi, da je *Aristotelovo* učenje o večnem vesolju spravil v sklad s krščanskim učenjem sv. *Tomaž Akvinski* že v 13. stoletju. Najprej je razumsko dokazal, da sveta ni mogoče razložiti, če ne bi bil ustvarjen. Vse ustvarjeno pa ima svoj izvor v Stvarniku in je od njega popolnoma odvisno. Odvisnost pa je metafizična in ne časovna.

Model prapoka, ki torej, vsaj na prvi pogled, neposredno pušča prostor za Stvarnika, pa izrecno zavračajo celo nekatere krščanske ločine, posebno v ZDA, češ da se izračunana starost vesolja ne ujema s svetopisemsko starostjo vesolja, po kateri naj bi bilo vesolje ustvarjeno pred približno 6000 leti. Model prapoka pa ni v nasprotju z *biblijo*, če dneve stvarjenja gledamo simbolično kot različna obdobja v zgodovini kozmosa, kot je učil sv. *Tomaž*. Vsekakor pa prav gotovo ne velja, da je model prapoka "neznanstveni papeški zaključek", kot ga je opredelil nek sovjetski znanstvenik.

Življenje

Razvoj kozmosa-vsemirja, posebno če izhajamo iz njegove sedanje faze, poteka v smeri

nižanja *vsemirske temperature* in s tem večanja *entropije*, ki je merilo za nered. Kozmos se torej razvija iz stanja večjega reda v stanje majšega reda. Zanimivo je, da je pri živih organizmih proces prav obrnjen: živi organizmi iz nereda ustvarjajo red. Snovne delce, ki so v okolju v "neuporabnem" stanju, živi organizem vgradi v svoje organe, jih s tem aktivira in tako v nasprotju z entropijskim zakonom njihovo entropijo zmanjša. *Življenje je upor proti entropijskemu zakonu*. Ni čudno torej, da se pojavu življenja čudimo.

Pri razmišljanju naravoslovcev materialistov, kako je na zemlji nastopilo življenje, je velika skušnjava, da bi videli življenje kot rezultat kemijsko fizikalnih zakonov, da je življenje izšlo iz nežive snovi. Še leta 1877 je *Haeckel* učil, da če kemijske snovi, ki jih najdemo v celicah živega organizma, primerno združimo, te snovi ustvarijo dušo in telo živega organizma in če so pogoji posebno ugodni, postanejo človek" in zaključuje: "S tem preprostim modelom je misterij stvarstva razložen, božanstvo nepotrebno. Natopna nova era, era velike znanosti." *Haeckelov* model življenja je bil, podobno kot mnogi drugi, popolnoma za lase privlečen, saj avtor svojega modela ni utemeljil. Čeprav je živel že znotraj "znanstvene ere", njegov odnos do eksperimentalne "resnice" ni boljši kot pri srednjeveškem avtorju, ki je učil, da če damo v lonec nekaj žita in staro krpo in vse lepo zapremo, se bo v loncu vzredila miš. Še danes ni mogoče potrditi niti prvega koraka *Haecklovega* modela, čeprav je *Muller* leta 1952 uspel iz mešanice vodih par, amoniaka, metana in vodika pridelati nekaj aminokislin (ki so bistveni sestavni del živih celic), če je mešanico za več dni izpostavil visokonapetostnemu razelektrenju. Neuspeh *Haeckelovih* trditev pa ne smemo šteti za zmago učenja o stvarjenju. Namreč, tudi če uspe ustvariti v laboratoriju živo celico, to ne bo dokaz o nepotrebosti Božjega posega.

Pri tem podvigu bodo namreč delovale sile, ki jih znamo sicer dobro opisati, vendar pa je in bo njihov zadnji izvor (odgovor na vprašanje "zakaj?") za naravoslovce ostal zavit v meglo, za vernike pa bo sestavni del razodetja. Tega se je npr. dobro zavedal Newton, ko je težnost, ki jo je odkril, imenoval *quodlibet occulta*.

Človeškemu umu je torej dano, da z znanstvenimi metodami kuka v Božjo delavnico in pri tem ugotavlja, kako Bog deluje. Na splošno išče globlje vzroke za posamezne pojave v naravi. Najpogosteje so ti vzroki sile (gravitacijska, električna, jedrska, šibka) in se da z njimi opisati (včasih vsaj približno) skoraj vse fizikalne pojave, pri katerih sta vzrok in učinek enolično povezana. Sem ne spadajo kaotični pojavi. Že pri kvalitativnem opisu življenskih procesov pa uvidimo, da je treba vpeljati nov princip, ki ga imenujejo *elan vital, finalnost*. Prof. Hlebš ga po *Aristotelu* imenuje *entelehija* (imeti cilj v sebi). Pri takih procesih je enolična povezava med vzrokom in učinkom izgubljena in veliko različnih vzrokov vodi do istega (smotrnostnega, finalnega) učinka. Najpreprostejši primer, kjer proces lahko razložimo le z uporabo tega principa je regeneracija vrtničarjev. Če organizem razrežemo na ne premajhne koščke, iz vsakega nastane celotni organizem. Ko s temi organizmi postpek ponovimo, dobimo spet celotne organizme. Če je organizem pred razrezanjem izsušen zaradi dolgotrajne lakote, nastanejo spet celotni organizmi, vendar manjši.

Čeprav entelehija nakazuje smotrnost v naravi in torej nakazuje potrebo po Stvarniku, ga sama po sebi ne dokazuje nič bolj kot fizikalne sile, ki so prigradne, saj bi lahko bile kakršnekoli. Seveda bi bil pri drugačnih silah svet drugačen, vendar bi v sebi še vedno skrival našemu razumu nedostopno vprašanje "Zakaj"? Princip finalnosti je treba vpeljati tudi pri razlagi evolucije.

Evolucija

Evolucija je najbolj naravoslovno vprašanje, ki ga obravnava dr. Hlebš. Zahteva namreč odgovor o podrobnostih znotraj Hlebševih osnovnih vprašanj: o razvoju vesolja in o razvoju življenja izhaja iz (znanstvenega) razmišljanja o tem, ali je bil svet ustvarjen tak, kot je, ali pa se je s časom spreminjal. Če bremo *Prvo Mojzesovo knjigo* dobesedno (ozko), je bilo vse stvarstvo ustvarjeno tako, kot je danes, za evolucijo ni prostora. Vendar moderna opažanja (širjenje vesolja, fosili) kažejo prav v nasprotno smer. Zato je velika sreča, da je *sv. Tomaž Akvinski* vpeljal simbolično branje *sv. Pisma* (razen, če je vsebina moralnega značaja). Če dnevi stvarjenja niso pravi dnevi, ampak časovna obdobja, ni rečeno, da bi morala biti živa bitja ustvarjena taka, kot jih poznamo danes. (Nekateri, manjšina, ki vztrajajo na dobesednem branju Svetega pisma, skušajo problem rešiti s trditvijo, da je svet res star le okrog 6000 (naših) let, kot sledi iz neposrednega štetja časa, Bog pa je npr. fosile "postaral" na starost, ki jo odkriva paleontologija).

Razprave o evoluciji se vrtijo okrog dveh vprašanj: a) kako je evolucija potekala in b) kakšni vzroki so jo narekovali.

Glede poteka evolucije so ugotovitve s časom vse bolj zapletene. Medtem ko je v času Darvina in njegovih bližnjih naslednikov kazalo, da lahko razvoj od manj razvitih bitij do bolj razvitih ponazorimo z razvejanim drevesom, ga sedaj ponazarjamo s snopom več ločenih stebel.

Ta ugotovitev pa se že dotika razlage vzrokov za evolucijo. Za darviniste je evolucija posledica izbora na osnovi boja za obstanek, (naravni izbor). Sloni na ugotovitvi, da imajo v razvojnem procesu prednost tisti osebk, ki so najbolj prilagojeni okolju. Ko njihove lastnosti postanejo dedne, vrsta s takimi lastnostmi prevlada nad tistimi, ki takih lastnosti nimajo. V naravi bi torej morali opaziti samo

bitja, ki so okolju prilagojena glede na to, kako dobro izkoriščajo naravne danosti za svoj obstanek. Naravni razvoj – evolucija – mora potekati od manj prilagojenih (razviti) vrst do bolj razvitih. Vse današnje vrste bi morale izhajati iz enega prednika, razvoj pa bi moral biti predstavljen z že omenjenim drevesom.

Dejstvo, da slika razvoja živih bitij ni drevo, ampak skupek dreves, ki izhajajo vsako iz svojega prednika, kaže, da darvinistična razlaga vzrokov evolucije le delno ustreza dognanjem paleontologije, saj več “razvojnih dreves” pomeni več različnih začetnikov, za kar pa darvinizem nima razlage. Da to razložimo, moramo privzeti za osnovo evolucije princip, *Aristotelovo entelehijo*. Po tem načelu imajo živa bitja (in tudi vesolje) “cilj v sebi”. Doseganje tega cilja se da pri živih bitjih za nekatere primere razložiti z načelom naravnega izbora.

Kot je za kristjane vsako posamezno življenje del Stvarnikovega posega v stvarstvo, tako je del tega posega tudi evolucija. Oboje nam kaže kako stvarnik “deluje”. Zakaj deluje tako in ne drugače, pa bo ostalo skrivnost.

V zvezi z evolucijo Hlebš veliko pozornosti posveti francoskemu jezuitu *p. Teilhardu de Chardinu*. Ta je sredi prejšnjega stoletja judovsko krščansko učenje o stvarjenju in smislu zgodovine stvarstva poskusil razložiti na osnovi evolucije, kot jo razlaga dialektični materializem (diamat). Materiji, ki je v učenju diamata večna, je pripisal dvojnost, jo imenoval “*dub-materija*” in jo tako, po zgledu deistov, vsaj delno pobožanstvil. S tem pa njegov Bog ni več absolutno transcendenten, ampak “*duša kozmosa*”, nekakšen prvi gibalec evolucije, ki je z enim delom svoje biti združen s kozmosom. Ob stvarjenju se pojavi kot *Bog Alfa* ali stvarnik, ob koncu časov pa bo vsebovan v “*kristogenezi*”, nadčloveškem kolektivu, v “*Vse-osebi Omega*”, ki je cilj vsega razvoja. Za *Chardina* je evolucija posledica

kompleksikacije materije in življenje mu je specifični učinek materije, ki je postala zapletena. Človek pa ni nič drugega kot evolucija, ki se je zavedla sama sebe.

Teilhardovo učenje je bolj pesništvo kot resno znanstveno razpravljanje. Nekateri ga imenujejo celo “nezaslišana mešanica znanosti in fantazije.” Hlebš pravi, da se v *Teilhardovi* veliki “pesnitvi” prepletajo “mistično izkustvo, njegova goreča vera, smeje vizije naravoslovca, kult sveta in evolucija”. Zgodovinskega Kristusa je “povišal v kozmogenetski princip in mu dodelil funkcijo združevanja. *Kozmogenez*a je postala *Kristogeneza*.”

Sam Chardin pa je dejal, da je ves njegov napor usmerjen v odkritje nekega novega “boljšega krščanstva”, torej religije, “v kateri se osebni Bog spremeni v dušo sveta”, kot to zahteva naša stopnja kulture in religiozni razvoj.” Ne gre mu za to, da bi se *Kristusa* postavljalo čez svet, ampak, da se vesolje *pankristizira* ... Zlo sedaj ni več kazni, temveč *znamenje in učinek* napredka in materija ni več s *krivdo obtežen nižji element*, ampak *snov duha*.

Zaključek

Izgleda, da so osnova večine tekstov, objavljenih v obravnavani knjigi predavanja, ki jih je imel avtor na teološki fakulteti v Salzburgu, vendar ne v okviru nekega osnovnega predmeta, ampak bolj kot izbrana poglavja za slušatelje, ki so se z osnovni obravnavanih problemov srečali že kje drugje. Tudi za bralca, ki se še ne pozna temeljnih ugotovitev filozofije narave, bi bilo dobro, če bi se seznanil z njimi v kakem manj zahtevnem tekstu, nato pa bi se lotil Hlebševe knjige. Druga možnost je branje ob kakem odprtem filozofskem slovarju (npr. slovar Janka Kosa). Na vsak način pa knjiga ni namenjena za prvo branje v postelji ali na kavču. Treba je sesti za mizo s svinčnikom v roki.

Knjiga *Kozmos, evolucija, življenje* ni lahek, je pa bogat tekst. Dotakne se skoraj

vsakega avtorja, ki je prispeval kaj originalnega (četudi ne zelo pomembnega) k današnjim "slikam" v okviru filozofije narave (teh slik je veliko, pogosto pa so med seboj celo v nasprotju). Hlebš vse te raziskovalce skrivnosti kozmosa, evolucije in življenja dobro pozna kot naravoslovec in kot filozof in jih tudi ustrezno predstavi. Posebno skrbno pa predstavi in oceni *Teilharda de Chardina*, ki ga kot kristjana tudi najbolj vznemirja.

Morda bi bila knjiga nekoliko lažja, če bi bili prispevki bistvenih avtorjev predstavljeni nekoliko bolj izrazito, da bi bolj štrleli iz povprečja. Vsekakor pa je knjiga vredna ponovnega branja, takrat pa je njeno mesto lahko tudi na nočni omarici.

Vsekakor pa avtor v vsakem poglavju na kratko, jedrnato, dokaj razumljivo poda bistvene trditve posameznih mislecev ali miselnih šol in jih sooča med seboj. Opozarja na nedokazane postavke njihovih trditev oziroma na dejstva, ki se ne skladajo s privzetimi domnevami. Na ta način vzpodbuja bralca, da tudi sam išče odgovore na izzive, ki mu jih je avtor nakazal.

Seveda pa tako kot v večini knjig, tudi v Hlebševi najdemo posamezne odlomke, ki bi jih bilo mogoče bolje domisliti. Nekateri taki primeri so:

Str. 14, tretji in četrti odstavek:

Hlebš: "Kot dokaz, da se materija sama organizira v zapletenejše tvorbe in celo v živa bitja, navajajo t. i. disipativne strukture oziroma sisteme" ... Ti so v stanju, ki je "oddaljeno od termodinamičnega ravnotežja ... in kjer se stalno dovaja energija od zunaj ..., kar omogoča, da nastajajo določene urejene strukture, npr. bolj zapletene molekule. Tu vidijo nekateri znanstveniki spremembe v smeri kompleksnosti, kjer so druge možnosti izpodrinjene." Take pojave so eksperimentalno opazili pri velemolekulah. Razložljivi

vi so z lokalno fluktuacijo entropije, pri čemer pa entropija celotnega (večjega) sistema zadošča termodinamski vrednosti. Opazovani procesi so eksperimentalno ponovljivi, saj pri tem zasledujejo obnašanje velikega števila molekul V tem pomenu je naslednji stavek prof. Hlebša "dokler namreč naravoslovje gradi na eksperimentalni ponovljivosti in matematičnem opisu, je pojem samoorganizacije tujek" nenatančen. Eksperimenti kemikov so ponovljivi, niso pa ponovljivi posamezni dogodki. Med samoorganiziranim spajanjem velemolekul in "samoorganiziranim" nastankom živega bitja ali človeškega bitja, npr. Beethovna, ki napiše Deveto simfonijo, pa so vseмирske daljave.

Str. 32. spodaj:

"... iskanje sinteze med znanostjo in religijo je skrajno vprašljivo početje."

Sinteza med znanostjo in religijo je res vprašljiva. Lažje je razpravljati o razhajanju med obema. Dokler se znanost trdno zaveda in drži svojih meja, se s (krščansko) religijo ne razhaja in to velja tudi za evolucijsko teorijo (evolucijski nauk). Velike neobvezne napovedi in sklepi na osnovi skromnih podatkov pa npr. evolucijsko teorijo zlahka obrnejo proti religiji. Pri dosledni obravnavi tega problema pa moramo najprej ugotoviti, da taka evolucijska teorija sploh ni to, za kar se prodaja, ampak vnaprejšnji svetovni nazor – *evolucionizem*, ki pa je izdelan prav zato, da nasprotuje religioznemu učenju.

str. 116:

"... verjetnost ... nastanka gena s 100 nukleotidi je 1:10⁶⁰"

Da, če bi bilo res tako, kot so predvideli avtorji računa. Naredili so zelo pogosto napako, da so za makromolekulo predvideli lastnosti majhne molekule, t.j. nesposobnost "samoorganizacije", ki je ravno pri nukleinskih kislinah dokaj velika.

Str. 125:

“Vsi procesi v fiziki in kemiji so načelno *reverzibilni* ali obrnljivi. Nasprotno temu pa je razvoj vesolja in življenja *ireverzibilni* in usmerjen proces.” Formulacija se zdi nekoliko preohlapna. Pri (fizikalnih) procesih znotraj atoma do nedavnega neobrnljivosti niso mogli dokazati. V klasični mehaniki je obrnljivost temeljno dejstvo. Termodinamski in kemijski procesi (prehodi) v velikih sistemih so obrnljivi le pri majhnih temperaturnih (koncentracijskih) razlikah. Proces v živi naravi pa so vedno ireverzibilni.

Str. 215:

“omne vivum ex vivo” je apriorna trditev, ki še ni vsestransko dokazana. Pasteurovi poskusi so le delen dokaz in veljajo za sedanje razmere in za stvari, ki jih je opazoval. Za dogajanja v “*prajubi*”, če je bila, pa nimamo dokaza. Ne za ne proti.

Str. 226:

“V večini primerov obstaja nesorazmerje med materialnimi, kot dražljaj delujočimi dejavniki, in biološko reakcijo v tem smislu, da je v reakciji vsebovano mnogo več kot v dražljaju. V območju vitalnega ne velja fizikalni princip o enakosti akcije in reakcije.” Sklep ni presenetljiv, saj načelo o ena-

kosti akcije in reakcije velja ob sodelovanju (interakciji) med dvema (točkastima) telesoma, ko ni na razpolago notranje energije. Pri zapletenih sistemih se ob dogodku lahko notranja energija sprosti. (Biološki sistemi vsebujejo notranjo energijo, ki jo pridobivajo in kopičijo neodvisno od večine zunanjih dražljajev.) V takem primeru med začetnim “dražljajem” in končnim učinkom zakon o enakosti akcije in reakcije ne velja. Morda smemo o akciji in reakciji v tem primeru govoriti le ohlapno, nefizikalno. Zelo preprost zgled za dogodek, ko akcija in reakcija nista ustrezna pojma, je sprožitev otroške puške na vzmet. Ob pritisku na petelina se sprosti notranja energija stisnjene vzmeti, ki požene izstrelak. Med silo, s katero sprožimo petelina, in silo, s katero vzmet pritiska na kroglo, ni nikakršne povezave. Pogoj za dogodek je le, da je sila na petelina dovolj velika, da ga izmakne iz mirovne lege. Podobno velja pri navadni puški, le da v tem primeru izstrelak potisne po cevi vroči plin, ki nastane ob kemijski reakciji v smodniku. Ustrezen zgled pri živem organizmu je npr. preizkus kolenskega refleksa. Ko udarimo po kolenski pogačici, vi-seča noga trzne. Trzaj je (skoraj) neodvisen od sile kladivca, če je le-ta dovolj velika, da povzroči trzaj.

**Vladimit Truhlar:
Teologia in poesia /
Teologija v poeziji**

Lipa, Rim 2002,
I. knjiga 192 str.,
II. knjiga 116 str.,
III. knjiga 272 str.



Mednarodni posvet **V dnevih šumi ocean / Nei giorni sussurra l'oceano**, ki je 6. in 7. decembra 2002 potekal v Gorici in je bil posvečen 90-letnici rojstva in 25.letnici smrti pesnika in filozofa **Vladimirja Truhlarja**, ni postregel samo z različnimi razpravami o znanstvenem delu tega našega izjemnega katoliškega misleca in o razsežnostih njegove poezije, ampak smo se tam lahko srečali tudi z izjemno izdajo njegovih pesniških besedil.

Izjemnost izdaje Truhlarjevih pesmi ima več razsežnosti. Prva je ta, da so v enotni likov-

ni podobi pod naslovom **Teologia in poesia/Teologija v poeziji** ponatisnjene vse njegove pesniške zbirke, druga, da so vse zbirke v celoti prevedene v italijanski jezik, da gre torej za dvojezično italijansko-slovensko izdajo, v kateri si sledijo tri knjige: 1. V dnevih šumi ocean/ Nei giorni sussurra l'oceano, 2. Luč iz črne prsti/La luce dal limo nero in 3. Kri/Sangue in Motnordeči glas/La voce rossotorbida. Nadaljna posebnost celotne izdaje je ta, da je vse pesmi prevedel en sam avtor, in sicer prevajalec **Luigi Michieletto**, kar pomeni veliko prednost, ker gre za enoten in svež prevod, gre pa za prevajalca, ki se s Truhlarjevo poezijo ukvarja desetletja in je že leta 1979 v Milanu izdal celoten prevod zbirke **V dnevih šumi ocean**.

Izdaji je napisal načelno razmišljanje profesor Sebastian Brock z oxfordske univerze pod naslovom **Teologia in poesia: l'esempio di sant'Eufrem** (Teologija v poeziji: primer sv. Efrema), obsežno analitično spremno študijo o Truhlarjevi osebnosti in njegovi poeziji pa je dodal prevajalec Luigi Michieletto. Michielettov prispevek po obsegu in tehtnosti presega vse, kar je bilo doslej napisanega o Truhlarju. To pa hkrati govori o pomembnosti celotne izdaje. Seveda obžalujemo, da hkrati s pesmimi nista prevedena tudi oba znanstvena prispevka.

Ekspresivno zunanjo obliko je oskrbel dr. Marko I. Rup-

nik, izdajo pa ob pomoči Ministrstva za kulturo republike Slovenije rimska ustanova Centro Aletti, pravzaprav njena založba Lipa Srl.

Lahko mirno zapišemo, da je slovenska kulturna skupnost v Rimu s to imenitno izdajo napravila izredno potezo, ker je po eni strani celotno Truhlarjevo poezijo posredovala italijanski literarni javnosti, domovino pa opozorila na pesnika, ki v domovini še ni doživel celovitejše, znanstveno komentirane izdaje. Povsem jasno je, da gre v primeru pesnika Vladimirja Truhlarja za vrhunskega avtorja slovenske povojne poezije, ne glede na to, da je ustvarjal v zdomstvu in da je pripadal izraziti katoliški smeri.

Da gre pri Truhlarju za izjemnega pesniškega ustvarjalca, ne more biti nobenega dvoma, kajti če njegovo poezijo primerjamo s sočasno matično poezijo, brez težav ugotovimo, da je pred nami povsem samosvoja pesniška osebnost, ki ji je treba šele natančneje določiti mesto med našo povojno pesniško srenjo.

Vladimir Truhlar je izšel iz predvojnega literarnega izročila, pesmi objavljal v žaru, Mentorju, Mladiki in Naši zvezdi, po drugi svetovni vojni, ko je živel v Rimu kot univerzitetni predavatelj na Gregoriani, pa se je njegovo pesniško obzorje razmahnilo in soočilo s sodobnimi literarnimi smermi. Njegovo kreativnost bi v matici lahko primerjali s pesni-

kom Jožetom Udovičem, saj pripadata isti generaciji (oba r. 1912), za oba pa velja, da sta si prizadevala vzpostaviti poetološko moderno poezijo, oblikovano v prostem verzu in bogati, mestoma nadrealistični metaforiki, da sta oba težila v duhovnost, vsak v območju lastnega doživljanja, Truhlar vsekakor očitno v območju religioznega, kar je bil izraz njegove poklicne duhovniške določenosti.

Njegov prispevek k slovenski poeziji je vsekakor velik, toliko večji, ker je ob razgledanosti po svetovni poeziji, podobno kot Udovič, poetološko raven vzdrževal na primerljivi višini, kakršna bi ustrezala dejanski predvojni razvojni stopnji slovenske poezije, če bi je ne nalomile vojna in povojne estetske anomalije.

Rimska dvojezična izdaja sicer ne prinaša Truhlarjevih zbranih pesmi, resno pa opozarja na dolg, ki ga ima do njega slovenska slovstvena zgodovina in naše založništvo.

France Pibernik

**Marijan Peršič:
Na usodnem
razpotju, Per aspera
ad A(u)stra(lia)**

Združenje Slovenska
izseljenska matica,
Ljubljana 2001,
308 str.

Knjiga spominov in/ali dnevniških zapisov, v kateri avtor izpove svoje videnje dogodkov, pomeni pomembno dopolnilo znanstvenim delom s področja zgodovinopisja. Posebej to velja, če gre za tako prelomno in usodno obdobje, kot so v zgodovini slovenskega naroda bila leta druge svetovne vojne in po njej. Ravno ta pa so predmet dela, nekakšne kombinacije dnevnika in spominov, *Na usodnem razpotju, Per aspera ad A(u)stra(lia)* Marijana Peršiča. Ta se je v tistih letih znašel na "napačni" strani, torej tisti, ki je iz vojne izšla kot poraženec. Tako bi lahko mislili, da bo to dejstvo avtorjevo pripovedovanje o teh dogodkih v temelju "zaznamovalo". Vendar temu ni tako; v tem pogledu je Bert Pribac bistvo dela v predgovoru odlično zadel: "Peršičeva knjiga ni kaka politična razprava o drugi svetovni vojni in času po njem. Ni opravičevanje ene strani in obtoževanje druge. To je zelo osebna zgodba, odnosno niz največkrat bolečih, včasih pa tudi komičnih zgodb o tem, kako se je znašel ob vsakovrstnih ljudeh in dogodkih skozi tiste burne

in težke čase in naposled pristal v nebeški deželi Avstraliji, kjer se je odpočil od vojnih travm in začel svoje moško življenje na ustvarjalen in pozitiven način." (str. 9).

Izhajajoč iz liberalne družine je bil v otroštvu deležen sokolske, projugoslovanske in promonarhistične vzgoje. Tako se je ob napadu na Kraljevino Jugoslavijo pridružil prostovoljcem, a se zaradi kapitulacije jugoslovanske vojske kmalu vrnil domov v Ljubljano, kjer je nadaljeval s šolanjem na eni izmed tamkajšnjih gimnazij. Takole se spominja ideološke delitve, ki je takrat zaznamovala celotno slovensko družbo, tudi šolo, ki jo je obiskoval: "V našem razredu, 8.b, na prvi državni realni gimnaziji nas je bilo, mislim, petinpetdeset dijakov. Bili smo razdeljeni približno na polovici. Osvobodilne fronte niso podpirali fantje s podeželja, ki so povečini pripadali tako imenovanemu klerikane-mu taboru in bili organizirani v "Mladcih Kristusa Kralja", in del liberalno, vendar protikomunistično usmerjenih dijakov. Druga polovica razreda pa se je zavzemala za smer Osvobodilne." (str. 60). Ker se je Peršič pridružil protikomunistični strani, ga je po končani vojni čakala odisejada neznanemu nasproti.

V delu nam avtor predstavlja položaj človeka - ne le lastnega, ampak množice svojih rojakov in drugih Evropejcev - katerega življenje so v biti zaz-

namovale vojne katastrofe. Spremljamo njihovo selitev iz taborišča v taborišče, v katerem je vsak posameznik ponovno moral osmisлити svoje bivanje. Vendarle je kljub vsej domnevni brezizhodnosti življenje sledilo nekemu svojskemu vsakdanjemu ritmu. Tako se v delu prepletata Peršičevo pripovedovanje o njegovi konkretni podobi in oblikah dela v taborišču na eni strani ter pričevanje o iskanju ljubezni in zorenju njegove osebnosti na drugi. Avtor nam celo razkrije nekatere povsem intimne misli in dejanja iz tega "taboriščnega" obdobja. Zanimive so tudi njegove oznake posameznih narodov, zlasti teh s področja nekdanje skupne države, v katerih pridejo do izraza vse njihove razlike v kulturi in mentaliteti, ki so kljub naglaševanju jugoslovanstva kot nacionalne pripadnosti ostajale, kar je zlasti očitno iz opisovanja, kako so si ti organizirali in oblikovali življenje v taboriščih. Prav tako ne velja spregledati njegovih označitev značaja britanske vojske, ki so jo sestavljali pripadniki različnih narodov in ras, prebivalstva z juga Italije, katerega usodo so ti begunci v neki meri delili, ter deloma nemških ujetnikov.

Predvsem pa delo – kljub opisom številnih bolj ali manj komičnih dogodkov iz vsakdanjega življenja v taboriščih – razkriva avtorjevo nostalgijo po domovini in ljudeh, ki jih je moral zapustiti. "Stara lokomo-

tiva je žalostno zapiskala," se je spominjal mesece kasneje teh usodnih dni, "vrata vagonov so se hrupno zapirala in vlak je potegnil. Počasi, preko prehoda čez Tyrševo in proti Šiški. Za gradom so že grmeli in pobliskavali topovi z dolenske strani. Nebotičnik je kot visoka črna kocka štrlel v modrikasto nebo. Od nedaleč sem slutil cvetoče kostanje tivolskega drevo reda. Dišeči vonj pivovarne Union je ostal za nami. Še bežen pogled na moj dom in vedno hitreje smo se odmikali od Ljubljane. Moje ljubljene Ljubljane. Kdo ve, če bom še kdaj videl obris tega dragega mesta, v katerem sem preživel toliko lepega pa tudi tragičnega. Vsi upi in načrti za bodočnost, ki sem jih v njenem objemu sanjal v svojih najlepših mladostnih letih, so se umaknili črnogledemu strahu pred bodočnostjo. Toda že takrat sem vedel, da bom, če bom še kdaj stopil na tvoje ulice, Ljubljana, poljubljaj tvoj prah kot mano z neba." (str. 76). Hkrati pa vendarle v njem najdemo tudi avtorjevo neizmerno hrepenenje po novem začetku, ki bi mu omogočil poln razcvet njegove človeškosti: "Vožnja se bliža koncu in s tem v zvezi se kaže tudi nedisciplin pri potnikih in priprave na izkrcanje, predvsem glede čiščenja ladje. /.../ Naj bo kakorkoli že, Bog naj nam nakloni samo to, da srečno pridemo na kopno, in pomaga, da si bomo uredili novo in mirno življenje v tej de-

želi," (str. 288) je zapisal tik pred izkrcanjem v Avstraliji, kjer je našel svojo novo domovino. V enem izmed dnevniških zapiskov s konca leta 1949 pa najdemo: "Mislim sem, da bo imel ta dnevnik tudi nekakšno literarno vrednost, zdaj pa vidim, da bo ta precej enaka ničli. Zdi se mi, da tudi kake kronološke vrednosti ne bo imel." (str. 279). V mislih je imel dogodke, ki jih ni mogel redno zapisovati zaradi pomanjkanja časa. A v tem pogledu se je Peršič zagotovo zmotil. Delo, ki je bilo žal izdano šele po njegovi smrti ter ki ga dopolnjujejo številne fotografije in izvorni dokumenti iz tiste dobe, je zanimivo pričevanje o nepredvidljivosti usode in mejah človekove eksistence. Hkrati pa je to konkretna zgodba t. i. malega slovenskega človeka, kateremu so odločitve v tistih momentih narodove preteklosti določile tirnice njegove nadaljnje (pogosto tako tragične) življenjske poti. Delo je tako več kot dobrodošla pomoč vsem, ki se ukvarjajo z zgodovino, pravzaprav usodo slovenskega človeka in naroda v prvih mesecih in letih po koncu druge svetovne vojne. Vendarle pa bi moralo (in upam, da bo) zaradi avtorjeve življenjske pristnosti doseglo čim širši krog bralcev. To si namreč vsekakor zasluži.

Zvonko Bergant

Damir Globočnik:
Afera Theimer
 Samozaložba,
 Radovljica 2001,
 373 str.

V zadnjem četrstoletju obstoja avstro-ogrske države je v slovenskem narodu neizbrisen pečat pustilo politično, socialno, prosvetno in organizacijsko delo Janeza Evangelista Kreka. A na njegovi politični poti je leto 1913 zaradi afere, povezane s Kamilo (Camillo) Theimer, kateri je posvečeno delo *Afera Theimer* Damirja Globočnika, pomenilo pomembno prelomnico. Tedaj je namreč liberalno časopisje pričelo objavljati prispevke oziroma pisma, v katerih je ta "začela razkrivati zaupne detajle iz zakulisja SLS, ki jih je zabelila z intimnimi podrobnostmi iz zasebnega življenja kranjskega deželnega glavarja (Ivana Šusteršiča, op. Z. B.) in drugih katoliških veljakov, pokritizirala je seveda tudi gospodinske tečaje na Kranjskem, naposled pa je najhujše obtožbe naperila zoper svojega nekdanjega dobrega – in če je verjeti njenim besedam – tudi intimnega prijatelja dr. Janeza Evangelista Kreka". (str. 21). Na osnovi časopisnega gradiva, spominskih in dnevniških zapisov, sodnih aktov, stenografskih zapisnikov in obstoječe sekundarne literature je Globočnik izdelal zanimivo študijo o aferi, njenih akterjih ter njenih posledicah v tedanjem po-

litičnem življenju na Kranjskem, zlasti v krogih Slovenske ljudske stranke. Pohvaliti velja na tem mestu tudi bogato fotografsko gradivo in zlasti karikature, povzete iz liberalnega *Dneva*, katerih vsebina je povezana s Theimer-Krekovo afero.

Po avtorjevem mnenju bi to afero lahko delno uvrstili v okvir protifarške gonje, ki je v bistveni meri določala idejni profil tedanjega kranjskega naprednjaštva. Vendar nudijo Theimeričina pisma kljub "napihjenosti" oziroma delni resničnosti vpogled v notranje razmere v SLS in nakazujejo ozadje nekaterih njenih (tudi spornih) političnih potez, kot sta bila na primer imenovanje Ivana Šusteršiča, nespornega strankinega voditelja, za kranjskega deželnega glavarja (in neimenovanje Frana Povšeta na to mesto) ter preureditev Šusteršičevega stanovanja v deželnem dvorcu z denarjem davkoplačevalcev. Katoliška stran je v svojem časopisju na njene trditve reagirala nepremišljeno, saj to ni ovrglo njenih očitkov, ampak je Theimerjevo označilo za umobolno. Ta je zato vložila proti urednikom tožbo zaradi razžaljenja časti, ki pa je ostala brez pravega epiloga. A afera je zaznamovala tudi liberalno stran, in sicer zaradi glasovanja Karla Trillerja, deželnega odbornika iz vrst Narodno napredne stranke, za zaupnico Šusteršiču oziroma proti vmešavanju v zasebno življenje sled-

njega; iz tega razloga je bil ta napredni politik deležen napadov v socialnodemokratskem in mladoliberalnem tisku. V začetku leta 1914 je nato še naznanila sodišču zaradi suma zločina veleizdaje, protidinastičnih in protiavtstrijskih naklepov nekaj posameznikov iz vrst naprednjakov, zlasti te, ki so bili v vodstvu oziroma tesno povezani s Slovensko sokolsko zvezo. Odločilni trenutek Krekove rehabilitacije, ko je ta zavrnil Theimeričine obtožbe (tudi o njuni domnevni intimni zvezi), je bil njegov govor v kranjskem deželnem zboru oktobra leta 1913, v katerem je opozoril, da je večinsko število porotnikov naprednjaške usmerjenosti liberalnemu časopisju zagotavljalo imuniteto. Tako se je v slednjem lahko pisalo kar koli, saj ni bilo nobene možnosti, da bi bil avtor obsojen; ravno zato je tudi Theimerjeva lahko o njem in ostalih politikih SLS zapisala kakršne koli trditve, ne da bi tvegala morebitno obsodbo. "Zadoščenje glavnima junakoma nenavadnega škandala bi brez dvoma lahko nudilo samo sodišče, vendar pa tožbe, ki sta jih vložila Kamila Theimer in Krek drug proti drugemu, niso bile dokončno razrešene oziroma niso dočakale sodnega epiloga." (str. 171). Treba je omeniti, da se del študije o aferi Theimer ter odzivih nanjo v katoliškem, socialnodemokratskem in liberalnem tisku bere – kljub avtorjevemu strogem upoštevanju kritičnega

znanstvenega aparata – (zaradi navajanja argumentov in protargumentov na eni in drugi strani) pravzaprav kot nekakšen roman. Vendar kot ta del končuje avtor: “Zanimanje za afero je počasi usahnilo, za vedno pa se je izgubila tudi resnica o njej. Še zlasti zanimiva bi bila pojasnitev prave narave razmerja med Kamilo Theimer in Krekom, ki pa sta jo očitno poznala samo oba protagonista.” (str. 184).

V nadaljevanju študije Globočnik navaja mnenja Krekovi sodobnikov in zgodovinarjev (tako njegovih pristašev kot nasprotnikov) o resničnosti in ozadju obtožb. A zanimivejše je poglavje o Theimeričinem publicističnem delovanju, v katerem nas avtor obsežno seznanja z njenimi pogledi na problematiko, povezano s položajem in z družbeno vlogo ženske ter na judovsko (antisemitsko) vprašanje. “Kamila Theimer je s svojim publicističnim in drugim javnim delovanjem vsekakor krepko presegala povprečno podobo žene svojega časa. Enako bi lahko veljalo tudi za njeno vlogo v aferi, ki jo je sprožila na Kranjskem,” ocenjuje avtor ter v zvezi z afero tako postavlja vprašanje: “Ali je bila afero samo “*plod bolnih živcev*” ali pa je šlo za užaljeno žensko, ki se ni ustrašila posledic svojih maščevalnih dejanj. Torrej: eksaltirana, histerična, nevrotična, shizofrena, premaknjena, neprištevna, blazna ženska, kot je odločno trdil ured-

nik Slovenca, ali samozavestna ženska z močno individualnostjo – oziroma nekaj vmes med obema skrajnostma.” (str. 227).

Po avtorjevem mnenju so se v ozadju afere Theimer skrivala pravzaprav pomembnejša politična vprašanja. Ta naj bi še posebej vplivala na razplet spora med Krekom in Šusteršičem oziroma strujama mladinov in starinov znotraj SLS v času prve svetovne vojne. Tu Globočnik tako analizira njuno razmerje ter značilnosti oziroma tipične poteze njunega političnega delovanja. Kot je znano, se je spor končal z zmago Krek-Koroščeve struje ter izločitvijo Šusteršiča in njegovih pristašev iz slovenskega političnega življenja. Ta del sicer natančne in zanimive študije se mi edini zdi nekoliko pomanjkljiv, čeprav avtor v njem navaja različne ocene Krekovega značaja in delovanja. Res je tedaj prevladala usmeritev mladinov (kar je v veliki meri določilo “pravo” interpretacijo omenjenih dogodkov) in so bile nekatere Šusteršičeve poteze morda nerazumljive, a Globočnik po mojem mnenju vseeno preveč ponavlja stereotipne ocene slovenskega zgodovinarstva. V slednjem (in tako tudi v Globočnikovem delu) verjetno ravno zaradi njegove prezgodnje smrti najdemo (kljub priznavanju njegovega neizmernega prispevka za slovenski narod) pretirano idealiziranje Krekoviha za slugo (smrti, zlasti prerani, velikih osebnosti tako in tako ved-

no sledi nastanek “mitov” in “legend” o njihovi veličini; če so ti res potrebni, je drugo vprašanje) na eni strani in na drugi demonizacijo Šusteršiča, ki kljub poskusom “rehabilitacije” s strani zgodovinarjev v zadnjih letih (žal) še vedno ostaja nekakšen “bad guy” slovenske preteklosti iz zadnjih letih obstoja habsburške monarhije.

Zvonko Bergant

Spoštovani bralci!

Nekaj izvodov prejšnje številke je bilo zaradi te•av v knjigovoznici narobe zvezanih (podvajanje strani). Če ste napako morda opazili tudi v Vašem izvodu, nam, prosimo, to sporočite in poslali Vam bomo drugega.

Svoje poglede in mnenje o reviji Tretji dan lahko izmenjujete na **Forumu** Društva SKAM www.drustvoskam.si/forum. Vabljeni k obisku!

