

Vsebina

- Uvodnik**
Igor Bahovec: Prihodnost družbe heterogenosti in krščanstvo
- Beseda**
6 Silvano Fausti: Efata, to je, odpri se!
- Patristika**
11 Miran Špelič: Pojem religioznega izkustva v teološki tradiciji
16 Gregor Lavrinec: Sveti Irenej Lyonski in njegov pogled na božji načrt odrešenja
- Ambrozij Milanski**
21 Miran Špelič: Uvod v blok Ambrozij Milanski
22 Mateja Pevec: Ambrozij Milanski – pastir
24 Mitja Markovič: Ambrozij Milanski - ekseget
27 Ambrozij Milanski: Razlaga Lukovega evangelija
29 Sebastjan Cerk: Ambrozij Milanski – teolog
31 Ambrozij Milanski: Pismo 32
33 Andreja Godnič: Ambrozij – pesnik
35 Vincent R. Vasey: Sv. Ambrozij o bogatih in revnih
43 Ambrozij Milanski: O Nabotu
45 Inos Biffi: Jezus Kristus pri sv. Ambroziju
- Albert Schweitzer**
49 Roman Globokar: Aktualnost Schweitzerjeve etike
56 Albert Schweitzer: Nastanek nauka o spoštovanju do življenja in njegov pomen za našo kulturo
65 Lewis Mumford: Zgled Alberta Schweitzerja
- Truhlar**
68 Alojz Pirnat: Ob robu "Truhlarjevega simpozija" v

- Gorici
78 Marija Stanonik: Sveto pismo v pesništvu Vladimirja Truhlarja
- Poesis**
85 Jožef Smej: Vergil in njegova četrta ekloga
- Filozofija**
88 Jožef Hlebš: Theodor Haecker, Max Scheler in Martin Heidegger ob vprašanju: Kaj je človek?
109 Gabriel Marcel: Človekov nemir
- Psihologija**
117 Andreja Pernek: Viktor Frankl in iskanje odnosa
- Kabala**
121 Anja Zalta: Zgodovinski razvoj kabale – njeni izvori in vplivi
- Zgodovina**
130 Marek Inglot: Družba Jezusova in Gabriel Gruber v ruskem imperiju pod Pavlom I. (1796-1801)
- Edinost kristjanov**
133 Olivier Clément: Kristjani – ločeni, toda (že) združeni
- Pot k spravi**
142 Anton Bole: Konflikt in sprava ob primeru Bosne in Hercegovine
- Aktualno**
148 Klaus Berger: Boj izvoljencev
151 Enzo Bianchi: Monoteisti, politeisti ... in toliko nestrpnosti
- Presoje**
153 Janez Župet: Rémi Brague, Evropa – rimska pot
155 Vesna Velkoverh Bukilica: Anne Morrow Lindbergh, Dar morja
157 Igor Zemljčič: Zbornik ob stoletnici ustanovitve Splošnega slovenskega ženskega društva
160 James J. O'Donnell: Peter Brown, The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A. D. 200-1000
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Jana Vizjak: **Noetova barka** (izrez), mešana tehnika/platno, 1988, zasebna zbirka.

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, Mihaela Kastelec, Ivo Kerže, Jure Levart,
Matej Leskovar, Maksimilijan Matjaž, Irma Plajnshek Sagadin,
Igor Škamperle, Miran Špelič.

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 uredništvu, 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

Prihodnost družbe heterogenosti in krščanstvo

Sobivanje v različnosti je, vse tako kaže, človeku sodobne dobe usojeno. Živimo v času, ko so ideje velikih homogenosti (pro)padle – seveda upravičeno, saj so se (razsvetljenske) ideološko utemeljene vizije, ki so v največji meri usmerjale razvoj modernega sveta, izkazale kot neprimerne.

Heterogenost je posledica sočasnosti vrste dogajanj, npr. globalizacijske povezanosti sveta zaradi ekonomskega, političnega in tehničnega razvoja, razvoj komunikacijskih tehnologij in z njimi povezana moč sodobnih elektronskih medijev, migracije ljudi in idej, temelječih v različnih tradicijah sveta, ter spremembe znotraj velikih institucij (v katoliški Cerkvi jih lahko veliko razumemo v navezavi s prelomom, ki ga je prinesel 2. vatikanski koncil). Heterogenost ni nekaj novega, saj so bile družbe vedno različne – vendar so bile pogosto medsebojno vplivi in stiki omejeni in dosegljivi le redkim posameznikom in skupinam, sedanje stanje heterogenosti pa je družbeni pogoj, v katerem smo potisnjeni takorekoč vsi, od najmanjših okolij (posameznikov v družini, šoli, lokalnem okolju, v krajevnem religiozni skupnosti (tudi župniji) itd.) do najširših stikov med civilizacijami in kulturami.

Logično si lahko predstavljamo, da so reakcije na take pogoje lahko različne in segajo od zavračanja do praznovanja le-te, od umika v varnost privatizacije oziroma 'getoizacije' življenja do spodbujanja selektivnega ustvarjalnega stika. Družbeno gledano pa so se pojavili in uveljavili trendi, ki jih podajam na osnovi analiz Ernesta Gellnerja, Samuela Huntingtona in Thomasa Luckmanna.

*U začetku devetdesetih let je E. Gellner v knjigi *Postmodernism, Reason and Religion* pokazal, da v razvoju sodobnega (zlasti zahodnega) sveta v zadnjem obdobju prevladujejo tri velike pozicije razumevanja bivanja človeka v svetu. Te, globinsko različno utemeljene, medsebojno nepovezljive in v principu nespremenljive pozicije so: razsvetljenski racionalizem (tudi racionalistični fundamentalizem), religiozni fundamentalizem in sodobni relativizem. Pri tem ima glede religioznega fundamentalizma v mislih predvsem islamskega, sebe pa uvršča med pripadnike racionalističnega fundamentalizma, kakor posrečeno imenuje sopomenko razsvetljenskega racionalizma.*

Skoraj istočasno je S. Huntington razvil idejo,¹ da bo po koncu hladne vojne in neuspehu komunističnega družbenega poskusa zelo verjetno temeljno svetovno nasprotje povečevanje napetosti med velikimi civilizacijami oz. velikimi kulturami. Zlasti politično gledano Huntington ni optimist, saj pripisuje veliko verjetnost razvoju, ki bi privedel do trka civilizacij in medsebojnega spopada.² Tezi so mnogi ugovarjali, vendar je treba sprejeti dejstvo, da določen boj med civilizacijami vsaj v kulturnem pogledu že traja. To se izrazito vidi v vrsti dogodkov v svetu, ko se države odločajo bolj na podlagi kulturne oz. civilizacijske pripadnosti kot na podlagi politične usmeritve (npr. v odnosu do ekoloških vprašanj, družine, odnosa do odpravljanja revščine, ipd.). Po Huntingtonu politike ni moč povsem oddvojiti od kulture in civilizacije, te pa so precej povezane z religijami. Zato je v kontekstu celotnega družbenega vprašanja pomembnost odnosa med religijami precej večja kot bi se zdelo na podlagi trenutne evropske situacije, kjer religija v kontekstu institucionalnih povezav ne igra kake pomembnejše vloge.³

Če se omejimo na področja religije, obe analizi dobro dopolnjuje Luckmannova analiza razvoja religijskega pojava v sodobnem Žahodu.⁴ Prepoznavna, da je najpogostejše reakcija na spremenjene razmere, zlasti na sodobni pluralizem, dvojna: religiozni fundamentalizem in subjektivno-eklektična religioznost. Prvi uveljavlja težnjo ustvariti jasna stališča za življenje, od katerih ni odstopanja, pri tem pa se ozko in redukcionalistično omeji na eno samo tolmačenje. S pripadniki drugačnih pogledov razen izjemoma ne razvija dialoga ampak stopa v (besedno ali hujše) nasprotovanje; pa tudi s sovorniki, ki izražajo vero nekoliko drugače, fundamentalizem ne želi (v veliki meri tudi ne more) vzpostaviti resničnega dialoga. V subjektivno-eklektični religioznosti posamezniki in manjše skupine ravnajo nasprotno: iz različnih virov sami izberejo (bolje 'poberejo') religiozne in druge ideje ('pick and mix') – pač glede na 'okus' in subjektivne potrebe. Podatki kažejo, da v nekaterih vsebinah tako ravna tudi precej kristjanov, ki sicer ostajajo v Cerkvi, a ne sprejmejo nekaterih vsebin krščanske vere in etike. Zlasti pa je značilna za religioznost tipa New age; zaradi številnih značilnosti nekateri New age opredeljujejo kot religiozno-magični pogled, ki je najbolj usklajen s postmodernističnim relativizmom in heterogenostjo ponudbe v 'supermarketu' religij. Glede na osredotočenost nase, na lastno izbiro je razumljivo, da tako oblikovani religiozni kozmos vsebinsko praviloma ostaja notranje neuskklajen, gibanje pa v odnosu do mnogih velikih dogodkov v svetu ne nastopa kot pomembna sila.⁵

Teze treh svetovno priznanih družboslovcev so si zelo podobne, kar ni presenetljivo, saj opisujejo tokove očitno prevladujočih usmeritev sodobne družbeno-kulturne stvarnosti.

Kakšno perspektivo nudijo opisani glavni trendi razvoja sveta? Omenimo dve glavni smeri: (1) prevlada relativizma dejansko vodi k trajnejši izgubi globlje osebne in družbeno-kulturne identitete, (2) prevlada fundamentalizmov spodbuja nasprotovanje in boj, kar pogloblja spore med religioznimi in nereligioznimi krogi v družbi, znotraj religiozних skupin pa spor med religijami. Kot kristjan se ne morem poistovetiti z nobenim od teh trendov. Nalogo krščanstva tako vidim v uveljavljanju drugačne globinske 'pozicije', ki bo, čeprav ne bo 'glavni trend' kulture, svetu zmožna prinašati resnično upanje. In kakšna je ta "drugačna" možnost. Glavna izhodišča so naslednja:

(1) Razvijati in spodbujati globinsko identiteto na osebni in skupni ravni, ki hkrati prizna in sprejema vse tiste okoliščine sodobnega sveta, ki izrecno niso zoper človekovo dostojanstvo, pa čeprav to pomeni precej težko nalogo, katere del je tudi zavrnitev tistih oblik krščanstva, ki so bile (ali so se zdele) dobre, a so postale neustrezne za sodobni čas. Verjetno sta dve najpomembnejši okoliščini sodobnosti pluralizem in individualne pravice. S tem ne izražam mnenja, da je vsak pluralizem dober ali da zaradi individualnih pravic lahko prezremo pravice skupin. Pravice posameznika ne smejo biti izgovor, da se onemogoča razvijanje vmesnih skupin med posameznikom in državo (tako imenovane intermediarne skupine, ki segajo od družine naprej). Dva obliki pluralizma sta izrazito nesprejemljivi – ta, ki pomeni nezanimanje za drugega, zlasti za uboge, in ta, ki zavrača utemeljenost globinske in trajnejše osebne identitete in pripadnosti skupnosti.

(2) Zavrniti mnoge skušnjave uveljavljanja sebe na način, ki se ne identificira s sporočilom "velikega tedna", kar vodi k dramatičnim konsekvencam, vse do izrekanja besed: "odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo". To pomeni, da za doseganje dobrega (evangeljskega) cilja lahko uporabimo le dobra (evangeljska) sredstva; vsako drugačno sredstvo je treba zavrniti vnaprej.

(3) Sprejete tega, da je v sodobnem svetu krščanstvo vera manjšine in se obnašati temu primerno. To pa ne pomeni, da nas to ovira pri naši ustvarjalnosti; nasprotno, ker so izzivi v svetu,

s katerimi se soočamo, toliko večji, to še bolj poziva k tisti ustvarjalnosti kristjanov, ki je vredna besed, da smo poklicani k temu, da smo sol zemlje, kvas ipd. Pozvani smo k (so)ustvarjanju take lepote, da bodo ljudje ob njej v nas prepoznali resnično lepoto bivanja. Verjamem Dostojevskemu, ki je zapisal, da bo lepota rešila svet – namreč lepota medosebnih odnosov, lepota v umetnosti, lepota v odnosu do narave itd. Podobno lahko rečemo za dobro in resnično. In naj v načinih izražanja ne bo sredstev, ki so zunaj trojice vera-upanje-ljubezen.

(4) Začeti je treba najprej pri sebi, osebno in skupinsko. Že v Stari zavezi je bil GOSPOD do izvoljenega ljudstva zelo zahteven, pogosto bistveno bolj kot do sosednjih narodov. In to tudi utemeljeno, saj je bilo ravnanje Izraelcev pogosto daleč od zvestobe Bogu. Zato je povsem nepriemerna drža, ki skuša prikazati krščanstvo ali katoliško Cerkev kot primer popolne družbe. Nasprotno, dejansko je treba sprejeti dejstvo, da je ni posameznika in ne institucije, ki bi bila brez greha, in da smo tudi kristjani, individualno in kot institucija, prinesli svetu mnogo gorja, kar je papež Janez Pavel II. v svetem letu odkrito priznal in prosil za to dpuščanja. Nenazadnje krščanstvo oznanja, da smo odpuščeni grešniki in naše upanje ni, da zmoremo osebno ali skupinsko živeti brez greha, temveč da nam je greh odpuščen. Dobro vemo in sprejemamo, da smo osebno potrebni kritičnega pogleda nase, in enako se moramo nase ozreti tudi kot skupina, institucija. Le tako lahko dopuščamo, da bo prišlo do milostne preobrazbe.

* * *

Mislím, da se je krščanstvo z 2. vaticanskim koncilom po tu nakazani poti že usmerilo in da ves zapis lahko razumemo kot oceno, da družbeno-kulturni razvoj potrjuje pravilnost izbir koncila.

Odgovor, ki hkrati zavrne skušnjavi brezglobinskosti in fundamentalističnega uveljavljanja ozko razumljene globine, je pristni dialog. Dialog, ki najprej pomeni iskanje najglobljih virov znotraj lastne tradicije, potem pa iskreno srečanje z drugim, v priznavanju, da me to srečanje lahko napoti k polnejšemu skupnemu bivanju na zemlji; dejansko sta oba procesa komplimentarna: brez srečanja z drugim le težko poglobljeno razumemo svoje globine.

Dialoga se ne da vršiti z vsakim posameznikom, skupino ali idejnim sistemom, saj zahteva odprtost drugega. Veliko je primerov, ko se dialoga ne da vzpostaviti, npr. pristni dialog med fundamentalističnimi pogledi je v principu nemogoč, podobno dialog z nekom, ki v principu zaničuje del bistva človekove osebne identitete drugega, kar je npr. drža tistega relativizma, ki zanika možnost trajnejše globinske identitete ali ki je naperjen proti kateri od velikih religij. Vendar, odločitev za dialoško komunikacijo vnaprej nikogar ne zavrne; upa in prizadeva si za to, da se v drugemu prebudi želja in pripravljenost po taki komunikaciji. Kar nekaj je razlogov, ki nam pomagajo, da ne izgubimo upanja v času, ko od druge strani ne doživljamo prave pripravljenosti za dialog. Poglejmo le tri:

(1) Ne pozabimo na zgodovinsko izkušnjo odnosa Cerkve do sveta. Dialog v Cerkvi se je kot prednostni način komunikacije s svetom uveljavil po stoletjih, v katerih je Cerkev delovala na način zavrnitev in upiranja razvoju sveta. To ne pomeni, da prej ni nihče deloval na pristno dialoški način, pomeni pa, da tudi v sami Cerkvi dialog vsaj nekaj stoletij ni bil prednostni način soočenja s svetom. Poleg tega, z odločitvijo za dialog se pot učenja dialoga šele dobro odpre; za to, da spoznamo značilnosti pristne dialoške komunikacije in da jih inkulturiramo v našo osebno in skupno življenje, je potreben čas in napor. Z dialoškim procesom je včasih tako kot s sajenjem dreves: delo ne rodi sadu takoj, ampak šele čez leta, vrhunec sadu se pogosto pokaže šele v naslednjih generacijah.

(2) Stanje glede pristnega dialoga znotraj krščanstva, tako med Cerkvami in denominacijami kot znotraj (slovenske) Cerkve, tudi v zadnjem času pogosto ni ravno tako dobro, kot si je želeli – in bi upravičeno pričakovali glede na formalne usmeritve. Pa vendar izpovedujemo isto vero, ki temelji na pristno dialoškem ljubezenskem odnosu Boga do človeka in človeka s človekom. Moj namen ni odpirati analize, zakaj je toliko težav, da do pristne dialoške komunikacije ne prihaja pogosteje – za to obstaja gotovo veliko objektivnih razlogov. Useeno pa bi rad opozoril na dejstvo, da skromna bera dialoškega pričevanja kliče po spremembi. Na primer: k dialogu se spodbudi tudi tako, da se pokaže na upanje, ki ga sadovi pristnega dialoga prinašajo. Človek si res iskreno želi, da odločitev sinode za dialog postane bolj stvarna prioriteta na vseh nivojih izražanja vere, vse od znotrajinstitucionalnih okvirov Cerkve pa do vsakdanjega življenja kristjanov.

(3) Zasebnost vere onemogoča dialog. Neizogojno, začetek in osnovna drža dialoga z drugim človekom je, da se vključimo v prizadevanje za dialog v vsakdanjem življenju, to je v delo za bolj človeka vredno življenje v soseski, v šolah in na delovnih mestih, v skupnem prizadevanju za izboljšanje odnosa z naravo, za bolj dostojno življenje ljudi, ki so odrinjani na rob družbe itd. In v mnogih izmed naštetih področij je žal tako, da preveč redko najdemo kristjane, ki bi si skupaj z drugimi ljudmi dobre volje prizadevali za boljše življenje. Dokler bomo kristjani predvsem zasebni verniki in besedni kritiki napak družbe, ne bomo pa bolj prizadevno sodelovali v prizadevanjih za dobro, ne glede na to, ali so zrasla na krščanskih ali na drugih tleh, dokler bomo ostajali preveč pozorni na varnost zasebnosti in se borili bolj za svoje pravice kot za pravice od nas bolj zapostavljenih, smo velika ovira za pristen dialog mi sami.

© zahtevah za procese pristnega dialoga sicer obstaja precej literature,⁶ zato na tem mestu opozarjam le na dve vsebini, ki sta ključni in sta po mojem prepričanju v veliko primerih govora o dialogu premalo izraženi. Posledica je, da se komunikacija namesto v smer dialoga razvije v psevdodialog ali, če rečemo prosto po M. Bubru, prikriti monolog.

(1) Ker so nivoji življenja različni, so zahteve za pristni dialog na različnih nivojih različne. A resnični dialog se vedno dotika globine, ki jo določena dejavnost na nekem nivoju omogoča. Žato je dialog vedno nekaj, kar se v globino tiče identitete posameznikov in skupin. Razumljivo da posamezniki in skupine, katerih identiteta je ali šibka ali zaprta pred drugimi/drugačnimi ali pa imajo nejasno identiteto (npr. 'skrpano', fluidno, prilagojeno različnim situacijam ipd.) težko vstopajo v dialog in se ga pogosto izogibajo, bodisi da so negotovi in se ga bojijo, bodisi da ga nočejo sprejeti, ker je njihov pogled samozadosten in/ali izključujoč, bodisi da je njihova notranja struktura tako negotova, da dialoga ne zmorejo (to velja le ta višje nivoje življenja). To je velika škoda, saj bi vstopanje v proces pristnega dialoga omogočilo proces rasti in odprlo možnost bolj zdrave in čvrste identitete.

(2) Poleg osnovne teze, ki jo je zelo lepo razvil že Buber, namreč da gre pri dialogu za najbolj pristno srečanje dveh (praviloma dveh živih oseb, pripadnikov skupin), je treba dodati, da je v pristnem dialogu vedno vključen tudi tretji – vsak tretji, ki se ga vsebina dialoga neposredno ali posredno tiče. In ta tretji ima v dialogu izjemno pomembno težo, čeprav fizično ni prisoten – pristnost dialoga se ne preverja le v odnosu med so-govornikoma, temveč tudi v odnosu obeh do tretjega, do posameznikov in skupin okolja, ki ga komunikacija doseže. U skrajnem dometu, če se naslonimo na misel Dostojevskega, da je vsak človek odgovoren za vse ljudi in da smo vsi ljudje med seboj povezani, je ta tretji celotno človeštvo, pa tudi narava/stvarstvo in za vernika zagotovo Bog sam.

Trije bloki te številke vsak na svoj način izražajo sadove dialoškega srečanja z zahtevami časa. Usak na svojem področju so Ambrozij Milanski, Albert Schweitzer in Vladimir Truhlar pokazali, da je pristno dialoško življenje plodovito in ustvarjalno, čeprav zato ni manj stisk in težav. Resnično dialoški odnos s človekom in z Bogom v človeku prebudi njegove skrite zmožnosti in ga usmerja k temu, da odnos realizira v dejanja – dejanja resnično pristnega odnosa z drugim in Drugim. Pri tem ne zanika sebe, čeprav se odpove samemu sebi (“kdor se ne odpove samemu sebi, ne more hoditi za menoj”), ampak si prizadeva za so-bivanje. In so-bivanja v priznavanju enkratnosti in avtentičnosti drugega, posameznika in skupine, potrebujemo danes bolj kot marsikdaj v preteklosti.

Velika verjetnost je, da nas pred izgubo smisla, ki vse bolj razjeda zahodno kulturo, ne bo rešil ne fundamentalizem in ne relativizem. Ne na ravni posameznika, ne skupin in civilizacije. Pristni dialog znotraj skupin, religij in civilizacij ter med posamezniki, skupinami, religijami in civilizacijami (kulturami) pa je verjetno pot, ki to omogoča. Ni presenetljivo, da Huntingtonovo tezo spopada med civilizacijami zavračajo prav s tezo dialoga med civilizacijami, celo muslimani! In odgovor na glavna tokova sodobnega sveta, relativizem in fundamentalizem, je verjetno lahko le pristni dialog, pa čeprav se zdi, da se z njim ukvarjajo le maloštevilni, pa še tem se pogosto nasprotuje ali se jih skuša potisniti v brezodmeven prostor.

Igor Bahovec

1. Temeljna teza članka in kasneje izdane knjige *The Clash of Civilisations*.
2. Pomembno je dodati, kot je opozoril Volker Then, da se je Huntington sicer v zaključku vprašal tudi o drugačni možnosti, po kateri se je spopadu civilizacij možno izogniti, in to je “dialog med civilizacijami”. Vendar je to tezo premalo razvil. Prim. Then, Volker. 1997. “Leitfragen”. V Berger, Peter (Hrsg.). *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, str. 21-28.
3. Prim. npr. rezultate mednarodne raziskave o pomenu religij v sodobnem svetu v knjigi Peter L. Berger (ed.) *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Grand Rapids: Eerdsman Publishing Co. Del uvodnega prispevka P. L. Berger, “The Desecularisation of the World: A Global Overview” je preveden v *Tretji dan* 4/5 (april-maj) 2003, str. 104-113.
4. Čeprav se navezujem na kompleksno Luckmannovo delo, pa se tu podane ideje njegove sociologije religije prepoznajo tudi iz del izdanih v slovenskem prevodu (predvsem *Nevidna religija* in *Modernost pluralizem in kriza smisla* – slednja skupaj z P. Bergerjem).
5. Ni presenetljivo, da se pripadniki new age religioznosti niso pomembneje odzvali niti v času tragičnih dogodkov na tleh bivše Jugoslavije, niti da bi se po njih prizadevali za spravo; niti na dogajanje glede Iraka.
6. Prim. npr. uporabljene vire v Igor Bahovec, “Dialog – nujnost tega časa?”, *Tretji dan* 1 (jan) 1999, str. 72-80.
7. Z dialogom se soočajo tudi muslimani, čeprav upravičeno opozarjajo, da je dialog z zahodno civilizacijo zaradi izjemne premoči zahoda (ekonomske, vojaške, medijske, finačne itd.) in njegove večstoletne samozadostnosti ter nedialoškega odnosa do drugih civilizacij sveta zelo težavna zadeva. Prim. npr. Nasr, Hossein. 2001. “Religion and Civilisational Dialogue”. Članek je bil prestavljen na konferenci o medreligioznem dialogu junija 2001 in je dostopen na <http://www.islam21.net/pages/keyissues/key3-18.htm>. Naj opozorim, da so nekateri vidiki odnosa med krščanstvom in islamom, ki ga lahko imenujemo dialog, predstavljeni tudi v bloku “preseganje nasilja” v *Tretji dan* 11 (dec) 2001.

Efata, to je, odpri se!*

Pripovedna kateheza Mr 7,31-37**

31 Nato je odšel iz pokrajine Tira in šel skozi Sidon proti Galilejskemu morju, po sredi pokrajine Deseteromestja.

32 Tedaj so mu privedli gluhega, ki je tudi težko govoril,

in ga prosili, da bi položil roko nanj.

33 Vzel ga je k sebi, stran od množice, mu položil prste v ušesa, pljunil in se dotaknil njegovega jezika.

34 Ozrl se je proti nebu, zajechal in mu rekel:

“Efata! ” to je “Odpri se! ”

35 In takoj so se mu odprla ušesa, razvezala se je vez njegovega jezika in je pravilno govoril.

36 Jezus jim je naročil, naj tega nikomur ne povejo;

toda bolj ko jim je naročal, bolj so oznanjali

37 in nadvse osupli so govorili:

“Vse dela lépo:

gluhim daje, da slišijo, nemim, da govorijo.”

1. Sporočilo v kontekstu

“Efata, to je, Odpri se, ” reče Jezus gluho-nememu. In zaprto uho se odpre poslušanju njegovega glasu, zvezani jezik se razveže, da bi izrekel besedo, ki rešuje.

Bog je neviden. Vsaka njegova podoba, ki si jo naredimo, je malik. Njegovo edino pravo obličje je obličje Sina, ki ga poslušša.

Beseda loči človeka od živali. On ne pripada nobeni določeni vrsti, temveč določa svojo vrsto glede na to, kar poslušša. Po svoji

naravi namreč ni to, kar je, marveč to, kar postaja; in postaja beseda, ki ji prisluhne in odgovori.

Bog je beseda, sporočanje in dar sebe. Človek je predvsem uho in potem jezik. Tako da ga poslušša, mu je sposoben odgovoriti: vstopi v dialog z njim in postane njegov partner, združen z njim in podoben njemu. Judovsko-krščanska vera, čeprav ljubi Knjigo, ni nek fetišizem črke. Je vera besede in poslušanja, to je povezanosti s tistim, ki govori. Zato je biti gluhonemi največje hudo.

V prejšnjem odlomku je žena “slišala” o Jezusu in je “rekla” besedo, ki rešuje. Učenci pa imajo ušesa in še ne razumejo (v. 16-18; 8,18). Imajo trdo srce, nesposobno razumeti kruh in izpovedati vero: “Je Gospod”.

To je predzadnji čudež prvega dela evangelija in predpredzadnji nasploh. Sledita samo še dve ozdravitvi slepote. Najprej je poslušanje besede, nato razsvetljenje vere. Kdor ostane gluha, ne more videti. Samo srce lahko sliši resnico tega, kar vidimo.

Kot vsi čudeži tudi ta, še bolj izrecno kot drugi, pomeni to, kar hoče Gospod narediti v vsakem poslušalcu. Mi vsi smo izbirno gluhi za njegovo besedo. Ker smo ustvarjena bitja, tako kot dajemo samo to, kar prejmemo, tako tudi govorimo samo to, kar smo slišali. Jezus je zdravnik, ki nam je prišel povrniti sposobnost poslušanja in dialoga z njim.

Ta čudež ima zgradbo krstnega eksorcizma v rabi od starodavne Cerkve do naših dni.

Ozdravitev je kot naslednja (8,22 sl.) sestavljena iz dveh delov. Ustrezata dvema deloma Markovega evangelija in dvema skriv-

nostima Jezusa, ki je hkrati Kristus in Božji Sin – pričakovani, ki uresničuje naše pričakovanje na nepričakovani način.

Mesijanska skrivnost se razkriva, ker nas njegov kruh zdaj na nedvoumen način postavlja pred njegovo resnico. Vendar je nihče več ne sliši in vidi. Preostane mu le, da ozdravi našo priznano gluhost in slepoto.

V tej pripovedi vidimo tudi etape naše poti vere. Vsakdo je poklican, da gre sam osebno z Jezusom po poti izraelskega ljudstva, ki je prikazano v tem gluhem, ki težko govori.

Jezus je proglašen kot tisti, ki "vse dela lépo: gluhim daje, da slišijo, nemim, da govorijo". Druga trditev ga jasno priznava za mesija odrešenika (Iz 35,4 sl.), medtem ko ga prva zakrito priznava za Boga stvarnika, ki je vse ustvaril in videl, da je lepo (1 Mz 1,3.12.18.21.25.31). Približuje se konec prvega dela evangelija, ki se bo zaključil s Petrovo izpovedjo vere (8,29), in se tudi uvaja tema drugega dela, ki bo dosegel vrh v stotnikovi potrditvi (15,39).

Učenec je kot vsi požiralec tolikih govoric, a gluhi in nemi pred Besedo, ki ga dela človeka. Jezus ga ozdravi, da bi mogel biti del tistega ljudstva, ki sliši in odgovarja tistemu, ki mu govori: "Poslušaj Izrael, ljubi Gospoda itd." (12,29=5 Mz 6,4 sl.).

2. Branje besedila

v. 31 *Tir/Sidon/Deseteromestje*. Smo na čisto poganskem področju. Marko, kot Pavel, poudarja privilegij oddaljenih. Ljubezen lahko sprejme samo, kdor je ne zasluži. Kdor jo zasluži, jo omeji na prostitucijo. Bogu se ne približamo na višku naše popolnosti, temveč v naših področjih nezvestobe. Tu vodi in sem se povrača pot tistega, ki nas prihaja rešit. Prostor vere je naša nevera.

v. 32 *so mu privedli*. Ne more iti k Jezusu, ker ni mogel slišati govorjenja o njem, čeprav ga je bivši obsedenec že oznanil (5,20). Drugi ga pripeljejo. Ni rečeno kdo. Kajti vse vodi

h Kristusu. Vse, ustvarjeno v njem in iz njega, teži k njemu, življenju vsega, kar obstaja (Kol 1,15; 1 Jn 1,3 sl.). Poleg tega je tisti, ki ga je že doživel, nujno poslan k bratom (5,19).

gluhega. Vsak človek je od začetka gluhi za Božjo besedo, ki ga dela sina in mu pravi: "Poslušaj, ljubi me, ker te jaz ljubim" (5 Mz 6,45). Kajti prisluhnil je satanovi laži, ki ga je zaprla v samega sebe in od drugih ter ga odrezala od izvira žive vode (Jer 2,13). Gluhi v grščini pomeni tudi "bebast, neumen". Človek, ki ne razume Besede, ostane bebast in poneumljen. Ker ne pozna tega, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo (1 Kor 2,9), mu uide globoki in vse povezujoči zato.

ki je tudi težko govoril. V grščini je "moghilalo", ki označuje nekoga, ki malo govori, s težavo in slabo: jezik se mu zatika in je oviran. Kajti kdor ne posluša, ni sposoben govoriti. Momlja in stoka neartikulirane zvoke: sposoben je govoriti, vendar mu manjka slišana beseda. Dialog z Gospodom je polni izraz vere (prim. 5,30-35), v kateri izrečemo besedo, ki nas reši (v. 29). Poslušati ga in mu odgovoriti je naše posebno življenje ljudi, ustvarjenih po njegovi podobi in sličnosti. Nezvesti, gluhi in nemi! To je izhodišče vere, privilegirani prostor, kjer je lahko podarjena.

in ga prosili. Priprošnja drugih je prvo posredovanje vere. Gluhi ga ne more prositi. Pred Bogom je velika naša odgovornost do vseh ljudi, ki so še vedno gluhi.

da bi položil roko nanj. Pomeni rešilno povezanost z Jezusom, končni cilj vere. Ta ostane vedno, tudi če se uresniči po posredovanju drugih, osebni in neposredni stik z njim, ki deluje v zaporednih etapah. Položiti roke na nekoga drugega pomeni prenesti nanj svoje sposobnosti in moči.

v. 33 *Vzel ga je k sebi, stran od množice*. To je prvo Gospodovo dejanje. Kot je ponesel Izraela na orlovih krilih ven iz Egipta, tako pelje vsakega ven iz dežele njegove sužnosti.

Človek, gluha zaradi hrupa in množice svojih skrbi, ostaja takšen kot njegovi maliki, ki imajo ušesa, pa ne slišijo, imajo usta, pa ne govorijo (Ps 115,5). Eksodus in tišina, pogoja za poslušanje, sta prva etapa poti vere. Najtežji izhod je tisti iz lastnega jaza; najtežja tišina je utišanje lastnih skrbi.

mu položil prste v ušesa. Izraelu je v puščavi dal svojo besedo. Zdaj, na samem, odpre ušesa, da bi jo mogel poslušati.

Tega občutljivega posega ne naredi s celotno roko ali z dlanjo, ampak s prsti, kot umetnik, ki cizelira delo, ki ga je oblikoval z rokami.

V tišini in v puščavi Gospod dela na nas s svojo besedo in počasi oblikuje naše pravo obličje po podobi Sina. Poslušanje je druga etapa poti vere – stalno in potrpežljivo poslušanje, ki nas preoblikuje v živo ikono njega. Kako se lahko toliko verujočih v Kristusa proglasa za kristjane, če se ne posvetijo poslušanju njega? Kdor izpoveduje krščansko

vero, je po poklicu Jezusov poslušalec. V tolažbo je, kadar se v cerkvah namesto tolikih človeških besed – pogosto neumnih – sliši krožiti v preprostosti in svežini Božjo besedo.

pljunil in se dotaknil njegovega jezika. Slina, skoraj konkretizacija diha, je simbol Duha. Sama črka ni dovolj: ubija (2 Kor 3,6), razkrivajoč naše hudo. Toda Gospodova beseda, ki je postala kruh, ima v sebi Duha, ki daje življenje.

Med poslušanjem in delovanjem stoji dar Duha, ki daje moč, da storimo to, kar smo razumeli. To je tretja etapa poti vere, vezana na poslušanje v molitvi.

v. 34 *Ozrl se je proti nebu.* Kot v dogodku s hlebi (6,41), Jezus dvigne pogled. Dar Duha namreč prihaja od kruha, iz njegove ljubezni, ki daje življenje, da bi postala naše življenje.

zaječal. Ta dar je boleč in mučen za Gospoda. Vse stvarstvo ga je stalo samo besedo – in še preprost dih za človeka. Toda dati



Kristus. Slonovina, 9. stol. (?), Metropolitanski muzej, New York.

nam novo srce ga stane življenja. Ta vzdih napoveduje močan krik s križa (15,34.37).

Efata! to je: Odpri se! Je upor, ki ga je treba premagati, hujši od nič: to so neprehodna vrata našega kamnitega srca, zaprtega v strahu in v nezaupanju.

Če je velik naš upor, je še večja njegova moč. "Ko bom povzdignjen, bom vse pritegnil k sebi" (Jn 12,32). V Jezusovem dejanju, kot v zakramentih, ki ga nadaljujejo, gib spremlja učinkovita beseda. Ona odpre naše srce, da bi pustilo vstopiti Gospodovo luč. Čeprav ga ne pozna in se ga celo boji, ko ga zagleda (glej eksorcizme!), v bistvu ne čaka nič drugega, ker je narejeno zanj.

v. 35 *In takoj so se mu odprla ušesa.* Njegovo ječanje – beseda križa – je sposobno premagati vsako zaprtost in nas ozdraviti gluhosti.

razvezala se je vez njegovega jezika. Nekdo je nem, ker je gluh. Če posluša, lahko končno govori. Naš dialog je sad poslušanja.

in je pravilno govoril. Gluhonemi postane nekdo, ki sliši in odgovarja, sposoben odnosa. Ta je vera, ki vzpostavlja povezanost z njim kot oseba z osebo, prijatelj s prijateljem. Njegovo "pravilno" govorjenje namiguje na možnost nekega napačnega govorjenja. To bo tisto Petrovo, resnično, vendar še neprimereno (8,29-33). Tudi slepi bo potreboval še drugi poseg, da bo dosegel popoln, celosten, prodoren in "teleskopski" vid (8,25).

v. 36 *jim je naročil, naj tega nikomur ne povejo, toda itd.* Jezusova skrivnost se zdaj že začjenja razkrivati. Ozdravljeni gluhi in slepi jo razlagašajo. Zakrita ostaja samo tistim, ki še ne razumejo, da so gluhi in slepi, in se ne pustijo ozdraviti.

Kdor izkusi Božje odrešenje, ne more drugače, kot da pripoveduje. Krši prepoved, ki velja zame, dokler ga ne bom izkusil tudi jaz.

v. 37 *nadvse osupli.* To je čudenje tistega, ki pozna "Jaz Sem", zdaj prisotnega sredi med njimi. In ga hvali tako, da mu opeva lepoto njegovih del.

Vse dela lépo. Jezus je Gospod, Bog stvarnik, ki je naredil lepe vse stvari (1 Mz 1,3.12.18.21.25.31). Kadar človek posluša svojega Gospoda in mu odgovori, vse stvarstvo ponovno postane lepo. Rodi se novi svet, kot si ga je Bog zamislil od začetka.

gluhim daje, da slišijo, nemim, da govorijo. Se navezuje na Iz 35,5: Jezus je Kristus, Odrešenik, naše upanje, ki nas dela nove ljudi, končno sposobne poslušati in odgovoriti.

3. Vaja

1. Vstopim v molitev, kot ponavadi.
2. Zberem se tako, da si predstavljam pot, ki vodi iz Tira do jezera, skozi Deseteromestje, v poganski deželi.
3. Prosim, kar si želim: Dotakni se, Gospod, mojih ušes, naredi, da bom poslušal tvojo besedo. Dotakni se s slino mojega jezika, daj mi svojega Duha, da bo znal poslušati in odgovoriti tebi. Premagaj v meni vsa upiranja, ki me delajo gluhega za tvoj klic.
4. Shranim sad, vidim, poslušam in gledam osebe: kdo so, kaj govorijo, kaj delajo.

4. Koristni odlomki

Iz 35,4-7a; Ps 115; 146; Mr 9,14-29.

* Odlomek je iz S. Fausti, *Ricorda e racconta il vangelo: La catechesi narrativa di Marco*, Milano 1997: 228-233.

Besedilo evangelija objavljamo, ker se nekoliko razlikuje od standardnega prevoda Svetega pisma. Fausti uporablja tekst, ki je skoraj odtis grškega besedila in je zelo podoben prevodu C. Negra, *Vangelo di Pietro secondo Marco*, Rebellato, 1980.

** **Pripovedna kateheza**

Tu je koristno poudariti glavne razlike med našo (običajno, op. prev.) katehetsko metodo, ki je bolj doktrinalna, in biblično, ki je pripovedna.

1. Prva posreduje verska spoznanja s koncepti, definicijami in razumskimi utemeljitvami; druga pripoveduje zgodbo z dejanji in odzivi, spomin, ki se prenaša v pripovedi.

2. Prvi brez druge manjkajo njene vsebine in ne spoštuje "metode" samega judovsko-krščanskega razodetja, ki je prav zgodovinska.

3. Prva teži k temu, da obdržimo, kar smo razumeli, in opustimo ostalo, dokler po malem ne pozabimo vsega. Kajti tega, kar vstopi v glavo in ne gre do srca, se ni moč spominjati (V ital. je koren besede spominjati (=ricordare) srce, ricordare (=ponesti v srce), op. prev.). Druga pa ponese v srce dogodek z vsemi podrobnostmi, tudi nerazumljenimi, ki jih vseeno z ljubeznijo hranimo, primerjamo, o njih premišljujemo in jih sprejmemo (prim. Marija: Lk 2,19.50 sl.). Medtem ko je ideja potrebno razumeti, se je dogodka treba spominjati in ga razumemo, ko ga doživimo.

4. Prva je pogojena s kulturo: vsako idejo lahko razume, kdor pripada isti kulturi kot tisti, ki idejo izraža. Druga je na nek način transkulturalna: dogodki govorijo sami zase, nad vsako kulturo, in jih je moč posredovati s prvinskimi besedami – kot so roditi se/umreti, jesti/postiti se, dan/noč, luč/tema, življenje/smrt, ples/žalovanje, radost/stiska, hvalnica/tožba, itd. – ki imajo univerzalni pomen. Noč je namreč temna za vse, tako kot sonce razsvetljuje in voda moči vse. Upoštevati je treba, da je Marco Hebrejec, ki piše v grščini v Rimu za sužnje, katerih materni jezik ni ne grščina ne latinščina. Torej je opravil takšno delo inkulturiranja, da si je težko predstavljati tako kompleksno delo, izvedeno na tako preprost način.

5. Prva predpostavlja teoretično znanje tistega, ki razlaga. Drugi pa izkušnjo tistega, ki pripoveduje.

6. Prva vodi v statično poznavanje, uprto v koncepte, skoraj mrtvo. Druga v živo, gibljivo in dinamično poznavanje, ki nenehno raste skupaj z napredovanjem izkušenosti.

7. Prva je samo sporočanje novic; druga je tudi povezanost oseb, ki vzpostavlja odnos do tistega, ki pripoveduje in njegovega spomina, pridružuje tistemu, ki je pred njim pomnil in pripovedoval, in tako vključuje v verigo, ki doseže tistega prvega, ki je videl.

8. Prva nagovarja samo um in je zato rezervirana za učene; druga govori srcu in je za preproste.

9. Prva ima dve razsežnosti: ideja je podoba, ki jo, če ustreza, sprejmemo skoraj takoj in tu se vse konča. Druga ima tri razsežnosti: dogodki imajo

nezmanjšano debelino stvarnosti, v katero vstopamo postopoma vedno globlje.

10. Prvi se približamo, da jo osvojimo enkrat za vselej, in jo potem pustimo ob strani. K drugi pa pristopamo in vedno vsakokrat opazimo kakšen nov vidik ter rastemo v ljubeči modrosti.

11. V prvem primeru je kot z obvezno šolo: ko se je nekdo naučil, se po pravici ne vrne več tja (je naključje, da je povprečni rezultat naše kateheze ta, da ne pridejo več v cerkev?). V drugem je kot z življenjem: bolj ko ga poznaš, bolj si ga želiš.

12. Nevarnost prve je, da postane cepljenje in pristane v dolgočasju *déjà vu*, *déjà connu* (*že videnega*, *že znanega*, op. prev.). Druga je zajemanje iz izvira vedno nove vode. Ponavljanje, daleč od tega, da bi utrujalo, poleg tega, da izbrusi okus, daje spominu njegov polni okus. Naslednje izvajanje je preprostejše, bistvenejše in lepše od prejšnjega!

13. Prva hoče “dokazovati”, da bi razum prisilila k pristanku, in je zato v nevarnosti, da jemlje svobodo, ki je potrebna za dejanje vere. Druga želi “pokazati”, da bi odprla v svobodo nove izkušnje.

14. Prva predstavlja zbirko doktrin in morale, ki se ti zdi razumna in dosledna. Cilj druge je ponuditi odnos z Bogom kot oseba z osebo, enak odnosu tistega, ki se spominja, pripoveduje in nagovarja odgovornost poslušalca, da bi se vključil v isti dialog.

15. Ker prva posreduje bolj ali manj abstraktne ideje, ne spodbuja k delovanju, razen posredno. Druga prinaša primere, ki postanejo sami po sebi operativni. Človek namreč deluje iz spominov, ki jih ima.

Za zaključek lahko rečemo, da je prvi način kateheze naknadno razmišljanje, sistematizacija, ki je koristna samo, v kolikor je naknadna. Drugače ji manjkajo njene vsebine in je bolj kot trdni, dobro zgrajeni stavbi podobna zidu, ki je na suho sezidan z izmišljenimi kamni. Drugi način je tisti, ki so ga uporabljali Izraelovi očaki, sam Jezus in prva Cerkev, ki so nam posredovali Sveto pismo. To je prav “ta” pripovedna kateheza, ki v spominu/pripovedi aktualizira zgodbo odrešenja, tako da vsakomur in povsod prinaša darove, ki jih je Bog podaril vsem enkrat za vselej in jih podarja vsem vedno znova.

Pojem religioznega izkustva v teološki tradiciji

Če je bilo kdaj mogoče, da je kateri človek izrekal teologijo, *logos o Bogu*, povsem neobremenjeno, nepozunanjeno, karseda neodvisno, so bili to cerkveni očetje. V rokah so imeli samo besedo živega Boga in lastno izkustvo in to jim je moralo zadoščati za njihovo ubeseditev. Tako so postavili trdne temelje. Sholastika se je v svojem sklicevanju na avtoriteto lahko privoščila prvo teološko akademskost, ki jo je drago stala, ko je v nekaterih svojih slepih ulicah zašla v larpularistično besedno virtuoznost; kdo od današnjih površnih intelektualcev pa ne ve za sholastične debate o angelih na konici igle. Vrnitev k očetom in ovrednotenje njihovih metod nam omogoča, da se ponovno naslonimo na pristno izkustvo.

To pa je, tudi kadar gre za izkustvo absolutnega,¹ vedno vezano na človekovo pogojenost, na njegov osebni in občestveni kontekst. Bog se namreč srečuje z nami v sami sredini našega bitja, njegova govorica pa kljub umestitvi v našo omejenost spregovori tudi onkraj nje. Zato očetje prvih stoletij za nas niso zgolj arheološka zanimivost, ne le priče duhovne zgodovine, ampak predvsem priče živega verovanja in žive teologije.

Različnost in hkrati s tem tudi enost dokazuje že primer prvih dveh skupin očetov, apostolskih očetov in apologetov. Soočimo izkustvi mučencev Ignacija Antiohijskega in Justina, prvi sodi med apostolske očete, drugi med apologete; loči ju komaj pol stoletja, povezuje pa pogansko poreklo, pot iz Sirije v Rim in pričevanje za Kristusa z mučeniško smrtjo. Prvi kot priletni obsojenec na poti

v izvršitev obsodbe piše pisma raznim krščanskim skupnostim, tudi rimski; drugi kot filozof-učitelj zastavi svoj glas z vplivom na javno mnenje in piše odprta pisma cesarjem, senatu, debatira z judi; cerkvena skupnost si pridobi in shrani uradni zapisnik o njegovem procesu. Oba pa govorita iz lastnega izkustva in je njuna govorica v marsičem različna, ima različne cilje, čeprav v samem jedru nista daleč vsaksebi.

Škof Ignacij pokaže na pomen vodstvenega elementa v Cerkvi, ki je utemeljen v božjem vladarstvu nad svetom, bolijo ga razprtije, veseli ga edinost. Zlasti pa doživlja svojo zgodbo kot srečevanje s Kristusom, kot prinašanje Kristusa, ko se bliža mučeniški smrti, ki ga bo približala njegovemu Gospodu. Ta bo dokaz njegove pristnosti in božje zvestobe. Potem ko je tolikokrat obhajal evharistijo s svojim ljudstvom in jim tako posredoval rešnično telo Jezusa Kristusa, ga čaka svojsko obhajanje evharistije, ko bo sam postal kruh in vstopil v novo evharistično skrivnost, skrivnost trpljenja in odrešenja.²

Filozof Justin pa ima pred seboj poganske poslušalce, naklonjene in nenaklonjene; njim pričuje o svoji veri, o svojem srečanju z Bogom; opisuje jim občestvo svetih in njihove obrede, da bi premagal predsodke zoper kristjane. Opira in sklicuje se na modrost, ki izvira od Boga. Ker je bil iskalec modrosti in jo je našel v krščanstvu, želi tudi druge privedi po tej poti do resnice. V svoji smrti vidi dovršitev poslanstva in vstop v polnost življenja.³

Različna publika jima je narekovala različen pristop: Ignacij spodbuja k urejenim

odnosom v skupnosti, Justin je kaŕipot v skupnost; Ignacij mistagoško interpretira zakramente, Justin jih ŕele predstavlja; Ignacij se ne ozira na javno mnenje in prosi celo za neposredovanje v viŕjih krogih, Justin pobija klevete, s katerimi obsipajo kristjane. Ignacij razvije visoko kristologijo, kjer Boŕjemu Sinu pripiŕe tudi pravo in neokrnjeno loveŕkost, Justin tudi govori o Logosu, vendar ga, ne da bi mu odvzel oprijemljivost, razumeva v bolj filozofskih kategorijah. Skupni imenovalc pa pri njima najdemo v sami srŕi, to je v ljubezni do Gospoda, ki je ne omaje niti groŕnja s smrtjo.

Obe teoloŕki govorici sta upravičeni in sta skladni ravno zaradi skupnega temelja, čeprav prideta lahko do različnih izpeljav. Skromna literarna zapuŕcina enega in drugega pa na neki način onemogoča raziskovanje podrobnosti in razlik med njima.

Za kratek intermezzo pred naslednjim primerom bi rad samo navrgel drobno opaŕanje. Omenjena očeta sta grŕsko pismoa, kmalu pa pride v krŕansko obnebjeto tudi latinski svet. Grki je znana *empeiria*, Latincem *experientia*. Je to zgolj naključje ali stoji za tem različen jezikovni in miselnostni duh, da Grki pred koren *-peir* postavijo predpono *en-*, ki kaŕe na mirno usidranost v naročju ali kvečjemu smer navznoter, Latinci pa pred isti koren predpono *ex-*, ki se izvija in centrifugalno beŕi iz ujetosti v priobljivost?

Mislim, da je ŕe očitno, da bo drugi primer iz latinskega sveta; za razliko od preŕšnjega pa zaradi obilja gradiva skoraj zastraŕuje in malodane onemogoča celovit in natančen pregled. Ŗlo bo za Avguŕtina in njegovega malo mlajŕega sodobnika Janeza Kasijana ter njuno izpeljevanje teoloŕke govorice o milosti in svobodni volji.

Avguŕtina je k podrobnemu razpravljanju o milosti pripeljala, lahko bi celo rekli, da

ga je v to zagnala, debata s pelagijanskimi staliŕi v letih po 410. Sprva je do njih gojil dokajŕnjo strpnost; ŕele s prihodom gorečega in nepopustljivega Celestija v to duhovno-asketsko gibanje je priŕlo do zaostritev.

Britanski menih Pelagij, ki se je ustalil v Rimu, se je odzval na poplitvitev, ki je zaznamovala krŕanstvo 4. stoletja. Njegov pristop je bil prvenstveno praktičen, s konkretno askezo je hotel dvigniti raven krŕanskega ŕivljenja. Zapletlo se je, ko je za to iskal teoloŕko utemeljitev. Greh namreč dojemata zlasti v prisojivti greŕne navade, kot nekakŕno epidemijo, ki je uklenila vse loveŕstvo. Ta greh tako močno vpliva na človeka, da greŕna navada, ki je kot neljub gost v človeku, postane subjekt greha. To usuŕnjenost pa premaga Bog s tem, da človeku da postavo, ki razkrije človekovo dobro in mu vrne svobodo. V človeku je potemtakem svobodna volja, ki je dovolj mono zastavljena proti grehu, da človeku omogoča brezgreŕnost. Temeljna antropoloŕka usmeritev se torej opira na sposobnost za dobro, ki je vtisnjena v človeka in je tudi Adamov greh, ki se ŕiri kot slab zgled, ni mogel izničiti. Tako je Pelagij s svojim neuravnoveŕnim optimizmom (s kar nekaj potezami črnogledosti) na človekove rame preloŕil veliko odgovornost za lastno odreŕenje.⁴

Avguŕtin pri svoji govorici o milosti izhaja iz lastnega izkustva, tako osebnega kot druŕbenega. Ravno v tistem času, leta 410, je padel Rim, simbol loveŕke trdnosti. Germansko nekajdnevno pustoŕenje po mestu ni prizadelo le gospodarstva in trgovine ter nagnalo na pot na tisoče beguncev (med njimi tudi Pelagija, ki je pristal prav v Hiponu, a je Avguŕtinu samo pustil listek s pozdravi, ker ga ni bilo doma), ampak je zasekalo v samo sriko rimstva. Sanje o nepremagljivosti so se sesule v prah. loveŕska mo se je morala zavesti svoje ŕibkosti. Drugi vir njegove spekulacije pa je njegova lastna zgodovina in blodenje po “deŕelah nepodobno-

sti”, njegovo izkustvo božjega klicanja in “prebijanja njegove gluhoti”, izkustvo neposrednega božjega vdora v njegovo življenje.⁵ Do poglobitve je tudi prišel, a po čisto drugačni poti. Izkusil je delovanje božje milosti, še prej in verjetno prav tako močno pa tudi odvrtnost svojega greha, kjer ga je doletela ta milost. Sicer nisem naredil podrobne analize korena *exper-*, ki se pojavi v več kot 600 njegovih stavkih; že hiter pogled na primere v *Izповedih* pa pokaže, da se ob njem najpogosteje pojavljajo izrazi iz besedišča, ki označuje greh: npr. *concupitus, concupisco, sensuum concupiscentia, cupiditas, cupido, libido, miseria, passio, peccatum, voluptas*.

Peter Brown se sprašuje, kako bi potekala pelagijanska kontroverza, ko bi se Pelagij srečal z Avguštinom, ko je njegova ladja pristala v Hiponu. Namiguje na možnost, da bi se medsebojno morda lahko obogatila in dopolnila poglede na milost ter nauk o njej.⁶ Dejstvo je, da je bil Avguštin vedno bolj potegnjjen v kontroverzno. Ta mu je prdstavljala na neki način še nadaljnje izkustvo, iz katerega je zrasla njegova nadnaravna antropologija.

Njegov nauk o izvirnem grehu, opravičenju, milosti in predestinaciji ni nastal kot opozicija Pelagijevemu, ampak prej kot njegovo dopolnilo, saj ni zanikal tistega, kar so trdili pelagijanci, marveč je vse to dopolnil; to pa ravno na osnovi lastnega uvida in izkustva. Tudi za Avguština je narava dobra, človek obdarjen s svobodno voljo, dobra dela imajo pomen in zasluženje, vendar dodaja vlogo milosti in pojem zastonskega daru. Tako se izogne manihejstvu in pelagianizmu obenem.

Ko spregovori o milosti – in ravno to mu je zaslužilo naziv *doctor gratiae* –, mu ta ne pomeni samo dejstva ustvarjenosti, postave in opravičenja, kot je to pri pelagijancih, ampak vidi v njej še zlasti božjo pomoč za izpolnitev tega, kar naroča postava za dosego

opravičenja in vztrajanje v njem.⁷ Avguštin nadalje poudarja absolutno nujnost milosti tako za izogibanje grehu kot za spreobrnjenje. Iz istih predpostavk so namreč pelagijanci zanikali njeno potrebnost. Slednjič pa pokaže še na njeno učinkovitost, ki nikakor ni v nasprotju s svobodno voljo, ampak jo samo še okrepi.⁸ Nikakor pa ne pozabi na njeno zastonskost, saj so jo pelagijanci povezovali s človekovim zasluženjem.

To, kar nas na tem mestu najbolj zanima in kar bi radi poudarili, ni toliko vsebina njegovega nauka, o kateri se je prelilo že veletoke črnila, temveč zaznamovanost tega nauka z njegovim izkustvom. Avguštinovo srečanje z Bogom ni potekalo v kontekstu zavzetih krščanskih občestev, ki bi jih zasledovala stara skušnjava farizejstva, ampak je blodil po tujini naslade, karierizma in celo krivovertstva. Nikjer ni bil malenkosten, tudi v svojih stranpoteh ne. Spoznal je silo greha in njegovo gospodovalno moč, ki onemogoča, da bi se ga prepoznalo za to, kar je. In izkusil je svojo nemoč, ko je že prišel do spoznanja, da njegovo življenje ne gre v pravo smer, saj nikakor ni mogel zasukati krmila. Ko se mu je vendarle zasukalo, je občutil, da ga ni premaknil sam, pač pa božja roka. Uvidel je, da je na delu milost, in spoznal je, kako deluje. Brez tega izkustva bi ne mogel zgolj z dialektiko in večšim navajanjem apostola Pavla zavrniti sicer bleščече pelagijanske teze. Način njegovega izkušanja božjega delovanja je pogojeval tudi vsebine in gorečnost, s katero se je lotil prikaza milosti. Je torej kaj čudnega, če se mu ob besedi izkustvo tolikokrat zapiše tudi greh?

Z Avguštinom bi rad tukaj soočil še Janeza Kasijana. Tudi ta je pisal latinsko, vendar je bil po duhu ves vzhoden, grški; pa tudi izkustvo si je od mladih nog nabiral bolj v egiptovski puščavi kot na rimskih govorniških odrih. In kadar on piše o izkustvu, mu ne do-

daja skoraj samodejno grešnosti, kot je to počel Avguštin, ampak se ob tej besedi pojavljajo pozitivni izrazi, kot so: *disciplina, arbitrium, fides, gratia, Deum operari et inspirare intima*, če izberemo le droben izsek.

Kasijan je izrecno zavrnil Pelagija, ker je opazil pasti v njegovem opiranju na človekove sposobnosti. To pa ni zadoščalo, da bi se obvaroval nalepke, ki mu jo je naklonilo 17. stoletje, da je namreč polpelagijanec. Konec dvajsetih let 5. stoletja se je namreč znašel na nasprotnem bregu z Avguštinom v gledanju na milost in svobodno voljo. Toda, ali je bil to res drugi breg, ali samo neki drug menander iste reke?

Če smo pri Avguštinu končali z opisom njegovega izkustva, pa tukaj začnimo z njim. Janez, doma iz Skitije, nekje v današnji Romuniji, iz goreče krščanske družine, je bil deležen odlične klasične izobrazbe, obvladal je tudi grščino. Kar nekako samoumevno je bilo, da ga je privlačil meniški ideal, zato je šel ok. 380 s prijateljem Germanom najprej v Betlehem, potem pa v egiptovsko meniško naselbimo Sketis, kjer je ostal do konca stoletja. Leta 399 je že v Carigradu ob Janezu Krizostomu, ki ga posveti v diakona. Po nekaj letih bivanja v Rimu, kjer se sreča z bodočim škofom Leonom, se ustali kot duhovnik v Marseillu, kjer ustanovi dva samostana. Škof Kastor ga prepriča, naj zapiše svoje poglede na meništvo in tako sta nastali deli *De institutis* in *Collationes*.⁹ Z njima posreduje zahodnim mehihom svoje izkustvo z Vzhoda.

Njegova duhovna pot je bila ravna in je poznala stalno in postopno poglobljanje. Niso ga premetavali viharji, pač pa je imel priliko srečati se z dokaj optimističnim pojmovanjem človeka pri grških očetih (to je bilo za Avguština v veliki meri zaprto, ker se je otepal grščine, ki jo je sicer v precejšnji meri obvladal, a se je ni nikoli lotil z veseljem). Vse to mu je dalo povsem drugačna izhodišča za razmišljanje o vlogi milosti in svobodne

volje, kar izrecno naslanja na pojem izkustva. To je zanj vodnik in učitelj. Nabral si ga je zlasti med menihi v Palestini in Egiptu in je zanj konstitutivni element meništva. Popolnost se doseže preko izkustva in ne z razpravljanjem.

Ta svoj nauk je – včasih z ne najbolj posrečenimi izrazi – podal v 13. konfrenци (*collatio*), ki govori o božjem varstvu.¹⁰ Prav ta mu je prislužila oni neupravičeni naziv polpelagijanca; prej bi si zaslužil ime polavguštinca ali zmernega avguštinovca. Avguštinovi spisi so namreč med provansalskimi menihi povzročili razburjenje. Če je vse odvisno od milosti, čemu sploh služi askeza? Kasijan se ni mogel izogniti temu težkemu vprašanju glede odnosa med milostjo in človekovo svobodo in je v fiktivni pogovor z abom Heremonom vnesel tudi to tematiko. Od Pelagija, ki dobrost izpeljuje iz človekove narave, se Kasijan jasno razlikuje, ko celotno dobrost pripisuje Bogu. Človek ima razum, ki ga je prejel s svojo naravo v stvarjenju, a to še ne zadošča za dojetje dobrega. Ima voljo in sposobnost za delovanje, a brez Gospodovega razsvetljenja to nič ne koristi. On, Stvarnik in Odrešenik, daje voljo za dobro in moč za dopolnitev dobrega dela. Božja milost pa lahko deluje povsem poljubno: lahko da prvo spodbudo, lahko na naš skromen namig ponudi podporo, lahko dovrši potek. Vedno pa je Bog navzoč s svojo milostjo in človek ostaja vedno božji dolžnik. Milost in svobodna volja se prepletata pri dobrem dejanju in težko je razlikovati, kje se konča ena in začne druga. Pri Kasijanu torej oba dejavnika delujeta sinergično in nikakor stereotipno. Čeprav je treba naše odrešenje povsem pripisati delu božje milosti, pa zato nikakor ni ugasnjena svobodna volja; ohranjene so vse božje pravice in priznana človekovo dostojanstvo.¹¹

Več kot očitno je, da ta njegov nauk, po katerem so planili skrajni avguštinovci, v samem bistvu dopolnilo Avguštinovega in nič

drugega kot Avguštinovo stališče, gledano z neke druge točke, s točke drugačnega izkustva. Resda je bil Kasijan manj večšč točnega izražanja, vendar pa so ga po krivici postavili na drugi breg z Avguštinom.¹² Okolje, v katerem so se porodile apoftegme,¹³ to navidez enostavno, v resnici pa zahtevno besedilo, ki zahteva budno hermenevtiko, to okolje je Kasijana premočno zaznamovalo, da ne bi skušal notranjega bogastva prenesti v svoje novo okolje pred provansalsko obalo. Poplesavajoči in umetniški genij grškega jezika se je srečal s sistematičnim in razvidnostnim latinskim ... in se mu moral malo ogniti. V resnici pa sta stopila dalje z roko v roki. Avguštin ni pristal ne na manihejstvo ne na pelagianizem, ob nedotaknjeni zavesti grešnosti je začrtal temeljne smernice krščanskega optimizma. Kasijan pa je tudi za ceno svojega ugleda popravil smer, v katero bi lahko zašel skrajni avguštinizem – in dejansko tudi je z Luthrom in Janzenijem –, namreč v razvrednotenje človekovega prispevka in v determinizem absolutne predestinacije. Izkustvo obeh je obogatilo vso Cerkev. Navidezno nasprotje med njima tako lahko razumemo na podlagi njunega različnega izkustva božjega delovanja, obenem pa tudi na podlagi različnih vprašanj, na katera sta morala odgovoriti.

Še na nekaj je treba opozoriti pri obeh: korektiv ali kriterij izkustva pri obeh je Sveto pismo. Subjektivnost izkustva vselej soočata s trezno eksegezo. Božja beseda ni le za lase

privlečeni izgovor za idiosinkratične ekstravagance, ampak je temelj, na katerem šele lahko stoji gradivo lastnega doživljanja.

Ta zapis je le medel žarek, ki skuša pokazati na vlogo izkustva pri oblikovanju teologije. Ko se je teologija v zadnjem stoletju vedno bolj ozirala po očetih, se je tudi sama upala vedno bolj opirati na izkustvo pri oblikovanju teološke govornice, seveda pa je ob tem vselej treba pogled usmeriti tudi na Sveto pismo.

-
1. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Celje 1974, geslo: izkustvo absolutnega, 228-229.
 2. Njegova dela so prevedena v knjigi: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996.
 3. Njegovi *Apologiji* in odlomek iz *Razgovora z judom Trifonom* so na voljo v: *Logos v obrambo resnice*, Celje 1998.
 4. Cf. G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, 247-252.
 5. Pesniški opis tega dogajanja nam je podal sam Avguštin v prvih knjigah svojih *Izpovedi*, Celje 2003.
 6. P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley 1967.
 7. Avguštin, *Proti pismoma pelagijancev*.
 8. Avguštin, *O svobodni volji*.
 9. Jean Cassien, *Conférences I-II*, ed. E. Pichery, Paris 1955, 1958.
 10. Jean Cassien, *Conférences II*, 147-181.
 11. C. Tibiletti (a cura di), *Pagine monastiche provenzali*, Roma 1990, 33-38.
 12. C. Tibiletti (a cura di), *Pagine monastiche provenzali*, 41.
 13. *Izreki svetih starcev*, Celje 2002.

Sveti Irenej Lyonski in njegov pogled na božji načrt odrešenja

Sveti Irenej je najpomembnejši teolog drugega stoletja, ki se je verjetno rodil med letoma 140 in 160 v Smirni. Osebo je poznal sv. Polikarpa, ki ga je v rani mladosti tudi sam poslušal in bil preko njega povezan z apostolskim obdobjem. Iz Male Azije se je preselil v Galijo. Ko je lyonski škof Potin umrl mučeniške smrti, ga je Irenej nasledil na škofovskem sedežu. Potem ko je papež Viktorin I. izobčil tiste azijske Cerkve, ki so veliko noč obhajale 14. nisana, je Irenej napisal papežu in nekaterim izobčenim pismo, v katerem jih je pozval k edinosti. Po teh dogodkih izgubimo za njim vsako sled. Nepoznan je tudi datum njegove smrti. Poleg nekaterih fragmentov in naslovov imamo ohranjeni dve njegovi deli: *Zoper krivoverstva*, ki je napisana v petih knjigah¹ in *Prikaz apostolskega nauka*². Vsa njegova dela so bila napisana v grščini. Delo *Zoper krivoverstva* se nam je v celoti ohranilo zgolj v latinskem prevodu. Zadnji dve knjigi sta ohranjeni tudi v armenščini. Nekateri fragmenti pa imamo tudi v grščini. Delo *Prikaz apostolskega nauka* se je ohranilo samo v armenškem jeziku.

Njegovo teologijo bi lahko opisali z naslednjimi izrazi: *salus carnis*, zgodovina odrešenja in rekapitulacija. Irenej je s svojimi deli kazal na Božje odrešenjsko delovanje v zgodovini človeštva, ki gre od stvarjenja preko smrti in vstajenja našega Gospoda Jezusa Kristusa in Cerkve do Kristusovega drugega prihoda. Ker je bil milenarist, je pred poslednjo sodbo pričakoval tisočletno Kristusovo kraljestvo s pravičnimi tu na zemlji; ob tem je potrebno poudariti, da je bila večina cerk-

venih očetov prvih stoletij pod vplivom milenarizma, ki je temeljil na Raz 20-21 (predvsem 20,1-5) in na Dan 7 (predvsem Dan 7,22).³ Ker pa tokrat milenarizem ni naša tema, pogledimo Irenejev pogled na zgodovino odrešenja. Ta je nazorno predstavljena v prvem delu *Prikaza apostolskega nauka* (*Epidexis* 4-42) ter seveda na mnogih mestih v delu *Zoper krivoverce*. Ključni momenti te zgodovine so: stvarjenje, prvi greh, učlovečenje, Jezusova smrt in vstajenje ter Cerkev.

Stvarjenje

“Vse, kar je ustvarjeno, mora nujno imeti začetek svoje ustvarjenosti v nekem velikem vzroku. Začetek vsega pa je Bog. Njega samega namreč ni nihče ustvaril, on pa je ustvaril vse. In zaradi tega je treba in je prav najprej verovati, da je eden Bog Oče, ki je vse ustvaril in uredil in tisto, česar ni bilo, naredil, da je. On, ki zaobjema vse, je edini, ki ga ni moč zaobjeti. V vsem tem je tudi naš svet in na svetu človek; torej je Bog ustvaril tudi svet.

Tako se torej izkaže, da je eden Bog Oče neustvarjen, neviden, Stvarnik vsega, nad katerim ni drugega boga in po katerem ni drugega boga. Bog je tudi razumsko (logikos) bitje in je zato tisto, kar je ustvarjeno, ustvaril po Besedi (logos). Bog je tudi Duh; tako je vse uredil v Duhu. Tako tudi pravi prerok: “Z Gospodovo besedo so bila utrjena nebesa, z njegovim Duhom vsa njihova silnost. (Ps 33,6)” Ker torej Beseda utrjuje, to je ustvarja telesno in daje bivanje, Duh pa oblikuje različne sile, zato se primerno in upravičeno Beseda imenuje Sin, Duh pa božja Modrost. Dobro je torej rekel tudi apo-

stol Pavel: "En Bog Oče, ki je nad vsem, po vsem in v nas vseh. (Ef 4, 6)" Kajti nad vsem je Oče, po vsem je Beseda – po njej je namreč Oče vse naredil – v nas vseh pa je Duh, ki kliče "Aba, oče," in dovršuje človeka v božji podobnosti. Duh torej kaže na Besedo in so zato preroki naznanjali Božjega Sina, Beseda pa izreka Duha in je zato on sam razlagalec prerokov in človeka dviga ter vodi k Očetu." (Epideixis 4-5).⁴

Iz zgornjega teksta razberemo, da je stvarstvo delo Boga Očeta, ki je vse ustvaril skupaj z Besedo in z Duhom. S poudarjanjem Očetovega prvenstva je želel Irenej poudariti, da stvarstvo ni delo nekega demiurga ali kakšnega drugega angela, ki bi to storil proti Božji volji, kar so učili gnostiki, kot je bil Valentin in drugi (prim. *Adv. Haer.* 2,2,1), in s tem želeli pokazati na razlog za zlo, za greh. Bog je s stvarstvom pokazal, da je dober, saj je ustvaril nekaj, česar ni bilo (*Adv. Haer.* 4,38,3). Bog je svet ustvaril po Besedi in v Duhu,⁵ ki sta "Očetovi roki" (prim. *Adv. Haer.* 5,6,1). Stvarjenje in tudi vsa zgodovina odrešenja je torej delo svete Trojice. Bog Oče je tisti, ki je želel dobro (*bene sentiente*) in ki je ukazal (*iubente*), Sin je tisti, ki je ustregel (*ministrante*) Očetovi želji s tem, da je oblikoval (*formante*), Duh pa je tisti, ki hrani (*nutriente*) in daje rast (*augente*) (prim. *Adv. Haer.* 4,38,3).

Padec

Od kod torej greh, če je stvarstvo delo Boga samega? Morda se nam tu postavi vprašanje: "Ali ni mogel Bog že v začetku narediti popolnega človeka?" Na to vprašanje Irenej odgovarja, da je Bogu, ki je vedno isti, to je nespremenljiv (*immutabilis*) in neustvarjen (*agenetos*), vse mogoče; toda vse, kar je on ustvaril, kar je začelo obstajati kasneje in ima svoj začetek, je manjše od tistega, ki je Stvarnik (prim. *Adv. Haer.* 4,38,1).

"Človeka pa je oblikoval s svojimi rokami, tako da je vzel iz zemlje, kar je najčistejšega

in najfinejšega, in pomešal v ustreznih meri svojo moč z zemljo. Oblikovanemu je vtisnil lastne poteze, da bi tudi izgled bil bogoličen. Človek je namreč postavljen na zemljo in oblikovan po božji podobi. Da pa bi oživel, "je v njegovo obličje pihnil dih življenja", da bi bil človek tako podoben Bogu tako po navdihnjenju kot po oblikovanju. Bil je torej svoboden in samovladan. Kot takega ga je ustvaril Bog, da bi gospodoval vsemu, kar je na zemlji" (Epideixis 11).

V *Adv. Haer.* 5,6,1 je poudarjeno, da je cel človek, in ne zgolj del človeka, z duhom in telesom ustvarjen po božji podobi. V poudarjanju celotnega človeka⁶ je zopet očitena boj proti gnostikom, ki so božjo podobnost videli zgolj v duhu. Bil pa je ustvarjen kot otrok, ne kot odrasel. V načrtu je, da človek odraste, da se približa Bogu. Za čas rasti je bil človek postavljen v najboljši kraj na zemlji, v raj, kjer se je lahko pogovarjal z Besedo, in ga je ta poučevala (Epideixis 12). Bog je dal človeku zapoved, naj ne je od drevesa spoznanja dobrega in zlega, ki pa ji ni bil poslušen, ampak se je uprl Bogu. K temu upor je človeka prepričal angel, ki se je sam uprl Bogu in človeka naredil za grešnika (prim. Epideixis 16). V tem angelovem uporju Bogu lahko vidimo angelov padec, ki se je zgodil v času po stvarjenju in ne pred stvarjenjem. S tem ponovno vidimo, da svet ni posledica greha, hkrati pa nam Irenej skuša ponovno pokazati, da Bog ni izvor zla. Človeška krivda je nekoliko zmanjšana, saj imamo na eni strani angela, ki je človeka zapeljal; kljub temu pa je človek prekršil božjo zapoved. A ta človek je bil še mladoleten, kar pa zopet zmanjša človekovo odgovornost. Človek je tako postal upornik, zaradi tega se je ločil od Boga in bil izgnan iz raja. Bog pa ni preklel človeka, ampak je prekletstvo prenesel na zemljo, ki jo bo moral človek obdelovati, saj ni želel, da bi bil človek uničen. Vse prekletstvo pa je veljalo kači. Sklicujoč se na Mt 25,41⁷ Irenej sklepa, da večni ogenj, pekel, prvenstveno ni

namenjen človeku, ampak hudiču. Z izgonom iz raja, je bil človek ločen od drevesa življenja in s tem postal umrljiv,⁸ a ne zaradi božje nevoščljivosti, ker ta človeku ne bi želel nesmrtnosti, ampak zaradi svojega usmiljenja, saj Bog ne želi, da bi bil človek večno pod vplivom zla. Na neki način lahko vidimo v pojavu smrti dva vidika: kazen in zdravilo, kjer pa je zdravilni učinek močnejši. S smrtjo človek umre grehu, s tem ko je umrl grehu, pa dobi možnost, da ponovno zaživi za Boga (prim. *Adv. Haer.* 3,23,3.6).

Po izgonu iz raja

Grehu prvih staršev pa so sledili drugi grehi: Kajn je ubil Abela, angeli so si vzeli človeške hčere ... Po desetih rodovih je bil tako svet preplavljen z zlom, zato je Bog poslal potop, ki ga je Noe s svojo družino in z živalmi preživel v barki. Po potopu je Bog sklenil zavezo s človeštvom. A najmlajši sin Kam je ponovno grešil in bil zaradi tega preklet, druga dva brata pa sta prejela blagoslov. *“Kakor se je širilo prekletstvo, tako je napredoval tudi blagoslov v rodu blagoslovljenega, vsakega v svojem redu. Med njima je bil prvi blagoslovljen Sem s temi besedami: ‘Hvaljen Gospod, Bog Semov! Kam mu bodi hlapec!’ (1 Mz 9,26). To je moč blagoslova, da je Bog in Gospod vesoljstva postal posest Semove bogovdanosti (theosebeia, pietas). Ta blagoslov se je širil in dospel do Abrahama, ki je iz Semovega semena zapisan v rodovniku v desetem rodu. Zato je bilo Očetu in Bogu vseh po volji, da se imenuje Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov. Na Abrahama se je namreč podaljšal Semov blagoslov. Jafetov blagoslov pa je takšen: ‘Razširi naj Bog Jafeta; naj prebiva v Semovi hiši. Kam mu bodi hlapec!’ (1 Mz 9,27). Ta je dosegel svoj razcvet ob koncu časov, kot je pokazal Gospod, ko je poklical pogane in nanje razširil svojo izvolitev. Kajti ‘po vsej zemlji se razlega njihov klic, do konca sveta njihove besede’ (Ps 19,5). Razširitev je torej klic in izvolitev (klesis) iz poganov, to*

je Cerkev (eklesia). Biva v Semovi hiši, to je v dediščini očakov, ko je v Kristusu Jezusu prejela prvorojenstvo. V kakršnem redu je torej vsak blagoslovljen, v istem redu v potomstvu prejema sad blagoslova” (Epideixis 21). Ta blagoslov je torej še vedno navzoč in se širi v Cerkvi.

V *Epideixis* gre predstavitev zgodovine odrešenja naprej preko Abrahama, Izaka, Jakoba in do selitve v Egipt. Nato nastopi Mojzes, ki je izpeljal ljudstvo iz Egipta in ga vodil po puščavi. Ljudstvo je po štiridesetih letih pod Jezusovim (Jozuetovim) vodstvom prislo v obljubljeni deželo. Vsa ostala Stara zaveza je predstavljena v *Epideixis* 30, kjer so posebej omenjeni preroki, po katerih je govoril Božji Sin. Morda bi opozorili še na nekaj tipologij v Stari zavezi: obreza, ki jo je prejel Abraham, je znamenje vere in je na neki način predpoda krsta; rešitev iz Egipta ponazarja osvoboditev od greha, ki se je zgodila preko Kristusovega trpljenja. To trpljenje pa je bilo ponazorjeno z žrtvovanjem nedolžnega jagnjeta. Predpoda Cerkev je šotor, ki ga je moral zgraditi Mojzes. Predpoda Cerkev pa lahko vidimo tudi v Noetovi barki, v kateri se je rešilo osem ljudi. Ta rešitev po vodi pa tudi predstavlja krst. Pomembno je tudi Jozuetovo ime, ki je v grškem prevodu Septuaginta imenovan Jezus, ki je hkrati Odrešenikovo ime, ime, ki rešuje.

Vrhunec zgodovine

Božji Sin, ki je bil navzoč že pri stvarjenju, se je ob koncu časov *“pokazal vesoljnemu svetu kot človek in je kot Božja Beseda v sebi povzel (recapitulo, anakefalaioo) vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji” (Epideixis 30).* V *Adv. Haer.* 3,16,6 je poudarek na tem, da je Jezus isti⁹ kot Kristus, da se je Božji Sin učlovečil, da je postal popoln človek, da je prevzel tudi meso.¹⁰ Ta poudarek na realnosti učlovečenja je soteriološkega značaja: *“Ker je smrt vladala v mesu, je bilo prav in potrebno, da se jo po mesu uniči in osvobodi človeka iz*

njene prisilne oblasti. Torej je Beseda meso postala, da bi po mesu premagala greh, ki bi bil tako pregan iz nas in ga v nas ne bi bilo več” (Epideixis 31).

Kot že sveti Pavel je tudi Irenej videl vzporednost med Jezusom in Adamom. Adam, prvi človek, ki je bil neposlušen, je na neki način vzrok za smrt. Jezus Kristus, novi Adam,¹¹ je s pokorščino prinesel življenje za vse ljudi (prim. *Adv. Haer.* 3,16,9). V tem poglavju je Irenej sledil apostolu Pavlu v Rim 5,12-21. Božji Sin je s svojim učlovečenjem postal glava novega stvarstva, saj je v sebi povzel (prim. Ef 1,10) vse ustvarjeno. Adam je bil “narejen” iz še neobdelane, deviške zemlje. Beseda je povzela Adama tako, da si je privzela človeško meso iz Device Marije. Božji Sin je tako postal eden izmed nas. Če Jezus od Marije ne bi prevzel ničesar, sploh ne bi imelo smisla to, da se je spustil v njeno telo.¹² Irenej pa je šel še naprej od Pavla in je potegnil vzporednico ne samo med Kristusom in Adamom, ampak tudi med Marijo in Evo. Eva je bila neposlušna v obdobju, ko je bila v raju, ko je bila še devica, čeprav je že imela moža Adama. Zaradi svoje neposlušnosti je tudi ona tako kot Adam postala vzrok smrti. Tudi Marija je že imela moža in tudi ona je bila devica, a bila je poslušna in je tako postala vzrok (*causa*) odrešenja za sebe in za ves svet (prim. *Adv. Haer.* 3,21,9-3,22,4; *Epideixis* 32-33).

Adam in Eva sta grešila ob drevesu, Kristus je svet odrešil na lesu križa. O smrti na križu Irenej piše: “*In prestopok, izvršen na lesu, se je razrešil s pokorščino na lesu, v kateri je bil poslušen Bogu Sin Človekov, z žebliji pribit na les. S tem je odpravil spoznanje hudega in vpeljal spoznanje dobrega. Hudo je namreč biti nepokoren Bogu, kakor je biti Bogu poslušen dobro ... Torej je s pokorščino, s katero je bil poslušen vse do smrti, ko je visel na lesu, razrešil staro-davno nepokorščino, izvršeno na lesu.*”

Ker je on sam Beseda Boga vseмогоčnega, ki se na neviden način razteza po vsem vesoljnem svetu in vsebuje njegovo dolžino, širino, višino in globino – Božja Beseda namreč vse upravlja – je bil na ta način tudi križan Božji Sin, ki je že v vesoljstvu načrtan v podobi križa. Prav in potrebno je bilo, da je Božji Sin, ko je postal viden, prikazal svoje znamenje križa v vesoljstvu, da svoje delovanje na nevidni ravni pokaže tudi na viden način. On sam namreč razsvetljuje višave, to je nebesa in vsebuje globine, to je nižave pod zemljo, izteguje dolžino od vzhoda do zahoda in vodi širino severa in juga; od povsod pa kliče skupaj razkropljene, da bi spoznali Očeta” (Epideixis 33-34). V znamenju križa se kaže, da je odrešenje namenjeno vsemu stvarstvu; v križu se kaže, da je Kristus povzel (rekapituliral) vse človeštvo. S svojo smrtjo in vstajenjem je ljudem prinesel življenje.

Cerkev

Kot smo že rekli, je Kristus vse, vidno in nevidno, povzel v sebi. Ni pa bila povzeta le preteklost, ampak tudi prihodnost. V tej “prihodnosti” nastopi Cerkev, katere glava je Kristus (prim. *Adv. Haer.* 3,16,6). “Prihodnost” Cerkve je razpeta med veliko nočjo in drugim prihodom. Cerkev je novi Izrael, kar pomeni, da je Cerkev deležna obljub in blagoslova, ki so bili namenjeni ljudstvu stare zaveze. Člani Cerkve so postali Abrahamovi posinovljenci. Zadnje obljube bodo, po Ireneju, dosegle svojo izpolnitev v tisočletnem kraljestvu pravičnih,¹³ ki bo tu na zemlji (prim. *Adv. Haer.* 5,32,2; 5,34,1).

“Svoje učence, priče vseh dobrih del, nauka, njegovega trpljenja, smrti, vstajenja in po vstajenju mesa njegovega vnebohoda, apostoli, je z močjo Svetega Duha poslal po vesoljnem svetu, da bi dopolnili poklic poganov, pokazali ljudem pot življenja, jih odvrnili od malikov, prešuštvovanja in skoposti, očistili njihove duše in telesa s krstom voda in Svetega Duha. Tega

*Svetega Duha so prejeli od Gospoda in ga delijo vernikom. Tako gradijo Cerkve*¹⁴ (*Epideixis* 41). Naloga Cerkve je v bistvu ta, da širi Kristusov klic po vsem svetu in vsem ljudem, pri tem pa jo vodi Sveti Duh. V Cerkvi se ohranja apostolsko izročilo, ki je temelj in norma vere (*regula fidei*); ta pa je enaka pri vseh Cerkvah in pri vseh jezikih. Norma vere je povzeta v krstnih veroizpovedih, tako imenovanih simbolih (prim. *Adv. Haer.* 1,9,4). Verodostojnost tega pravila vere nam zagotavlja apostolsko nasledstvo, ki ga krivoverci (gnostiki) nimajo (prim. *Adv. Haer.* 3,3,1).

Sklep

Irenej nam predstavi božji načrt odrešenja, ojkonomijo, katere glavni cilj je ljudi in celotno stvarstvo pripeljati nazaj k Bogu. Pomembno sporočilo te zgodovine je, da Bog ni nekje daleč, ampak da nas spremlja, da nam želi dobro. Pomembno mesto pri Lyončanu pa je dobilo stvarstvo, ki je dobro, saj je plod božjega stvariteljskega sklepa in delovanja. Človek je bil odrešen v celoti z dušo in telesom, saj je Sin postal pravi človek. Irenej je s tem, da je v boju proti gnostikom pokazal na enotnost božjega načrta, opravil pomembno delo in hkrati nakazal nadaljnji razvoj teologije.

1. *Adversus haereses*. Celoten grški naslov, v katerem je bilo delo napisano je: Ἐλεγκος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδωνόμου γνώσεως.
2. Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.
3. Nemilenaristično eshatologijo so na vzhodu začeli razvijati Origen in aleksandrijska šola. Na

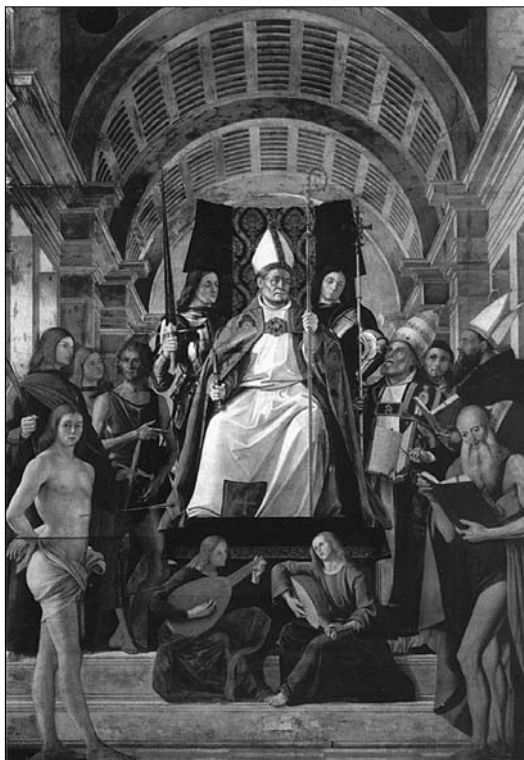
zahodu se je milenarizem obdržal nekoliko dlje, a je tudi tu pod vplivom platonističnega spiritualizma začel izginjati. Tako ga ne zasledimo več pri sv. Ambrožu, sv. Hieronim pa se je boril proti njemu, kar se vidi npr. v njegovem uvodu in zaključku k Razlagi Razodetja sv. Viktorina Ptujskega (Prim. *Praefatio Hieronymi in Conclusio editionis Hieronymi*, v: Viktorin Ptujski, *Razlaga Razodetja in drugi spisi*, Cerkevni očetje 9, Mohorjeva družba, Celje 1999, 136-143).

4. Prevod: Miran Špelič.
5. Ta Duh nam kaže Besedo, iz katere izhaja, to je Sina, ki nas dviga k Očetu. Shema "Oče - Sin - Duh - Sin - Oče" nam ponuja ključ za razumevanje Irenejeve teološke misli in to ne le na področju univerzalne zgodovine odrešenja, pač pa tudi na individualnem nivoju. (Prim. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 84.)
6. Ponekod je človek predstavljen kot dvodelen (telo in duša; prim. *Epideixis* 2), drugje kot tridelen (telo, duša in duh; *Adv. Haer.* 5,12,1-3).
7. "Proč izpred mene, prekleti, v večni ogenj, ki je pripravljen hudiču in njegovim angelom!"
8. Človek si je sam izbral smrt. Pred grehom je obstajala možnost neumrljivosti (prim. *Adv. Haer.* 5,12,1).
9. Mi bi rekli, ista oseba, a v Irenejevem času se je teologija šele pričela razvijati in tega termina še ni poznala kot principa edinosti Jezusa Kristusa.
10. Proti gnostikom.
11. Božji Sin je tudi tisti, ki je ustvarjal, ki je bil na neki način podoba za prvega človeka.
12. S tem se vedno znova bori proti gnostikom in doketom, ki so trdili, da se Sin ni resnično utelesil, da je imel zgolj navidezno telo. Podobno so cerkveni očetje ravnali tudi kasneje. Sv. Gregorij Nazianski je rekel, da kar ni bilo prevzeto, ni odrešeno. To je izrekel v boju proti misli, da v Jezusu ni človeške duše (npr. apolinarizem).
13. Milenarizem, glej opombo 3.
14. Irenej govori o Cerkvah, ko misli na lokalne Cerkve, o Cerkvi, v ednini, pa govori, ko misli na Cerkev, ki je Kristusovo slavno telo (prim. *Adv. Haer.* 4,33,7).

Sv. Ambrozij Milanski (ok. 335-397)

Pozna antika in zgodnje krščanstvo sta nam izročila vrsto pomembnih osebnosti, ki so zaznamovale svojo dobo in postale svetilniki tudi za vse čase. Med njimi, ki so odločilno zaznamovali zahodnoevropsko kulturo, je poleg Avguščina gotovo eden najpomembnejših milanski škof Ambrozij, ki je Avguščina pripravil na krst in ga tudi krstil na velikonočno vigilijo leta 387.

Ko se Evropa trudoma in boječe ozira po svojih koreninah, se mora nedvomno zazreti tudi v te velikane duha, ki jih je treba najprej spoznati in vključiti med svoje znance in prijatelje. Blok člankov o Ambroziju, ki vsebuje nekaj prevodov novejših študij, nekaj del študentov teologije in nekaj prevodov njegovih besedil naj bi približalo velikega Milančana v njegovih bogatih razsežnostih: politika in zglednega upravitelja provinc, škofa – pastirja vernikov in oznanjevalca evangelija ter razlagalca svetih spisov; teologa, ki se uči in ki poučuje, pesnika, zavzetega socialnega misleca in delavca, globoko duhovnega človeka.



Alvise Vivarini: Oltar sv. Ambroža (detajl), olje na lesu, 1503, Sta. Maria Gloriosa dei Frari, Benetke.

Ambrozij Milanski – pastir

Vikar Kristusove ljubezni. Sv. Ambrozij je v zgodovini katoliške Cerkve znan kot eden prvih nosilcev tega častnega naziva. Naziv ponazarja podarjajočo se ljubezen Jezusa Kristusa, katere posrednik je bil sam. To je simbol dobrega pastirja, ki skrbi za svojo čredo. Sv. Ambrozij je bil tak pastir, posredovalec Kristusove ljubezni vsem ovcam v njegovi čredi. Bil je pričevalec pristne Kristusove ljubezni, nosilec odgovorne službe, ki jo je prvi prejel iz Jezusovih rok apostol Peter, po posredovanju njegovih naslednikov pa leta 374 tudi milanski škof sv. Ambrozij.¹

Vsem je dobro znana nenavadna izvolitev novega milanskega škofa leta 374. Arijanski škof Avksencij, ki ga je vsilil cesar Konstancij, je umrl. Napovedovali so, da bodo volitve naslednika zelo burne in da se utegnejo sprevreči celo v spopade. Arijanstvo je razdelilo skupnost v nicejce in protinicejce. Ambrozij je bil takrat upravitelj severnoitalijanskih provinc s sedežem v Milanu. Zadolžen je bil za javni red, zato je prihitel v cerkev, kjer se je že zbiralo ljudstvo. Proti svojim pričakovanjem in na njegovo popolno presenečenje je neki deček vzkliknil: "Ambrozij, škof!"² Temu vzkliku je takoj sledilo zaupanje naroda, klera in cesarja.

Ambrozij se je sprva upiral možnosti imenovanja, ker se je čutil nesposobnega in nepripravljenega. Vendar pa narod ni odnehal. Tudi cesar je dal svoj pristanek in tako je katehumen Ambrozij 30. novembra l. 374 prejel krst in 7. decembra istega leta škofovsko posvečenje.³

V začetku je imel nekaj težav, saj za to službo res še ni bil usposobljen. Ob pomoči duhovnika Simplicijana se je poglobljal v cerkvene vede in pridobival teološke teme-

lje. Posvetil se je bibličnim in teološkim študijem in črpal iz virov velikih očetov, med katerimi je imel najraje Origena. Kar je preštudiral, je skoraj sočasno uporabil tudi v svojih pridigah in spisih. Temu je dodal še svojega duha in modrost. Tako je poživil katoliški nauk in ga približal ljudstvu. Zelo rad je razlagal Evangelij po Luku, saj je bil Ambrozij, tako kot evangelist Luka, branilec žensk in ubogih.

Ambrozij si je prizadeval sprejeti tudi tiste, ki so zašli v arianizem. Vendar jih ni hotel pritegniti nazaj na silo niti, ko je šlo za kler. Želel je, da bi ta korak naredili prepričani v vero v Sveto Trojico in popolnoma proustvoljno. Pozitivni rezultati njegove pastoralne strategije so bili kaj kmalu vidni.

Rimski imperij se je počasi rušil in z njim tudi moralnost in družba. Potreba po vrednotah, ki bi zapolnile to praznino, je bila vedno večja. Škof Ambrozij je želel odgovoriti na to potrebo ne le znotraj Cerkve, ampak tudi na družbeni ravni. Globoko je verjel v moč evangelija in je iz njega črpal ideale za življenje. Te je ponudil vernikom, da bi jih posredovali še ostalim in da bi ti "evangeljski ideali" postali osnova za družbo.

Sredi vseh dolžnosti, ki so ga zasipale, je Ambrozij ohranil čut za to, kaj je bolj nujno. Njegova zavest mu narekuje, da je prva škofova dolžnost, razlagati in ohranjati evangelij.⁴ Moč evangelija je pastir Ambrozij pokazal posebno v pridigah, v katerih je branil socialno pravičnost. Obsojal je nepravilno delitev bogastva in vse tiste, ki so ubogim posojali denar za oduške obresti. Opominjal je takole: "Ena in ista narava je v nas vseh, je mati vseh in zato smo vsi rojeni od nje in med seboj povezani

kot bratje. Ti ne daješ ubogemu, temveč mu vračaš, kar je njegovo. Najhuje je posojati denar in zahtevati dvakrat več nazaj.”⁵ Ambrozij si je zelo prizadeval pomagati tistim, ki so jih bremenili visoki davki.

Škof Ambrozij je vernikom ponujal “duhovno pot”. Ta je bila jasna in obenem naporena, prežeta s poslušanjem božje besede, s sprejemanjem zakramentov in z moralnim prizadevanjem. Kdor bere Ambrozijeve spise, opazi, da škof te elemente neprestano vpleta v svoje pridige in govore. Ko je v Milano prišel Avguštin, je občudoval to živo Cerkev. Čeprav ni imel priložnosti, da bi se večkrat pogovarjal s škofom, ga je imel za duhovnega voditelja in od njega prejel tudi krst.

Ambrozij si je prizadeval za vzgojo duhovnikov in diakonov. Želel je, da bi bili popolnoma vključeni v Kristusa, okrašeni s trdnimi krepostmi: gostoljubnost, delavnost, zaupanje, iskrenost, plemenitost, refleksivnost, prijateljstvo. Bil je zelo zahteven in obenem očetovski.

Posebno skrb je pastir Ambrozij namenjal “posvečenim devicam”. Njihovo poklicanost je videl ukoreninjeno v skrivnosti učlovečene Besede. Na ta način se je boril tudi za ovrednotenje ženske vloge v družbi. Veliko pozornost je namenil češčenju mučencev. Z zgledom mučencev je želel ohrabriti vernike na poti za Kristusom. Opozarjal jih je na mirna obdobja, ko preganjalci Cerkve še vedno delujejo, a podtalno in prefinjeno. Ne uničujejo telesa, temveč duha.

Liturgična dejavnost Ambrozija je bila zelo bogata in ustvarjalna. Trudil se je, da bi pripravil ljudstvo do bolj živega sodelovanja pri bogoslužju. Zato je uvedel cerkveno ljudsko petje. V svoji stolnici je vpeljal izmenjajoče se petje psalmov, ki se je porodilo v Antiohiji. Tudi sam je sestavljal hvalnice in melodije po grških zgledih.

Ambrozij je popoln škof in ena najlepših figur pastirja, kar jih je Cerkev kdaj poznala. Bil je učitelj, zdravnik, duhovni voditelj, bra-

nilec pravic, zagovornik malih in izkoriščanih, tudi misijonar, ki je delal za spreobrnjenje germanskega ljudstva Markomanov. Ta mož dejanj je tudi mož molitve. Bil je sposoben izredne koncentracije, zato je z lahkoto opravljal več del in bral. Zgodovinar Pavlin piše: “Bil je človek zdržnosti in posta. Vsak dan je s postom vzgajal in krotil telo. Veliko je molil podnevi in ponoči. V središču njegove duhovnosti je bil Kristus. Vedno se je obračal k njemu.”⁶

V odnosu do države si je Ambrozij prizadeval, da bi vzpostavil korekten odnos. Branil je cerkvene pravice in ni dopuščal, da bi cesar imel popolno oblast. Kot pastir Cerkve na svoje mesto ne prenaša državnih izkušenj, temveč odkriva svojo skrivnostno resničnost, ki živi in se razvija v Duhu. Nikoli ne primerja organizacije in strukture Cerkve z državnimi. Božje ljudstvo je zanj skrivnost, ki živi v najbolj skriti kamrici vsakega vernika, in obenem tudi izvoljena Kristusova nevesta, mesto svetih, križišče vseh ljudstev.⁷

Literatura

Operosam Diem, Epistola apostolica di Giovanni Paolo II, Paoline editoriale Libri, Milano 1996
Korenine naše vere, Adalbert G. Hamman, Družina, Ljubljana 1993
The Catholic encyclopedia
(<http://www.sni.net/advent/cathen/cathen.htm>)
Catholic Information Network (<http://www.cin.org>)

1. Prim. Catholic Information Network (<http://www.sni.net/advent/cathen/cathen.htm>)
2. Prim. A. G. Hamman, *Korenine naše vere*, Družina, Ljubljana 1993, 123.
3. *Operosam Diem, Epistola apostolica di Giovanni Paolo II*, Milano 1996, 6.
4. A. G. Hamman, *Korenine naše vere*, Ljubljana 1993, 126.
5. *Operosam Diem, Epistola apostolica di Giovanni Paolo II*, Milano 1996, 8.
6. *Operosam Diem*, Epistola apostolica di Giovanni Paolo II, Paoline, Milano 1996, str.11
7. A. G. Hamman, *Korenine naše vere*, Ljubljana 1993, 127.

Ambrozij Milanski- ekseget

Ambrozijeva eksegetska dela predstavljajo večino njegovih del. Domala vsa so zapisi njegovih pridig: kot bomo videli kasneje, tu ne gre za "surove" zapise, ampak jih je škof naknadno dodeloval in predeloval ter dodajal nekatere poudarke, ki so bili za pridigarstvo obliko posredovanja morda manj primerni.

Ambrozija je v cerkvene vede uvajal izkušeni duhovnik Simplicijan. Ambrozij je začel goreče prebirati Sveto pismo, ki je v času njegove pastirske službe postalo temeljni vir njegovega poučevanja. Zelo dobro je obvladal grščino, kar mu je omogočilo, da si je z lahkoto prisvojil teologijo in eksegezo grških očetov, predvsem Origena in Bazilija.

Origen ima tako velik vpliv na njegovo razlago; včasih se zdi, da ga samo parafrazira, tako je Ambrozij blizu svojemu vzoru. Kakor aleksandrijski učitelj se tudi on trudi preseči dobesedni pomen, da bi prišel do duhovnega, ki je skrit pod črko.

Njegova najpomembnejša eksegetska dela so: *Heksameron* – opis šestdnevnega Božjega stvarjenja; sledi izrazito alegorična razlaga *O raju*, kot nadaljevanje te pa razprava *O Kajnu in Abelu*. Njegovo naslednje delo *O Noetu (in barki)* je zelo naslonjeno na Filona Aleksandrijskega in deloma celo dobesedno povzeto po njem. Temu sledita dve knjigi *O Abrahamu*; prva je bila namenjena katehumenom, druga pa že krščeni. Traktat *O Izaku ali o duši* je spet izrazito alegorična interpretacija nekakšne zakonske zveze Kristusa s človeško dušo; kot veliko njegovih del je tudi to močno prepleteno z odlomki iz Visoke pesmi. Dve knjigi *O Jakobu in o blaženem življenju* prinašata najprej globoko eksegetsko razpravo o očaku Jakobu in njegovo-

vem svetem življenju, druga knjiga pa to razpravo razširi še z drugimi praktičnimi svetopisemskimi primeri, ki govorijo zlasti o resnični svobodi in o blaženosti. V Jakobovem sinu Jožefu gleda Ambrozij *typos* Kristusa in predpodobo prave čistosti; o tem govori posebej v delu *O očaku Jožefu*. Delo *O Eliju in o postu* prinaša Ambrozijeve pridige ob začetku postnega časa; v njih ob razlagi Elijevega življenja ostro obsoja nezmernost in iskanje užitkov. V delu *O Tobiju* pa eksegeto aplicira proti odreuškim obrestim, zlasti med verniki. Pod skupnim naslovom *O Jobovi in Davidovi tožbi* se nahajajo štiri pridige, ki razmišljajo o človekovi duševni in moralni revščini. To eksegetsko delo ima že značaj teodiceje, ko skuša odgovoriti na vprašanje, ki se človeku pojavlja, ko opazuje srečo brezbožnih in hkrati nesrečo vernikov. *Razlaga k dvanajstim Davidovim psalmom* prinaša eksegezo psalmov 1; 35-40; 43; 45; 47; 48; 61. Povsem samostojno delo pa predstavlja *Razlaga 118. psalma*, ki je spet izrazito naslonjena na Origenovo razlago in potopljena v lepoto Visoke pesmi.

Če pogledamo na različna mesta njegovih komentarjev, najdemo povsod zelo vzvišene besede, ko je govor o psalmih. Ambrozij jih posebej ljubi: *Iz vsega Svetega pisma kar diha Božja milost, vendar je knjiga psalmov v tem pogledu posebna. Zgodovina vzgaja, postava uči, prerokbe napovedujejo, nauki pa vabijo h kreposti: Knjiga psalmov obsega vse to. Psalmist napoveduje Jezusovo rojstvo, zveličavno trpljenje, smrt, vstajenje, vnebohod in slavo na Očetovi desnici. Česar nihče ni vedel povedati, je prerokoval psalmist, za njim pa v evangeliju ponovil Gospod sam. Kaj je torej psalm?*

Harfa Svetega Duha. Kakor hitro se Sveti Duh dotakne strun svoje harfe, mrtva glasbila zaživijo. Na njih zadoni nebeški napev in zazveni pesem božje hvale.¹

Izredno pri srcu je Ambroziju tudi Visoka pesem. Kot smo že videli, jo vpleta v eksegezo različnih del. In eksegeza je na različnih mestih raznolika; ženin in nevesta sta tako včasih Kristus in Cerkev: *Ko se prebudiš, ga nagovori; izpolnil boš, kar si dolžan. Glej, Kristus te prebuja! Tvoja duša naj reče: Glas mojega ljubega, ki trka. Kristus odgovarja: Odpri mi, moja sestra, prijateljica moja.* Drugič sta to Kristus in Cerkev: *Skozi ta vrata vstopa Kristus. Zato pravi Cerkev v Visoki pesmi: Glas mojega brata trka na vrata.*

Za Ambrozija so starozavezni dogodki predpodobe novozaveznih. *Najpajaj se iz Stare in Nove zaveze, v eni in drugi boš pil Kristusa.* Tako je, recimo, prehod Izraelcev čez Rdeče morje podoba svetega krsta; oblak, ki je Izraelce ščitil, je podoba Svetega Duha, ki je obsenčil Marijo in kasneje vse apostole. Že Noetov golob je podoba Svetega Duha, ki se je v podobi goloba spustil nad Jezusa ob krstu.

Oglejmo si Ambrozijev eksegetski pristop na konkretnem primeru iz *Razlage 118. psalma*, kjer bomo tudi srečali nekatere od naštetih značilnosti: *Razširi svoje srce, pojdi naproti soncu večne luči, ki razsvetljuje vsakega človeka. Ta prava luč sicer sveti vsem, če pa kdo zapre svoja okna, je sam kriv, če bo brez večne svetlobe. Tudi Kristusa izključiš, če zapreš vrata svojega duha. Čeprav bi lahko vstopil, noče brezobzirno vdreti, noče siliti tistih, ki ga ne marajo. (...) Srečen, komur trka na vrata Kristus. Naša vrata, naš vhod je vera. Če so vrata čvrsta, utrdijo vso hišo. Skozi ta vrata vstopa Kristus. Zato pravi Cerkev v Visoki pesmi: Glas mojega brata trka na vrata. Poslušaj, kako trka, usliši ga, saj želi vstopiti: Odpri mi, moja sestra, prijateljica moja, moja golobica, moja brezmadežna! Duša ima torej vhod, ima vrata. K temu vhodu pride Kri-*

stus in trka, trka na vrata. Odpri mu, vstopiti hoče in najti nevesto, ki bedi.

Najobsežnejše Ambrozijevo eksegetsko delo je *Komentar k Lukovemu evangeliju*, ki je najobsežnejši komentar tega evangelija med cerkvenimi očeti nasploh. V tem delu zlasti opazimo, da ni preprost neposreden zapis Ambrozijevih pridig, ampak da so bili na prvotnem zapisu hitropiscev opravljeni obsežni redatorski in naknadni eksegetski "posegi". Tako recimo celotna 3. knjiga, ki govori o Kristusovem rodovniku pri Mateju in Luku nikakor ne temelji na pridigi, saj ima značaj pravega literarnega eseja, ki je bil nakladno vgrajen v razlago. Njegova eksegeza v tem delu skuša odvijati nit kronološkega sosledja: sledi torej dogodkom, kakor so se odvijali, ne pa toliko črki oz. sosledju besedila.

Oglejmo si še primer, kako široko aplikacijo Ambrozij naredi iz kratkega odlomka Lk 1,1-4. Najprej na široko pokaže na sorodna mesta v Stari in Novi zavezi – danes bi rekli, da navaja reference. Močno se je zavedal, da je mogoče besedilo tem bolje razumeti, čim širše gledamo nanj. Besedilo poveže z izjavami starozaveznih prerokov, kot kontrast navaja tudi izjave lažnih prerokov. Navaja celo apokrifne evangelije. Potem še vedno v okviru istega poglavja spregovori o učinkovitosti milosti Božjega navdiha svetim pisateljem, pa o tem, da je beseda in ne čudež središče oznanjevanja vere. Pouči še poslušalce, da sta stvar kreposti tako namen kot dejanje; mimogrede opravi še z nekaterimi herezijami in konča z moralnim poukom, da je greh za dušo kakor rja za železo, ki načenja in uničuje. Vsako od teh področij tudi na široko in nazorno obdela.

Najmanj časa posveča Ambrozij v svoji eksegezi dobessednemu pomenu in ga, kolikor mogoče hitro, preide. Raje ima marveč moralne aplikacije besedila, najraje pa vključuje alegorično-mistične ekskurze. V že omenjeni *Razlagi Lukovega evangelija* govori tudi o bla-

grih, ki jih Luka našteva četvero, Matej pa kar osem. Tako pravi, da je v Lukovih štirih povzetih Matejevih osem blagrov in obratno. O številu osem pri Mateju pa pravi Ambrozij, da je evangelist uporabil to število, ker ima mistični pomen. To število najdemo namreč pred nekaterimi psalmi, ne vemo pa, kaj natanko pomeni. Kot učenec aleksandrijske šole vsekakor vidi v številu osem skrivnostno, mistično število in tako v *osmem* blagru vidi višek našega upanja in najvišjo krepkost, ki vodi v popolnost.

Kljub svojim mističnim tendencam pa skuša svojo razlago narediti vsekakor razumljivo vsem ljudem in zato skuša biti zelo logičen povsod, kjer je to mogoče. Tako recimo razlaga pomen skupne molitve: *Če moliš le zase, moliš sicer zase, toda sam. Če pa moliš za vse, bodo molili zate vsi, ker si ti v vseh. Povračilo bo torej veliko, ker prošnje vseh dosežejo za vsakega vse, kar prosi vse ljudstvo. Če ne bi vedeli, da je ta razlaga del Ambrozijeve eksegeze, bi jo čisto lahko pripisali kakemu srednjeveškemu sholastiku.*

Za Ambrozija je tudi značilno, da včasih obide vrstice in daljše perikope, ali pa se jih le malo dotakne. Njegova metoda je torej takšna, da si vzame za cilj le nekatere izjemne točke, nekatere visoke vrhove in se pri tem

ravna po načelu: "Kdor je preskočil gore, je preskočil tudi vmesne griče."

Vsaj nekoliko smo začutili, da se nam v svoji eksegezi Ambrozij predstavlja kot izjemno živ in vedno žuboreč vir, ki je sicer privrel na dan ob zgledu aleksandrijske eksegetske šole, ki pa v svojem poletu presega vse okvire in prinaša novo svežino. Bil je goreč pastir in je v strahu za vsako ovco skušal narediti čim več, da bi se ne odvrnila od črede. Da je bil Ambrozij za odrešenje ljudi pripravljen žrtvovati vse, je vidno tudi iz njegove eksegeze, saj le-ta vsekakor izvira iz dolgotrajnega študija različnih očetov, predvsem pa iz prebiranja Svetega pisma ter vztrajne in goreče molitve.

-
1. Uporabljeni navedki so povzeti po: *Molitveno bogoslužje. Bogoslužno branje 1-5*, Ljubljana 1976, oz. iz navedene uporabljene literature. Uporabljena literatura: J. Ev. Niederhuber (prev. in uvod), *Ambrosius von Miland. Lukaskommentar*, Kempten – München 1914; A. G. Hamman, *Korenine naše vere. Kateheza cerkvenih očetov*, Ljubljana 1993; B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau 1938; J. Pavić – T. Z. Tenšek, *Patrologija*, Zagreb 1993; F. K. Lukman, *Sv. Ambrozija razlaga Lk 6,17-23*, v: *BV 12* (1992); J. Ev. Niederhuber, *Exameron. Nebst einer allgemeinen Einleitung über des hl. Ambrosius Leben, Schriften und Theologie*, Kempten – München, 1914.

Razlaga Lukovega evangelija

3,30-33.35-36

Če smo torej dognali, da je Tamara naša mesto v Gospodovem rodovniku spriči skrivnosti, smemo misliti, da je tudi Ruta nedvomno omenjena v njem s podobnim razlogom. Zdi se, da je njo imel v mislih sveti apostol, ko je v duhu uvidel, da mora slaviti poklicanost poganov po evangeliju, in je zapisal: *“Postava ni bila dana za pravične, marveč za krivične.”*

Kako torej, da se je Ruta omožila z Judom, čeprav je bila tujka? In zakaj je evangelist menil, da mora omeniti to zvezo, ki jo je postava prepovedovala? Mar Odrešenik ni izšel iz neoporečnega rodu? To se nam mora zdeti pregrešno, če se ne povrnemo k apostolovi besedi, da postava ni bila dana za pravične, temveč za krivične. Kako bi namreč Ruta mogla stopiti v Gospodovo občino, ko bi ne bila pred postavo čista in brez madeža? Saj je bila vendar tujka in Moabka, Mojzesova postava pa je prepovedovala poroke z Moabci in jih izključila iz Gospodove občine. Pisano je namreč: *“Noben Moabec naj ne pride v občino Gospodovo, tudi do desetega rodu naj ne pride v občino Gospodovo, vekomaj ne.”*

Postava je bila sicer dana krivičnim in grešnikom; Ruta pa je presegla to opredelitev postave, saj je vstopila v Gospodovo občino, postala Izraelka in zaslužila biti prišteta med Gospodove prednike. Izbrana je bila namreč zavoljo duhovne, ne pa telesne sorodnosti. Zato nam je gotovo velik zgled, saj je nekaka predpoda vseh nas, ki smo bili izbrani iz vseh narodov, da bi vstopili v Gospodovo Cerkev. Njo, ki si je zaslužila biti sprejeta v skupnost svetih, torej posnemajmo, da bi tudi mi postali vredni izvolitve v Gospodovo Cer-

kev zaradi svojega življenja, ker bi nas priporočala naša dela.

Ko je Izraelce v zadnjih dneh sodnikov stiskala lakota, je namreč neki mož odšel iz mesta Betlehema, v katerem je bil rojen Kristus, z ženo in dvema sinovoma živet v moabsko deželo. Možu je bilo ime Elimeleh, ženi pa Naomi. Sinova sta si vzela za ženi Moabki – eni je bilo ime Orfa, drugi pa Ruta – in živela tam kakih deset let, potem pa sta umrla. Ker se je Naomi, potem ko so ji umrli sinova in mož in je izvedela, da je Bog obiskal Izraela, pripravljala na vrnitev domov, je začela prepričevati ženi svojih sinov, naj se vrneta v svojo deželo. Ena je odšla, Ruta pa je ostala s taščo.

Ta ji je rekla: *“Glej, tvoja svakinja se je vrnila k svojemu ljudstvu in k svojim bogovom; pojdi še ti za njo!”* Ruta pa ji je odvrnila: *“Ne nameravam te zapustiti in se vrniti k svojemu bogu, zakaj, kamor koli boš šla, bom šla s teboj, in kjer se boš ustalila ti, se bom ustalila jaz. Tvoje ljudstvo je moje ljudstvo in tvoj Bog je moj Bog. In kjer boš umrla, bom umrla tudi jaz, in kjer bodo pokopali tebe, bodo pokopali tudi mene.”* Tako sta obe prišli v Betlehem. Ko pa je Booz, Davidov praded, videl Rutino zvestobo do tašče, njeno spoštljivost do mrtvih in njeno vero v Boga, jo je vzel za ženo po Mojzesovi postavi, da bi obudil zarod umrlemu sorodniku.

Bodimo pozorni na to, da takrat, ko je – kakor je pisano – paberkovala med žetvijo na njivi in prihranila hrano tudi za taščo, ni odšla za mladeničem, pač pa za zrelim možem. Zaradi tega ji je Booz tudi rekel: *“Krepost-*

na ženska si.” in še: “Svoje poslednje usmiljenje si izkazala bolje kot prejšnje”. Poslednje usmiljenje, ki ga je deležna Cerkev, je namreč večje kot usmiljenje do prejšnjega zbora vernih. O tem spregovorimo tukaj le na kratko, ker smo o tem več razpravljali v knjigah, ki sem jih napisal o veri.

Približal se je torej tisti, ki je bil daleč, ker se je oddaljil ta, ki je bil blizu, in, ko si je pridobil ženo, je vzel sandalo njenega bližnjega sorodnika. Navada je namreč bila, da je tisti, ki je bil najbližnji sorodnik, pa ni hotel vzeti v zakon svoje priženjene sorodnice, odvezal svojo sandalo in jo dal drugemu. V tem je zelo bogata skrivnost, saj je tisti, ki je v prisposodbi sprejel tujko, dobil tudi prilžnost za širjenje blagovesti.

Da je za nas prisposodba tudi njuna svatba, priča blagoslov starešin, ko pravijo: ‘Gospod naj dá, da bo žena, ki pride v tvojo hišo, kakor Rahela in kakor Lea, ki sta obe sezidali hišo Izraelovo. Bodi mogočen v Efráti in naj slovi tvoje ime v Betlehemu. Naj bo po potomstvu, ki ti ga bo Gospod dal po tej mladi ženi, tvoja hiša kakor hiša Pereca, ki ga je Tamara rodila Judu.’ In Boaz je vzel Ruto in postala mu je žena in rodila Obed, ki je bil oče Jéseju in stari oče Davidu.

Ko sveti Matej z evangelijem kliče ljudstva v Cerkev, zato pravilno opozarja na to, da je sam Gospod ustanovil občestvo med ljudstvi, saj se je utelesil kot potomec tujcev. Hotel je, da bi bilo že to znamenje: od takih prednikov je izšel on, ki kliče ljudstva. Sledimo mu torej vsi, kar nas je od tujcev zbranih, pustimo svoje in recimo njemu, ki nas je s pomočjo besed Pavla ali kateregakoli škofa poklical k slavljenju Gospoda: *tvoje ljudstvo bo moje ljudstvo in tvoj Bog bo moj Bog*. Ruta je torej kakor Lea in Rahela: *pozabila je na ljudstvo in hišo svojega očeta*, razvezala vez postave in stopila v Cerkev.

Kako potrebno je bilo navesti Gospodov rodovnik, lahko vidimo iz besed pri neki starejši skrivnosti, s katero je bilo prerokova-

no, da bo Kristus rojen iz rodovine v Efráti. Rečeno je: *Z Gospodovo pomočjo bodi mogočen v Efráti in naj slovi tvoje ime v Betlehemu*. O kakšni mogočnosti pa je tu beseda, če ne o tem, da je zbral skupaj tuja ljudstva? In o kakšnem imenu, če ne o tem, da je Betlehem po mesu rojenega postal Gospodov rojstni kraj? Zato je bilo rečeno po preroku: ‘*In ti, Betlehem Juda, nikakor nisi najmanjši med Judovimi voditelji; iz tebe bo namreč prišel vodnik, ki bo pasel moje ljudstvo Izraela.*’ Vidimo torej, kako se z omenjanjem žena ujemajo zgodovina, življenje in skrivnost.

Ko pa tako branim Tamaro in Ruto, nočem zanikati, da so med Gospodove prednike prišteti tudi grešniki. Sveti Luka jih ni hotel omenjati in je zato ubral drugačno zaporedje pri nasledstvu; imenoval ni niti Ahába niti Jojahína in končno niti Urijájeve žene ne, da bi tako pokazal na brezmadežno zaporedje duhovniškega rodu. Toda prav kot je imel za svojo odločitev svoje razloge on, tako tudi sveti Matej, ki pri navajanju Kristusovega rodovnika omenja tudi grešnike, ni ravnal brez pravične utemeljitve. Z evangelijem namreč oznanja, da se je Gospod rodil po mesu, prevzel nase grehe vseh in bil podvržen krivicam in trpljenju – zato, da ne bi kdo pomislil, kako si pobožnost lahko lasti samo nekdo, ki je brez vsega tega. Tudi krivice omadeževanega porekla ni zavrgel in Cerkvi se ni treba sramovati tega, da se v njej zbirajo grešniki; saj je bil Gospod vendar rojen iz grešnikov. Najbrž tudi zato, da bi milost odrešenja poudaril s svojimi predniki – da ne bi kdo mislil, kako je madež prednikov lahko ovira za krepost, da se ne bi kdo ošabno ponašal s plemenitostjo prednikov, niti preveč sramežljivo ne zardeval zaradi zločinov svojih staršev nekdo, ki mu je navkljub rodu, s katerim se ne gre postavljati, podarjena možnost za cvet kreposti.

Prevedla David Movrin in Aleš Maver.

Ambrozij Milanski – teolog

Ambrozij se je v svojih teoloških razmišljanjih najpogosteje zadrževal okoli treh vprašanj, izoblikovanih v okolju, v katerem je živel. Bistveno vprašanje, s katerim se je ukvarjal vse življenje, je bilo problem arijanstva. Smemo reči, da je prav s svojimi prizadevanji tudi kot cerkveno državni politik veliko pripomogel (ob Hilariju), da se je zahodno krščanstvo osvobodilo arijanstva in ohranilo nicejsko veroizpoved. Poleg tega glavnega vprašanja pa moramo izpostaviti tudi njegova stališča do sirmijskega arijanstva na oglejski sinodi ter do zahteve pripadnikov arianizma po lastni cerkvi v Milanu.

Ambrozij je na Zahodu prvi teolog, ki se je tematsko lotil pisanja o Svetem Duhu. Pred njim ni bilo nikogar, ki bi obdelal to temo; res pa je, da takrat na Vzhodu že poznamo takšna dela. Ambrozij živi v času, ko se je Svetemu Duhu odrekala božanskost. Učil je, da je Duh z Očetom in Sinom 'ene narave' – to pa pomeni, da v tem izrazu vključuje 'eno vladanje', 'eno oblast' in 'skupno kraljevanje'. Izraze je uporabljal zato, ker je s pomočjo njih želel utrditi osnovno resnico o Svetem Duhu – da je Duh Bog, kakor sta Oče in Sin. Iskal pa je tudi tisto, kar je Svetemu Duhu lastno in se ne more pritikati drugima dvema. Učil je, da mu je lastno 'izhajanje' iz obeh. Napisal je tudi veliko o njegovem delovanju v Cerkvi in v krščanski duši.

Ambrozij je pomemben tudi kot kristolog. Prvi med zahodnimi očeti je uvidel pomanjkljivosti apolinarizma. Videl je, da apolinarizem odreka Jezusu celovito človeško dušo, s tem v Kristusu zanika razumno dušo, na ta način pa reši njegovo brezgrešnost (apolinarizem si ni mogel nikakor predstavljati,

da je možna enost Božje Besede in človeškega razuma v eni osebi). Ambrozij pa je v nasprotju z apolinarizmom trdil, da je Kristus v resnici prejel človeško dušo, ki je odigrala v njegovem življenju bistveno vlogo. Napredovala je in se razvijala kot vsaka človeška duša, dala pa je svoj del pri odrešenju.

Tako lahko vidimo, da Ambrozij Kristusu ni odrekel pravega človeka, kakor na drugi strani pravega Boga. Na osnovi tega spoznanja, mu ni bilo težko sklepati, da se v Kristusu nahajata dve naravi, božanska in človeška. Dodal je le, da obe združuje Beseda. Ta del Ambrozijeve kristologije je res pomemben doprinos k celotnemu razumevanju Kristusa.

Večkrat se je v svojem življenju moral spopasti tudi z vprašanjem mariologije, posebno glede Marijinega popolnega in trajnega devištva. V svojih spisih jo je večkrat imenoval z imenom Bogorodica in poudarjal njen pomen pri odrešenju. Posebej je poudarjal Marijo kot popolno ženo, ki ni poznala greha, ki je ogledalo kreposti in jo postavi kot vzor vsakega kristjana, posebej pa posvečenih oseb. S svojo mariologijo je veliko pripomogel, da se je v raznih cerkvenih slojih ustalil pravi nauk in pobožnost do Kristusove Matere. Tudi marijanska pobožnost ima del svojih korenin prav v pridigah, ki jih je Ambrozij posvečal Bogorodici.

Ambrozij se včasih omenja tudi kot pisec krščanske duhovnosti. Svoj ideal popolnosti je nakazal v delih, kjer se je posvečal vprašanjem devištva. Njegove lepe misli najdemo tudi med krajsimi eksegetskimi spisi. Po njih je ostal trajno navzoč v duhovni teologiji in tako vplival na mnoge duše, žejne višje duhovnosti. Potrebno je priznati, da v

svojih razmišljanjih ni izviren, ker je veliko prevzemal od vzhodnih očetov. Ni se posvečal globokemu razmišljanju, zelo dobro pa je poznal človeško srce.

Prav tako pomemben je v moralni teologiji, v kateri je zelo izviren. Že v Svetem pismu in filozofiji je iskal in našel dobre rešitve določenih etičnih vprašanj svoje dobe. Bil je dober moralist, ker je odlično poznal teološko-filozofske vrelce, iz katerih je črpal prava za dostojanstveno in dobro življenje.

Tudi v eksegezi njegov doprinos ni majhen. Slaven je postal prav kot vodnik v duhovnem življenju. Njegove govore, ki so bili stilistično in retorično dovršeni, so poslušali ne samo kristjani, ampak tudi pogani, ki so cenili lepo besedo.

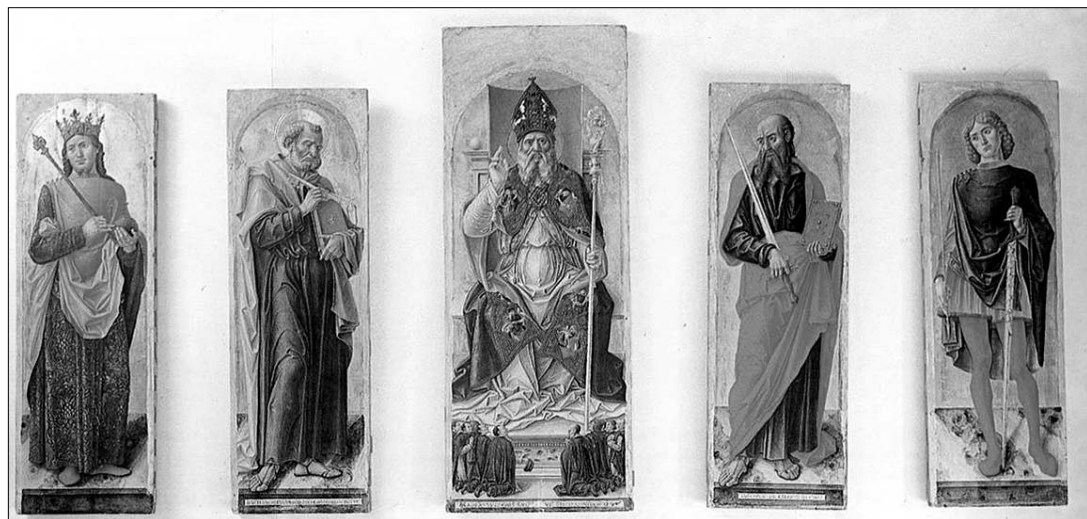
Ambrozij pripada med redke duhove zahoda, katere najdemo v bizantinski teologiji.

Bizantinska teologija pozna Ambrozija kot teološkega učitelja in velikega cerkvenega državnika. Kadar je bilo treba katero od verskih resnic zagovarjati iz izročila, je med navedenimi pogosto Ambrozij. Njegova teologija se pogosto uporablja tudi kot zagovor pred krivoverstvi.

Ambrozij je sijajno razpoznaval teološke probleme svojega časa. Nanje je gledal z vseh strani. Poučeval je teologe tako, da je na vsa vprašanja vedno skušal odgovoriti pravilno in zadovoljivo. Njegove teološke razprave so pogosto postale del Cerkve. Zato je tudi razumljivo, zakaj je na zahodu uvrščen med štiri največje cerkvene očete.

Literatura

Ambrozije, *Otajstva i tajne*, Makarska 1986.



Bartolomeo Vivarini: Poliptih sv. Ambroža, olje na lesu, 1477, Akademija, Benetke.

Ne le tisti, ki se poklicno ali se ljubiteljsko ukvarjajo z izdajanjem besedil, pravzaprav se vsak bralec srečuje in bolj ali manj moteče doživlja med branjem razne napake, od tipkarskih do slovničnih in vsebinskih. In vemo, da svojih napak navadno ne opazimo. Očitno se je tega zavedal tudi milanski škof, ki je vzgojil lektorja in korektorja v osebi sosodnjega škofa Sabina, škofa v bližnji Piacenzi. Prav v pričujočem prevedenem pismu (za katerega si ne upam trditi, da je brez napak), opisuje, kakšno je lektorjevo in korektorjevo delo, ki ga Ambrozij zelo ceni. Med njima je razumevanje in ljubezen, kar lektorju omogoči, da prodre v samo besedilo, avtorju pa, da sprejme njegove popravke. Zlasti naj bo korektor pozoren na dvomljive izraze, ki bi jih lahko bralec napak razumel. Ambrozij je zelo zaskrbljen za pravo vero (smo v času arianizma), ki jo hoče vselej učiti, a se zaveda, da bi kdaj lahko njegove besede bile postavljene tako, da bi jih kdo razumel drugače, to je krivoversko. Zato naj Sabin poskrbi tudi, da bo zares vse tudi na besedni ravni v skladu s pravo vero. Prijatelj je za Ambrozija hkrati tudi tisti cenzor, ki bo dal dovoljenje za objavo. In ker je med njima vez prijateljstva, se ne boji njegove sodbe.

Ambrozij Milanski

Pismo 32

Sabinu, lektorju in korektorju

1. Nazaj si mi poslal knjige, ki jih bom zaradi tvoje sodbe imel za preverjene. Zato sem ti poslal še druge, a ne, ker bi me razveselila tvoja ugodna sodba, ampak me je k temu nagnila resnicoljubnost, ki jo ti obljubljaš, jaz pa prosim. Raje namreč vidim, če se po tvoji sodbi kaj popravi, preden pride v javnost, ko ni več možnosti, da bi dobil nazaj vse izvode, kot pa da bi ti hvalil, kar bodo drugi grajali. Zato sem te prosil, da si razsodnik tistega, kar si mi naročil. Nisem si namreč zaželel, da bi ti samo prebral tiste moje spise, ki jih še nisem dal v javnost, ampak da bi jih tvoja misel vestno pretehtala. Naj se to "presojanje ne mudi predolgo v čakalnici",¹ kot se je nekoč reklo; ti z lahkoto presojaš o naših spisih.

2. Jaz sem po tem tvojem povabilu zagotovo pomislil, da je treba stvar ponesti v jav-

nost. Tebi je tako zlahka razbirati in podrobno pretresati, kar popravljaš, da se ti ne izmuzne napaka, ki je meni lahko ostala skrita. Ne vem, kako je s tem, ampak poleg temne nevednosti, ki me obdaja, vsakega vara njegovo lastno pisanje in njegovemu ušesu marsikaj uide. In kakor starše razveselijo tudi izobličeni otroci, tako se piščemu prilizuje neustrezna govorica. Pogosto kdo kaj nepredvidno izjavi ali kdo kaj razume nenaklonjeno ali kaj izpade dvoumno. Ker je besedilo namenjeno preiskavi še neke druge presoje, mi potemtakem ni treba pretehtavati in preudarjati vseh možnih zlohrotnih pomislekov toliko z lastnim kot s tujim mnenjem.

3. Naklonjenost tvojega duha naj si privzame premeteno uho in predela vse, prerešeta govore, da v njih ne bo govorniškega pri-

lizovanja in "prepričevalnih besed",² ampak iskrenost vere in treznost izpovedi. Bodi pozoren na dvomljivo težo besede in njeno varljivo tehtnico, da si ne bi nasprotnik kaj razlagal v svojo korist. Če bi se spustil v boj, naj bo gotovo premagan; slaba je knjiga, ki se ne zna braniti brez zaščitnika. Sama naj govori zase, saj prihaja na dan brez razlagalca. Ta moja knjiga pa ne bo šla od mene, če ne bo dobila privoljenja od tebe. Potem bo prepuščena sebi, ko boš v svojem zaupanju izdal ukaz, naj se objavi.

4. Ker pa božje kraljestvo vendarle ni v besedi, ampak v moči,³ naj tisti, ki ga beseda prizadene, vpraša moč veroizpovedi. Izpoved vere je namreč misel, ki so nam jo izročili predniki in jo ohranjamo proti sabelijancem in arijancem, tako da častimo Boga Očeta in njegovega edinorojenega Sina in Svetega Duha. Ta Trojica je enega bistva, veličastva, božanstva. V tem imenu Očeta in Sina in Svetega Duha tudi krščujemo, kakor je zapisano.⁴ Z Očetom sovečni Sin si je privzel meso, "se rodil od Svetega Duha in device Marije",⁵ "je enak Očetu po božanstvu",⁶ "v božji podobi", to je v vsej polnosti božanstva, ki prebiva v njem, kot pravi apostol, telesno;⁷ v človeški osebi je sprejel podobo sužnja in se ponižal do smrti.⁸

5. Ta naša misel je uperjena tudi proti Fotinu. Proti Apolinariju pa smo upravičeno zadržani, s tem da priznavamo naslednje: kot mu v božji podobi ni manjkalo nič od božje narave in polnosti, tako mu tudi v človeški podobi ni manjkalo ničesar, da bi ga lahko imeli za nepopolnega človeka; on je namreč prišel za to, da bi rešil vsega človeka.⁹ Ni bilo namreč primerno, da bi on, ki je dovršeno

dopolnil neko delo v drugih, to delo v sebi dopustil nedovršeno. Če bi mu namreč kaj manjkalo, ne bi vsega odrešil. Torej bi varal on, ki je rekel, da je zato prišel, da bi odrešil vsega človeka. Ker pa je nemogoče, da bi Bog lagal, ni varal. Ker je torej zato prišel, da bi vsega človeka odkupil in odrešil, je seveda tudi privzel vse, kar sodi k popolni človeškosti.

6. Takšno je moje mnenje, kakor se spominjaš. Če se besede obračajo kaj drugače, to še ne pomeni, da je taka tudi vera. Dvomljivo govorico namreč nedvomno mišljenje brani in varuje pred padcem.

7. O tem sva se že vadila. To bom po svoji presoji zbral v knjigo mojih pisem in vključil med njihovo število, da bo priporočeno tudi s tvojim imenom in se bo množila vzajemna ljubezen do Gospoda po tvojih pismih meni in mojih pismih vam. Zato tako beri, da boš presojal in mi boš, če te bo kaj vznemirilo, pisal. Prava ljubezen se potrdi v vztrajnosti. Všeč mi bo, kar je za starčke lažje, če boš zlagal pisma v vsakdanji in domači govorici in boš dodal kaj iz Svetega pisma, če se ti bo zdelo potrebno.

Zdrav bodi, brat, in rad imej njega, ki te ljubi, saj te imam zelo rad.

1. Cicero, *Ad familiares*, III,9,2.

2. Prim. 1 Kor 4,20.

3. Prim. 1 Kor 4,20.

4. Prim. Mt 28,19.

5. Prim. *explanatio symboli* 3,15,16.

6. Prim. *Symbolum "Quicumque"* 31.

7. Prim. Kol 2,9.

8. Prim. Flp 2,7-8.

9. Prim. *De incarnatione* 6,51 sl. 7,68.

Ambrozij – pesnik

Sv. Ambrozij nam je poznan kot cerkveni učitelj, kot škof, kot duhovni oče sv. Avguština, mogoče celo kot pravnik, bolj malo pa ga poznamo kot pesnika. V Avguštinovih *Iz-povedih* ga spoznamo kot močno osebnost prodornega duha, ki s svojo izbrano besedo očara mladega Avguština.

V istem delu beremo tudi o težkih časih, ko so heretiki poskušali pregnati milanskega škofa in zasedli cerkve. In prav v teh kritičnih trenutkih so nam izpričani začetki svete himnologije na Zahodu.¹

Škof je s svojimi zvestimi vztrajal v cerkvi in da bi jih utrdil, jih je začel učiti pesmi. S sv. Ambrozijem je postala himna del zahodne liturgije. Najprej so jo poprijeli po samostanskih skupnostih, pozneje v cerkvah.² Cerkevno petje je po Ambroziju sistematiziral in uredil Gregor Veliki.

Kakšna ognjena iskra je prešinila škofa Ambrozija v tistih napetih dneh, ko je s svojimi preživljal dolge ure v stolnici, da je ne bi zasedli arijanci? Je bila to iskra njegove klasične izobrazbe? Njegove umetniške žilice? Ali iskra božjega duha?

Lahko bi rekli, da je bila to iskra latinskega genija in krščanskega duha. V njem sta bila tadva celo "bolj združena kot v Avguštinu ali Hieronimu".³

"Oče zahodne cerkvene glasbe"⁴ je pri svojem ustvarjanju črpal iz "antične, biblične, psalmične in evangeljske tradicije".⁵ Izdelal je jasno teologijo petja v cerkvi in v njej prebudil nov element liturgije Zahoda: petje, ki dviguje, ki je navdihnjeno, ki krepi, ki posvečuje, ki časti.⁶

Kakšna je Ambrozijeva poezija? In zakaj je njegova himna postala arhetip za latinske

Cerkve? Zakaj se niso prijele Prudencijeve mojstrovine ali čudovita ritmičnost Niketa iz Remeziane?⁷

Suho bi jo lahko definirali kot jambski dimeter. Preprosta melodija, izpeljana iz osnovnega in dominantnega tona.⁸

Strokovnjaki pravijo, da je Ambrozij kot pisec sakralne poezije in glasbe razpoznaven po globini in resnosti. Nikakor ni – kot npr. sv. Bernard – vžgan od tega, kar opeva. Nadškof Trench⁹ celo pravi, da "čutimo nekakšen hlad v njegovih himnah"¹⁰

Kakšna je torej skrivnost?

V kratkem povzetku Trencheve barvite besede o Ambroziju – pesniku slišimo, da se šele čez čas naučimo čutiti veličino Ambrozijeve nelepe jamske kitice; globino njegove poezije lahko doživimo bolj z instinktom kot z razumom; naučimo se spoštovati gosposkost samozavesti, s katero presega zanimanje za vsebino in se v prostosti do vsega odpira naprej.

Ambrozij vpleta resnice vere v ritem s preprostimi izrazi – in ti zadovoljijo, še več: srce se ob njih predrami v najglobljih čustvih.

V njegovih himnah je strast, vendar prikrita. Notranji ogenj – žar entuziazma – se ne razodene vsakemu brezbriznemu opazovalcu.

Himne so nastajale v svojem okolju in primerno svojemu času: oblikovala jih je vera, ki je bila pravzaprav v konfliktu z močjo sveta in je pravkar triumfiral nad njo: zato v njih ni veliko mehko, kvečjemu malo nežnosti, je pa čvrsta trdnost, v kateri sije (tako zelo krščanski) pogum, ki se je soočil s svetom in ga osvojil.¹¹

Sv. Ambroziju so pripisovali zelo veliko himn – Daniel¹² jih kar 92 označi kot "ambrosianum". Vendar pa to skoraj ni mogoče. Poleg Daniela so velike avtoritete na po-

dročju himnologije benediktinci,¹³ ki pripisujejo sv. Ambroziju 12 himn.

Dolgo časa se je Ambroziju zmotno pripisoval tudi znani TE DEUM LAUDAMUS, ki naj bi ga recitirala z Avguštinom po njegovem krstu l. 387. Če bi bilo temu res tako, bi to gotovo izpričal sv. Avguštin sam – kot za nekatere druge pesmi¹⁴ – omenjeno bi bilo v Ambrozijevem življenjepisu Pavlina, v Dacijevi Kroniki, če že ne bi Ambrozij sam tega omenil v svojih pridigah.

Za avtentično avtorstvo njegovih himn pa poleg sv. Avguština pričajo tudi drugi: npr. papež Celestin, Faust iz Rieza, Kasiodor in drugi.¹⁵

Za konec samo še latinski odmev – komentar himne na čast mučencem, *Aeterna Christi munera: "Pulcherrimo est decore compositus hymnus beatorum martyrum."*¹⁶ Latinsko in bogato. Kot sadovi Ambrozija iz Milana.

1. *Hymns to Christ*, Roma 1981.
2. *Cerkveni glasbenik* 90(1997) 1-3, 10.
3. C. Dawson, *The Formation of Christendom*, New York 1967, 141.
4. J. Julian, *A Dictionary of hymnology*, London 1907, 56.
5. M. Špelič, *Zgodnjekrščanska poezija*, Ljubljana 1999.
6. Prim. M. Špelič, n. d.
7. Prim. C. Dawson, n. d. 143.
8. Prim. M. Špelič, n. d.
9. R. C. Trench je živel v 19. stoletju in se je temeljito poglobljajal v latinsko cerkveno glasbo; citate iz njegovega dela *Sacred Latin Poetry* navaja tako C. Dawson, kot tudi J. Julian.
10. J. Julian, n. d. 56.
11. Prim. C. Dawson, n. d. 142.
12. Daniel, *Thesaurus Hymnologicus*.
13. Psalterij kardinala Thomasiusa.
14. Npr. *Aeternae rerum conditor* je omenjal v eni od svojih pridig; prim. J. Julian, n. d. 26.
15. J. Julian, n. d. 1211.
16. J. Julian, n. d. 24.



Sv. Ambrož prejema oltar od nadškofa Angilberta. Detajl s. t. i. Wolvinovega *paliotta* (prednja stran oltarja), tolkljana pozlačena srebrna pločevina z vložki iz dragih kamnov, ok. 850, muzej bazilike sv. Ambroža, Milano.

Sv. Ambrozij o bogatih in revnih*

1. Pogled sv. Ambrozija na bogate

Ambrozijevo stališče o bogatih bi lahko opredelili kot protislovno ali kot zmerno, premišljeno. Skušal je naglasiti prednosti njihovega položaja za delo v prid lastnega odrešenja. Hkrati pa je tudi skrbel za to, da jih posvari – in to s kakšno vztrajnostjo – pred skušnjavami in nevarnostmi, ki so same po sebi povezane z njihovim položajem. Opominjal jih je, naj bodo usmiljeni do ubogih in na ta način sejejo za žetev, katere sadove bodo nato želi v nebesih.¹ Pozival jih je, naj ne bodo stiskaški, kar se tiče uporabe denarja, saj denar dejansko ni nič, niti v hudičevih očeh, v primerjavi z blagoslovom odrešenja.² Ko uporabljajo svoje premoženje z nebeško previdnostjo, lahko napravijo Boga za lastnega dolžnika zaradi radodarnosti do ubogih.³ Njihova pozornost do ubogih bi jih morala voditi k temu, da bi sledili Gospodovemu nasvetu, naj k večerji rajši kot bogataše povabi uboge.⁴

Čeprav se je Ambrozij zavedal možnosti za dobra dela, ki jih imajo bogati zaradi posedovanja sredstev, in je neutrudno opozarjal, kako naj te možnosti uresničijo, hkrati ni prenehal omenjati dejstva, da občasna radodarnost ne more biti nadomestilo za darežljivo ljubezen do ubogih. Dva novčiča uboge vdove sta v njem prebudila sledeče razmišljanje: velikodušnosti se ne sme meriti v smislu: koliko, temveč prej s stopnjo predanosti, ki spremlja dar. Nikogar bi ne smelo biti sram dati le en novčič, če je to vse, kar si lahko privoščiš. Novčič, ki ga daje ubog človek, je zaklad v primerjavi z imetjem bogatega človeka. Nihče ne more dati več kot tisti, ki da vse.⁵ “O vi, bogataši, ste obteženi z zlatom, vi vlečete vaša dragocena oblačila za se-

boj po tleh, vi ste skoraj manjše vrednosti kot vaše bogastvo; in vi pričakujete, da se vas bo častilo, ker je velikost vašega daru zasenčila daritev ubovega človeka?”⁶

Ambrozij se je trudil v bogatih prebuditi njihovo občutljivost, ne da jih po nepotrebem, kaj šele nepravilno, osramotil. Skrbno je razlikoval med dobrim in slabim bogatašem, kajti vedel je, da vsi bogati niso pohlepneži.⁷ Ni se neposredno ukvarjal z imetjem ali njegovim umanjkanjem, ampak je iskal določeno notranjo pripravljenost.⁸ Ker so bogati, imajo neprecenljivo prednost pri posnemanju Besede, ki je postala uboga, čeprav je bila bogata. Z dajanjem ubogim jo lahko posnemajo. Nekateri, ki so poklicani k določenim stanjem popolnosti, kot je bil Elizej k preroški službi, zapustijo vse, kar imajo, in dajo vse ubogim. Ampak takšne brezpogojne odpovedi lastnini se ne zahteva od kristjana, ki hoče posnemati Utelešeno Besedo v njenem uboštvu.⁹

Ambrozijev cilj je bil napraviti bogate uboge v duhu in prek udejanjenja tega notranjega uboštva učinkovito prispevati k zmanjšanju bede ubogih. Ni mogel verjeti, da bi se bogate morale častiti zaradi njihovega bogastva, ampak so ti spoštovanje zaslužili, ko so – hrepeneč po duhovnem bogastvu – v red spravili svoje uživanje svetnih dobrin. Slavilo naj bi se jih, če so sami sebe upodabljali po Abrahamovem idealu bogatega človeka.¹⁰ V takih usmiljenih dejavnostih bogati prezirajo premoženje in potrjujejo ničnost bogastva, ki ostaja nekaj praznega.¹¹ Dajejo dokaz, da ne ljubijo bogastva in časti bolj kot Boga¹² ter da ne naslajajo v srebru, zlatu, oblačilih, posestvu

in vinogradu, olivnih nasadih, žitu, umetniških delih, slikah in marmorju.¹³

Ambrozij se je dobro zavedal, da je ideal nevezanosti na bogastvo, ki ga je oznanjal, zahteven. Opazil je, da je del bogatih, ki so bili v času miru sicer revni v duhu, odpadel v času preganjanja. Ti niso mogli prenesti izgube vseh svojih svetnih dobrin. Obet dejanske revščine jih je prestrašil. Zato pa je kristjan, ki je zmožen preseči svojo ljubezen do bogastva, pripravljen na mučeništvo.¹⁴

Ker v bogastvu preži nevarnost, je sv. Ambrozij marljiv pri opozarjanju o zlu bogastva. Hoče, da bi njegovi verniki z njim delili prepričanje: bogastvo je dobro, toda nevarno. Vélíka nevarnost bogastva je v tem, da to obrača bogatega proč od Boga. Priporoča Salomonovo molitev: "Ne dajaj mi ne revščine ne bogastva" (Prg 30,8), da bi tako obvaroval pred Scilo in Karibdo, katerih se je Salomon bal. Le redkokdaj se namreč na tem svetu najde Job.¹⁵

Ambrozij razkrinkava načine, ki jih bogataši uporabljajo, da se s pomočjo premoženja povzpnejo. Zviška gledajo na druge.¹⁶ Ponašajo se s svojim rodovnikom; sončijo se v siju in avri svojega plemiškega porekla. Ta ponos jih tako napolnjuje, da jih celo Bog ne more zadovoljiti.¹⁷ Iz samih sebe napravijo sužnje stvari, tako da se ne morejo podrediti Bogu.¹⁸ Njihov duh je tako prevzet od koristoljubja, spoštovanja in drugih nevrednih stvari, da ne morejo moliti.¹⁹ Z minevanjem časa jih njihovo ukvarjanje s samim seboj in svojimi interesi napravi neobčutljive za njihov dvomljivi položaj. Ne zavedajo se stvarnosti, tako živijo, kot da bi lahko vse svoje bogastvo vzeli s seboj.²⁰ Smrt jih bo prebudila in iz oči v oči soočila z računmi, ki so jih nerazrešene pustili na tem svetu. V prihodnjem življenju bodo priče preobrata, kar se tiče bogastva. Iz Jobove knjige in prilike o Lazarju bi lahko predvideli, kaj bo za njih pomenil preobrat glede stvari v zakladnici.²¹

Posvetna opreznost bogatašev, ki se poslužujejo uporabe ključavnic, zapahov in sredstev, s katerimi ščitijo bogastvo, je v žalostnem nasprotju z njihovo duhovno neumnostjo. Svoja srca zasujejo z zlatom, ta srca pa ne bodo vstala v slavi.²² Njihovi zločini zoper človeštvo so toliko bolj neopravičljivi,²³ kolikor bolj jim je Bog dal njihovo bogastvo, da bi jim pomagal izogniti se tatvini v vseh njenih oblikah. Toda njihova ljubezen do zlata jih zaslepi. Omamljeni so.²⁴ Visoko se povzpnejo zaradi nepravičnosti in tu nimajo nobenega miru. Tako postanejo svoja lastna kazen.

Bogataši so v Ambrozijevem času imeli sužnje. Ambrozij institucije suženjstva ni razumel kot nekaj po naravi določenega, ampak kot posledico človekove norosti.²⁵ To njegovo stališče je povezano z njegovim učenjem, da je zasebna lastnina sama posledica izvirnega greha. Gospodarjem narekuje,²⁶ naj s sužnji ravnajo dobrotljivo. Suženjstvo sprejema tako, kot je sprejel zasebno lastnino: brez navdušenja. Če ga presojava v luči duhovnih vrednot, ni suženj čisto nič bolj podvržen grehu kot svobodnjak. Lahko je ravno tako duhovno svoboden²⁷ kot rimski državlján, tudi se lahko uri v kreposti.²⁸

Kljub Ambrozijevemu trudu, da bi uravnotežil razmerje med "za" in "proti", kar zadeva položaj bogatih ljudi, je splošen vtis, ki ga pri tem daje, precej skromen. Toda ko se obrača k ubogim, iz njega zveni nov, navdušenja poln prizvok. Njegovo stališče je tisto, ki bi ga rad prebudil v bogatih. Ni izkoriščal ubogih; njegovo uho je bilo odprto za njihove prošnje; najbolj odbijajoče je pustil priti k sebi. Vadil je svoje oko, da bi izsledilo ubožce.²⁹

2. Stališče sv. Ambrozija o ubogih

Sv. Ambrozij je priznaval, da je prava uporaba bogastva lahko popotnica za nebesa, da premožni ljudje lahko napredujejo v krepostih, ki presegaajo možnosti, katere imajo ubo-

gi. Vseeno pa bi odobral Horacijevo besedno kombinacijo *superbus pecunia*,³⁰ kaj zavedal se je, da bogastvo prebuja ponos. Biti bogat in hkrati usmiljen je protislovje.³¹ Ko je kristjan enkrat usmerjen k nebesom, ne potrebuje več bogastva.³² Ambrozijeva naklonjenost je v prvi vrsti pri ubogih. Njihova pot je prava pot, oni so Božji ljubljenci. Revščina pomeni dobiček in ubogi odkrivajo, kar ugotavljajo filozofi: nesreča je koristna.³³ Strinja se z diakonom Lavrencijem, da so ubogi zaklad Cerkve.³⁴ Bogati jih morajo visoko ceniti. Kristus sam je pokazal posebno naklonjenost do ubogih in jih prisrčno sprejel v svoje kraljestvo, podarjajoč jim osvoboditev od strahu in bede.³⁵ Ubogi se odlikujejo v popolnosti, v Cerkvi imajo ugledno mesto.³⁶

Ubogi so v polnem pomenu Kristusove noge. Ko se jim pomaga, se umiva Kristusove noge. Vsak dan Odrešenik vstaja iz groba, da bi tako lahko vsi imeli možnost maziljenja njegovih nog. Cerkev se nikoli ne naveliča naloge umivati Kristusove noge. Odišavi jih in obriše s svojimi lasmi. Neguje Kristusove trpeče ude in jih mazili s svojo milostjo. Ne ukvarja se le z bogatimi in mogočnimi, ampak tudi z ubogimi, s katerimi ravna z enako skrbjo in pozornostjo.³⁷ Ker ubogi uživajo prednostno mesto, bi se vsa dobra dela, vsa dela usmiljenja, morala pričeti pri ubogih. Celo sadovi narave pripadajo ubogim. Deležni so enake narave kot bogataši.³⁸ Njihove solze so odrešilne, bogatejše od teh bogataša, pa naj bodo mladi ali stari. Njihov jok išče pozabe od žalosti ob smrti in prinaša večno veselje.³⁹

Ubogi imajo prave prijatelje. Bogati so pogosto brez prijateljev. Te, ki jih imajo, so često prijatelji samo v dobrih časih. Ubogi pa imajo prijateljev brez števila.⁴⁰ Zaradi vsega tega so ubogi v svetu pogosto predmet posmeha.⁴¹ Toda zasmehovalci ne žalijo toliko njih kot njihovega Stvarnika.⁴² Nič ni slabšega, *nihil gravius*,⁴³ od tega, da

se nanje gleda zviška; ni večjega bogoskranstva, *haec /.../ maximi plena sacrilegii*.⁴⁴ Kar se tiče ubogih, bi ti morali spoznati, kako srečni so, in ne bi smeli hlepiti po bogastvu.⁴⁵ Četudi v njih lepota tega, kar imajo bogati, prebuja poželenje, bi morali – kot Frančišek Asiški v neki drugi dobi – slaviti lepote narave.⁴⁶ Resnično ubogi posedujejo vse zaklade modrosti in védenja. Njihovo odrešenje odtehta vse bogastvo.⁴⁷

Svetopisemske podobe govorijo Ambroziju v prid, ko ta skuša izraziti svoje spoštovanje in ljubezen do ubogih. Najbolje se odlikuje, ko se poslužuje bibličnih osebnosti, pa naj bodo zgodovinske kot Jakob, in paupertate dives,⁴⁸ ali kot Mojzes, ki je zavrnil faraonovo bogastvo,⁴⁹ ali pa zgolj literarne, kot v Lazarjevem primeru. Prilika o Lazarju je Ambroziju prav posebej ljuba. Samo v delu *De Nabuthe* jo uporabi trikrat, vsakič pri tem poudarjajoč drug vidik. Kot prvo kaže na to, kako se uboge žrtvuje za okrasitev bogatašev mize.⁵⁰ Vzporeja skopega bogataša, ki je vstopil v deželo le z omejeno količino kruha, da bi bil prisiljen zadovoljiti se s tem, kar je prinesel s seboj, ter bogataša iz prilike o Lazarju. Revni so dolžni preleti svojo kri in biti umorjeni, da bi ustregli njihovemu prefinjenemu okusu. Kot drugo Ambrozij uporablja Lazarjev primer, da bi spodbudil k pomoči ubogim. Pomoč, ki je dana tem, kateri so jo potrebni, uničuje ogenj.⁵¹ In tretjič, bogate opozarja, da bodo nekega dne ubogi dobili pravico in gospodovali bogatim.⁵²

V skladu z eshatološkim namenom Gospodove prilike, številni primeri, v katerih Ambrozij uporablja priliko o Lazarju – in teh je res veliko⁵³ – poudarjajo enkrat vidik poslednjih reči, drugič pa različne fasete Lazarjevega poveljanja in obsodbe bogataša. Lazar je Abrahamov zvesti dedič, ker je uresničeval Abrahamove kreposti,⁵⁴ zlasti to vere.⁵⁵ Abrahamovo naročje, Lazarjevo počivališče,

simbolizira večno blaženost, plačilo za življenje po težkem delu, zaslužen počitek. Lazar je prisposoba za izvršitev božje pravičnosti, popravilo zla, ki obstaja v sedanjem eonu.⁵⁶ Lazar predstavlja investitorje v večne vrednostne papirje; v nebesih ti dobijo svoje investicije povrnjene z neprecenljivimi obrestmi.⁵⁷ On je norma za kristjana, ki živi v nasprotju s poganskim filozofskim standardom, kateri sodi le po razumu.⁵⁸ Kot drugi Lazar, je Teodozij pretrpel preganjanje, poleg tega je ob očetovi smrti moral pobegniti, preživeti leta v pregnanstvu, vrnil pa se je, da bi ubranil cesarstvo pred barbari in uzurpatorji.⁵⁹ Mladi Valentinijan se je pridružil polbratu Gracijanu v podeželskem miru naročja patriarhov, v okrasju, ki spominja na krščanska Elizejska polja.⁶⁰

Posebna božja previdnost na drugem svetu pogosto postavi na glavo usodo uspešnih in nesrečnih, tako da trpljenje na tem svetu lahko vidimo kot neke vrste predestinacija. Ambrozij ugotavlja, da je božje usmilenje rajši z ubogimi in izobčenimi kot z blagoslovljenimi od tega sveta. Če bi bil Bog usmiljen z bogatašem, bi imela prilika bistveno drugačen preobrat,⁶¹ toda v taki kot je, Lazarji ali, bolje, drugi Kristusi, premagajo zlo in vladajo v Abrahamovem naročju.⁶²

Enačenje Lazarja s Kristusom je pomembno, kajti Lazar je v Ambrozijevem duhu povezan z Nabótom; tudi Nabót je izenačen s Kristusom.⁶³ V obeh junakih Ambrozij naglašajo njuno mistično povezanost s Kristusom. Dopršitev Lazarjeve zveze s Kristusom utemeljuje milost, ki je ta ne bi nikoli mogel predpostavljati, če bi ga Kristus ne bil odrešil in poklical. Prejel je njegovo odlično podporo, ker je Kristus izbrisal chirographum, njegov dolg. Njegovo življenje je bilo s Kristusom skrito v Bogu: zdaj ga je Kristus sprejel v svoje kraljestvo.⁶⁴ Lazar doseže milost, ker je sledil poti resnice. Toda skopi, na primer trgovci, se samo pretvarjajo, da sledijo poti resnice, in jih je tre-

ba prištevati h krivovercem.⁶⁵ Iz poveličevanja resnice in stvarnosti, iz ovrednotenja ubogega kot zares modrega, Ambrozij sklepa, da smrt ni nesreča. Lazarjeva zgodba daje jasen in prepričljiv dokaz, da bodo samo bogati, tj. tisti, ki so iskali smrt, okušali smrt v prihodnjem življenju.⁶⁶

Ambrozij je imel Kristusovega duha. Kristus je cenil uboge. Kristusov pogled nanje je zato Ambroziju model. Kristus je postal ubog, eden od teh, ki jih bogati prezirajo. Iz tega razloga bi bogati ne smeli biti nepopustljivi do ubogih, še manj bi jih smeli prezirati.⁶⁷ Kot posebno znamenje spoštovanja Kristus ni, ko je izbral prostor za postavitev evharistije, iskal gostoljubja neke bogate ali mogočne osebnosti, ampak se je potegoval za naklonjenost revnega človeka. Omejena sredstva ubogih so mu bila bližja od aristokratove palače. Apostole je poslal k določenemu človeku, ki ni niti omenjen z imenom, da bi se nanj nikoli ne gledalo kot na plemeniteža.⁶⁸

Ambrozij je v ubogih prepoznal poteze Kristusovega obličja. Tisti, ki iščejo Kristusovo podobo, ne ljubijo bogastva niti ne množijo svojega premoženja. Uboge vabijo na svoj dom, z lačnimi delijo svoj kruh, oblačijo gole. Na ta način si pridobivajo zaklad v nebesih in imajo poročstvo, da bodo to, kar imajo, vzeli s seboj v prihodnji svet. Izogibajo se skrbem. Ogibajo se pravnim sporom; ne vlačijo ubogih na sodišče.⁶⁹ Njihovo plačilo je mir. Ogibajo se vina, poedin in sredstev, ki pripravljajo takšne stvari.⁷⁰ Nazadnje Ambrozij zapoveduje meditiranje ob Svetem pismu kot sredstvo, da bi imeli Kristusa v mislih ter da bi mislili o njem tako, kot je njega vredno. Ambrozij trdi, da je Adam izgubil svojo posest, ker se ni držal Gospodovih besed.⁷¹

Z vzvišenim konceptom uboštva kot sredstva za zvezo z Bogom, kot prakticanja odpovedi temu svetu in samodiscipline, kot iz-

koreninjenja skoposti, kot dokaza za pravičnost in bratstvo med ljudmi, je Ambrozij namenil veliko pastoralno skrb temu, da bi ob vsakem času oznanjal dolžnost ljubezni, zaščite in naklonjenosti do ubogih.

Ambrozij je ljubil uboge: kot prvo, vsi svetniki iz stare zaveze so bili ubogi: Job, Elija, Elizej, na poseben način pa Abraham, ki je bil kljub bogastvu reven v duhu.⁷² Predvsem pa je ljubil berača Lazarja, premišljeval o njegovem življenju in plačilu ter ga slavil v številnih odlomkih.⁷³ V zameno so revni ljubili Ambrozija.⁷⁴ V velikodušnosti bogatih in mogočnih je cenil njihovo prijaznost in ljubezen do ubogih.⁷⁵

Njegova ljubezen se ni ustavila pri svetopisemskih primerih, ampak se je prevajala v vdanost do ubogih. Njegova hvala Satirovih dobrih del do ubogih ni mogla zakriti njegove lastne dobroteljske do ubogih. Satir je pripisoval lastna dela Ambroziju, kot tudi Ambrozijeva hvalnica lastnemu bratu razkriva njegovo živo zanimanje za uboge. Satir je dobro vedel, kaj je počel, ko je Ambroziju zaupal svojo zapuščino v prid ubogim.⁷⁶ Ambrozijeva navodila, ki jih je dal kleru v Milanu, kako naj

vršijo telesna dela usmiljenja, razodevajo njegova lastna prepričanja in njegovo ravnanje.⁷⁷

Ambrozij je ščitil uboge. Branil je vdove in sirote, tudi ko je bila vdova cesarica Justina, zaščitnica arijancev, sirota pa njen sin, mladi cesar. Odlikoval se je po dobrohotnih posegih, ki jih je razumel kot dolžnost;⁷⁸ niti ni izključil na smrt obsojenih iz svojih posredovanj v njihovem imenu.⁷⁹ Zapustil je dokaz svoje nežne ljubezni do Kristusovih malih v osebi otrok.⁸⁰ Teodozij, ki je v tem pogledu poznal njegovo srčno toplino, je zaupal Ambrozijevemu vplivu svojega mladega sina.⁸¹ Ambrozij ni izgubil nobenega trenutka, da ne bi izpolnil svoje dolžnosti. Celó v pogrebem govoru za Teodozija je skušal pridobiti naklonjenost ljudstva za mlade prince.⁸²

Ne samo ubogi zaradi pomanjkanja denarja, ampak ubogi vseh vrst, zatirani in ubožni so po njem terjali svojo pravico. Dopuščal je, da je sodnik v dobri vesti lahko apliciral zakon in naložil smrtno kazen, toda trdil je, da je bolje uporabiti dobrotljivost. Kristus sam je dal tak primer, ko je odpustil prešuštnici.⁸³ Njegova prizadevanja v prid ubogih niso bila vselej uspešna. V pretori-



Prizor iz prilike o bogatinu in ubogem Lazarju.

Kamen, ok. 1120/25, vhodna lopa južnega portala, opatijska c. sv. Petra, Moissac.

jumu ga je zavrnil Macedonij; neustrašen je našel način, da mu je preprečil priti do cesarja.⁸⁴ Po Teodozijevi zmagi nad Evgenijem je prejel pomilostitev po prizivih v obliki pisma in osebnem posredovanju v Ogleju.⁸⁵ Imel je sočutje z umirajočimi in obžaloval je, ker je včasih zanemarjal to, da bi jih obiskoval. Naj je bila ta nepazljivost resnična – ali pa morda le samoovrednotenje svetnika – njegova malomarnost predpostavlja spoštovanje te dolžnosti kot dela pastoralne skrbi.⁸⁶ Z eno besedo, on je pri nogah ubogih, kajti ti so ponižni člani Kristusovega telesa, in zaradi njih ne popušča mogočnim sveta.⁸⁷

Ambrozij je bil naklonjen ubogim; stal je ob njihovi strani, toda zanemarjal ni niti premožnejših članov milanske družbe. Toda njegovo ravnanje z Avguštinom – in veliko je bilo o tem rečenega – kaže, da ni kakor koli protežiral govornika, ki je prišel iz Rima, kot Simmahovo darila Milančanom.⁸⁸ Njegova vrata so bila vendarle odprta vsem; postajal je vse za vse, da bi vsi dosegli Kristusa.⁸⁹ Čeprav so neposredno upravljanje cerkvene dobrotelnosti vršili drugi, predvsem diakoni,⁹⁰ je sam osebno nadzoroval razdelitev cerkvenih darov. S kakšno skrbjo je čuval sredstva in hotel, da bi jih kleriki varovali!⁹¹ Različne cilje, ki jih je dosegel, bi lahko zvedli na odkupovanje ujetnikov, skrb za uboge, nego bolnih, obiskovanje zaprtih, plačevanje dolgov, preskrbo dote za revna dekleta.⁹² Njegova naklonjenost je sledila ubogim onstran vrat smrti; skrbel je, kot Tobija, da bi njegovi kleriki priskrbeli revežem dostojen pogreb.⁹³ Spodbujal je molitve in daritve za rajnike.⁹⁴ Njegovo naklonjeno srce ga je vleklo k tistim, ki so izgubili svoje premoženje in bili pahnjeni v pomanjkanje in predvsem v sramoto. Ti so bili preveč ponosni, da bi beračili. Kler bi jih moral poiskati.⁹⁵ Kljub vsej tej skrbi in vplivu je zavrnil, da bi bil vpleten v spore v zvezi z nasledstvom,⁹⁶ tako kot je to storil njegov Gospodar.⁹⁷ Za vdovo bi

napravil izjemo, kot je storil, ko je moral posredovati v sporu med škofom Marcelom in njegovim bratom Laetom.⁹⁸

Potemtakem ni nič bolj pričakovanega od tega, da so množice, ko je ta véliki pastir umrl, gnetle okoli njegovih smrtnih ostanikov. Njegov biograf je zapisal, da nihče ni mogel prešteti navzočih ljudi vseh starosti in obeh spolov, ki so se udeležili pogreba. Če se jih ni dalo prešteti, je pa bilo možno opaziti, da so bili pri poklonitvi temu zaščitniku ljudi Judje in pogani pomešani s kristjani.⁹⁹

Motiv Ambrozijevega apostolata v prid ubogim in nemočnim je najti v njegovem globokem prepričanju, ki je temeljilo na veri, da se Kristus sam identificira z ubogimi.¹⁰⁰ Njegova velika vera mu je dajala jasno dojemanje tega enačenja. Kot bi sam to izrazil, Ambrozij je razumel uboge in iz tega razumevanja izhaja njegova naklonjenost do njih. Takšno razumevanje pa mu je prineslo blaženost, uživanje Boga.¹⁰¹ Enkratnost njegove vizije, preprostost, ki jo je tako občudoval, je skupaj z enkratnostjo namena zaznamovala njegovo življenje, tako da njegova skrb ni zadevala le razmerij med Cerkvijo in državo, ampak dobrobit Božjega ljudstva. Za Ambrozija bi bilo možno storiti to, kar je on sam storil za svojega brata Satira, tj. pokazati na razcvet moralnih kreposti v njem. Ta sijaj junaške moralne kreposti je, kot smo videli, sad vere. Sklep je neizbežen: Ambrozijevo življenje je harmonija teoloških in moralnih kreposti, obilje življenja, ki je skrito v Bogu ter se izliva na nepriviligirane tega sveta.

Prevedel Zvonko Bergant

* Odlomek je iz Vaseyjevega dela *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose*, ki je izšlo leta 1982 v Rimu, str. 214–225.

1. Nab. 12, 53 (498.7–12).

2. Exp. Ps. 37, 23 (CSEL 64, 153.24-25).
3. Exc. 1, 60 (CSEL 73, 240).
4. Off. 2, 25, 126 (PL 16, 144C-145A).
5. Vid. 5, 27 (PL 16, 256A).
6. Vid. 5, 28 (256B).
7. Exp. Luc. 8, 86 (CSEL 32/4, 435.1-3).
8. Off. 1, 30 149 (PL 16, 72B): prim. Nab. 2, 7 (472.15-18).
9. Exp. Ps. 38, 27 (CSEL 64, 205.1-10). Prim. Seneka, Vita Beata, 22, 1: "...quin haec major materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate cum in hac unum genus virtutis sit non inclinari nec deprimi, in divitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habent patentem?"; prim. tudi 24, 4. Neskončne možnosti, da bogati udejanjajo krepost, na katero opozarja Ambrozij, sovpadajo s prednostmi, ki jih stoiki spoznavajo pri izvajanju kreposti.
10. Abr. 2, 5, 20 (CSEL 32/1, 578.12 sl.); Isaac 4, 11 (650-651); kaže na notranje bogastvo sv. Pavla in pravi: "solus sibi abundat"; prim. Nab. 14, 60 (540.5-7): "Si vis dives esse, esto pauper saeculo, ut sis deo dives, dives fidei dives est deo, dives misericordiae dives est deo, etc."
11. Ep. 29, 19 (PL 16, 1104A).
12. Exp. Ps. 118, 3, 32 (CSEL 62, 59).
13. Exp. Ps. 118, 2, 32 (39); prim. tudi 118, 2, 33 (39-40).
14. Exp. Ps. 118, 14, 35 (322.3).
15. Exp. Ps. 118, 8, 38 (173).
16. Nab. 13, 54 (499); Exp. Ps. 118, 20, 17 (CSEL 62, 453-554).
17. Exp. Ps. 118, 12, 37 (272.20-273.5).
18. Bon. Mort. 6, 25 (CSEL 32/1, 725.24-726.8); Nab. 6, 29 (484.6-9).
19. Sacr. 6, 5, 20 (CSEL 73, 80).
20. Interpel. 1, 3, 8 (CSEL 32/2, 215-216).
21. Off. 1, 12, 44 (PL 16, 40B). Apol. David 11, 11, 57 (CSEL 32/2, 398).
22. Jacob 2, 5, 23 (CSEL 32/1, 45).
23. Off. 1, 16, 63 (PL 16, 46A).
24. Exp. Ps. 118, 8, 9 (CSEL 62, 154.9-18). Sv. Ambrozij in predhodni številki (8) pravi, da posvetni ljudje mislijo, da vrhunec sreče leži v bogastvu. Vsakdo je hlapčevski do njih zaradi njihovega denarja; mnogi, ki občudujejo njihovo bogastvo, se bojijo njihove moči in častijo njihovo plemenitost. Toda sv. Pavel ugovarja: vse to je ničevno (Fil 3,3-8): "Frequenter enim aestimatur pauper ille irridendus et exsecrandus propter illuviem vestium aut vulnerum cicatrices: eo quod in terra nullam habeat portionem; et tamen portio eius in coelo est. Anima eius ibi sibi patrimonium collocavit, quia audivit Iesum dicentem: nolite thesaurum vobis condere in terra sed thesaurum, inquit, vobis condite in coelo (Mt 6, 10, 20). /.../ quam clausas aures habent et sono acris obtusas; nummus magis illis resonat quam verba divina."
25. Ep. 37, 8-9 (PL 16, 1131-1132).
26. Ep. 63, 112 (PL 16, 1271).
27. Exh. virg. 1, 3 (PL 15, 352).
28. Ioseph 4, 20 (CSEL 32/2, 86.87).
29. Exp. Ps. 118, 16, 7 (CSEL 62, 355).
30. Horatius, Od. IV, 5.
31. Exp. Luc. 8, 70 (CSEL 32/4, 427-428).
32. Exp. Luc. 8, 44 (411-412).
33. Off. 1, 9, 29 (PL 16, 35C); Nab., 8, 40 (490.8-11).
34. Off. 2, 28, 140 (149C).
35. Ep. 81, 11 (PL 16, 1331).
36. Hex. 6, 8, 52 (CSEL 32/1, 243-245).
37. Ep. 41, 23 (PL 16, 1166D-1167A); ravno tam 22 (1164C).
38. Off. 1, 11, 38 (PL 16, 38B).
39. Exc. 1, 5 (CSEL 73, 212).
40. Off. 3, 2, 134 (PL 16, 192-193).
41. Exp. Ps. 118, 10, 26 (CSEL 62, 210.11-25).
42. Exp. Luc. 8, 61 (CSEL 32/4, 422).
43. Exp. Ps. 118, 3, 37 (CSEL 62, 62).
44. Exp. Ps. 118, 8, 58 (187).
45. Exp. Ps. 118, 14, 36 (332.14-18); prim. Exp. Ps. 37, 23 (CSEL 64, 153-154); prim. Exp. Luc. 8, 44 (CSEL 32/4, 411.19).
46. Hex. 6, 8, 52 (CSEL 32/1 244-245).
47. Ap. David 2, 11, 57 (CSEL 32/2, 398).
48. Iac. 2, 1, 1 (CSEL 32/2, 31).
49. Exp. Ps. 118, 8, 15 (CSEL 62, 158-159).
50. Nab. 5, 19 (477.9 sl.).
51. Nab. 12, 55-53 (498.2-9).
52. Nab. 14, 60 (504.17-505.1-2).
53. Exp. Ps. 118, 10, 35; 15, 26; 18, 4; 18, 34; 3, 17; 4, 25 (CSEL 62, 225; 343-344; 398.8 sl.; 415.12 sl.; 50.1-6; 79.17); Bon. Mort. 12, 52 (CSEL 32/1, 748.1-7); Ob. Theod. 53 (CSEL 73, 399.16-17); Exp. Luc. 8, 13 (CSEL 32/4, 397.8 sl.); Ob. Val. 72 (CSEL 73, 363.9-11); Interp. Iob. II (III) 5, 17 (CSEL 32/2, 243, 14-15).
54. Exc. 2, 101 (CSEL 73, 305.5-10); prim. Exp. Ps. 37, 30 (CSEL 64, 154).
55. Bon. Mort. 12, 42 (CSEL 32/1, 747-748); prim. Ob. Theod. 53 (CSEL 73, 399.1-9); Sacr. 1, 2, 8 (CSEL 73, 19.34 sl.).
56. Sv. Ambrozij obravnava vprašanje uspevanja hudobnih v Off. 1, 12-12 (PL 16, 38D-42B).
57. Ob. Valent. 72 (CSEL 73, 363.8-12).
58. Off. 1, 9, 29 (PL 16, 35C-36A).
59. Ob. Theod. 53 (CSEL 73, 363 sl.).
60. Ob. Val. 72 sl (CSEL 73, 363 sl.).
61. Exp. Ps. 118, 10, 35 (CSEL 62, 225, 4-11).
62. Exp. Ps. 118, 13, 34 (CSEL 62, 415.9-13).

63. Exh. virg. 5, 30 (PL 16, 360AB).
64. Exp. Ps. 118, 15, 26 (CSEL 62, 343.26-344.9).
65. Exp. Ps. 118, 4, 25 (CSEL 62, 79.13-19); prim. Exp. Luc. 8, 13 (CSEL 32/4, 397.8 sl.). Odlomek je značilen za sv. Ambrozija, kar zadeva jezik in ideje: deo dives, locuples fide, veram fidem, faeneratam mercedem, ter vrsta izrazja so značilna za njegov stil. Prim. Nab. 2, 5 (472.1); II, 49 (495.12); 7, 35 (487); 7, 36 (487); 8, 38 (489.9); kar se tiče napadov na skopuše.
66. Exc. 2, 39 (CSEL 73, 270-4-39), PL 16, 1383B. Prim. Plotin, Peri prôtou agathou, En. I, 1-3 (ur. E. Bréhier, Pariz 1924, 109-110); P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin, Pariz 1968, 117-120.
67. Exp. Ps. 118, 20, 17 (CSEL 62, 453-454).
68. Exp. Luc. 10, 46 (CSEL 32/4, 472).
69. Exp. Ps. 38, 27 (CSEL 64, 204-205).
70. Exp. Ps. 36, 22 (88).
71. Exp. Ps. 118, 12, 2 (CSEL 62, 253); Exp. Ps. 36, 20 (CSEL 64, 86-87).
72. Za Elija, Ep. X. (38), 7 (CSEL 82, 75-76); Nab. 2, 7 (472.15-22); 12, 51 (496.10-497.1); 15, 64 (50.8-15):
73. Za Lazarja, Exp. Luc. 8, 18-20; 8, 77 (CSEL 32/2, 400; 431); Bon. Mort. 12, 54 (CSEL 32/1, 749-750); Off. 1, 9, 29 (PL 16, 35C-36A); Exp. Ps. 118, 3, 17; 10, 35 (CSEL 62, 49-50; 224-225); Interp. Job. 2 (3) 5, 17; 3 (4) 3, 8 (CSEL 32/2, 243; 253); Hel. 8, 27 (427), 741AB.
74. Prim. Exc. 1, 5 (CSEL 732, 211-212).
75. Ob. Theod. 48 (CSEL 73, 397.10-13).
76. Exc. 1, 59 (CSEL 73, 240.8-11).
77. Off. 1, 30; 2, 28 (PL 16, 70B-74C; 148A-150B).
78. Ep. 83 (PL 16, 1335-1338).
79. Prim. Ep. 25 (PL 16, 1083-1086).
80. Ep. 54, 2 (PL 16, 1217B).
81. Ob. Theod. 11 (CSEL 73, 377.1-6); A. Baunard, Histoire de Saint Ambroise, Pariz 1872, 56 sl.
82. Ob. Theod., prav tam.
83. Ep. 25 (PL 16, 1083-1086). Toda Ambrozij je priznaval "minister ultionis" države, Cain 2, 4, 15 (CSEL 32/1, 391, 9 sl.), toda z obzirnostjo. Sodnikom priporoča "sobrietatem", Exp. Ps. 118, 20, 37 (CSEL 62, 462). Zgleda, da je dopuščal mučenje, equleo, Cain 2, 9, 27, da bi se doseglo resnico (CSEL 32/1, 401, 9 sl.). Vendarle se zdi, da je na teh mestih enostavno navajal dejstva, ne da bi se sam izrekel.
84. Paulinus, Vita 37 (PL 14, 42).
85. Prav tam, 31 (40C); prim. Ep. 61 (PL 16, 1237-1238); Ep. 62 (1238-1239).
86. Bon. Mort. 8, 27 (CSEL 32/1, 735.9-12): "Quoties mihi pudorem incussit, si moriturum praeterii, si non visitavi graviter aegrum, si fastidivi inopem, si captivum non redemi, senem sprevis?"
87. Ep. 41, 22-23 (PL 16, 1166CD).
88. Aug. Conf. 11, 18; Solilog 2, 4, 26. O. Tescari, Quid causae fuerit, eut Ambrosius cum Augustino colloqui noluerit, Latinitas 3 (1955), 83-86.
89. Aug. Conf. 6, 3, 3.
90. Off. 2, 28, 140 (PL 16, 149C).
91. Off. 2, 29 (150 sl.).
92. Off. 2, 15, 72 (129C).
93. Off. 2, 28, 142 (150B); Tob. 1, 5 (CSEL 32/2, 520.6).
94. Exc. 1, 5 (CSEL 73, 212); Ob. Val. 56 (356).
95. Off. 1, 30, 158 (PL 16, 74C).
96. Off. 3, 9, 58 (PL 16, 171A).
97. Lc 12, 14; Exp. Luc. 7, 122 (CSEL 32/4, 334).
98. Ep. 82 (PL 16, 1331-1335).
99. Paulinus, Vita 48 (PL 14, 46D).
100. Exp. Ps. 40, 3 (CSEL 64, 231.13-25).
101. Exp. Ps. 61, 21 (CSEL 64, 391.20-392.2).

O Nabotu

1,46-12,53

II. 46. *In odpeljali so Nabota ven iz mesta in ga kamnali* (1 Kr 21,13). O, da bi mu bilo vsaj dovoljeno, da umre na svojem! Bogatin revežu zavida celo sam pogreb.

47. Tako pravi: "In zgodilo se je; ko je Ahab slišal, da je Nabot mrtev, si je pretrgal oblačila in se pokril z raševino. In zgodilo se je po tem, da je Ahab *vstal in šel v vinograd Jezreelca Nabóta, da ga vzame v last* (1 Kr 21,16). Bogataši se jezijo in obrekujejo, da bi škodili, če ne dobijo, kar si želijo. Ko pa obrekovanemu škodijo, se delajo, da jim je hudo. Žalostni in nekako otožni, a ne v srcu, temveč le na obrazu prihajajo na kraj prigrabljene posesti in si jo prilasčajo z grehoto svojega napada.

48. Ob tem se zgane božanska pravičnost in pohlepneža strogo obsodi z besedami: *Zagrešil si umor in tudi dedoval. Zato bodo na mestu, kjer so psi lizali Nabótovo kri, lizali psi tudi tvojo kri* (1 Kr 21,19) in prešuštnice se bodo kopale v tvoji krvi! Kako pravična in kako stroga razsodba, da bolečini smrti, ki jo je povzročil drugemu, tudi sam ne bo mogel uiti v grozi svoje smrti. Bog zagleda nepokopanega ubožca in zato odloči, da bo bogataš ostal nezagreben in bo tudi kot mrlič poplačal kazen za svojo grešnost, ko je mislil, da ni treba prizanesti niti mrtvemu. Zato njegovo truplo, oblito s krvjo iz svoje rane, razodeva v nekakšnem pogrebu krutost bogataševga življenja. Ko ubožec to pretrpi, je bogataš obtožen; ko to zadene bogataša, je ubožec maščevan.

49. Kaj pa pomeni, da se bodo prešuštnice kopale v njegovi krvi, če ne verjetno to, da se pokaže, kako je prodrlo na dan nekaj

prešuštniške verolomnosti v kraljevi podivjanosti ali pa krvava pohota. Kralj je bil namreč tako pohoten, da si je želel zelja, tako krvoloč, da je zaradi zelja umoril človeka. Skopuha je zadela primerna kazen, primerna njegovi skoposti. Končno so tudi samo Jezabelo požrli psi in ptice neba, da bi se pokazalo, kako je dobitok duhovne nemarnosti bogatašev pogreb. Beži torej, bogataš, pred takim odhodom. Toda takemu odhodu boš ušel le, če boš bežal pred takšnimi sramotnimi deli. Ne bodi Ahab, da bi si pozelel posest ob svoji meji. Naj s teboj ne prebiva Jezabela, tista zverinska pohlepnost, ki te žalosti celo tedaj, ko tvojih zelja ne kroti, ampak jih draži, ki te dela še bolj žalostnega, celo ko imaš v lasti zaželeno, ki te razgali, čeprav si bogat.

12. 50. Vsak, ki ima stvari v obilju, se ima za bolj revnega, ker sodi, da mu manjka, kar koli ima kdo drug. Ves svet manjka njemu, katerega želje ves svet ne more obseči. Tisti pa, ki je zvest, ima ves svet v svojem bogastvu. Pred vsem svetom beži, kdor se upošteva svoje vest boji, da bi ga ujeli. Zato Ahab govori Eliju na ravni pripovedi, na ravni skrivnosti pa bogataš ubogemu: *Si me našel, moj sovražnik?* (1 Kr 21,20). Kako nesrečna je vest, ki ji je hudo, ker je izdana!

51. In rekel mu je Elija: *Našel, ker si storil, kar je hudo v Gospodovih očeh* (1 Kr 21,20). Kralj Ahab je bil tudi kralj Samarije. Elija pa je bil ubog in brez kruha, zmanjkalo bi mu hrane za preživetje, če mu krokar ne bi prikrbel živeža. Tako zavržena je bila vest gre-

šnika, da je niti sloves kraljevske moči ni motel povzdigniti. Zato pravi: kot nizkoten in neplemenitega rodu si me našel, moj sovražnik, in si zagrabil, kar sem mislil, da imam skrito. Nobena skrivnost mojega duha te ne vara: našel si me, pred teboj so odkrite moje rane, ujetništvo se začinja. Najden je bil grešnik, ko je njegov greh prišel na dan; pravični pa govori: *Preskusil si me z ognjem in nisi našel v meni greha*. Čeprav se je Adam skrival, je bil najden, Mojzesovega groba pa še nihče ni našel. Najden je bil Ahab, niso pa našli Elija. In božja Modrost pravi: *Iskali me bodo zlobneži, in me ne bodo našli* (prim. Prg 14,6). Tako so tudi v evangeliju iskali Jezusa, in ga niso našli. Krivda pa izda svojega grešnika. Zato tudi Tesbit (Elija) pravi: *Našel, ker si storil, kar je hudo v Gospodovih očeh* (1 Kr 21,20). Gospod namreč izda krivce, nedolžnih pa ne izroči v oblast njihovih sovražnikov. Končno pa je tudi Savel iskal svetega Davida, a ga ni mogel najti. Sveti David pa je kralja Savela, ki ga ni iskal, našel, ker mu ga je Gospod izročil v njegovo oblast. Obilje je torej ujeta, medtem ko je ubožstvo svobodno.

52. Usuznjeni ste, bogataši, in to v nesrečno in bedno suženjstvo, saj ste sužnji zmote, sužnji poželjivosti, sužnji pohlepa, ki človeka ne more izpolniti. Nekakšno nenasitno brezno je hitrejše, ko potopi vse, kar je vrženo vanj. Ko pa se razliva kot vodnjak, onesnaži z blatom in odplakne zemljo, ki ne more več koristiti.

Prav je, da vas vsaj s tem primerom opomnim. Če iz vodnjaka ne zajemaš, se ta v brezdelni opuščeni in izrojenosti zlahka izpridi,

uporaba pa mu daje sijaj, ko se ga gleda, in sladkost, ko se iz njega pije. Tako je tudi nagrmadena gomila bogastva, ki ga je kot peska, sijajna, kadar se uporablja, če pa je nedotaknjena, je nekoristna.

Naj še kaj pride iz tega vodnjaka! Voda pogasi goreči ogenj, miloščina pa se upre grehom; v postani vodi pa se hitro zaredijo črvi. Naj ne bo postan tvoj zaklad in naj ne obstane tvoj ogenj. Obstal bo, če ga ne boš odstranil z deli svojega usmiljenja. Premisli, bogataš, v koliko plamenih si. Tvoj glas govori: *Oče Abraham, reci Lazarju, da pomoči konec svojega prsta v vodo in mi ohladi jezik* (Lk 16,24).

53. Tebi torej koristi, karkoli podariš revežu, tebi zraste, za karkoli si se zmanjšal. Sebe hraniš z jedjo, ki si jo dal ubožcu, kajti kdor se usmili ubogega, se sam nahrani in je sad že v njem. Usmiljenje se seje na zemlji, skali pa v nebesih; posadi se v ubožcu, požene pa pri Bogu. Bog pravi: *Ne govori: Jutri bom dal* (Prg 3,28). Kako bi ti On, ki ti ne pusti reči: "Jutri bom dal", pustil reči: "Ne bom dal." Saj ne daješ ubožcu iz svojega, ampak mu vračaš od njegovega. Kar je namreč skupno in dano v uporabo vsem, si sam prillaščaš. Zemlja je last vseh, ne le bogatašev, toda maloštevilni so, ki jo uporabljajo kot svojo, kakor da bi je ne uporabljali (prim. 1 Kor 7,31). Vračaš torej dolg in ne daješ velikodušno nečesa, česar ne bi dolgoval. Zato tebi govori Sveto pismo: *Nastavi siromaku svoje uho, vrni svoj dolg in odgovori mu v miloljubni prijaznosti* (prim. Sir 4,8).

Prevedel fr. Miran Špelič OFM

Jezus Kristus pri sv. Ambroziju*

Govorica o Kristusu. Nasmešek Gospoda Jezusa

Verjetno pri nobenem cerkvenem očetu tema o Jezusu Kristusu ni tako goreča in močna kot pri sv. Ambroziju. Upravičeno nam njegov življenjepisec daje svojski podatek: "Ko je molil, je videl, kako mu prihaja naproti Gospod Jezus in se mu smehlja; in ne mnogo dni za tem nam je bil vzet."¹

Mislím, da je to edino mesto v patristični literaturi, kjer se govori o Jezusovem nasmehu; po drugi strani pa je več kot enkrat razbiral, če že ne nasmeha, pa vsaj dobroto na Kristusovem obličju; in jo je zagnano označjal. Ko je bil že blizu smrti, so ga plemeni Milančani v Stilihonovem imenu prosili, naj se obrne na Gospoda, da mu podaljša življenje, on pa jim je odgovoril: "Nisem živel med vami tako, da bi me moralo biti sram tega življenja; pa tudi strah me ni umreti, ker imamo dobrega Gospoda."²

Isto trditev srečamo v delu *O pokori*: "Imamo dobrega Gospodarja, ki hoče vsem odpustiti."³ In Posidij piše v *Avguštinovem življenjepisu*, da so iste besede privrele na ustnice hiponskega škofa, ravno ko se mu je bližala smrt, saj je ohranjal živ spomin na Ambrozija in občudovanje.⁴

"Ko vedno znova prebiram spise sv. Ambrozija," piše Michele Pellegrino, "me je nedavno presenetila neka posebnost, ki je doslej še nisem odkril, vsaj ne v tolikšni meri, pri nobenem drugem cerkvenem očetu, tudi pri tistih ne, ki so mu blizu pa času ali osebnih stikih ali po literarni odvisnosti. V nadvse različnih spisih glede snovi ali književne zvrsti: eksegetske razprave ali razprave o nauku, duhovni spisi, pisma ... avtor tako pogosto pre-

kine tek pisanja, ko se obrne na Kristusa."⁵ - "Mislím, ... da ni neutemeljeno govoriti o *novosti* pri sv. Ambroziju."⁶

Natančen nauk in prisrčno dojetje

Ta človek, ki so ga tja do štiridesetega leta privlačile in vsrkavale vase druge skrbi - iznenada, in ne da bi si želel, je bil po svojih lastnih besedah "iztrgan iz sodišč in od oblasti ter izvoljen v škofovsko službo"⁷ -, nam je zapustil natančen nauk o Kristusovi skrivnosti, z različnimi formulacijami, čeprav mu pogosto ne manjka težavnosti in ovir, ki otežujejo branje. Najbolj pa nas preseneča, da nam je ta oblastnik zapustil svoje živo, skoraj telesno dojetje bližine "Gospoda Jezusa", kot ga rad imenuje, ali pa "mojega Jezusa".⁸ To dojetje je prisrčno in gre do prave nežnosti in ganjenosti, iz katere potem privro najbolj drhteče in najsvetlejše strani, kjer se spontano zlivajo teologija, pobožnost in poezija.

Res se je intenzivno posvečal temu, da bi si pridobil dobro teološko izobrazbo, ki je ni bil deležen, tako zaradi dolžnosti svojega poklica kot tudi zato, ker je bil izbran za škofa, ko ni bil še niti krščen in torej še ni bil uveden v Kristusovo skrivnost.

Nekaj izrednega pa je, kako je v iskanju in privlačnosti figure Kristusa, "sijaja očetove slave",⁹ ves njegov nauk in ves njegov pastoralni načrt na edinstven način našel rešitev in poživitev, še prej pa je to našla njegova oseba. Ta je bila vselej zaznamovana z neko strogo in skoraj aristokratsko zadržanostjo; ob stiku z Jezusom pa se odpre in razveže, tako da izpove celo svoja najbolj notranja čutenja in razodene mistično žilico, ki nenado-

ma privre na dan. Kaj takega bi si s težavo zamislili pri "praktičnem" človeku, večšem zakonodajcu in vladanju, ki ga je njemu tuja odločitev, navidez daleč od njegovih pričakovanj in okusa, nenadejano postavila pred nalogo, da razpravlja o Gospodovi skrivnosti.

Gledati in videti Kristusa. Objem vere

V spisu *O devištvu*, ki je iz let 386-387, opazimo poseben poudarek, teološko zavzetost in kristološko gorečnost Ambrozija. Rečeno je v zvezi z devištvom, toda gotovo velja za vse: Vera omogoči, da vidimo Kristusa, omogoči, da ga dojemamo kot navzočega, tako da nam ga ne more nihče vzeti. Škof govori o Magdaleni pri grobu:

"Veruj in boš videla. Kristus je tukaj in nikoli se ne umakne njim, ki ga iščejo (...) Ne vidiš, da je Kristus tukaj? Ne vidiš, da je Kristus božja moč, da je Kristus božja modrost, da je Kristus svetost, da je Kristus čistost, da je Kristus neoporečnost? (...) Rojen, ne ustvarjen, (...) pravi Bog od pravega Boga? (...) Motiš se (...), če misliš, da so drugi odnesli Kristusa (...) Kristusa niso odnesli iz groba pravičnika niti iz notranjosti njegove device ne iz skritega kotička bogovdane duše. Če bi ga kdo hotel vzeti, ga ne bi mogel."

Pomembno je torej gledati Kristusa: "Kdor ugleda Kristusa, se poboljša, blodi pa, kdor ga ne vidi. (...) Ne more se dotakniti Kristusa hrepenenje omahujočega."¹⁰

"Vstani, odpri: Kristus je pri vratih, trka v preddverju tvoje hiše. Če boš odprla, bo vstopil in vstopil bo z Očetom."¹¹

"Če se ti zdi, da odlaša, vstani. Videti je, da se mudi, če ti dolgo spiš. Videti je, da se mudi, kadar ne moliš; videti je, da se mudi, ko ne dvigaš glasu s psalmi. Posveti prvine svojega bdenja Kristusu, prvine svojih dejanj žrtvuj Kristusu."¹²

"Božja beseda teče, naveličanost je ne ujame, nemarnost je ne zagrabi. Naj gre tvoja

duša naproti njegovi besedi, vztrajaj po sledih nebeškega govora. Hitro gre namreč mimo."¹³

Ta motiv se ponavlja:

"Božja beseda izziva nemarnega in budi zaspanega. On, ki prihaja in trka na vrata, hoče vedno vstopiti. Toda od nas je odvisno, če ne vstopi zmeraj, če ne ostane za vselej. Naj bodo tvoja vrata vedno na stežaj odprta prihajajočemu; odpri svoja vrata, iztegni objem svoje duše (...) Razširi svoje srce, steci naproti soncu večne luči, ki razsvetljuje vsakega človeka. In ta prava luč sveti vsem, toda če kdo zapre svoja okna, se sam prikrajša za večno luč. Torej je tudi Kristus izključen, če ti obrneš ključ svoje duše. Čeprav bi lahko vstopil, noče vdreti kot vsiljivec, noče nikogar prisiliti proti volji."¹⁴

Božjo besedo trdno držijo "tvoje roke vere"¹⁵ "Z vero se dotaknemo Kristusa, z vero vidimo Kristusa."¹⁶

To temo Ambrozij prevesi v molitev in vabi:

"Da bi mi Kristus le odprl vrata! Trkajmo vendar; vedno pričakuje, da bo kdo potrkal, saj je rekel: 'Trkajte in se vam bo odprlo.' Da bi mi le odprl on sam! Kristus je namreč vrata; on je notranjost, on je zunanost."¹⁷

Kje najdemo Kristusa

Ambrozij zagotavlja, da je Kristus blizu vsem, ki ga iščejo.

"Kristus rad prebiva v srcu."¹⁸ V srcu je treba ohraniti njegovo besedo, kakor je tudi v notranjosti duše – podobno kot v Mariji – spočet, da bi se rodil: "Vsaka duša, ki veruje, spočene in rodi božjo Besedo ter prepozna njena dela. V vsakem naj bo Marijina duša, da bo povelečevala Gospoda. V vsakem naj bo Marijin duh, da se bo radoval v Bogu. Če ima Kristus po mesu eno mater, pa je po veri Kristus sad vseh. Vsaka duša namreč sprejema božjo besedo, če se le ohrani neomadeževana in nedotaknjena od zablod ter z neustrašeno sramežljivostjo varuje čistost."¹⁹ – "Po evangeliju

je mnogo očetov in mater, ki rojevajo Kristusa. (...) Izpolni Očetovo voljo, pa boš Kristusova mati (...) Kdor rojeva pravičnost, rojeva Kristusa; kdor rojeva modrost, rojeva Kristusa; kdor rojeva Besedo, rojeva Kristusa.”²⁰

Ambrozij izrecno poudarja osebni odnos, ki ga Kristus vzpostavlja z vsakomer: “(Kristus) razsvetljuje celo podzemlje, da bi vse odrešil. Kristus je pravzaprav vse in vse je v Kristusu, čeprav deluje posamič v vsakem.”²¹

Kristusa lahko najde vsak.

Plovba s Kristusom

Še posebej se Ambrozij sklicuje na Kristusovo navzočnost in jo ima za potrebno pri tveganem potovanju skozi življenje, ki ga rad primerja s plovbo prek viharnega morja. Na palubi je treba imeti visoko dvignjen jambor, drevo križa: “Dobro plujejo tisti, ki imajo na ladjah kot jambor Kristusov križ (...). Ti ne dopustijo,

da bi njihove ladje blodile po morjih, koder bi jih nosili valovi, ampak so usmerjene naravnost v pristanišče odrešenja.”²² “Nihče namreč ne more pluti po tem svetu brez Kristusa.”²³

Ambrozija silno privlači prizor valov, ki se razbijajo ob skalah; velik vtis nanj imajo nevarni morski vetrovi. Rekli bi, da je Ambrozij, tako kot njegov brat Satir, doživel brodolom ali pa ga je spremljala tesnoba pred potovanji po morju, če seveda ni na delu zgolj njegova pesniška občutljivost, ko zgovorno in barvito opisuje valove in viharje.

Jezusova navzočnost v skrivnostih

Ambrozij nam ne ponuja zaključenega in sistematičnega razmisleka o Jezusovi navzočnosti v “skrivnostih”, ki bi ga dopolnil z izdelano zakramentalno teologijo; vendar je njegova prepričevalna beseda jasna in gotova; njen izraz lahko najdemo v teh dveh odlomkih.



Ambroževo videnje Jezusa. Detajl s. t. i. Wolvinovega *paliotta* (prednja stran oltarja), tolkljana pozlačena srebrna pločevina z vložki iz dragih kamnov, ok. 850, muzej bazilike sv. Ambroža, Milano.

Prvi je ob koncu *Heksamerona*: "Tudi nam naj zapoje pri svetih obredih ta skrivnostni petelin (Kristus). Naj se približa trpljenje Gospoda Jezusa, ki nam vsak dan oprošča prestopke in izvršuje v nas milost odpuščanja. (...) Zapojmo Gospodove skrivnosti, pri Gospodovem telesu naj se zberejo orli."²⁴

Druga trditev, izrecna in pretresljiva, je postavljena na Davidove ustnice in se obrača Kristusa, ki ga zre v prerokbi in priznava za sijaj resnice: "Kristus, pokaži se mi nič več kakor v ogledalu, nič več v ugibanju, ampak iz obličja v obličje; imam te v tvojih zakramentih." – "(David) se je ozrl v prihodnost in ugledal zaklade modrosti in vednosti v Kristusu, videl je vnaprej zakrament krsta."²⁵

Toda za Ambrozija obred sam ne posreduje kakršnegakoli spomina na Kristusa, ampak njegovo resnično navzočnost in učinkovito delovanje v povezanosti s Svetim Duhom. Prav Jezusa se v zakramentu dotikamo in ga izkušamo. To velja še posebej za zakramente krščanskega uvajanja, ob katerih se na dolgo ustavi v svojih mistagogijah.

Ti zakramenti, na posebno vzvišen način pa evharistija, so za Ambrozija kraj, kjer Cerkev izkuša Kristusa, dogodek, ki vanjo vtisne Gospodov pečat. S svojim telesom in krvjo hrani svojo Cerkev in vzpostavlja z njo zakonsko zvezo, ko vanjo vtiske "skrivnost", ki jo mora ta vedno čuvati.

Še v enem zakramenti sveti škof poveljuje Kristusovo navzočnost: v zakramentu sprave. V njem je Kristus navzoč, da obnavlja, in še več, da znova izvršuje čudež Lazarjeve obuditve od mrtvih.

Kje torej lahko izsledimo Ambrozijevega nasmejanega Kristusa? In kako?

Med mnogimi odgovori, ki jih nudi Ambrozij, naj zadošča navesti enega: "Kristus rad

prebiva v srcu," ki stopa v osebni odnos z Odrešenikom. "Kako" pa vključuje Gospodovo usmiljenje, po katerem je Kristus blizu vsakemu, ki ga išče. Kdor je našel Kristusa, je našel vse; on je rešitev od vsakega zla; njegov križ odzene vsak življenjski brodolom; on je hotel preživeti naše življenje od otroštva dalje, da bi tudi mi lahko po njem rasli v popolnosti. Kristus je navzoč v zakramentalnem dejanju, zlasti, "kjer se podeljuje milost", katere moč na novo ustvarja in v kateri se krivda razblini.

Prevedel fr. Miran Špelič OFM

* Odlomki iz knjige: Inos Biffi, *Fede, poesia e canto del mistero di Cristo*, Milano 2003, 20, 55-57, 62-66, 68, 73-74, 76-77.

1. *Vita Ambrosii* 47,1.

2. *Vita Ambrosii* 45,1.

3. *De paenitentia* II,28.

4. *Vita Augustini* 27,7.

5. M. Pellegrino, *Cristo nella spiritualità santambrosiana v: Ambrogio nel XVI centenario ...* Milano 1975, 21.

6. M. Pellegrino, *Veni Domine Iesu v: Corona gratiarum* (Miscelanea Dekkers) Bruges 1975, 5.

7. To se je zgodilo leta 374.

8. *Ep.* 60,4.

9. Iz himne *Splendor aeternae gloriae*.

10. *De virginitate* 4,17-22.

11. *De virginitate* 11,60.

12. *De virginitate* 12,69.

13. 12,74.

14. *Expositio Ps CXVIII* 12,13.

15. *Expos. ev. sec. Lucam* II,59.

16. VI,57.

17. *Apol. Dav. alt.* 7,35-36.

18. *De virginitate* 18,124.

19. *Expos. ev. sec. Lucam* II,26.

20. X,25.

21. X,126.

22. *Expl. Ps. XLVII* 13.

23. *Exp. ev. sec. Lucam* VI,39.

24. *Hexam.* 8,24,90.92.

25. *De apol. proph. David* 12,58.

Monoteisti, politeisti ... in toliko nestrpnosti

Založba Rizzoli je 6. maja letos izdala na trg knjigo Enza Bianchija, priorja meniške skupnosti Bose, z naslovom Cristiani nella società, (Kristjani v družbi). Avtor v predgovoru nakazuje, da se bo lotil govora o tem, kako naj kristjan, ki ni od tega sveta, živi v tem svetu. Nekaj tem: križ in mučeništvo; vera je tveganje in svoboda, evharistija pa model za gradnjo zemeljskega mesta. Pred nami je nekaj odlomkov iz knjige, ki govorijo o monoteizmu, politeizmu in nestrpnosti.

Po Svetem pismu se je prvi umor zgodil ob oltarju, in to po žrtvovanju, darovanem Bogu (prim. 1 Mz 4,3-8). Ni mogoče zanikati, da je v zgodovini monoteizem postal razlog za marsikatero nasilje in vojno. Še posebej, ko smo pri sklanjanju iz "monoteizma" prišli do "monoteizmov" v množini in tako označili tri velika verstva, judovsko, krščansko in muslimansko. Po mojem mnenju lahko ločimo tri okolja, v katerih se je pokazala *nestrpnost*: a) med monoteizmi samimi; b) znotraj posameznega monoteizma; c) med monoteizmi, ki so se soočali z drugimi ljudmi, to je "pogani", "neverujočimi" ali "neverniki".

a) Judovstvo, krščanstvo in islam se sicer sklicujejo na edinega Boga in se imajo za potomce Abrahama, očeta vseh verujočih v edinega Boga, vendar je ta skupna dediščina postala – kot se to pogosto dogaja v družinah – razlog za zavist, nasprotovanje in celo nasilje. Vsak od treh monoteizmov je preganjal in bil preganjan v odnosu do drugih monoteizmov, resda v različnih merah, ki jih je treba zgodovinsko

ovrednotiti na različni način. Pomislimo samo na odnos med judi in kristjani, v katerem je komaj majhna primerljivost med judovskim preganjanjem prvih kristjanov in kasnejšim krščanskim protijudovstvom, katerega vpliv ni zanemarljiv niti pri holokavstu. Gotovo pa so bili odnosi med monoteizmi zaznamovali s spori in rivalstvom.

b) Mnogo zgodovinskih obdobij pa kaže, da so znala tri verstva mirno sobivati med seboj, so pa usmerila preganjalsko in inkvizitorsko držo navznoter. Tako se je pokazalo, da odnos monoteizma s strpnostjo ni samo problem *drugega*, ampak zlasti problem *istosti*. Tu lahko pomislimo na krščanskem polju na krvavo zatiranje krivovercev in na boje med katoličani in protestanti; na islamskem polju na nasilne ukrepe islamske pravovernosti spričo heretičnih sekt v otomanskem cesarstvu. V judovskem okolju, ki je tako pluralistično in strpno, lahko pomislimo na judovske sekte v času drugega templja, na nasprotovanja in izključevanja, ki jih pozna hasidsko gibanje ob svojem nastanku; ali pa na težavne odnose med pravovernimi, reformiranimi in konservativnimi judi v današnjem času.

c) Problem nestrpnosti do "drugih" zadeva v bistvu samo krščanstvo in islam, saj judovstvo, ki je sicer tudi poznalo nekaj vzgibov prozelitizma, ni pa nikoli razlagalo svojega poslanstva kot "luč narodov" v pome-nu misijonarske gorečnosti, ki je pri kristjanih in muslimanih prebudilo hotenje, da bi vse naredili za podobne sebi in človeštvo spreobrnili k lastni veri.

Potem ko smo to uspeli izreči, je očitno zelo neutemeljeno ožigosati vsako obliko monoteizma kot takega z avtoritarizmom, nasiljem, fanatizmom, integrizmom in nestrpnostjo. To je zagotovo eden od očitkov, ki jih sodobni pospeševalci poganskega politeizma (Alain de Benoist, Louis Pauwels, David L. Miller itd.) naslavljajo na monoteizme. Po mnenju teh avtorjev naj bi monoteizem hotel v mnogovrstnosti življenja uveljaviti eno samo pot resnice, zavračajo razlike in vsiljuje lastno stališče kot edino "resnično"; tako naj bi izvajal tiranijo nad vestjo. Monoteizem, tako trdijo ti avtorji, nosi s seboj obsesivnost z edinostjo in homogenostjo, vodi do razvrednotenja drugega, poraja totalitarne družbe, postaja porok svojkega političnega modela in se postavlja kot ideologija v službi politične moči. Nasprotno pa naj bi politeizem odseval mnogovrstnost ljudstev, kultur in vrednot ter celo človeškega duha. James Hillman se bori za politeizem kot ustrezen model v psihologiji, ki poudarja mnogoterost arhetipov.

V resnici pa ni težko opaziti politično funkcionalnost politeizma v rimski cesarski religiji in tudi nestrpnost, ki jo je ta pokazala v preganjalski reakciji do kristjanov. "Ko je poganski Rim obsojal kristjane na smrt, ker so zavračali politeizem, je bila morda kaj bolj človeški od monoteistov, ki so prisilili preostale pogane, da se odpovedo svoji veri?" se sprašuje André Dumas.

Če se omejim na svoje versko okolje, to je krščansko, lahko trdim, da je politični mono-

teizem dodelal dvorni teolog Evzebij Cezarejski v 4. stoletju. Vse dotlej je bilo krščanstvo v bistvu vera mučencev in pričevalcev vere. Zveza med religijo in politično močjo je zaznamovala "krščansko ero" in je zasnovala nestrpnost, nasilje, vojne. Toda res je tudi, da to ni resnična podoba krščanstva, ampak ena od njegovih oblik, ki se je uresničila v zgodovini in ki jo je danes mnogo kristjanov pripravljeno označiti kot nepotrebno.

Tudi krščanski teologi, med njimi znameniti Erik Peterson (zlasti v delu *Monoteizem kot politični problem*), so zastavili ostre kritike zoper vez med religijo in politično močjo in so odgovornost za poroko med vero v Boga in politično močjo pripisali prav monoteizmu. Vendar pa je ta teza že pred časom pokazala svojo popolno neutemeljenost in neskladnost s zgodovinskega stališča. V splošnih potezah je mogoče na Zahodu, zaznamovanem z monoteizmom, težnjo k nestrpnosti, medtem ko je videti Vzhod, kjer pravladuje "pluralistična" in razpršena vizija o božanstvu, bolj strpen in omogočujo glede verskega izražanja. In vendar problem ni v monoteizmu kot takem, ampak v njegovi uporabi: ta ga lahko naredi funkcionalnega v nekem političnem režimu, da potem takem postane dejavnik sovražstva in razdelitev med ljudmi.

Prevedel fr. Miran Špelič OFM

* L'Avenir, 3.5.2003, str. 23.

Peter Brown
The Rise of Western
Christendom: Triumph and
Diversity, A. D. 200-1000
(Vzpon zahodnega krščanstva:
Zmaga in različnost,
A. D. 200-1000)

Druga izdaja. Oxford: Blackwell, 2003.
x, 625 str. ISBN 0-631-22138-7.

Nova knjiga izpod peresa Petra Browna mi vedno pospeši srčni utrip: zagotovo bo spodbudila domišljijo, prinesla pozornemu bralcu široko paleto učenosti in izzivala utečene razlage. Pričujoča knjiga ni nikakršna izjema, čeprav je nekaj izjemnega.

Leta 1971 je Brown kanoniziral pojem pozne antike v angleško govorečem svetu, ko je izdal kratko ilustrirano knjigo, ki je bila za rodove učbenik: *The World of Late Antiquity*. (Poznoantični svet). Relativno malo učbenikov je še 25 let po izidu predmet obširnih simpozijev, ki želijo orisati njihovo rojstvo in vpliv, ta pa zagotovo je. Poglejmo si samo *Symbolae Osloenses* 72 (1997) 5-90, ki vsebujejo Brownove lastnoročne "izpovedi" na straneh 5-30.

Približno v istem času je Brown ponovno podlegel skušnjavi, tokrat v seriji, ki jo izdaja založba Blackwell in je namenjena za kar najširšo evropsko razširjenost in prevajanje (Jack Goody in Umberto Eco sta že pred njim imela svoje naslove v tej zbirki) in nosi bolj klasičen naslov: *The Rise of Western Christendom* (Vzpon zahodnega krščanstva). Kjer se je *The World of Late Antiquity* (Poznoantični svet) z letom 700 končal s pogledom na Vzhod, je Brown vztrajno oral dalje in ohranjal širino in pokrival od Irske do bližnjega Vzhoda. Za ilustracijo je služila le

peščica zemljevidov, ponujena pa je bila nova mojstrska pripoved na zgoščenih 328 straneh.

Zdaj, sedem let po prvi izdaji, se je knjiga ponovno pojavila. Glavni namen tega kratkega zapisa je v poudarku, da v vzglavju recenzije ni tipkarske napake. Zares je knjiga še enkrat daljša od prve izdaje. Temeljna struktura (poglavja in razdelki) je ostala nespremenjena in tudi mojstrskost pripovedi. Prava eksplozija poznoantičnih študij v 90. letih pa je prisilila tega mojstra bibliografije, da je skušal biti pravičen do vseh. In kar je uspel, je presenetljivo. Komaj kakšna stran je ostala nespremenjena; in zaradi dodatka bleščeče vrste novega študijskega gradiva si ta knjiga zasluži dosti bolj podrobno obravnavo tako s strani znanstvenikov kot študentov. Dva zvezka nove *Cambridge Ancient History* (Antična zgodovina), skupno delo s preprostim naslovom *Late Antiquity* (Pozna antika), ki je izšlo pri Harvard Press (1999, souredniki Brown, Glen Bowersock in Oleg Grabar), in nič manj kot trinajst zvezkov pri Brillu objavljene skupinske raziskave *Transformation of the Roman World* (Preobrazba rimskega sveta), ki jo podpira European Science Foundation (Evropska znanstvena ustanova), nudi najdostopnejši dokaz obilja in globine nove generacije raziskovalcev. Kar je bilo dobesedno nepojmljivo pred tridesetimi leti in kar je bilo še pred dvajsetimi nedosegljivo (ko so se nekateri od nas pritoževali, češ da so naveličani učiti spet in spet samo po Brownu, ker ni bilo ničesar drugega, kar bi ponudili študentom), se je zgodilo zdaj. Nova knjiga je destilat tega dogajanja in hkrati njegov rastoči spomenik. Moji študentje jo bodo brali.

James J. O'Donnell,
Georgetown University
Prevedel fr. Miran Špelič OFM

Aktualnost Schweitzerjeve etike

V 20. stoletju se je vedno bolj rahljala razsvetljenska vera v znanstveno-tehnični napredek. Ambivalentnost napredka je postajala vedno bolj očitna. S tem nimam v mislih samo dogodkov, kot sta Auschwitz in Hirošima, kjer je šlo za očitno zlorabo modernih pridobitev proti človeku. Tudi povsem miroljubna in na prvi pogled človekoljubna uporaba sredstev moderne civilizacije se je začela obračati proti človeku. Ekološka kriza je nazorno pokazala, da ima znanstveno-tehnični razvoj svoje meje in svoje negativne plati. Proti koncu 20. stoletja je začela v ospredje prodirati zavest, da je vprašanje napredka v svojem jedru etično vprašanje. Na to je v svojem preroškem duhu že ob koncu prve svetovne vojne opozarjal Albert Schweitzer. Vsem poznani zdravnik v afriškem pragozdu je bil tudi odličen teolog, zelo nadarjen glasbenik in glasbeni kritik in, kar mu je bila osebno na intelektualnem področju prvenstvena naloga, filozof kulture.

Odločitev za neposredno služenje

Rodil se je 14. januarja 1875 v Kayserbergu v Alzaciji v družini protestantskega pastorja. Študiral je filozofijo in teologijo v Strašburgu in igranje orgel v Parizu. Med študijem v njem je dozorela odločitev, da bo večino svojega življenja posvetil neposrednemu služenju ljudem v stiski.

Trenutek svoje življenjske odločitve je v svoji avtobiografiji takole opisal: "Ko sem se prebudil nekega sončnega poletnega jutra – bilo je med binškošnimi počitnicami leta 1896 v Günsbachu –, me je prešinila misel, da te sreče ne bi smel jemati kot nekaj samoumevnega, ampak bi moral zanjo nekaj dati.

Ko sem se spopadel s to mislijo, sem se, preden sem vstal, medtem ko so zunaj prepevale ptice, v sebi v mirnem premisleku zedinil, da sem se do svojega tridesetega leta hotel imeti za upravičenega živeti za znanost in umetnost, da bi se od takrat posvetil neposrednemu človeškemu služenju."¹

Pri petindvajsetih letih je postal doktor teologije in profesor za Novo zavezo v Strašburgu. Štiri leta za tem se je odločil, da bo postal misijonar-zdravnik v Afriki, zato je poleg profesorskega dela in prirejanja orgelskih koncertov začel študirati še medicino. Na veliki petek leta 1913 se je s ženo Helene odpravil v Francosko Ekvatorialno Afriko, kjer je ustanovil svojo bolnišnico in kot zdravnik ostal dejaven do svoje smrti 4. septembra 1965. Za svoje humanitarno delo je leta 1953 prejel Nobelovo nagrado za mir.

Zares bogato življenje te vsestransko nadarjene osebnosti je bilo in je še vedno vzor in spodbuda mnogim, ki si prizadevajo za pravičnejši svet. Ena najbolj očarljivih stvari pri njem je prav gotovo skladnost njegovega mišljenja in delovanja.

Enost mišljenja in delovanja

Verodostojnost neke osebe se pokaže v soglasju njenega mišljenja in delovanja. Schweitzer občuduje prekrivanje nauka in delovanja pri velikih zgodovinskih osebnostih. O Pavlu piše: "Čudovita je Pavlova podoba v luči njegove etike. Pavel je utelešenje tega, kar uči."² In o Goetheju: "Veličina njegovega mišljenja bo vedno ostala, da njegove misli in njegovo življenje tvorita enost."³

Kar je Schweitzer povedal o Pavlu in Goetheju, velja tudi zanj. Nikoli se nekega prob-

lema ne loti le po teoretični poti, ampak vedno išče tudi praktične rešitve. Tako ne spodbuja k ljubezni do bližnjega samo v teoloških spisih in pridigah, ampak jo živi v težkih razmerah ekvatorialne Afrike. Kot glasbeni raziskovalec ne piše samo glasbeno kritičnih del o Bachu, ampak ga vse do visoke starosti tudi navdušeno interpretira – predvsem na svojih orgelskih koncertih. Poleg tega pa se loteva tudi popravljanja in restavriranja starih orgel ter jih tako reši pred propadom. Njegove ročne spretnosti pa mu še posebej koristijo v pragozdu. Kot zdravnik je sam tudi gradbeni moj-

ster in organizator lastne bolnišnice. In končno, ne samo da predvidi propad zahodne kulture, temveč začne z etiko spoštovanja do življenja uresničevati prenovo te kulture. Pričevanje njegovega življenja nas vabi, da se poglobimo v njegovo filozofsko ustvarjanje.

Samostojni mislec

Schweitzerja ni lahko uvrstiti v neko določeno teološko ali filozofsko smer. V teologiji v glavnem sledi usmeritvi protestantske liberalne teologije, ki je poskušala Jezusovo življenje in nauk v imenu resničnosti “osvo-



Franz Marc: Volkovi (Balkanska vojna),
o./pl., 1913, Galerija Albright-Knox, Buffalo, ZDA.

boditi” od cerkvene dogme in na tak način spraviti razsvetljenstvo in krščanstvo, vendarle pa pokaže tudi notranje meje takega pogleda in se od njega oddalji. V svojem monumentalnem delu “Zgodovina raziskave o Jezusovem življenju”⁴ pride do zanimivega zaključka, da se v vseh dosedanjih tolmačenjih Jezusove zgodovinske podobe zelo očitno pojavita avtorjeva konkretna subjektivnost in duh obdobja, v katerem je živel avtor. Pisici vedno nujno projicirajo v Jezusovo življenje svoje subjektivne predstave in dejansko ni mogoče nikoli priti do čistega zgodovinskega opisa Jezusovega življenja. Tako Schweitzer, ki se je trudil priti do zgodovinske resnice o Jezusu, na koncu ugotovi, da za vernika ni najbolj pomembno, kdo je zgodovinski Jezus, ampak da je odločilno osebno srečanje vernika z osebo Jezusa Kristusa.

Na filozofskem področju ostaja goreč razsvetljenec in s tem globoko povezan z novodobnim racionalizmom. Vendarle pripisuje *volji* osrednji pomen za človeško existenco. V tem pogledu se opira na Schopenhauerja in Nietzscheja. V etičnem razmišljanju pa je že od študentskih let dalje odločilno pod vplivom Kanta. Kljub temu v svojo etično zasnovo vključi tudi kozmični element, ki ga najde v stoi, pri Spinozi in Goetheju. Poleg zahodnega izročila oplemeniti Schweitzerjev svetovni nazor tudi vzhodna misel: predvsem kitajska mistika in Konfucijeva filozofija.

Schweitzer pri etiki ostane na Kantovi liniji, ko predstavi svoje osnovno načelo kot nujno in občeveljavno, toda etike ne utemelji na razumu, ki se dviga nad življenje, temveč na individualni življenjski volji (podobno kot Schopenhauer). Izhodiščna točka njegove filozofije je živi individuum sredi svojih naravnih danosti. Napetost med univerzalnim razumom in lastno življenjsko izkušnjo karakterizira njegovo filozofijo in ostaja nena zadnje nerešena (verjetno tudi nerešljiva).

Schweitzer s hvaležnostjo pristopa do predhodne filozofske misli. V njegovih delih ne zasledimo arogantnega odnosa do ostalih filozofov. Večina njegovih del se začne z zgodovinskim pregledom in analizo tega, kar so o določenem vprašanju povedali razni avtorji vzhodne modrosti in zahodne filozofije. Pa vendar je Schweitzer samozavestno prepričan v izvirnost in inovativnost svoje misli. Samega sebe razume kot “prenovitelja” zahodne kulture.

Poglejmo si glavne smernice, ki jih za prenovno miselnosti ob koncu prve svetovne vojne Schweitzer polaga na srce svojim sodobnikom in ki v veliki meri še niso izgubile aktualnosti.

Propad zahodne kulture

V članku “Nastanek nauka o spoštovanju do življenja in njegov pomen za našo kulturo” (ki je objavljen v tej številki Tretjega dne) si lahko bolj podrobno preberete zanimivo zgodovinsko in biografsko ozadje Schweitzerjeve filozofske misli. Nesmisel in grozota vojne sta ga prisilila v razmišljanje, kaj se je zgodilo v zahodnem svetu, da je prišlo do take tragedije.

Vojna je samo zunanje znamenje že prejšnjega notranjega propadanja zahodne kulture. Za to kulturo je usodno dejstvo, da je materialni razvoj neprimerno presegel duhovni razvoj človeka. Znanost in tehnika sta pripeljala do nepojmljivega napredka. Moderni človek je pridobil izredno moč obvladovati in spreminjati življenje, dejstvo pa je, da tej moči moralno ni dorasel. Materialni razvoj, ki zanemarja moralni in duhovni razvoj, je po Schweitzerju “podoben barki s pokvarjenim krmilom, ki je izgubilo vsakršno možnost usmerjanja: pluje proti nesreči”.⁵ Tako kot pri plovbi z barko ni najpomembnejša hitrost, tudi ne, na kakšen pogon pluje barka, ampak predvsem, ali je smer plovbe pravilna, tako je tudi s kulturo. Hitrejši in močnejši

pogon barke zahteva tudi povečano kontrolo in hitrejšo uravnavanje smeri.

Ta usklajenost in sorazmernost med tehničnim napredkom in zavestjo odgovornosti se je po Schweitzerjevem mnenju začela v drugi polovici 19. stoletja rušiti, kar je pripeljalo končno do tragičnih dogodkov prve svetovne vojne.

Pridobitve znanstveno-tehnične civilizacije prinašajo posamezniku in družbi velike probleme. "Mogoče izgleda paradoksalno," pravi filozof iz afriškega pragozda "toda z dosežki znanosti in tehnike ni lažje, ampak mnogo težje ustvariti neko pristno kulturo."⁶

Zapeljivost materialnega napredka je oslepila modernega človeka za duhovno in moralno dimenzijo njegovega bivanja, kar ima za posledico "zaton zahodne kulture". Glavno odgovornost za to nosi filozofija 19. stoletja, ker se ni več ukvarjala s konkretnimi problemi človekovega življenja in se je vedno bolj oddaljevala od osnovnih človekovih vprašanj. "Filozofija je postala vedno bolj filozofija brez mišljenja,"⁷ pravi Schweitzer. V pozabo pa zatonejo tudi razsvetljenski ideali svobode, človekovega dostojanstva, pravičnosti, enakosti. Naj samo omenim, da Schweitzer zelo idealizirano in precej nekritično povzdiguje dobo razsvetljenstva, ki želi na avtoriteti človekovega razuma zgraditi boljši in pravičnejši svet.

Sredi 19. stoletja naj bi se torej začel proces propadanja zahodne kulture, ker zavest odgovornosti oz. moralnost nista več sposobni usmerjati razvoja tehnike. Znanje in moč modernega človeka se sicer neznansko večata, kar prinaša s seboj ustvarjanje mnogo ugodnejših življenjskih pogojev za večino prebivalcev. Pri uživanju prednosti tega pospešenega materialnega napredka pa je moderni človek spregledal odsotnost duhovne in etične plati kulture. Vera v razvoj se je osvobodila etičnega usmerjanja in razvoj je začel potekati po njemu lastnih zakonih. Še

več, etika postane celo moteči element znanstveno-tehničnega napredka. Schweitzer pravi: "Opustitev doslednega etičnega presojanja stvari dojemamo kot korak naprej k objektivnosti."⁸

Tako je za novo miselnost značilna na eni strani potreba po preoblikovanju in želja po dogajanju kot takem, na drugi strani pa izguba vsake usmeritve pri oblikovanju nove stvarnosti. Kljub novim materialnim pridobitvam postaja človek notranje vedno bolj ubog in brez usmeritve.

Prenovitev zahodne kulture

Toliko o osnovni diagnozi, ki jo Schweitzer daje bolehnih in propadajoči zahodni kulturi. Vendar se Schweitzer kot dober zdravnik ne zadovolji samo z natančno diagnozo, ampak predpiše tudi terapijo, saj je prepričan, da zahodni kulturi ni usojen dokončni propad. V tem se korenito razlikuje od svojega sodobnika Oswalda Spenglerja, ki je zagovarjal fatalistično interpretacijo zgodovine, po kateri je vsaki kulturi usojen nek določen proces in po teh determinističnih zakonih zgodovine je zahodni kulturi usojen konec. Ob koncu dela *Človek in tehnika* Spengler piše: "Rojeni smo v ta čas in pogumno moramo prehoditi pot, ki nam je določena. Druge poti ni. Vzdržati na izgubljenih pozicijah brez upanj, brez rešitve je naša dolžnost."⁹

Schweitzer nikakor ne pritruje ugotovitvi, da je propadanje zahodne kulture nek usojen zgodovinski proces, ampak verjame v možnost prenove, ki pa se mora začeti v miselnosti. V *tretjem delu Filozofije kulture* Schweitzer ugotavlja: "Zgodovinski dogodki imajo svoj zadnji temelj v duhovnih vzrokih. Niso naravna dogajanja na področju življenja človeka in narodov."¹⁰ Zgodovina torej ni nekaj vnaprej določenega, usojenega. Nek zgodovinski trenutek bistveno določajo prepričanje in nazori ljudi v njem. Zato je za preporod zahodne civilizacije nujno na novo pre-

misлити osnovna vprašanja razumevanja človeka in njegovega mesta v celotnem kozmosu.

V začetku novega veka je filozofija ubrala napačno smer: človeka je zreducirala na njegov "cogito", ob strani pa je pustila vse, kar je telesnega, materialnega, čutnega. Schweitzer išče drugo pot. Descartovo izhodišče "cogito ergo sum" se mu zdi abstraktno in nesvarno. Mišljenje ni neko prazno dejanje samo zase. "Ko mislim, vedno mislim nekaj. Vprašanje je torej naslednje: kaj je vsebina tistega mišljenja, v katerem samemu sebi o svojem bivanju kot takem vedno znova dajem račun."¹¹ V svojem osrednjem delu *Kultura in etika* daje Schweitzer človekovi misli naslednjo osnovno vsebino: "Prava filozofija mora izhajati iz najbolj neposrednega in vseobsegajočega dejstva zavesti. To se glasi: 'Sem življenje, ki hoče živeti, sredi življenja, ki hoče živeti.'¹² Ta stavek ponazarja po Schweitzerju osnovno izkušnjo življenja vsakega človeka, ki je zavestno ali podzavestno pritrjevanje svojemu življenju. Iz strahu pred izničenjem hrepeni človek po izpolnitvi svojega bivanja. Pritrjevanje življenju je položeno v človekovo naravo. Iz te naše naravne volje do življenja pride človek preko procesa mišljenja o sebi in svetu do vseobsegajočega pritrjevanja svetu. Kdor razmišlja o sebi in o svetu, ugotovi, da vse, kar ga obdaja – rastline, živali, soljudje – prav tako hočejo živeti kot on sam. Človek pride do spoznanja, da je vse, kar živi, neka skrivnostna univerzalna volja do življenja. Tako osnovna izkušnja človeka ni njegova izvzetost iz sveta (kot pri Descartesu), ampak izkušnja sorodnosti in povezanosti z vsem življenjem, ki ga obdaja.

Človek je torej del narave, njegovo življenje je bistveno povezano z ostalim življenjem, pa vendar ima človek v naravi posebno vlogo. Narava še zdaleč ni nek idealen harmoničen sistem. Vsaka volja do življenja stremi po uveljavitvi in najboljši možni uresni-

čitvi svojega bitja. Pri tem pa prihaja do navzkrižnih interesov in boja med živimi bitji v naravi. Dogajanje v naravi je ambivalentno: lepota in smiselnost se prepletata z grozotami in nesmiselnostjo. Zato človek iz spoznavanja narave ne more priti do jasnih smernic za svoje življenje. Narava okrog njega se ne obnaša etično, zato mora smernice za svoje življenje poiskati v svoji notranji volji do življenja.

Po Schweitzerju je v človeka položena etična volja do življenja, ki mu zapoveduje, da naj izkazuje vsej volji do življenja okrog njega enako spoštovanje kot svoji lastni. Etika ni nek zaprt sistem dolžnosti in kreposti, s katerim bi do potankosti lahko določili, kako naj človek deluje, marveč je njena naloga predvsem v tem, da da posamezniku s temeljnim principom etičnosti v roke kompas, ki delujočemu v vsakem konkretnem primeru pokaže smer, vendar nikakor ne oblikuje odločitve vnaprej. "Etika ni," kot pravi Schweitzer, "park z natančno urejenimi in dobro negovanimi stezami, ampak divjina, kjer mora vsakdo najti in utrjevati svojo pot. Določena je samo smer, katero moramo ubrati."¹³

Radikalnost etike spoštovanja do življenja

Filozof iz afriškega pragozda je prepričan, da je s svojim temeljnim principom "predanosti življenju iz spoštovanja do življenja" podal splošno materialno vsebino formalnemu etičnemu imperativu. Tako se glasi temeljno etično načelo: "Dobro je življenje ohranjati in življenje spodbujati; slabo je življenje uničevati in življenje ovirati." S svojo etično zahtevo razširi Schweitzer področje etične odgovornosti na vsa živa bitja. Če človek prizna svojo povezanost z vsemi živimi bitji, če se zave svoje osnovne izkušnje, da je človek "življenje sredi življenja", potem ne sme poljubno postaviti meje, do katere bo spoštoval življenje. Kjerkoli že in s kakršnimi koli nameni človek škodi ali uniči življenje – v ka-

terikoli obliki -, ravna neetično in je kriv. Radikalnost njegove etike se še bolj kaže v tem, da ne dopušča nobene vrednostne lestvice med živimi bitji. "Resnično etičen človek," pravi Schweitzer, "se ne sprašuje, koliko je to ali tisto življenje vredno, da zasluži naklonjenost, in se tudi ne sprašuje, ali in v kolikšni meri je še sposobno občutij. Življenje kot takšno mu je sveto."¹⁴ Etika je definirana kot "v brezmejno razširjena odgovornost za vse, kar živi"¹⁵. Vse človekovo delovanje mora biti konec koncev usmerjeno v ohranjanje in spodbujanje lastnega življenja in življenja bitij, ki se nahajajo v njegovem področju delovanja. Cilj človekovega delovanja je torej ustvarjanje in preoblikovanje danosti v smeri zagotavljanja vedno boljših pogojev za njegovo lastno življenje in za življenje živih bitij, ki ga obdajajo. K temu pa ga spodbuja osnovna drža spoštovanja do življenja, ki je položena v človekovo voljo do življenja.

Jasno je, da človek nujno posega v življenje drugih živih bitij. Schweitzer je glede tega realist. Človek lahko živi samo na račun drugih živih bitij. Da bi preživel, je prisiljen ubijati drugo življenje. Če je etika spoštovanja do življenja na teoretični ravni do konca dosledna in ne dovoljuje nobenega rangiranja med bolj vrednim in manj vrednim življenjem, si na praktični ravni ne more zatiskati oči. Ne samo, da je zapoved "Ne ubijaj!" popolnoma neizvedljiva, če jo poskušamo aplicirati na področju vseh živih bitij, ampak tudi zahteva "Ohranaj in spodbujaj življenje" človeka postavi v paradokso situacijo. Da bi rešil neko življenje, je človek prisiljen uničiti neko drugo življenje. Schweitzer predstavi naslednji primer: "Da bi rešil mlado ptico, ki je padla iz gnezda, moramo prevzeti nase, da bomo polovili in pobili veliko insektov, ki jih ptica potrebuje za hrano. Usmiljenje lahko pokažemo le, če hkrati delujemo brez usmiljenja."¹⁶ Torej, uničevanje življenja je postavljeno v službo

ohranjanja življenja in ne gre drugače. Za take konfliktne situacije izoblikuje Schweitzer naslednje vodilo: "Kjer kateremu koli življenju škodujem, mi mora biti zelo jasno, če je to res nujno. Preko neizogibnega ne smem iti niti za malo, tudi ne preko navidezno nepomembnega."¹⁷ V vsakem posameznem primeru mora človek pretehtati, če je zares nujno in neizogibno drugo življenje uničiti ali mu škodovati. Odločitev je povsem prepuščena delujočemu subjektu.

Etika spoštovanja do življenja nam ne pove, kje so meje neizogibnega in katere osnovne kriterije mora človek spoštovati, ko izbira med različnimi oblikami življenja. Od subjekta zahteva le, da spoštuje temeljni princip "ohranjanja in spodbujanja življenja", pri čemur je konkretna uresničitev tega principa prepuščena posamezniku.

Povsem upravičeno se pojavi vprašanje, če Schweitzerjeva etika ne predstavlja preobremenitve za večino ljudi? Ali ni ena izmed nalog etike poleg oblikovanja temeljnega etičnega principa tudi oblikovanje nekaterih dodatnih etičnih norm, ki bodo subjektu v pomoč pri njegovi odločitvi? Brez vrednostne lestvice, ki tudi na teoretični ravni razlikuje med različnimi oblikami življenja in tudi teoretično daje vsaj človekovemu življenju prednost pred drugimi oblikami življenja, je nujno dopolnilo Schweitzerjeve etike.

Kakor koli že, Schweitzerjeva filozofska etika predstavlja za človeka ob začetku 21. stoletja svojevrsten izziv. Aktualnost leži predvsem v umestitvi človeka v njegov bivanjski prostor in poudarjanju njegove temeljne povezanosti z vsemi živimi bitji. Razumevanje človeka kot "življenje, ki hoče živeti, sredi življenja, ki hoče živeti" predstavlja odlično izhodišče za oblikovanje ekološke etike, ki je dandanes nujnost, če želimo zagotoviti obstoj človeškega rodu in obstoj življenja na tem planetu tudi v prihodnje.

1. A. SCHWEITZER, *Aus meinem Leben und Denken*, Frankfurt a. M. 1995, 78.
2. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 3II. Dve strani naprej zapiše: „Jezusovo besedo, da če želi biti nekdo velik, naj bo vsem služabnik (Mt 20,26), Pavel ni posredoval s peresom, ampak s svojim življenjem.”
3. A. SCHWEITZER, *Gesammelte Werke*, Bd. V, München 1974, 523.
4. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.
5. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, München 1990 (prva izdaja 1923), 99.
6. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 99.
7. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 20.
8. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 104.
9. O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1933, 88-89.
10. A. SCHWEITZER, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, Teil III-IV, München 2000, 190.
11. A. SCHWEITZER, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, Teil I-II, München 1999, 426.
12. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 330.
13. A. SCHWEITZER, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, Teil III-IV, 154.
14. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 331.
15. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 331.
16. A. SCHWEITZER, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, Teil III-IV, 46.
17. A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 340.

Nastanek nauka o spoštovanju do življenja in njegov pomen za našo kulturo*

Lambarene, 21. 4. 1965

Od svoje zgodnje mladosti naprej sem se čutil prisiljenega, naj imam sočutje z živalmi. Popolnoma nepojmljivo se mi je zdelo, še preden sem šel v šolo, da bi v svoji večerni molitvi molil le za ljudi. Zato sem, kadar je z menoj molila mati in mi dala poljub za lahko noč, potem na skrivaj molil dodatno molitev za vsa živa bitja, ki sem jo sam sestavil. Glasila se je takole: "Ljubi Bog, varuj in blagoslovi vse, kar ima dih, obvaruj jih vsakega zla in naj mirno spijo."

Globoko me je zaznamovalo doživetje v mojem sedmem ali osmem letu. Moj tovariš Heinrich Braesch in jaz sva iz gumijastih trakov naredila frače, s katerimi lahko lučša manjše kamne. Bilo je spomladi, v postnem času. Nekega sončnega nedeljskega jutra mi je rekel: "Pridi, greva v vinograd in streljajva ptice."

Predlog je bil zame strašen, vendar se mu iz strahu, da bi se mi posmehoval, nisem upal upreti.

Tako sva prišla v bližino nekega golega drevesa, na katerem so ptički, ne da bi se naju bali, ljubko prepevali v jutro. Moj tovariš je počepnil kot Indijanec na lovu, položil prodnik v usnje svoje frače in jo napel. Poslušen njegovemu ukazovalnemu pogledu sem tudi jaz – s strašnimi očitki vesti – storil isto, pri čemer sem si trdno obljubil, da bom ustrelil mimo.

V istem trenutku so začeli cerkveni zvonovi doneti v sončni sij in v petje ptic. Bilo

je "prvo zvonjenje", pol ure pred glavnim zvonjenjem, ki je vernike klicalo v cerkev.

Zame je bil to glas iz nebes. Odvrigel sem fračo, splašil ptice, da so odletele in bile varne pred fračo mojega tovariša, in zbežal domov.

In vedno znova, ko zadonijo postni zvonovi v pomladno sonce in gola drevesa, gahnjeno in hvaleženo pomislim na to, kako so mi tedaj zazvonili v srce zapoved "ne ubijaj".

Nastajanje gibanja za zaščito živali, ki se je začelo v moji mladosti, je naredilo name močan vtis. Končno so si ljudje upali stopiti v javnost in razglašati, da je sočutje z živalmi nekaj naravnega, kar spada k pravi človečnosti in da se pred tem spoznanjem ne bi smeli zapirati. Imel sem občutek, da je v temo idej vzšla nova luč in da bo vedno močnejša.

Leta 1893 sem začel študirati filozofijo in teologijo na univerzi v Straßburgu. V teh letih iztekajočega se stoletja smo študentje skupaj doživeli nekaj nenavadnega: seznanili smo se z zelo raznolikimi spisi Nietzscheja in Tolstoja.

Friedricha Nietzscheja, 1844-1900, so takoj po končanem študiju poklicali v Basel za profesorja klasične filologije. Vendar se ni zadovoljil z raziskovanjem klasične grške kulture in njenega duha, marveč se je posvetil problemu kulture in njenemu duhu na sploh. Od leta 1880 naprej se je izrekal proti temu, kar je v Evropi izšlo iz grške filozofije in krščanstva. Tej kulturi je očital, da vlada v njej duh slabotnega in boječega človeka. Iz nje

je izšla etika, ki zahteva ljubezen do soljudi. To teorijo so ustvarili, da bi jih varovala in jim dala upanje na neko blaženo bivanje.

Etika resnične kulture pa zahteva, kakor si predstavlja Nietzsche, samo ponosno in smelo pritrjevanje življenju. "Nadčlovek" ne upošteva "suženjske morale" ljubezni, ampak samo gospodarjevo moralo "volje do moči".

To novo pojmovanje bistva kulture in etike, ki ga je Nietzsche podajal s sijajnim patosom, je na ljudi tega časa, še posebej na mlade, naredilo velik vtis.

Istočasno pa so ob koncu stoletja postala znana tudi dela Tolstoja (1828-1910). Ruski pisatelj in mislec je v svojih romanih in pripovedih predstavljal drugačen nazor kot germanska dela. Odobral je etično kulturo. Ta je bila zanj globoka resnica, do katere je prišel v svojem doživljanju in mišljenju. V svojih pripovedih nam daje sodoživljati, kako je prišel do spoznanja pravega človečanstva in preproste pobožnosti.

Tako smo se – mladi iztekajočega se 19. stoletja – soočali z dvema različnima pogledoma na svet.

V tem položaju sem doživel veliko razočaranje. Pričakoval sem, da bosta religija in filozofija skupaj močno nastopili proti Nietzscheju in ga spodbili. To pa se ni zgodilo. Sicer sta se izrekli proti njemu. Toda po mojem občutku tega nista zmogli in tudi nista poskušali etične kulture utemeljiti v takšni globini, kakor je zahteval boj, ki ga je proti njima vodil Nietzsche.

Kot študent sem v zadnjih letih stoletja prišel do tega, da sem se začel ukvarjati z vprašanjem, ali ima naša kultura zares potrebne etične energije. To me je privedlo do tega, da sem se začel ukvarjati s problemom kulture in etike, kakor ga je obravnavala filozofija od 1850 pa do konca stoletja.

Iz branja najpomembnejših filozofskih del, ki so izšla v tem časovnem obdobju v Evropi, sem razbral, da le-ta kulture in eti-

ke ne dojemajo več kot problem, ampak ju sprejemajo in gledajo nanju kot na obstoječe duhovne dosežke.

Nisem se tudi mogel znebiti vtisa, da ta etika, ki so jo imeli za dokončno, ne predstavlja nobenih velikih zahtev ne človeku in ne družbi. Bila je "umirjena" etika.

Ko so ob koncu stoletja na vseh področjih gledali nazaj in naokrog, da bi ugotovili in ovrednotili njegove dosežke, se je to dogajalo z meni nepojmljivim optimizmom. Vsepovsod so predpostavljali, da smo napredovali ne le v iznajdbah in znanju, ampak da smo tudi v duhovnem in etičnem povzpeli na višino, ki je še nikoli poprej nismo dosegli in ki je nikoli ne bomo mogli izgubiti. Meni pa se je dozdevalo, da v duhovnem življenju ne le, da nismo preseгли predhodnih generacij, ampak da so se začeli nekateri od njihovih duhovnih dosežkov razkrajati ... in da nam marsikaj od doseženega začenja polzeti iz rok.

Globoko me je prevzelo, da sem pri marsikateri priložnosti moral spoznati, da nehumane misli, kadar so bile javno povedane, niso bile zavrjene in obsojene, ampak preprosto sprejete. "Realna politika" (Realpolitik) je pridobila ugled. Nietzschejeva "volja do moči" je začela igrati svojo usodno vlogo. Parola "Realpolitik" ji je tako na marsikaterem področju utirala pot. Zdelo se mi je, kot da je rod, ponosen na delo in dosežke, napadla duhovna in duševna utrujenost.

Vedno bolj sem se začel ukvarjati s kulturo in etiko zadnjih desetletij 18. stoletja.

Tako sem sklenil, da bom v temeljiti študiji kritično poročal o duhovnem stanju časa, v katerem sem živel. Delo naj bi imelo naslov "Kultura in etika". Ker pa sem imel vtis, da živimo v obdobju duhovnega propadanja, me je imelo, da bi delo poimenoval "Mi epigoni".

Poletje leta 1900 sem preživel na berlinski univerzi. V hiši vdove velikega helenista Ern-

sta Curtiusa sem večkrat srečal zanimive berlinske znanstvenike. Nekega dne so se tam k popoldanski kavi zbrali člani "Pruske akademije znanosti", ki so prišli s seje na akademiji. Nadaljevali so z diskusijo, ki so jo imeli na seji. Naenkrat je eden od gospodov za konec pogovora dejal: "Mi vsi smo vendar le epigoni." Ta beseda je vame udarila kot blisk. Torej nisem bil edini, ki se je zavedal, da smo živeli v času epigonov!

V enem izmed prvih let novega stoletja sem si vzel čas, da sem šel skozi filozofska dela o etiki v zadnjih desetletjih z namenom, da bi ugotovil, kaj le-ta pravijo o našem odnosu do živih bitij.

Večina obravnava to zadevo kot nekaj posranskega. Posvečajo se ji le redki.

V nekaterih delih mislijo avtorji, da se morajo celo opravičiti, ker imajo za dolžnost, da vključijo tudi živali, ki se vendar nahajajo na neki drugi stopnji kot mi. Komaj v kakšnem delu sem tu in tam prebral, da je potrebno sočutju z živalmi posvetiti večjo pozornost.

Jaz pa sem bil prepričan, da je potrebno zahtevati po dobrem obnašanju do živali priznati mesto tudi v filozofski etiki. To bi bilo v pomoč – tako sem menil – prijateljem, ki so se zavzemali za varstvo živali, in tako bi miselno utemeljili njihovo prizadevanje.

Spomladi 1913, potem ko sem končal študij medicine, sem z ženo odpotoval v Francosko Ekvatorialno Afriko, da bi ustanovil bolnišnico na misijonski postaji Lambarene, ki jo je leta 1872 ustanovila ameriška presbiterijanska misijonska skupnost. Prek alžaskih misijonarjev, ki so tam delovali, sem izvedel, da nujno potrebujejo zdravnika. Bil je čas boja proti spalni bolezni, ki je v ekvatorialni Afriki strahotno pustošila.

S prtljago sem vzel s seboj tudi dovolj filozofskih del, da bi lahko nadaljeval z delom "Mi epigoni".

Avgusta leta 1914 je izbruhnila prva svetovna vojna. Zaradi tega sem v Francoski Ek-

vatorialni Afriki prišel v neljub položaj. Kot Alžačana sva imela žena in jaz nemško državljanstvo. To nama ni preprečilo, da bi prišla v francosko kolonijo in tukaj ustanovila bolnišnico. Toda sedaj, ko smo se znašli v vojni in sva bila z ženo Nemca, so morali na naju gledati kot na sovražnika in naju tako tudi obravnavati.

Takoj na večer prvega dne vojne nama je bilo sporočeno, da se morava obnašati kot ujetnika. Lahko sva ostala v najini hiši, morala pa sva se odpovedati vsakemu občevanju z belci in s črnci. Kot čuvaj je prišel pred najino hišo neki temnopolti podoficir in štirje temnopolti vojaki.

Ker so mi delo v bolnišnici prepovedali, sem imel sedaj čas, da se posvetim snovi, ki sem jo leta nosil v sebi in ki je zaradi izbruha vojne postala aktualna, problemu "kulture in etike".

Sedaj je divjala vojna kot pojav propadanja kulture. "Mi epigoni" kot naslov dela zame ni več prišel v poštev.

Zakaj samo kritika kulture? Zakaj bi se zadovoljil samo s tem, da bi nas analiziral kot epigone? Čas zahteva odslej delo obnove.

Začel sem iskati temelj duhovnega dogodka, da je etična kultura ostala brez moči, kot je bilo razvidno iz začetka vojne. S tem delom sem bil zaposlen tudi, ko je bila konec novembra preklicana naša internacija. To se je zgodilo, ker so se belci in črnci pritoževali nad tem, da so brez jasnega razloga ostali brez edinega zdravnika. Prav tako pa so tudi moji prijatelji v Parizu posredovali pri vladi, naj z menoj primerno ravnajo.

Poleg dela, ki sem ga sedaj spet imel v bolnišnici, sem še vedno našel čas, da sem se še naprej ukvarjal s problemom nemoči etične kulture.

Poslej sem se ukvarjal s temeljnim vprašanjem, kako bi lahko prišlo do neke trajnejše, globlje in bolj žive etične kulture.

Zadoščenje, da sem prepoznal problem, ni trajalo dolgo. Mineval je mesec za mese-



Franz Marc: Volkovi (Balkanska vojna), o./pl., 1913, Galerija Albright-Knox, Buffalo, ZDA.

Franza Marca, velikega predstavnika nemškega ekspresionizma, je globoko prizadelo trpljenje – ne samo ljudi, tudi živali – še zlasti v vojnih razmerah. Marc je 4. marca 1916 padel v bitki pri Verdunu.

cem, ne da bi pri reševanju prišel samo za korak dlje. Vse, kar sem vedel iz filozofije o etiki, me je pustilo na cedilu.

Borne osnutke dela sem vzel s seboj, ko sva z ženo zaradi njenega zdravja proti koncu poletja 1915 odpravila v Cap Lopez ob morju.

Septembra 1915 sem tja prejel novico, da je na misijonski postaji N'Gômô zbolela žena švicarskega misijonarja Pelota in da pričakujejo moj prihod.

Po reki Ogowe sem moral potovati 200 kilometrov navzgor. Kot edina takojšnja možnost prevoza se je pokazal majhen star parnik, ki je ravno odhajal in je vlekel za seboj dva velika preobložena čolna. Na krovu je bilo poleg mene le še nekaj črncev. Ker si zaradi naglice nisem mogel priskrbeti popotnice, so mi dovolili, da sem jedel iz njihovega lonca.

Po reki, po kateri smo pluli navzgor, smo počasi napredovali. Bilo je obdobje suše. Pot smo morali iskati med visokimi peščenimi plitvinami.

Sedel sem na enem od čolnov. Odločil sem se, da bom na poti ostal popolnoma zatopljen v problem porajanja kulture, ki bi imela večjo etično globino in energijo. List za listom se popisal z nepovezanimi stavki, samo

zato da bi ostal osredotočen na problem. Utrujenost in zbeganost sta hromili mojo misel.

Zvečer tretjega dne, ko smo bili ob sončnem zahodu blizu vasi Igendja, smo morali po več kot kilometer široki reki potovati vzdolž nekega otoka. Na neki peščeni plitvini na levi strani so hodili štirje nilski konji s svojimi mladici v isto smer kot mi. Tedaj sem se v svoji veliki utrujenosti in obupanosti naenkrat domislil besede "spoštovanje do življenja", ki je, kolikor vem, še nikoli nisem slišal in nikoli prebral. Takoj sem dojel, da nosi v sebi rešitev problema, s katerim sem se mučil. Posvetilo se mi je, da je etika, ki se ukvarja samo z našim odnosom do drugih ljudi, nepopolna, in zato ne more imeti popolne energije.

To zmore samo etika spoštovanja do življenja. Prek nje pridemo do tega, da smo povezani ne samo z ljudmi, ampak z vsemi živimi bitji, ki se nahajajo na našem področju delovanja in da se ukvarjamo z njihovo usodo, da bi preprečili, da bi jim škodovali, in da smo odločni, da jim pomagamo v njihovih stiskah, kolikor moremo. Takoj mi je postalo jasno, da ima ta elementarna popolna etika neko povsem drugačno globino, neko povsem drugačno živost in neko po-

vsem drugačno energijo kot etika, ki se ukvarja samo s človekom.

Z etiko spoštovanja do življenja pridemo v duhovni odnos z univerzumom. Ponotranjenje, ki smo ga doživeli z njeno pomočjo, nam daje voljo in sposobnost, da ustvarimo duhovno, etično kulturo, po kateri smo na neki višji način kot doslej doma na svetu in delujemo v njem. Z etiko spoštovanja do življenja postajamo drugačni ljudje.

Nisem mogel dojeti, da se mi je pot do globlje in močnejše etike, ki sem jo zaman iskal, razodela kakor v sanjah.

Zdaj sem mogel napisati načrtovano delo o kulturi in etiki. V mraku smo dopotovali v N'Gômô. Dva dni sem imel opraviti z bolno ženo misijonarja. Potem sem imel priložnost odpotovati nazaj k morju. Po nekaj dneh sva se z ženo vrnila v Lambarene.

Tu sem začel snovati delo o kulturi in etiki. Načrt je bil preprost. V prvem delu naj bi podal pregled o pogledih na kulturo in etiko, kakor jih najdemo pri najpomembnejših mislecih preteklosti in sedanjosti.

V drugem delu naj bi se ukvarjal z bistvom etike, spoštovanjem do življenja, in z njenim pomenom za kulturo.

Osnovno dejstvo človekove zavesti se glasi: "Sem življenje, ki hoče živeti, sredi življenja, ki hoče živeti."

Človek, ki je postal misleč, doživlja prisilo, da goji do vsake volje do življenja enako spoštovanje do življenja, kakor do svoje. Drugo življenje doživlja v svojem. Zanj pomeni dobro to, da življenje ohranja, da življenje spodbuja, da življenje, ki je sposobno razvoja, privede do najvišje vrednosti. Slabo pa pomeni zanj: uničevati življenje, škodovati življenju, življenje, ki je sposobno razvoja, tlačiti k tlom. To je miselno-potrebno (*denknotwendig*), univerzalno, absolutno temeljno načelo etičnosti.

Dosedanja etika je nepopolna, ker je menila, da ima opravljenost samo z vedenjem ljudi do človeka. Dejansko pa gre za to, kako se človek vede do vsega življenja; do življenja, ki je znotraj njegovega okolja. Etičen je človek le tedaj, kadar mu je življenje kot tako sveto, življenje ljudi in vseh ustvarjenih bitij.

Miselno je mogoče utemeljiti le etiko doživljanja v brezmejno razširjene odgovornosti do vsega, kar živi. Etika vedenja človeka do človeka ni nekaj samega zase, ampak je nekaj, kar sledi iz tega splošnega. Spoštovanje do življenja, h kateremu bomo morali priti ljudje, zajema torej v sebi vse, kar lahko pride v poštev kot ljubezen, predanost, sočutje, veselje z drugimi, skupno stremenje. Osvoboditi se moramo nepremišljenega življenja tja v en dan.

Vsi pa smo podvrženi nerazložljivi in srhljivi usodi, da pridemo v položaj, ko lahko ohranimo svoje življenje samo na račun drugega življenja in da vedno znova postajamo krivi s škodovanjem in celo uničevanjem življenja.

Kot etična bitja kar naprej poskušamo, kolikor nam je mogoče, uiti tej nujnosti. Žeja nas po tem, da bi smeli ohranili človečnost in bi lahko prinašali odrešenje od trpljenja.

Spoštovanje do življenja, ki izvira iz misleče volje do življenja, vsebuje torej skupaj pritrjevanje življenju in etiko drugo z drugim in drugo v drugem. Konča se s tem, da uresniči napredke in vzpostavi vrednote, ki služijo gmotnemu, duhovnemu in etičnemu nadaljnjemu razvoju človeka in človeštva.

Medtem ko nepremišljeno pritrjevanje svetu in življenju blodi po idealih znanja, zmognosti in moči, je ideal resničnega in globokega mišljenja duhovna in etična izpolnitev človeka in človeštva ter porajanje etične kulture, ki hoče mir in nasprotuje vojni.

Samo mišljenje, v katerem zavlada prepričanje spoštovanja do življenja, zmore v našem svetu vzpostaviti čas miru. Vsako diplo-

matsko zunanje prizadevanje za mir ostaja brez uspeha.

Priti mora do nove renesanse, veliko večje od tiste, s katero smo se odrezali od srednjega veka: velika renesansa, v kateri bo človeštvo doseglo to, da bo napredovalo od bednega občutka za stvarnost, v katerem živi tja v en dan, do notranjega prepričanja spoštovanja do življenja. Samo preko resnično etične kulture bo naše življenje smiselno, samo ona lahko človeka obvaruje pred tem, da bi propadel v nesmiselnih, grozovitih vojnah. Samo resnična etična kultura lahko privede do začetka obdobja miru na svetu.

Septembra leta 1917 so nam sporočili, da nas je treba kakor ostale vojne ujetnike v francoskih kolonijah čimprej prepeljati v Evropo. Ta ukaz je izdal vojni minister Clemenceau. Bal se je, da nas v kolonijah ne bi nadzorovali dovolj strogo. Ujetnike z zahodne obale Afrike naj bi prepeljali v Bordeaux.

K sreči je imela ladja, ki naj bi nas odpeljala v Evropo, nekaj dni zamude, tako da smo imeli čas zapakirati svoje stvari in jih spraviti v baraki iz valovite pločevine na misijonu. Na ladjo smo lahko vzeli le 50 kilogramov prtljage.

Bilo je nemogoče, da bi vzel s seboj tudi osnutke filozofije kulture. Bila je namreč napisana v nemščini. Pri katerem koli pregledu prtljage na ladji ali pri izkrcaju bi mi jo lahko vzel vsak podoficir.

Tako sem filozofijo kulture zaupal svojemu dragemu prijatelju, ameriškemu misijonarju Fordu, ki je spadal na misijonsko postajo Lambarene. Ta bi bil najraje, kot mi je priznal, vrgel paket v reko, saj je imel filozofijo za nepotrebno in škodljivo. Toda iz krščanske ljubezni jo je hotel shraniti, da bi mi jo poslal ob koncu vojne.

Tako sem lahko do neke mere pomirjen začel z ženo potovanje proti Bordeauxu.

Iz Bordeauxa smo prišli v veliko taborišče Garaison. Veliki samostan v Garaisonu (provansalsko za guérison = fr. ozdravljenje) je bil v srednjem veku znamenito romarsko središče, kamor so romali ljudje iz daljne Rusije. Po ločitvi Cerkve od države, ki so jo v Franciji uvedli nekaj let pred tem, je bil samostan prazen in je začel propadati, dokler niso ob izbruhu vojne vanj namestili na stotine pripadnikov sovražnih držav, moških, žensk in otrok. V enem letu so obrtniki, ki so bili med interniranci, samostan spet kolikor toliko popravili.

V času našega bivanja je bil direktor taborišča upokojeni kolonialni uslužbenec po imenu Vecchi. Bil je teozof in svoje službe ne opravljal le s pravičnostjo, ampak tudi z dobroto, kar je bilo še toliko bolj prepoznavno, saj je bil njegov predhodnik strog in trd.

Začuda sem bil med številnimi interniranci edini zdravnik. Najprej mi je direktor prepovedal, da bi se ukvarjal z bolniki, ker naj bi bila to stvar uradnega taboriščnega zdravnika, nekega starega podeželskega zdravnika iz okolice. Po nekaj tednih pa se mu je vendarle zazdelo pravilno, da bi lahko moj zdravniški poklic koristil taborišču. Dal mi je na voljo sobo za zdravniško dejavnost in poleg tega še eno sobo za ženo in zame.

Tako sem spet postal zdravnik. Kar mi je ostalo prostega časa, sem ga posvetil "Kulturi in etiki". Po spominu sem se lotil pisanja osnutkov tega dela za primer, da ne bi več dobil nazaj originalov, ki so ostali v Lambarene.

Spomladi leta 1918 je prišlo iz Pariza povelje, da morajo ženo in mene premestiti v taborišče v Saint Rémy de Provence na jugu Francije, ki je bilo namenjeno izključno Alzačanom. Zaman je direktor taborišča prosil, da bi v taborišču obdržal zdravnika, za razveljavitev ukaza. Tudi taborišče v Saint Rémyju je bilo v zapuščenem samostanu. Ker je bil eden izmed internirancev zdravnik, sprva nisem imel opraviti z bolniki in sem se lah-

ko ves dan ukvarjal z osnutki "Kulture in etike". Ko je kolega kasneje zaradi izmenjave smel domov, sem postal spet taboriščni zdravnik. Vendar tukaj ni bilo toliko dela kot v Garaisonu.

Zaradi žene sem se zelo razveselil, da so nam sredi julija leta 1918 povedali, da nas bodo vse zamenjali za Francoze v nemškem ujetništvu. Že v prihodnjih dneh naj bi se smeli prek Švice vrniti domov v Alzacijo.

Osnutke "Kulture in etike" napisane v Garaisonu in Saint Rémyju, ki sem jih že prej predložil taboriščnemu cenzorju, sem lahko vzel s seboj, potem ko je veliko strani opremil s svojim žigom. Zdaj sem bil prepričan, da mi jih na poti domov ne bo nihče vzel.

V Strašburgu mi je župan ponudil mesto zdravnika stažista v mestni bolnišnici, ki sem ga z veseljem sprejel. Hkrati pa sem bil spet pridigar v cerkvi sv. Nikolaja, ki je osirotela, ker je bil njen alzaški župnik zaradi prevelike nemške usmerjenosti izgnan v Nemčijo. Bival sem v župnišču.

Pičel prosti čas, ki sta mi ga dopuščali obe službi, sem seveda porabil za nov zapis "Kulture in etike". Bil je večji in obsežnejši kakor tisti, ki sem ga pustil v Lambarene.

Nekaj dni pred božičem leta 1919 sem dobil telegrafsko povabilo švedskega nadškofa Nathana Söderbloma, ki je bil hkrati rektor univerze v Uppsali, da bi imel po veliki noči 1920 niz predavanj po naročilu "Olaus-Petri-Stiftung". Torej sem v Evropi še nekaj pomenil! Do sedaj sem se zdel samemu sebi kakor groš, ki se je skotalil pod omaro.

Kot predmet predavanj sem nadškofu predlagal "kulturo in etiko". Nadškof je privolil.

V Uppsali sem prvič našel odmev na misli, ki sem jih dolga leta nosil v sebi.

V zadnjem predavanju, v katerem sem povzel osnovne misli spoštovanja do življenja, sem bil tako ganjen, da sem le stežka govoril. Prevzeti pa so bili tudi poslušalci zaradi nove

in globlje utemeljitve etike. Z njo je soglašal tudi nadškof Söderblom. Od tistega dne dalje naju je povezovalo globoko prijateljstvo.

Ko je izvedel, da me bremenijo veliki dolgovi, ki sem jih med vojno napravil za delovanje bolnišnice v Lambarene, mi je svetoval, naj poskusim z orgelskimi koncerti in s predavanji na Švedskem, kjer je bilo zaradi vojne veliko denarja, in mi oskrbel priporočila za razna mesta.

V nekaj tednih sem na ta način zbral toliko denarja, da sem lahko poplačal ne le dolgove za bolnišnico, ampak sem spet imel nekaj denarja za nadaljnje delovanje bolnišnice v Lambarene.

Kmalu potem, ko sem se vrnil iz Strašburga, sem po pošti prejel paket s prvimi osnutki "Kulture in etike", ki sem ga zaupal misijonarju Fordu v Lambarene. Tako mi je bila pri izdelavi dokončnega besedila tega dela na voljo tudi njegova prva različica.

Med tem prvim postankom v Evropi po prvi svetovni vojni sem imel še nadaljnje prilžnosti predstaviti ideje "Kulture in etike" na predavanjih na univerzah v Oxfordu, Cambridgu, Kopenhagnu in Pragi. Povsod so jih sprejeli z zanimanjem in razumevanjem. Smel sem doživeti, da so ljudje govorili o prednosti te elementarne utemeljitve etike pred drugimi.

V pogovorih, ki sem jih imel o etiki spoštovanja do življenja, sem dostikrat slišal, da je moje sporočilo pravzaprav ponovitev nauka svetega Frančiška Asiškega (1182-1226). Na to sem prišel že sam od sebe. Od študentskih let dalje sem bil občudovalec tega najglobljega med svetniki.

Bratstvo človeka z vsemi ustvarjenimi bitji je oznanjal kot nebeško oznanilo. Za njegove poslušalce je bilo to pobožna pesnitev. Niso prišli do tega, da bi zbrali moči za poskus njegove uresničenja na Zemlji. V duhovnosti reda, ki ga je ustanovil Frančišek, živi to oznanilo v tišini in skritosti dalje.

V etiki spoštovanja do življenja pa nastopi kot zahteva človeškega mišljenja po elementarnem in nezavrnljivem uresničenju.

V začetku leta 1923 je bilo besedilo *Kultura in etika* pripravljeno za tisk. Toda kako najti založnika? Izgledi v to smer so bili povsem neugodni. V Nemčiji so se tačas navduševali nad očarljivim, sijajno napisanim Spenglerjevim delom *Zaton zahodnega sveta*. Za Spenglerja je bila zahodna kultura nekaj, kar je zgodovinsko nastalo, zgodovinsko doživelo razcvet, zgodovinsko odcvetelo in prišlo do konca. Takšno tragično razmišljanje je odgovarjalo duhu časa po prvi svetovni vojni. Spengler ni raziskoval, kaj je pravzaprav kultura, ampak je opisal zgodovinsko usodo neke kulture.

Kako naj se v tem kontekstu sploh pokažem s svojim poizkusom prave utemeljitve etike in kulture? Obupan sem opustil misel, da bi za objavo svoje knjige stopil v stik s kakršnim koli založnikom.

Na prošnjo gospe Emmy Martin, vdove prezgodaj umrlega alzaškega župnika, mojega tesnega prijatelja, ki mi je pomagala pri moji korespondenci, sem ji izročil rokopis, ko se je peljala na obisk k svoji prijateljici v München. Tam je skušala poiskati založnika. Poznala ni nobenega. Obiskala je torej založniško hišo C. H. Beck, na katero je nalletela ob nekem opravku, in prosila, ali bi smela govoriti z direktorjem. Kot njegov namestnik se je predstavil gospod Albers. Na njegovo vprašanje, kaj želi, mu je odgovorila, da išče založnika za mojo knjigo. Vzel je v roke rokopis, prelistal prve strani. Potem pa je rekel: "Ta rokopis vzamemo za objavo, ne da bi ga prebrali. Albert Schweitzer za nas ni neznanec."

Po naključju je bil Beck založnik tudi Spenglerjeve knjige o kulturi. Tako sem se seznanil z njim. Namesto da bi se prepirala, sva postala prijatelja in se kot taka soočala o najinih pojmovanjih kulture.

Kultura in etika je izšla leta 1923. Med gospodom Albersom in menoj je prišlo do globokega prijateljstva.

Februarja leta 1924 sem se vrnil v Lambarene. Tudi od tu sem ostal povezan s svetom. Ker nisem bil več edini zdravnik v svoji vedno večji bolnišnici, ampak sta poleg mene delovala še dva ali trije, sem lahko od časa do časa za daljši ali krajši čas odpotoval v Evropo. Vedno znova sem imel priložnost, da sem na univerzah predaval o kulturi in o etiki spoštovanja do življenja in se zanjo tudi sicer zavzemal z besedo in pisanjem.

Veselo sem tudi ugotavljal, da je etika spoštovanja do življenja dobivala vedno več priznanja ne samo v Evropi, ampak tudi v svetu, zlasti na Japonskem, v Indiji in Ameriki.

V času druge svetovne vojne sem ostal v Lambarene skoraj deset let (1939-1948), občasno sem bil v teh letih spet edini zdravnik v bolnišnici.

Uvidel sem, da prihaja vojna in sem zato vsa sredstva, ki sem jih imel, porabil za to, da sem si oskrbel zalogo zdravil, saj bomo v vojni spet odrezani od sveta. Zaloga je zadoštovala do sredine leta 1942. Ko je zaloga pošla, je prispela v Lambarene velika pošiljka zdravil. Poslali so mi jo neznani zdravniki iz ZDA. To je bilo mogoče, ker je bil v tem časovnem obdobju spet vzpostavljen promet med Ekvatorialno Afriko in ZDA.

Avgusta leta 1948 sem spet prišel v Evropo in doživel, da so ljudje zaradi vojne in njenih grozot postali še bolj dojemljivi za idejo spoštovanja do življenja.

V juliju leta 1949 sem se štiri tedne mudil v ZDA, ker sem imel v Aspnu slovesni govor ob praznovanju dvestote obletnice Goethejevega rojstva. Tedaj sem spoznal neznane prijatelje, ki so leta 1942 z veliko pošiljko zdravil rešili mojo bolnišnico iz stiske.

Ob obiskih mest in univerz sem doživel, da je bil nauk spoštovanja do življenja poznan

in da so se ljudje z njim ukvarjali. Poseben ugled je nauk užival v Bostonu.

Ob kratkem postanku v Evropi leta 1951 me je obiskala gospa Ella Krieser, ravnateljica neke velike šole v Hannoveru. Prišla mi je povedat, da na njeni šoli poučujejo nauk o spoštovanju do življenja. Otroci imajo zanj veliko razumevanje in se med seboj spodbujajo, da bi ga v svojem obnašanju tudi izvajali. Pod vplivom tega nauka je prišlo pri njih do duhovne spremembe. Z ravnateljico sem ostal v stiku. Pri nekem poznejšem prihodu v Evropo sem obiskal njeno šolo in se pogovarjal z otroki. (Odložili so vse otročje.) Zavest, da imajo že pri svoji starosti dolžnost, da so dobri do vseh živih bitij, me je razveselila in zresnila.

Danes je po svetu veliko šol, kjer poučujejo spoštovanje do življenja.

Vse, kar lahko izvem in doživim o poznavanju in učinkih nauka o spoštovanju do življenja, me krepi v prepričanju, da je to elementarna resnica, ki jo človeštvo potrebuje, da bi prišlo da prave duhovnosti in da mu le-ta postane vodilo.

Za našo generacijo pa ima to še poseben pomen. Naša nehumanost je namreč postala večja, kot je bila pri prejšnjih rodovih. S tem ko imamo atomsko orožje, se je za nas neizmerno povečala možnost in skušnjava, da uničimo življenje. Zaradi velikanskega napredka tehnike je sposobnost srhljivega uničenja življenja postala usoda za današnje človeštvo.

Tej usodi bomo ubežali le, če bomo odpravili atomsko orožje. Ni si mogoče niti zamisliti bede, v kateri se bomo znašli, če nam to kmalu ne uspe.

Že leta si vlade držav, ki imajo atomsko orožje, prizadevajo, da bi se s pogajanji ze-

dinile o odpravi atomskega orožja. Vendar jim ne uspe. Noben predlog, ki ga dajejo druga drugi, ne zmore ustvariti potrebno velikega medsebojnega zaupanja za vzajemno odpoved atomskemu orožju.

Zaupanje je nekaj duhovnega. Nastane lahko le v duhovnem dogajanju. To potrebno duhovno je porajanje miselnosti spoštovanja do življenja v narodih našega časa. Ne zavedajo se, da so grozovito nečloveški, ker v nepremišljenosti razmišljajo o uporabi atomskega orožja, ki lahko v enem dnevu uniči na stotine milijonov ljudi. V tej nepremišljenosti ne smemo ostati.

Odprava atomskega orožja bo mogoča šele tedaj, ko bo med ljudstvi nastalo takšno javno mnenje, ki bo to zahtevalo in za to jamčilo.

Ta potrebna miselnost pa se lahko ustvari samo s spoštovanjem do življenja.

Tek zgodovine človeštva prinaša s seboj, da ni dovolj, da postanejo z etiko spoštovanja do življenja etične osebnosti le posamezniki, ampak morajo to postati tudi ljudstva.

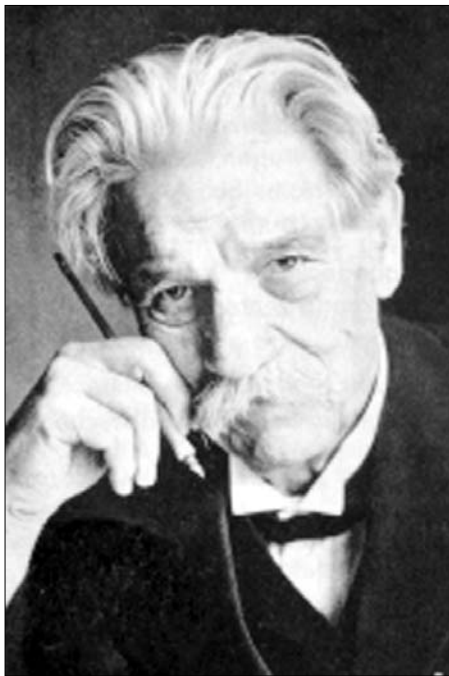
Prevedel Roman Globokar

* Albert Schweitzer, "Die Entstehung der Lehre der Ehrfucht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur", v: Albert Schweitzer, *Die Ehrfucht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München 1991, str. 13-31.

- Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1918-1922.
1. Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1918-1922.
 2. Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923 (to je osnovno delo A. Schweitzerja, op. prev.).

Zgled Alberta Schweitzerja*

Od raznih možnih pričevalcev našega časa se bom obrnil k nekemu, čigar dolga življenjska pot se nam ponuja kot klasičen primer osebne preнове in integracije. Alberta Schweitzerja sem izbral zato, ker večina bralcev že pozana njegovo življenje vsaj v grobih obrisih, in ker so njegove knjige – njegova zavestno izražena filozofija – dostopne v mnogih jezikih. Toda raje kot njegovim spisom se bom posvetil na njegovemu življenju, saj njegova dejanja presegajo meje njegove



misli. Schweitzerjeva zavestno izražena filozofija je z mojega vidika včasih protislovna in pomanjkljiva. Odkrito povedano – v svetu idej ne velja ravno za enega izmed velikih umov. Toda bolj kot njegovi argumenti je enotna njegova intuicija; njegova preobrazba, ki je vplivala na njegovo življenje in delo sega globlje in je širše prepoznavna kot pa njegove najboljše ideje, ki jih je kdaj koli formuliral. Iz njegovih dejanj bi lahko sklepali na bogatejšo filozofijo od tiste, ki ga je zavestno usmerjala. Ob njegovem mojstrskem zgledu tako postane naloga njene ubeseditve mnogo lažja.

Premislimo potek njegovega življenja. Albert Schweitzer je začel kot študent filozofije, ki se je usmeril h krščanski teologiji in bil pri svojih zgodnjih dvajsetih letih že tako

uspešen na svojem izbranim področju, da bi bil lahko hitro deležen časti in slave, ako bi se bil zadovoljil z vlogo pastora in teologa. V svetu teologije je veljal kratkoma lo za enega izmed olimpijcev in povsem lahko bi v tej vlogi tudi živel in umrl kot že mnogo drugih mož iz cerkvenih vrst, pridigajoč o doktrini religije, ki je sam nikdar ne bi izkusil ali udeležan s kakšnim večjim podvigom; bil bi voljan opazovalec njene zunanje podobe in slovesnosti ter veselo prejemal spoštova-

nja in časti po vsem svetu.

Sreči na ljubo pa je bila ena Schweitzerjevih zgodnjih študij prav raziskovanje Jezusovega življenja, ki ga je pred napadalci in razvrednotenjem, ki so bili takrat v modi, reševal z doslednejšo uporabo zgodovinske metode, ki so jo ti uporabljali za njegovo izničenje. To ga je privedlo do prepričanja, da mora vsakdo, ki se ima v dvajsetem stoletju za pravega vernika v Juzusa Kristusa, sam vzeti križ na svoje rame ter napraviti kakšno odrešenjsko delo žrtve. Takšno delo ne bo prineslo slave in časti, pač pa bolj verjetno prezir, slabo zdravje, morda smrt, če ne celo zasramovanje in pozabo. Brez dvoma je potrebno odpraviti mnogo zla; mnogo grehov, ki jih je storila Zahodna civilizacija kar kriči po spravnem dejanju. Schweitzer je z budnim očesom poiskal kla-

sičen tovrstni primer in sicer nazadovanja 'primitivnih' ljudstev s pomočjo imperialističnega izkoriščanja, ki se je samo pogosto povzpelo na vrh primitivnosti, in ki je samo zavoljo lastne nevednosti, vraževernosti in surovosti povzročalo nasilje človeškemu duhu.

Zato se je Schweitzer podobno kot mnogo drugih gorečih Kristjanov odločil, da bo postal misijonar. Ker pa nič na svetu ni bolj ironično kot ravno prinašati besede odrešenja ljudem, ki so preveč bolni, da bi se lahko spet sestavili skupaj, je Schweitzer spet sledil Jezusovemu zgledu: bolne ljudi je zdravil, medtem ko jim je prinašal evangelij. To zdravljenje ni smelo biti kakšen majhen košček njegovega evangelija. S to odločitvijo je naš novic odvrigel teološke časti ter se ustalil v trdi disciplini kot študent medicine: "budist" v njem je dal prednost "prometejcu".

Tista štiri leta priprave na zdravniško službo so bila nedvomno sama po sebi dovolj zahtevna celo študentu humanistike, izšolanemu v strogi učenjaški disciplini evropskih univerz kot je Strasbourg. Vendar pa so terjala še nadaljnjo intenzivno koncen-

tracijo, saj je Schweitzer, namesto da bi pretrgal vse druge stike z življenjem, vzdrževal svet svojih čustev in občutkov pri življenju z gojenjem glasbe kot organist. S svojim posebnim poznavanjem Johanna Sebastiana Bacha je Schweitzer zopet spravil v tek mnogo skladb, ki so bile popolnoma prezrte. Kot organist, kot muzikolog in vrh vsega kot ljubitelj glasbe je Schweitzer služil tako Dionizu kot tudi Kristusu. Nenehno zanimanje za glasbo v teku njegovega naporega življenja postavlja njegovo celovitost in uravnoveženost za zgled.

V filozofiji oziroma teologiji, na področju medicine ali v glasbi je imel Schweitzer dovolj talentov, ki bi mu zagotavljali upoštevavanja vredno kariero. Kot pri enem izmed uglednih strokovnjakov svojega časa na vseh naštetih področjih bi bil uspeh takojšen in donosen do tolikšne mere, kolikor bi si sam dovolil spustiti se na posamezno področje. Toda Schweitzer je, da bi ostal celovit, napravil žrtev, ki bo značilna za prihajajoči čas: *namenoma je zmanjšal stopnjo intenzivnosti, s katero se je posvečal kateri koli*



Albert Schweitzer z udomačenima gazelama, Lambarene, ok. 1949.

izmed svojih področij z namenom, da bi razširil vsebino in pomen svojega življenja kot celote. Ponižnost, ki mu je omogočila vzdrževanje tolikšne žrtve, brez dvoma izvira neposredno iz njegovega krščanskega verovanja; vendar pa rezultat te žrtve ni bilo zanikanje svojega lastnega življenja, temveč njegova najpolnejša uresničitev, saj je celo v vlažnih džunglah Afrike, kjer se je dokončno udomačil, ohranil svoje visoko kultivirano zanimanje za glasbo. Pri sebi ni imel zgolj svojih orgel, temveč je celo našel čas za pisanje Bachovega življenjepisa, kljub odsotnosti običajnih znanstvenih orodij.

Tako pri svojem delu kot misijonar-zdravnik, kot tudi s svojo podobo v javnosti kot organist pa je Schweitzer, po rodu Nmec, storil še eno dejanje simbolnega pomena. Dejanje, ki ga je bilo morda lažje in bolj naravno storiti v mednarodni skupnosti pred letom 1914 kot pa danes. Področje njegovega delovanja namreč ni bila toliko njegova domovina, in njeni ljudje, ki so govorili njemu najljubši jezik, temveč dežela njene tekmice in tedanje dejavne nasprotnice – Francije; v tem pogledu je bil kot drugi Jean-Christophe. Tako je torej usmeril ves svoj trud v nepri-vlačno kolonijo francoske zahodne Afrike, sredi soparne ekvatorialne džungle. Z obča-

snimi prekinitvami, ko je v tujini predaval in orgljal, vključno z obdobjem, ki ga je preživel kot vojni ujetnik v Franciji – prav v bolnici v Sant Rémyju, kamor so strpali še enega Jezusovega posnemovalca in sicer Van Gogha, je v Afriki živel svoje življenje v službi Bogu, v katerem ni razlike niti med belcem in črncem niti med Francozom niti Nemcem.

Brez tega razvrednotenja in odpovedi nacionalizmu sedaj ne more biti več zgrajeno nobeno življenje, ki bi bilo vredno svojega imena. On, ki je stoodstotni Američan ali Rus, Nmec ali Francoz, Evropejec ali Afričan ali Azijec, je zgolj na pol človek: univerzalni del njegove osebnosti, ki je enako potreben pri njegovem udejanjanju kot človeku, se namreč še ni rodil. Vsako dejanje, ki omiljuje sebične zahteve narodov in poudarja enotnost človeštva, dodaja nov vogelni kamen svetu, ki ga moramo sedaj zgraditi.

Prevedel Stane Kuralt

-
1. Besedilo je nastalo leta 1951 z naslovom "The Conduct of Life", kasneje pa je bilo pod tem naslovom objavljeno kot del daljšega prispevka z naslovom "The Fulfillment of Man" v: Burnett, Whitt, ur. *This is My Philosophy*. London 1959, str. 31-33.

Ob robu “Truhlarjevega simpozija” v Gorici

V 50. številki katoliškega tednika *Družina*, dne 15. dec. 2002, str. 10-11, smo lahko prebrali kratko poročilo Jožeta Zadravca o mednarodnem posvetu v Gorici od 6. do 7. decembra 2002, ki sta ga organizirala goriška Forum za kulturo in Kulturni center “Stella matutina” ter rimski – “Rupnikov” – študijsko raziskovalni center “Ezio Aletti” Papeškega Vzhodnega Inštituta. Posvet je imel naslov: “*V dnevih šumi ocean – Poezija, teologija in religiozno izkustvo ob 25. obletnici smrti in 90. obletnici rojstva Vladimirja Truhlarja*”. O njegovi vsebini je *Tretji dan* 1-2 (2003) že objavil tri prispevke: zapis Franceta Pibernika o predstavitvi trilogije Truhlarjevih zbranih pesmi v dvojezični izdaji rimske založbe Lipa *Teologia in poesia*, in dva referata: *Poezija kot prednostni jezik teologije* Sebastiana Brocka ter *Apofatični elementi in religiozno izkustvo pri V. Truhlarju* Milana Žusta. Prvi dan smo prisluhnili še Miranu Špeliču *Pojem religioznega izkustva v teološki tradiciji* in Francetu Kejžarju *Sozvočja med biografijo in poetično-teološkim razvojem V. Truhlarja*. Drugi dan so spregovorili: Lojze Bratina *Truhlarjeva izkustvena teologija*; Michelina Tenace *Truhlar –učenjaka duhovnosti*; Oskar Simčič *Srečanja s profesorjem Truhlarjem. Vtisi nekdanjega učenca*; Ivan Golub *Poezija kot kraj srečanja*; prevajalec Truhlarjevih pesmi v italijanščino Luigi Michieletto *Specifični elementi Truhlarjevega pesniškega jezika*; Marko Ivan Rupnik *Barve v Truhlarjevi poeziji* ter Denis Poniz *Truhlar in slovenska književnost*.

Na simpozij sem se odpravil z namenom, da prisluhnem osebnim pričevanjem učen-

cev, sobratov in prijateljev tega v svetu najbolj znanega slovenskega predstavnika t. i. “izkustvene” teologije. Zato so moje zanimanje in pozornost pritegnili napovedani prispevki O. Simčiča, F. Kejžarja in I. Goluba. Ker sam Truhlarja nisem nikdar osebno srečal drugače kakor preko branja njegovih spisov, sem si preprosto zaželel kaj več zvedeti o “izkustvu” Truhlarja kot človeka in kristjana. Zanimalo me je seveda tudi, kako se je ta teolog “akategorialnega spoznavanja”, “bitnega dna” in “osebne srede” znašel v novi situaciji in konkretnih razmerah v Sloveniji po vrnitvi konec leta 1974 pa vse do “prostovoljnega izgnanstva v vasico Lengmoos nad Bocnom”¹ poleti 1976. Ali je o tem svojem doživljanju kdaj neposredneje spregovoril in se komu zaupal? Zdi se, da brez osvetlitve tega “izkustva” v zadnjem obdobju njegovega življenja ostajamo brez pomembnih podatkov za objektivnejšo presojo njegovega končnega pojmovanja teologije “izkustva”. Brez slednjega pa vsa njegova teologija ostaja nedokončana simfonija. Je morda na to mislil že Truhlar sam, ko je v Lengmoosu – po pričevanju p. dr. Marijana Šefa – “razmišljal o svojem prihodnjem delu in se med drugim tudi pripravljal na občasna predavanja na innsbruški teološki fakulteti?”² Odgovor na to vprašanje in pričevanje o Truhlarjevem poldrugoletnem “izkustvu v Sloveniji” bodo lahko kompetentno predstavili cerkveni javnosti zgolj Truhlarjevi jezuitski sobratje. Tudi to, na kaj se opira trditev, ki jo je zapisal v slovitem *Dictionnaire de Spiritualité* zgodovinar krščanske duhovnosti Gervais Dumeige – v letih nepo-

sredno po Truhlarjevi smrti predstojnik Inštituta za duhovnost na Gregoriani – namreč, “da bi se (Truhlar) brez dvoma usmeril k soočenju krščanskega izkustva z marksističnim, če ga ne bi bil Gospod prej poklical k sebi.”³ Približno v istem času (2. 10. 1975) sta namreč dva mlada katoliška filozofa – sedanji mariborski pomožni škof dr. Anton Stres in leta 1980 tragično preminuli Franček Križnik – v prijateljski družbi izjavila, da sta sita ukvarjanja z marksizmom ter si želita čiste filozofije.⁴

V pričujočem sestavku se bom zgolj dotaknil treh vprašanj, ki se mi ob vsem tem postavljajo.

1. Truhlarjevo “zadnje obdobje” (1974–1977)

Četrto stoletje je preteklo od Truhlarjeve nenadne smrti. V tem obdobju, ki hkrati sovpada z izredno bogatim in raznovrstnim pontifikatom Janeza Pavla II., se je zgodovina Slovenije in z njo zgodovina Cerkve na Slovenskem tako hitro zavrtela, da še sprotnih dogodkov nismo uspeli prav registrirati. In ker dosedaj nismo zmogli pravično ovrednotiti niti naše bolj oddaljene preteklosti, ni čudno, če se še nismo prav lotili bližnje.

Bogoslovni vestnik 2(1977) je spomin na Truhlarja nedolgo po njegovi smrti počastil z objavo njegove bogate bibliografije (174 enot zgolj s področja teologije) – zbral jo je neutrudni profesor dr. Marjan Smolik⁵ – ter poslovnim nagovorom takratnega predstojnika slovenskih jezuitov p. dr. Marjana Šefa. Še v istem letu so jezuiti posthumno izdali Truhlarjevo knjigo *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*, katere vsebino (in zato tudi objavo) je nenavadno ostro odklonil najvplivnejši krog pri reviji *Znamenje* in del takratnega uredništva Mohorjeve družbe.⁶ To je bilo toliko bolj čudno, ker prav isti krog samo nekaj let prej ni skrival svojega velikega navdušenja nad Truhlarjevo knjigo *Katoli-*

cizem v poglobitvenem procesu (1971), s katero sta – po besedah dr. Oskarja Simčiča – “nenadoma pljusnila v dokaj mirne vode slovenskega cerkvenega prostora nova koncilska obzorja, pa tudi pokoncilsko vrenje in nemir” in je “precej razburila duhove.”⁷ V že omenjenem nagovoru pravi o njej M. Šef: “Knjiga je zaradi nekaterih citatov, ki so bili morda bolj tvegani kot pretehtani, naletela na precej ostro kritiko, to pa mu je prineslo prve bolečine.”⁸ In v zvezi s Truhlarjevim odhodom: “Po povratku v Slovenijo decembra 1974 so ga nekaj časa motila nerešena vprašanja, ki so bila povezana z njegovo upokojitvijo. Toda mnogo bolj ga je pričelo boleti to, da so njegovi članki v naših revijah doživeli drugačen odmev, kot je želel. Zaradi teh in še drugih neprijetnosti je lani julija spet odšel v svojo priljubljeno vasico Lengmoos, kjer se je želel dalj časa zadržati.”⁹

Kaj se je takrat zgodilo Truhlarju, da se je kljub svoji dialoški odprtosti že po dobrem letu bivanja v komunistični Sloveniji razočaran vrnil v Italijo? Je morda tako hitro spoznal, kakšne vrste “dialog” je zavladal pri nas? Je ugotovil, da sodelovanje v takem “dialogu” nima več smisla?

Bilo je to dve leti pred presenetljivim nastopom papeža Janeza Pavla II. In to v času, ko so se italijanski krščanski demokrati začeli pogovarjati z italijanskimi komunisti pod vodstvom Enrica Berlinguerja o t. i. “zgodovinskem kompromisu” in so v romanski Evropi lansirali “evrokomunizem” kot zvezdo danico novega upanja v boljšo prihodnost. Ta zvezdica pa je hitro ugasnila ter se izkazala za še eno utvaro, zlasti zaradi grobega sektaštva KPF v Franciji leta 1977 kakor tudi zaradi izbruha terorizma italijanskih Rdečih brigad, ki so spomladi leta 1978 umorile Alda Mora, prvaka italijanske krščanske demokracije.

V približno istem času so slovenski komunisti sprožili pravo afero, ko so neverjetno histerično reagirali na izid knjige-in-

tervjuja, v katerem je Edvard Kocbek zamejskima pisateljema Borisu Pahorju in Alojzu Rebuli prvič javno spregovoril o pobjah slovenskih domobrancev ob koncu druge svetovne vojne.¹⁰ Avtorja intervjuja sta preko Kocbekovega spominjanja do takrat prikrievane in v slovensko kolektivno podzavest potlačene resnice o najbolj tragičnem zločinu revolucije na Slovenskem preroško opozorila slovensko javnost na nujnost narodne sprave. Razburjenje zaradi "resnice, ki osvobaja" (prim. Jn 8,32) je dejansko pokazalo, kako daleč od pravega dialoga in sprave smo bili takrat. In na žalost kljub epohalni osamosvojitvi ter lastni državi glede tega nismo veliko bliže niti danes.

Če k tej "vročični" slovenski kulturno-politični in duhovni situaciji, v katero je Truhlar takorekoč kakor v zasedo padel leta 1975, dodamo še notranje napetosti pokoncilске Cerkve, ki je v drugi polovici pontifikata Pavla VI. prav tako doživljala kritične trenutke,¹¹ in ki pesnika in teologa Truhlarjevega kova z izredno občutljivo "izkustveno" anteno ni mogla pustiti neprizadetega, potem si lahko predstavljamo, da mu ni bilo lahko preživljati to svojevrstno "temno noč".

Edino pričevanje, ki dokumentira slutnje o Truhlarjevem takratnem doživljanju, je zapisal v že omenjenem dnevniku pisatelj Alojz Rebula ob priliki Truhlarjevega predavanja o Ivanu Cankarju v Klubu slovenskih izobražencev v Trstu, 16. maja 1976: "Sedi (Truhlar o.p.!) ... nekam akademsko matoren, tožeč nad zdravjem, glede domačega režima pa tako oddaljen od onega odprtega, upapolnega, kocbekovskega Truhlarja, kakršnega sem videl v sobi v tretjem ali četrtem nadstropju Gregoriane v Rimu. 'Ne vem, do kdaj mi bodo pustili', pravi potrto ta razočarana katoliška naivnost. Docela se je odmaknil od Grmiča in Vodeba. Vtis imam, ko da mu je žal Rima."¹² In res mu na psihološko teroriziranje ni bilo treba dolgo čakati. Že 21. maja

Alojz Rebula zabeleži: "Truhlar je bil tri ure pridržan na goriškem bloku, ko se je vračal v Slovenijo. S sabo je nosil izvod Zaliva, ki mu ga je pustil pri meni Pahor. Je bil *Zaliv* kriv tega razpleta? ... Vtis je, ko da od Fernetičev leze teror. Režim se ničesar več ne sramuje. Ne sramuje se terorizirati celo tisto katoliško levico, ki mu je šla najdelj naproti, od Kocbeka do Truhlarja."¹³ Za višek absurda je poskrbela partijska vrhuška, ko je javno oznanila, da je postal Truhlar političen problem. Ko pa naš veliki pisatelj v svojem dnevniku poroča tudi o tem, jedrnato sklene s komentarjem, pomembnim za natančno diagnozo takratnega časa: "Šetinc v Ljutomeru prispeva nov termin samoupravnemu slovarju: neoklerikalizem. Ubogi Truhlar! To je namreč šifra zanj."¹⁴

2. Truhlar in "izkustvena" teologija

Truhlar je pionir pokoncilске duhovne teologije. S to trditvijo je p. Marko Rupnik odprl simpozij. Enakega mnenja je bila v svojem predavanju teologinja Michelina Tenace. Že prej, v uvodu v drugo izdajo Truhlarjeve knjige *Osnovni pojmi duhovne teologije* iz leta 1981, mu to priznava italijanski teolog Sandro Spinsanti. Slednji še pripominja, da je Truhlar s svojim 25-letnim nesebičnim delom na Gregoriani pomembno prispeval k razvoju pokoncilске duhovne teologije.¹⁵ Da je Truhlar s svojimi razpravami, še zlasti z *Antinomie vitae spiritualis* (1958), oral ledino, piše tudi Josef Sudbrack.¹⁶ V *Uvodu v duhovnost* pogosto naveda Truhlarja hrvaški duhovni teolog Atanazije J. Matanić, dolga leta profesor na rimskem Antonianumu.¹⁷ Cenil ga in upošteval splitski duhovni teolog Živan Bezić.¹⁸ Da je bil Truhlar evropsko znani teolog, dokazuje nenazadnje tudi kratek zapis o njem v najnovejši izdaji obsežnega nemškega slovarja *Lexikon für Theologie und Kirche*.¹⁹

Vsi, ki ga omenjajo, govorijo o njegovi "izkustveni" teologiji.²⁰ Zanj je menda imel

naravne predispozicije že od mladosti. Kot posebno nagnjenje jo je odkrival ves čas svojih študijskih let. Načrtno jo je razvil in razpoznavno izrazil v svojem 25-letnem znanstvenem ter pedagoškem delu. "Zaradi svoje eksistencialne usmerjenosti je preveč zracionalizirani študij filozofije in teologije izpopolnjeval z branjem moderne filozofske in teološke literature,"²¹ je o doživljanju Truhlarja-študenta zapisal M. Šef.

Bolj ali manj je sicer vsak mladostnik ena sama velika "lakota po izkustvu".²² Občutek nezadovoljnosti s šolsko-priročniško znanostjo ali filozofijo, ki ne odgovarja ali pa vsaj premalo ustrezno na trenutno aktualna vprašanja mladih ter na pereča vprašanja časa, je takorekoč večni problem bistre, ukaželjne ter včasih neučakane mladine vseh časov. Popolne šole, takšne, ki bi mladim ljudem odgovorila na vsa možna vprašanja, tudi tista, ki vsakemu posamezniku sproti postavlja izkustvo življenja, preprosto ni in je nikoli ne bo. Saj popolne znanosti ni, ker tudi njo življenje nenehno postavlja pred nove izzive in naloge, tako da se pravzaprav nikoli ne utegne in ne zmore sistematično soočiti z vsem bogastvom realnosti, s stvarstvom in človekom v njunem celostnem odnosu do Stvarnika. Čudovito je nekje zapisal Alojz Rebula, da je človeška znanost "kakor kresnička, ki prevaža svojo zarjico v temnem pragozdu biti". Še bolj velja to seveda za teologijo. Če je že po definiciji znanost o skrivnosti Boga in človeka,²³ potem in prav zato nikdar ne more biti kaj več kot zgolj "sled sence zarje onstranske glorie vtisnjene v oltarje" – (povedano po Prešernu!).

Doživljanje odnosa med izkustvom skrivnosti življenja in vednostjo o tem izkustvu vedno spremlja občutek neustreznosti, nekakšnega razcepa, razpoke, razkoraka, razdalje oz. včasih že kar nepremostljivega prepada, ki ločuje zgolj delno človekovo spoznanje od njegovega doživljanja in hrepenenja, ki je po

naravi celovito ter ubrano na presežnost, poklicanost k razvoju, napredku, popolnosti. Še silovitejši in izrazitejši postane seveda tak občutek razdvojenosti v časih, ko se posamezniku in širši družbi začne rušiti duhovno ravnotežje, ko počasi razpada trdna povezanost skupnih vrednot, ko svet kulture postane prizorišče spopadov pretirano enostranskih in izključujočih pogledov na svet, ki kot izraz sprevrženega pluralizma niso sposobni resničnega dialoga, ne pravega ekumenizma, pa tudi dejanske demokracije ne.

In takšne čase živi Evropa pravzaprav vse od zahodnega cerkvenega razkola v 16. stoletju. Ta dogodek je dal usoden pospešek razpadanju duhovne enotnosti Evrope. V filozofiji je takratni sintezi srednjeveške sholastike sledil enostranski Descartesov racionalizem, ki je po eni strani odprl vrata individualizmu in idealizmu, po drugi strani pa empirizmu, pozitivizmu in materializmu.²⁴ Odločitev za instrumentalni razum je še bolj odprla pot človekovi neuravnovešenosti: pospešeni razvoj tehnike od takrat naprej vsaj odteguje človeku energije v njegovem prizadevanju za celovit osebnostni in moralni razvoj, če že slednjega ne ovira ali mu naravnost ne nasprotuje. Zgodovinski razvoj je glede tega že pokazal, da racionalizem in razsvetljenstvo nista bila in nista mogla biti pravi odgovor na žalostno needinost v veri, ki je po reformaciji privedla do usodnih verskih vojn. Evropska duhovna shizofrenija se je od takrat naprej namreč samo še poglobljala. Izražala se je v neprekinjeni proizvodnji skrajno enostranskih ideologij. V svoji protikrščanski drži so se le-te praviloma razglašale za nezmotljive, univerzalno osvoboditvene zgodovinske sile, ki zmorejo mimogrede nadomestiti še krščansko vero, saj da upravičeno predstavljajo odslej edino pravo – "znanstveno vero". Verjetno ni pretirano reči, da sta prav skrajni racionalizem in scientizem s svojim fanatiz-

mom botrovala rojstvu treh najhujših totalitarizmov (fašizma, nacizma in komunizma), zaradi katerih bo 20. stoletje zapisano "kot najkrutejše v zgodovini človeštva".²⁵

Od reformacije in protestantizma prek razsvetljenstva, liberalizma in marksizma ostaja racionalizem različnih pojavnih oblik izziv Cerkvi. V svojem inkulturacijskem soočenju s tem znamenjem časov je Cerkev nemalokrat odgovarjala s pretirano apologetično naravnostjo. S tem se je izpostavila nevarnosti, da podzavestno prevzame duha miselnosti, način in metode izzivalca.²⁶ Mnogi kritiki protireformatske katoliške teologije zato menijo, da je prav enostranska apologetika glavni krivec, če je duh racionalizma z veri nasprotno in odtujeno abstraktnostjo ter protievangeljsko nestrpnostjo tolikanj vplival na teologijo in se takorekoč preveč udomačil tudi v Cerkvi.

Na 2. vatikanskem koncilu je Cerkev priznala svoj del odgovornosti za takšen duhovni položaj v svetu: "Zato morejo pri tem nastanku ateizma imeti nemajhen delež verni ljudje, kolikor je treba o njih reči, da zaradi zanemarjanja verske vzgoje, zaradi takega razlaganja nauka, ki vzbuja nesporazume ali pa s pomanjkljivostmi svojega religioznega, moralnega in socialnega življenja pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo, kakor pa odkrivajo" (CS 19).

Danes ponovno in pozorneje odkrivamo razsežnosti in posledice racionalistične zmote v pojmovanju duhovnega življenja.²⁷ Ni namreč prvič, da le-ta seje zmedo v Cerkvi. Glede tega je bil najbolj kritičen položaj že v dobi gnosticizma (2.- 3. stol.), nato pa v času reformacije (16. stol.).²⁸ Veliki poznavalec cerkvenih očetov in vzhodne krščanske duhovnosti Tomaž Špidlik je v nekem predavanju o tem povedal: "Vse realnosti ni mogoče zreducirati na pojme. Cerkevni očetje so to spoznali že v 4. stoletju v boju zoper arijanizem. Arijanec so sicer res znali analizirati Sveto pi-

sma z aristotelsko natančnostjo, vendar so po mnenju očetov na ta način iz teologije naredili 'tehnologijo'. Pri tem se je povsem izgubila, kakor da bi izpuhtela - 'skrivnost'." V obrambo le-te je Cerkev morala nastopiti na kar 7 velikih cerkvenih zborih: na zadnjem v tej vrsti, 2. nicejskem, leta 787 - proti ikonoklazmu. Vendar takšne ali drugačne vrste racionalističnih zmot nikdar ni bilo mogoče povsem izkoreniniti. Med vzhodnim razkolom (11. stol.) in zahodnim razkolom (16. stol.) je k njihovi rasti posredno pripomogel celo sam študij teologije na univerzah. Z ustanavljanjem slednjih je v 13. stoletju prišlo do zelo škodljive ločitve med teologijo in duhovnostjo, ki se je v naslednjih stoletjih stopnjevala in se izražala v večjih in manjših napetostih ter sporih med meniško-afektivno in sholastično-intelektualistično teologijo.²⁹ Reformacija je s svojimi enostranskimi poudarki nato tovrstnim skušnjavam še bolj odprla vrata, zato ni čudno, če je razsvetljenjski racionalizem dobil svoj izraz v t. i. "kritičnih" metodah razlage Svetega pisma, vplival preko njih na t. i. "liberalno" eksegezo in teologijo ter povzročil končno tudi deformacije, katerih sadove okušamo še danes.³⁰

Pri oznanjevanju skrivnostne Resnice v osebi Jezusa Kristusa si Cerkev sicer že skoraj dve tisočletji nenehno prizadeva za čim bolj nedvoumna merila, ki bi s primerno gotovostjo omogočila jasno razločevati pravo vero od nevere, krivoverja, praznoverja ali celo vraževerja. Pri tem je, kot lepo piše W. Kasper, vedno v dilemi: "identiteta ali relevantnost".³¹ Znotraj te dileme pa se vse vrti okrog odnosa "vera - razum". V uvodu v okrožnico papeža Janeza Pavla II. *Fides et ratio (Vera in razum)* naš filozof Anton Stres imenuje drugo tisočletje krščanstva kot "tisočletje sporov med vero in razumom".³² Med mnogimi "-izmi" neustreznega umevanja pravilnega razmerja med verovanjem in mišljenjem sodijo v najpogostejše skraj-

nosti poleg racionalizma na eni strani še skepticizem in moralni relativizem, na drugi pa fideizem, biblicistični fundamentalizem in karizmatični sentimentalizem.³³

Vsaka zdrava krščanska duhovnost je s svojo integrativno funkcijo in vlogo vedno bila in bo pravo nasprotje vsakemu enostranskemu poudarjanju, pretiravanju in sektaštvu.³⁴ Na eksistencialno integrativni pristop sleherni stvarnosti kot celoti in hkrati enoti pa so skozi stoletja opozarjali tudi mnogi umetniki z njim lastno simbolično govorico. Prav zaradi slednje je umetniška govorica tako blizu religiozni.³⁵

Vso to problematiko je poskušala tematizirati asketično-mistična teologija, ki so jo leta 1918 uvrstili v predmetnik teološkega študija najprej na rimski Gregoriani, za vse teološke fakultete po svetu pa je postala obvezna z odlokom papeža Pija XI. *Deus scientiarum Dominus*.³⁶ Uradni naslov te mlade teološke discipline je takoj naletel na kritike, ker je še vedno izražal staro miselnost teološko nevzdržnega in neupravičenega ločevanja as-

ketike od mistike. Šele z 2. vatikanskim koncilom so jo končno preimenovali v duhovno teologijo. Lahko bi rekli, da je vse prizadevanje za natančnejšo opredelitev njene specifičnosti in avtonomije ter ves njen metodološki razvoj od vsega začetka hkrati vsebinska priprava sprememb, ki jih je potem prinesel 2. vatikanski cerkveni zbor. In med teologi, znanilci ter pripravljavci koncila, ima častno mesto tudi naš Truhlar.

Danes je pojem "izkustva" tudi zaradi njegovega dela eden od najpogosteje rabljenih pojmov v teologiji nasploh. V duhovni teologiji pa je pri nekaterih postal že kar osrednja kategorija.³⁷

3. Problematika "izkustva" in današnja duhovna teologija

Od Truhlarjeve smrti je preteklo 26 let. V tem relativno kratkem obdobju se je za mnoge narode uresničilo toliko zgodovinsko odločilnih političnih dogodkov, in na načine, ki jih ni nihče načrtno predvidel, kaj šele napovedoval, tako da je zgodovinsko iz-



Jana Vizjak: Kronanje, grafit na papirju, 1987, zasebna zbirka.

kustvo še enkrat mnoge, če že ne vse presenetilo, ko je pokazalo na nevzdržnost, napačnost in zmote nemalega števila človekovih futuroloških shem, teorij, ki so bile podlaga vsaj na zunaj mogočnemu znanstvenemu, filozofskemu, političnemu, vojaškemu, ekonomskemu in družbenemu sistemu. Pri tem mislim seveda najprej na epohalni padec komunizma leta 1989 v vzhodni Evropi, na razpad Jugoslavije in na slovensko osamosvojitve v letih 1991-1992. Tokrat se je zgodovina tudi nam Slovencem zares zgodila, kakor da bi se zgostila v neke vrste "polnost časov" (prim. Gal 4,4). Lepo je o tem zapisal slovenski metropolit: "20. stoletje je eno najbolj tragičnih v človeški zgodovini. Tudi za slovenski narod. A na koncu tega stoletja nas je nepričakovano obsijala prijazna svetloba; sreča nas je poljubila in Bog se nam je dobrohotno nasmehnil."³⁸

Na to slovensko dogajanje pa moramo gledati v eklezialnem kontekstu življenja vesoljne Cerkve, ki jo je v tem četrtoletju zaznamovala mogočna karizma Janeza Pavla II. s prav neverjetnim bogastvom in mnogovrstnostjo njegovega pontifikata.

In kako je dogajanje teh let odmevalo v teološki refleksiji, ki je po 2. vatikanskem koncilu postala tako zelo pozorna na zgodovinsko kakor tudi izkustveno razsežnost krščanske vere? Kako je danes z "izkustveno" teologijo?

Verjetno nam pri odgovoru na to vprašanje kakor tudi na razreševanje že omenjene dileme: "identiteta Cerkve ali relevantnost za svet" lahko pomaga neke vrste hermenevitični kompas, o katerem piše kardinal J. Ratzinger. Gre namreč za kriterij razločevanja, ki ga sestavljata dve merili: "merilo negativne ideologije" in "merilo pozitivnega cerkvenega spomina".³⁹ Kardinal piše: "Vsak nov položaj človeštva odpre tudi nove strani človeškega duha in odstira nove pristope resničnosti. Tako more Cerkev v srečanju z zgodovinskimi izkušnjami (izkustvi) prodirati vedno

globlje v resnico in v njej spoznavati nove razsežnosti, katerih brez teh izkušenj (izkustev) ne bi bilo mogoče razumeti. Skepsa, dvom pa je vedno na mestu tam, kjer nove razlage napadajo identiteto cerkvenega spomina in ga nadomeščajo z drugačnim mišljenjem, ga torej hočejo uničiti kot spomin."⁴⁰

Ko se vprašujemo o "izkustvu" v današnji duhovni teologiji, se mi zdi dobro prisluhni mnenju Ludgerja Schulteja, ki v odgovoru krščanske duhovnosti na znamenja časa povojne družbene situacije v Evropi, vidi štiri zaporedne poudarke in usmeritve:

- a) eksistencialni val (1945-1965);
- b) socialni val (1965-1975);
- c) psihološki val (1975-1989);
- d) pluralistični val (1989 -).⁴¹

Razočaranje nad totalitarizmi, ki so Evropo in svet zapletli v strahote 2. svetovne vojne, v prvem povojnem času v družbeni in duhovni klimi zahodne Evrope pobudi držo splošnega dvoma tudi v vse preostale ureditve, avtoritete in izročila. Posameznik se odvrne od kolektiva in se zapre vase. Mnogi menijo, da je eksistencializem edini odgovor ne le na izziv časa, ampak tudi na temeljna bivanjska vprašanja človeka.

Uspešna gospodarska obnova porušene Evrope, napredek znanosti in tehnike nato v nekem trenutku postavijo evropskega človeka pred nova dejstva. Ob novi realnosti se ponovno zave socialne hipoteke razvoja, v njem se vzbudi novo upanje v možne spremembe struktur na bolje. Odtod optimizem in družbena zavzetost 60-tih let. Tudi 2. vatikanski koncil se je odvijal v takem optimističnem vzdušju.

Optimizem in družbena ter politična angažiranost se v 70-letih hitro izčrpajo, potem ko mine prva evforija takratne ideologije neomejenega napredka. Sledi ponovno razočaranje. Za skrajnosti najbolj dovteten del mladih se zateče ali v droge ali v terorizem, drugi pa odkrijejo pot t.i. "uresničenja samega sebe"

s pomočjo psihoanalize, skupinske dinamike, meditacije ter drugih izročil Daljnega Vzhoda.

Padec komunizma v vzhodni Evropi te individualistične in liberalistične težnje le še bolj okrepi. Od tedaj naprej smo namreč priče nezadržnega pohoda globalnega potrošništva, ki s funkcionalnim pluralizmom vodi v vsesplošno relativizacijo vseh in vsega. Tudi duhovnost postane v očeh prenekaterih samo še eden od mnogih, a različnih predmetov ponudbe in povpraševanja; skratka: žrtev povsod vladajoče trgovske logike.

Ta Schultejev kratek pregled jasno kaže, kako nujno potrebno je razločevati med “duhom časa”, “negativno ideologijo” in “znamenji časa”. V tem tiči, vsaj zdi se, glavna problematika “izkustva” danes.

Svojevrsten paradoks je namreč v tem, da bolj ko hoče biti danes duhovna teologija “izkustvena” – in s tem nujno tudi neke vrste “Querschnittswissenschaft”⁴² – večje težave ima z vsebino pojma “izkustvo”.⁴³ “Izkustvo je eden od najzagonetnejših pojmov filozofije”, je že pred tremi desetletji zapisal sedanji kardinal Karl Lehmann.⁴⁴ Po mnenju Jeana Mourouxa ni nič težavnejšega od definicije izkustva.⁴⁵ “Duhovno izkustvo samo po sebi se izmika govorici,” zatrjuje Ghislain Lafont.⁴⁶ Malo zatem se vprašuje, kakšno vrednost sploh ima teoretična refleksija o njem.⁴⁷ Ko Augusto Guerra navaja, kako je v napetih odnosih med razumom in izkustvom slednje doslej vedno izgubljalo, medtem ko sedaj postaja najbolj iskana nevesta tolikih znanosti, izraža bojazen, da ta ljubezen ne bi ostala zgolj muha enodnevnica. O izkustvu, tej mnogoplastni, kompleksni in težavni tematiki se sicer veliko govori, vendar premalo natančno.⁴⁸ Manfred Scheuer toži, da gre pri mnogem govorjenju in pisanju o duhovnem izkustvu velikokrat zgolj za moraliziranje in estetiziranje.⁴⁹ Ker celo v priročnikih duhovne teologije zaman iščemo kakšnih temeljitejših metodoloških in hermenevtičnih obravnav izkustva – re-

cimo takšnih kot jih najdemo pri E. Schillebeeckxu⁵⁰ ali L. Boffu⁵¹ – ni čudno, če imajo nekateri teologi in filozofi spise duhovne teologije zaradi njihove premajhne argumentacije kdaj pa kdaj preprosto za “pobožno branje”. V slabšalnem pomenu, seveda! Zdi se, da imajo nekateri zgodovinarji duhovnosti več posluha za metodološka vprašanja: recimo P. L. Boracco⁵² ali Bernard McGinn, ki tudi edini upošteva teološko metodologijo Bernarda Lonergana ter je prav tako precej kritičen do rabe pojma “izkustvo”.⁵³

Obseg njegove vsebine se dandanes tako zelo širi, da postaja že skoraj istoznačnica drugim pojmom, kot so “duhovnost”, “mistika”, “apofatična ali negativna teologija”, “skrivnost”, ki jih prav tako že rabijo za označevanje česarkoli. Najbolj banalen primer so navdušene izjave športnikov ob kakem njihovem dosežku: “Tega ni mogoče opisati, to je treba doživeti!” Če pa že občutkov veselja ob doseženi medalji ni mogoče opisati in ubesediti, kako bi sploh bilo mogoče izreči kaj zanesljivega o verskem izkustvu, ki ima vendar opraviti z absolutno največjo skrivnostjo: skrivnostjo transcendentnega Boga!

Prav to banalno preveličevanje doživljajskega momenta ob istočasnem pomanjševanju, včasih celo izničevanju spoznavajskega momenta v strukturi izkustva, predstavlja danes nevarnost skušnjave, ki ponovno vodi v stare zmote – tokrat v modernih preoblekah – namreč: imediatizem, sentimentalizem, subjektivizem in eksperiencializem.

Ta nevarnost je danes toliko večja, kolikor nespornejša postaja dolžnost Cerkve, da čim bolj razvije božansko edinost sredi človeških različnosti znotraj sebe, resnični ekumenizem (ne irenizem!) med kristjani ter pravi dialog (ne dialogizem!) s pripadniki vseh drugih verstev. Prav zaradi teh ciljev in tega poslansktva je tudi v Cerkvi našega časa tako nujno potrebno avtentično razločevanje duhov. Slednje je predpogoj vsake duhovno rodo-

vitne komunikacije in dialoga. Temelj le-teh pa je vera v Resnico-Jezusa Kristusa. Brez Njega kot Temelja, Merila in Cilja namreč sleherni dialog ostane brez svojega najglobljelega pomena in dokončnega smisla.

Vsi veliki izzivi za Cerkev in pereči teološki problemi so v večji ali manjši meri povezani s teologijo "izkustva": pokoncilaska občestvena ekzeziologija,⁵⁴ duhovna gibanja,⁵⁵ vprašanje privatnih razodetij (recimo v zvezi s "fenomenom Medjugorja"),⁵⁶ New Age,⁵⁷ in dialog z nekrščanskimi verstvi⁵⁸ itd. Ko bi današnji duhovni teologiji uspelo dobro pojasniti in osvetliti osrednji pojem "izkustva", bi s tem naredila veliko uslugo Cerkvi in upravičila svoje mesto med teološkimi disciplinami.

Truhlar nam pričuje, da ta naloga ni lahka. Vsekakor drži trditev, ki jo pripisujejo znanemu dominikanskemu teologu 19. stoletja, Heinrichu Denifle-ju: "Theologia mystica est omnium disciplinarum theologiarum difficillima."⁵⁹

omeniti, kaj piše Vittorio Messori v zvezi z neko anketo o veri v Kristusovo vstajenje o Veliki noči 1976 v francoskem časniku *Le Monde*: "Čas okrog Velike noči 1976 je eden najbolj svinčenih v 'mračnih letih', v kateri je zašlo zahodno krščanstvo zadnjih desetletij 20. stoletja" (V. MESSORI, *Dicono che è risorto. Un'indagine sul Sepolcro vuoto*, SEI, Torino 2000, 89).

1. O. SIMČIČ, "Truhlar", v: *Primorski biografski leksikon 16*, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1990, 75.
2. M. ŠEF, *In memoriam. Profesor dr. Vladimir Truhlar*, v: BV 2 (1977) 230-231.
3. G. DUMEIGE, "Truhlar", v: *Dictionnaire de Spiritualité XV*, 1377.
4. A. REBULA, *Previsna leta. Dnevnik 1974-1975-1976*, Mladika, Trst 1996, 176.
5. M. SMOLIK, *Bibliografija teoloških spisov dr. Vladimirja Truhlarja*, v: BV 2 (1977) 232-240.
6. Resnici na ljubo je treba povedati, da je zadnja Truhlarjevo knjižico izdala Mohorjeva družba, tudi posthumno: V. TRUHLAR, *Hoja za Kristusom*, Celje 1978.
7. O. SIMČIČ, "Truhlar", v: *Primorski biografski leksikon 16*, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1990, 76.
8. M. ŠEF, *n. d.*, 230.
9. M. ŠEF, *n. d.*, 230.
10. B. PAHOR – A. REBULA, *Edvard Kocbek – pričevalec našega časa*, Zaliv Kosovelova knjižnica, Trst 1975.
11. Prim. A. PIRNAT, *Nova pota krščanske duhovnosti*, v: *Dom in svet* – zbornik 1993, Maribor 1993, 39-40. Ob tem je zanimivo
12. A. REBULA, *n. d.*, 225.
13. A. REBULA, *n. d.*, 225-226.
14. A. REBULA, *n. d.*, 229.
15. S. SPINSANTI, *Introduzione alla seconda edizione*, v: V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1981, 6; ISTI, *Gli stati di vita: vecchie e nuove prospettive*, v: T. GOFFI-B. SECONDIN (ur.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 346-347.
16. J. SUDBRACK, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Echter, Würzburg 1999, 430, op. 7.
17. A. J. MATANIĆ, *Uvod v duhovnost*, Zagreb 1994, 224.
18. Ž. BEZIĆ, *Krščansko savršenstvo*, Crkva na kamenu, Mostar 1986⁴.
19. M. ROSENBERGER, "Truhlar", v: *LThK 10*, Herder, Basel-Freiburg-Rom-Wien 2001, 274-275.
20. G. MOIOLI, "Esperienza cristiana", v: S. DE FIORES-T. GOFFI (ur.), *Nuovo dizionario di Spiritualità*, 542.
21. M. ŠEF, *n. d.*, 229.
22. J. SUDBRACK, *Mistica cristiana*, v: T. GOFFI – B. SECONDIN (ur.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, 351.
23. Prim. A. STRES, *Človek in njegov Bog. Filozofska teologija*, Mohorjeva družba, Celje 1994.
24. Prim. E. CORETH, *Filosofia antropologica*, Brescia 1978, 28.
25. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 23.
26. Prim. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, LEV, Città del Vaticano 1991, 7.
27. Prim. T. ŠPIDLIK, *Osnove krščanske duhovnosti*, Slomškova založba, Maribor 2002, 23-24.
28. Prim. J. RATZINGER, *U službi istine*, Ziral, Mostar-Zagreb 2002, 175. Glej tudi L. BOUYER, *La Spiritualità dei Padri 3/B*, EDB Bologna 1986, 55.
29. Prim. G. FROSINI, *Spiritualità e teologia*, EDB, Bologna 2000, 12-17.
30. Prim. L. A. SCHÖKEL, *Današnji čovjek pred Biblijom*, KS, Zagreb 1986, 30; J. RATZINGER, *Poklicani v občestvo. Današnji pogledi na Cerkev*, Ljubljana 1993, 10-15; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, SEI, Torino 1992², 3-21.
31. W. KASPER, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split 1995, 13: "S programom posadašnjnja (aggiornamento)

- Crkva je dospjela u opasnost da od prevelike otvorenosti izgubi svoju jednoznačnost; gdje je međutim pokušala govoriti jasno i jednoznačno, došla je u opasnost da djeluje mimo ljudi i njihovih problema. Trudi li se oko identiteta, u opasnosti je da izgubi svoju relevantnost, trudi li se pak oko relevantnosti u opasnosti je da izgubi svoj identitet. J. Moltmann je nedavno uvjerljivo opisao ovu identity-involvement dilemu.”
32. A. STRES, *Aktualnost okrožnice Janeza Pavla II. Vera in razum*, v: JANEZ PAVEL II, *Vera in razum*, Družina, Ljubljana 1999, 16.
 33. Prim. A. STRES, *n. d.*, 7-11.
 34. Prim. A. SCHMIDT, *Was ist christliche Spiritualität?*, v: E.W. BÖCKENFÖRDE – A. SCHAVAN (ur.), *Salz der Erde. Christliche Spiritualität in der Welt von heute*, Schwabenverlag, Ostfildern 1999, 9.
 35. Prim. J. MUHOVIČ, *Umetnost in krščanstvo*, v: *Znamenja upanja*, (Zbornik predavanj “Teologija za laike” 25), Ljubljana 2000, 109-161; ISTI, *Umetnost in religija*, Logos, Ljubljana 2002.
 36. Prim. T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea*, (Storia della spiritualità 8), EDB, Bologna 1987, 18. Glej tudi A. PIRNAT, *Nova pota krščanske duhovnosti*, 38.
 37. Prim. A. MATANIĆ, *L'esperienza spirituale come fonte conoscitiva in spiritualità*, v: H. ALPHONSO (ur.), *Esperienza e Spiritualità* (Miscellanea in onore del R. P. Charles André Bernard S. J.), Roma 1995, 243-255; Glej tudi: T. GOFFI, *L'esperienza spirituale, oggi*, Queriniana, Brescia 1984; Ch. A. BERNARD, *Introduzione alla teologia spirituale*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 22-34; ISTI, *Teologia spirituale*, San Paolo, Milano 1997³.
 38. F. RODE, *Za čast dežele*, Družina, Ljubljana 1997, 79.
 39. J. RATZINGER, *Poklicani v občestvo. Današnji pogled na Cerkev*, Ljubljana 1993, 15.
 40. J. RATZINGER, *Poklicani v občestvo*, 15.
 41. Prim. L. SCHULTE, *Suchen, tasten, drängen. Spiritualität und spirituelle Bewegungen*, v: D. SEEBERG (ur.), *Im Aufbruch gelähmt? Die deutsche Katholiken an der Jahrtausendwende*, Frankfurt am Main, 66-71.
 42. Prim. J. WEISMAYER, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1983, 18.
 43. Jože Ramovš ima rajši pojem “doživljanje” kot “izkustvo”. Prim. J. RAMOVŠ, *Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1990.
 44. K. LEHMANN, “Erfahrung”, v: *Sacramentum mundi I*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 1117.
 45. Prim. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1952, 19.
 46. G. LAFONT, *L'esperienza spirituale e il corpo*, v: T. GOFFI-B. SECONDIN (ur.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 11.
 47. Prim. G. LAFONT, *n. d.*, 12.
 48. Prim. A. GUERRA, *Natura e luoghi dell'esperienza spirituale*, v: B. SECONDIN-T. GOFFI (ur.), *Corso di Spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 25-27.
 49. Prim. M. SCHEUER, *Aufmerksamkeit und Hoffnung. Koordinaten christlicher Spiritualität*, v: *ThPQ 148* (2000) 114-118.
 50. Prim. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, 24-76.
 51. Prim. L. BOFF, *La grazia come liberazione*, Borla, Roma 1978, 53-58.
 52. Prim. P. L. BORACCO, *Il problema storiografico della spiritualità cristiana*, v: *La Spiritualità dell'Antico Testamento* (Storia della Spiritualità I), EDB, Bologna 1987, 17-36.
 53. Prim. B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, 9-20.
 54. Prim. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998.
 55. Prim. J. RATZINGER, *U službi istine*, Ziral, Mostar-Zagreb 2002, 89-121.
 56. Prim. D. KUTLEŠA (ur.), *Ogledalo pravde. Biskupski ordinarijat u Mostaru o navodnim porukama u Medugorju*, Mostar 2001; L. RUPČIĆ – V. NUČIĆ, *Još jednom istina o Medugorju*, K. Krešimir, Zagreb 2002; J. BOUFLET, *Medjugorje ou la fabrication du surnaturel*, Éd. Salvator, Paris 1999.
 57. Prim. Papinsko vijeće za kulturu-Papinsko vijeće za medureligijski dijalog, *Isus Krist – donositelj vode žive. Kršćansko promišljanje o “New Ageu”*, Verbum, Split 2003; A. GOLJEVŠČEK, *New Age in krščanstvo*, Ognjišče, Koper 1992; E. FIZZOTTI, *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, LAS, Roma 1996.
 58. J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Milano 2000; ISTI, *Bog in svet. Vera in življenje v našem času*, Družina, Ljubljana 2003.
 59. Navaja A. J. MATANIĆ, *Uvod v duhovnost*, 6.

Sveto pismo v pesništvu Vladimirja Truhlarja

(3. 9. 1912 – 4. 1. 1977)

Vrhunec svetopisemske motivike je v pesništvu Vladimirja Truhlarja. V svoje pesmi je ne vključuje samo kot okrasek, ki se ga dá z lahkoto izluščiti iz besedila, niti prepesnjevanje posameznih odlomkov mu ne zadošča vedno. Svetopisemsko snov svobodno preplete med seboj in jo tako pregnete s celo svojo bitjo, da postane samostojna kreacija, ne da bi s tem zapravil njeno judovsko in krščansko etično podstat. Za primer te vrste pesem *David in Duh* (Truhlar 1969, 29-30).

*V začetku je bila zemlja
pusta in prazna.
A že je plaval
nad vodami
od vekov snujoči
boji Duh.*

*Tebi dajal je
svežino pšeničnih las
in lepoto moči,*

*prebiral s teboj
v potoku kamne
za boj s Filistejcem,*

*te gibal
- kot giblje žar srca
po kupi južnega vina -
v pesem za Savla
in v ples
pred skrinjo zaveze,*

*ti pod šotorom
v svetlih zamaknjenjih
kazal
bodoče svetove.*

*A ko si tisti večer
stopil v veter terase
in se z nje zazrl
v kopajočo se
lepo Urijevo ženo,
si se začel trgati
iz dobrotnih
vezi Duha
in se trgal iz njih,
dokler nisi
ostal sam
s svojo temnoplamenečo
krvjo.*

*Ko je kri ugasnila,
je bilo tvoje srce
zemlja,
pusta in prazna,
in nad vodami
votla tišina
za izgubljajočim se
šumom
Duha.*

Na prvi pogled je pesem sestavljena iz dveh starozaveznih odlomkov, iz knjige o stvarjenju in o znamenitem kralju Davidu. Prva kitica se začne s prvo vrstico dobesedno po Svetem pismu, potem nekaj besed preskoči in se spet vrne

k sporočilu prvega odstavka in ga posreduje nekaj dobesedno nekaj po svoje. “V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna. Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami” (1Mz 1, 1-2). V naslednjih treh kiticah se pesnik obrne k Davidu. V drugi kitici ga pesniško opiše, ne da bi se strogo držal svetopisemske predloge: “Bil pa je rdečkast, lepih oči in zale postav” (1 Sam 16, 12). Odločitev, da bo šel nad Filistejca Goljata, utemlji z drznostjo in pogumom, ki ju je gojil kot preprost pastir: “Če je prišel lev ali medved in pobral ovco iz črede, sem tekel za njim, ga udaril in mu jo iztrgal iz žrela. Ako pa se je vzdignil zoper mene, sem ga zagrabil za grivo, ga pobil in ubil” (1 Sam 17,34-35). Najpomembnejše pa je njegovo neomajno zaupanje v Boga *Potem je David rekel: ‘Gospod, ki me je rešil iz krempljev leva in medveda, me bo rešil iz rok tega Filistejca’* (1 Sam 17,37). Tretja kitica se spominja preproščine, s katero je David opravil v tem znamenitem boju. Odložil je bojno opravo, “vzel svojo palico v roko, si izbral pet gladkih kamnov iz potoka in jih del v pastirsko torbo, v kateri je imel pračo, vzela pračo v roko in šel proti Filistejcu” (1 Sam 17,40). Četrta kitica kaže Davida v tisti vlogi, ki mu je prisluzila harfo, atribut, po katerem ga prepoznavamo v likovni ikonografiji:

Naj vendar veli naš gospod, in tvoji služabniki, ki so pred teboj, bodo poiskali moža, ki zna brenkati na harfo. /... / Savel je velel svojim služabnikom: ‘Priskrbite mi torej koga, ki zna dobro brenkati, ter ga k meni pripeljite!’ Nekdo izmed služabnikov je odgovoril: ‘Glej, poznam Isajevega sina iz Betlehema, ki zna brenkati; je hraber junak, izkušen vojak, zgovoren, lepe postave in Gospod je z njim.’ Savel je poslal k Isaju in sporočil: ‘Pošlji mi svojega sina Davida, ki je pri drobnici!’ (1 Sam 16,16-19; prim. 1 Sam 18,10; 19,9. 2 Sam 6,5,14-16,20-23).

Peta kitica se nanaša na Davidovo bivanje v hiši prerokov po begu od kralja Savla, ker mu je le-ta stregel po življenju (1 Sam 19,19-24). Vse

dotlej je Davida spremljal “božji Duh” (Truhlar 1969, 29), ko pa stori svoj greh: prešuštvo in umor (prim. 2 Sam 11), se mu odtegne. Tako se v šesti kitici sinusna krivulja pesmi prevesi navzdol, kar lirski subjekt spremlja z obžalovanjem. Davidov prestopok doživlja kot strahotni polom, enak vesoljni katastrofi. Po prenehanju strasti, ki je pripeljala do nje, se v sedmi kitici pesnik vrne k obdobju stvarjenja (1 Mz 1,1-2), le da namesto “božjega Duha”, ki je bil “vel nad vodami”, zdaj vlada nad njimi “votla tišina” (Truhlar 1969, 30). Motivika iz Geneze daje pesmi okvirno kompozicijo, toda v funkciji antitetičnega paralelizma.

Pesnik Vladimir Truhlar se pri kompoziciji svoje prve pesniške zbirke ni oziral na svetopisemsko kronologijo, saj je pesem *Dekla Agara* (Truhlar 1969,71-72) s starozavezno umeščena med dve z novozavezno snovjo. Avtor že po stari navadi na začetku s povzetkom opozori bralca, na kateri odlomek svetega pisma se pesem nanaša (prim. 1 Mz 21,9-20), nato nekatere svetopisemske vrstice ponotranji v kontemplativnem doživljanju, izza katerega se svetlikajo nekatere svetopisemsko navdihnjene besedne zveze: “ukaz Boga in meh vode in kruh”, “Sredi puščave / je v ukazu Boga / Agarin jok”, “oslabljeno dete v senci / in za streljaj daleč / Agarina misel: ‘Naj ne vidim, kako otroki umira!’” Pesem se konča z rešitvijo in obljubo tudi za tega Abrahamovega otroka:

*Nato je v zraku
sredi puščave
ukaz Boga
in v ukazu Boga
rdečkast pesek
in angel
in kruh
in klopotanje studenca
in obljuba nevidnih ust v vetru:
“Ta bo oče
mogočnega
naroda.”*

Pesem *Rebeka* (Truhlar 1969, 49–50) očitno nakazuje svojo povezanost s svetopisemsko predlogo, saj Truhlar na njen začetek postavi ustrezen odlomek: *1 Mojzesova knjiga 24, 1–61*. Že način citiranja namiguje in tudi primerjava besedil pokaže, da je to le simulacija izvirnika. V resnici je tudi ta del pesmi pesnikova samostojna kreacija, ki ima enako prejšnji pesmi paralelno antitetičen okvir, le da je njegovo sporočilo manj usodno, sploh pa se konča blagoslovljeno. Pesem se začne s kitico: “*V veri Abrahamovi / na hišnem pragu / so obrisi / odhajajočih velblodov, / vonj polja / in odsevi / rdečih zidov.*” Konča se na videz skoraj enako, toda z bistvenimi premiki: “*V veri Abrahamovi / na hišnem pragu / je v obrisih / prihajajoče Rebeke / vonjiva / in rdeča / sila / Boga.*” V pesem je v kitice nekaj dobesedno, nekaj nekoliko predelano vključen svetopisemski odlomek (prim. 1 Mz 24,42–47), ki je nosilec dogajanja, in himna dekliški lepoti. Mimo ženske ne gre tudi Modrosti posvečena pesem, ki se na Sveto pismo navezuje s prividom svetopisemskega navedka v začetku: “*Z Njim sem. Večna Modrost, igram se vse dni, igram po širni zemlji. Reki, 8,30–31.*” ((Truhlar 1969, 53–54), prividom zato, ker prav tako kot spredaj, ni dobeseden in ga oblikovno pesniško povzema. Pesem se z lirično spremljavo žanrsko-glasbene motivike popolnoma oddalji od naslovne teme in se spet vrne k njej v zadnjih vrsticah pesmi, kar ji spet daje okvirno kompozicijo: “*Godba na korzu / bo šla počivat / v godala. / A modrost / se bo drugje / dalje igrala, / drugje budila duha, / sočno vzgibavala / težo, luči / in šumenje / blage zemlje.*”

Sledi cikel petih pesmi, posvečenih Janezu Krstniku. Tako kot vse druge pesmi, so tudi te v svobodnem verzu, niti število vrstic v posameznih kiticah si med seboj niso enake. Subtilna pesniška govorica se najprej (*Krstnik v materi*) ustavi ob Marijinem obisku pri sorodnici Elizabeti (Lk 1,39–45) na Judovem,

ko še njeno nerojeno dete zazna izbranost galilejske deklice: “*Ko pa je k materi ob pregraji nad čisto gorico stopila Marija, se je v Duhu / prebudil v dan / z vetrom v trtju, / s pticami v luči, / majhnim božjim Sinom v bližini / in zatežil k Njemu.*” (Truhlar 1969, 59). To izjemno doživetje otroka v maternici Truhlar zavije v njemu lastno okvirno kompozicijo, ki ima tokrat kontrastivno nalogo: prej in potem novo porajajoče življenje ždi kakor seme “*v topli / hranljivi / zemlji*”. Pesem *Krstnikovo detinstvo* sledi svetopisemskemu zaledju (Lk 1,80) samo s kontrastivnim motivom puščave v poanti (Truhlar 1969, 61). Tretja pesem *Krstnik ob Jordanu* daje dojem svetopisemskega konteksta z motom na začetku – v enakem stilu kot spredaj – : “*Govoril je: Gadja zalega! / že je sekira nastavljena / drevesom na korenino. Luka 3,7–17*”, medtem ko v pesmi ni neposrednega stika s svetopisemsko snovjo; razen, kolikor ne štejemo sem neke silnosti v Janezovem značaju, ki pa je v Svetem pismu bolj očitna, medtem ko jo Truhlar prikazuje bolj pridušeno. Četrta pesem je oblikovano kot “*Krstnikovo pismo Kristusu*” iz ječe (prim. Lk 7,18–30). Medtem ko drugod lirski pripovedovalec govori o Janezu Krstniku v 3. osebi, se lirski osebek edino tu izpostavi v 1. osebi, in to v vsej svoji ranljivosti. O tem pričajo sintagme “*žeja / mojega srca*”, “*da žejnemu kamnu, / ki mu je pot / zadrževala trda roka, / pustiš / pasti / v Težišče.*” “*in moja rana / samotneje / zaskalela*”, “*Tu, v ječi, / je moja rana / plamen.*” (Truhlar 1969, 64, 65). V pesmi je kar nekaj sledov svetopisemske leksike: “*V puščavi / se je za dnevi, / za divjim medom*” (prim. Mt 3,4); “*Ko sem stopil pred množico / in Ti ravnal steze*” (prim. Mt 3,3); “*A ko si začel / izbirati Svoje, / da bi bili s Teboj, / si mene / obšel*” (prim. Mt 4,12–22); “*Tu v ječi / je moja rana / plamen*” (prim. Mt 11,2–3); “*slepi pojejo / v mladem gledanju, / hromi hodijo, / gobavim / se rane zapirajo, / škrlat grehov / belí se kot sneg*” (prim. Iz 1,18);

“*ob Tebi in Tvojih; / z njimi si, / v sencih smokev, / v žitu*” (prim. Mt 21,20-21; Mr 4,28). Tudi zadnja pesem tega cikla z naslovom *Krstnikova smrt* ima, tako kot tretja, povzetek svetopisemskega odlomka: *Rabelj je glavo na pladnju / dal Salomi, Saloma pa materi. / Marko 6,17-28* (Truhlar 1969, 67), ki ji sledi zavedna Truhlarjeva pesniška meditacija, v kateri so tri glavne osebe te drame predstavljene s ključnimi besedami: “*pohotna pantomima ... Salome*”, “*prsti Herodiade ... s plenom*” “*Krstnikov poveljani glad*”.

Cikel *Desni razbojnik* je sestavljen iz šestih pesmi, le da so, razen zadnje, krajše. Ob prvi pesmi v ciklu le njegov naslov zagotavlja njeno svetopisemsko zaledje, drugače je bolj teološko zasnovana. Druga in tretja kitica lirsko komentirata “*zeleni pepel*”, ki se pojavlja v vseh treh kot barvno zaznamovano upanje za zavrženo bitje. “*Zeleni pepel / je povišan / na križ.*” (Truhlar 1969, 82). Pesniška pravica in svoboda ne dajeta jasnega odgovora, ali je “*zeleni pepel*” prispodoba za desnega razbojnika ali za Kristusa. Obema gre sočutje, ki ga lirski subjekt prosi zanj od “*grlice*”. Tudi 3. pesem nam tega ne razjasni: “*Kako tihi / so v zelenem pepelu / zasuti / vodnjaki!*” Šele ko se v 4. pesmi razleže klic: “*Gospod, spomni se me, / ko prideš v svoje / kraljestvo! / Luka 23,42* (Truhlar 1969, 84), “*zeleni pepel*” izgine iz besednjaka pesmi, kar pomeni, da se je besedna zveza nanašala na “*svetega razbojnika*”, kakor ga zdaj imenuje pesnik, in zamenja jo drugačna barvna skala, “*zamolklordeči kes*” v 5. pesmi. Na začetku še ni “*nobenega belega klica / po živi / Vodi*”, s hrepenenjem po njej pride odrešitev. Cikel se končuje z blagoslovljeno obljubo: “*Še danes boš z menoj v raj. / Luka 23,43*”, kar za “*svetega razbojnika*” pomeni nov začetek, vendar je njegovo pričevanje o tem popolnoma odlepljeno od svetopisemske motivike.

Glede na Sveto pismo je logično, da je zadnja pesem v Truhlarjevi prvi pesniški zbir-

ki *V dnevih šumi ocean* posvečena Jezusu po *vstajenju* (Truhlar 1969, 94-95). Lirski subjekt ga nagovarja z ljubečim *Ti* in v drugi kitici povzame svetopisemsko poročila o tem nezaslišanem dogodku:

“*Ne prepoznavajo Te:*

zdaj si jim vrtnar, (prim. Jn 20,15)

zdaj prikazen, (Lk 24,23;37)

zdaj tujec na cesti v Emavs, (Lk 24,13-35)

zdaj tih neznanec,

ki v vlažnem svitu

gleda z obale

na trudne kretnje ribičev.” (Jn 21,1-14)

Razen tega svetopisemskega bloka pesem vsebuje še teološke in lirske motive, sestavljene v ubrano celoto.

Druga Truhlarjeva pesniška zbirka *Kri* nima pesmi s svetopisemskimi motivi, pač pa jih je precej v tretji s sinestetičnim naslovom *Motnordeči glas*, za katerega se pozneje iz pesmi *Kristus* (Truhlar 1979, 82) izkaže, da je metafora za Jezusa samega, njegov krvavi obraz. Izhodišče pesmi je v znamenitem začetku iz Janezovega evangelija: “*V začetku je bila beseda*” (prim. Jn 1,1-17): “*tisti Logos, / ki mu je v polnosti časov / zamolklordeči zven / stopil / v določeni glas / in v krvavi obraz / Jezusa.*”. V pesmi *Sveti duh* (Truhlar 1979, 85) sta svetopisemsko samo naslov in apostrofirana *Modrost* (prim. Mdr) v začetku njene druge kitice. V povzetku rečeno sta obe pesmi moderna, osebno presvetljena teologija krščanske duhovnosti. *Prvi učenci* (Truhlar 1979, 86-87) so pesem z že prepoznanim vzorcem: na začetku avtorsko prirejen, vendar teološko zanesljiv navedek iz Svetega pisma: “*Tako se glasi oznanilo, / ki ste ga slišali od / začetka: da naj ljubimo / drug drugega.*” (1 Jan 3,11)

Tako kot večina Truhlarjevih pesmi je tudi ta večplastna, vendar posebna v tem, da povezuje z učenci v eno vse tri Božje osebe: Sina, Jezusa Kristusa, ki ga metonimizira

“motnordeči” “glas”, (Svetega) “Duha” v bin-koštnem dogodku in ki razganja sebičnost posameznika za služenje drugim, in “*dobrota Očeta*”, vse to prepleteno z osebno izkušnjo avtorja kot člana Družbe Jezusove. Tej pesmi ne sledi brez razloga *Sveto pismo* (Truhlar 1979, 88), saj je njeno logično nadaljevanje. Iz njene vsebine se zdi, da ima avtor pred očmi izrecno Novo zavezo. Pesem je zgodovinsko-teološko pretresljiv in pesniško prepričljiv premislek o nastajanju svetih knjig krščanstva. Temelj sicer, toda nebogljen v primerjavi z globino, ki so ji bili prvi učenci priče: “*vse kar so mogli / izreči, / je bilo / kot skromen skalnat otoček, / ki se vedno zazira / le v svet pod seboj: /...*” *Visoka pesem* (Truhlar 1979, 96-97) je edina pesem v tej zbirki, ki se navdihuje ob Stari zavezi (prim. Vp), vendar je razen skupnih motivov iz narave, ki sta jih bogati obe pesmi, popolnoma samostojna stvaritev. *Blagor ubogim* (Truhlar 1979, 102-103) je pesem, v kateri kot lirski subjekt nastopa Jezus sam. Njegovih osmero blagrov z gore (prim. Mt 5,3-12) je kakor osem členov iz ustave. Toda Truhlar polaga Jezusu v usta po svoje pojmovano Jezusovo postavo. V prvih štirih kiticah s simboli, “*dno*”, “*luč*”, “*žgano zlato*”, “*motnordeči glas*” v različicah ponavlja z njemu lastnim pesniškim jezikom, kar na koncu izrazi skrajno “ubogo”, kot da se hoče tudi v izrazu poenačiti z njimi, ko odvrže vsako metaforiko. V vseh šestih kiticah se namreč na njihovem začetku v funkciji anafore ponovi prvi blagor: “*Blagor ubogim*”, ki ga nato vsakič drugače razveže, toda po smislu z vedno enakim sklepom, ki sta v zadnjih dveh kiticah najbolj jasna: “*Blagor ubogim, / ker so z Menoj / in v Meni / z vsem, // blagor ubogim, / ker so posedli / zemljo.*” Ti dve kitici sta najbolj diskurzivni, v obeh je navzoča teološka vsebina, v zadnji pa bi lahko videli tudi socialno razsežnost. V pesmi je z motivom “*krvavo poveljčane službe ceste*” zaznati tudi osebno izpovedno noto, saj je zna-

no, da avtor ob vrnitvi v Slovenijo ni bil sprejet, kakor bi zaslužil.

Očitna grešnica (Truhlar 1979, 104-105) je naslov pesmi, ki se disciplinirano drži naslovne teme, vendar jo motivno sestavljata dva svetopisemska odlomka:

Jezus pa je krenil proti Oljski gori. Zgodaj zjutraj se je spet napotil v tempelj. Vse ljudstvo je prihajalo k njemu, on pa je sedel in jih učil. Pismouki in farizeji na lepem pripeljejo ženo, ki so jo zasačili pri prešuštvovanju. Postavili so jo v sredo in mu rekli: “Učitelj, tole ženo smo zasačili v prešuštvovanju. Mojzes nam je v postavi ukazal take kamnati. Kaj pa ti praviš?” To pa so rekli, ker so ga skušali, da bi ga mogli tožiti. Jezus se je sklonil in s prstom pisal po tleh. Ko pa ga niso nehali spraševati, se je zravnal in jim rekel: “Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo.” Nato se je spet sklonil in pisal po tleh. Ko so to slišali, so drug za drugim odhajali, od najstarejših dalje, tako da je ostal Jezus sam in žena pred njim. Jezus se je zravnal in jo vprašal: “Kje so, žena? Te ni nobeden obsodil?” Rekla mu je: “Nobeden, Gospod.” Jezus pa ji je rekel: “Tudi jaz te ne obsojam. Pojdi in odslej ne greši več!” (Jn 8,1-11).

Ko je bil v Betániji in sedel pri mizi v hiši Simona Gobavca, je prišla žena z alabastarno posodico dišečega olja iz pristne narde. Strla je posodico in ga izlila na njegovo glavo. Nekateri pa so bili nejevoljni in so govorili med seboj: “Čemu ta potrata dišečega mazila? Saj bi ga lahko prodali za več kot tristo denarjev in dali ubogim!” In hudovali so se nanjo. Jezus pa jim je rekel: “Pustite jo! Kaj ji delate težave? Dobro delo mi je storila. Reže imate namreč vedno med seboj, in kadar hočete, jim lahko dobro storite, mene pa nimate vedno. Kar je mogla, je storila. Že vnaprej mi je mazilila telo za pogreb. Resnično vam povem: kjerkoli po svetu bodo oznanjali ta evangelij, bodo pripovedovali tudi to, kar je ona storila, njej v spomin.” (Mr 14,3-9).

Truhlar izhaja iz podmene, da gre v obeh evangeljskih odlomkih za eno in isto ženo. Začetek pesmi je v znamenju srečanja z Njim iz prvega odlomka. Jedro pesmi je drugi evangeljski odlomek – seveda popolnoma v Truhlarjevem stilu, kar pomeni, da sledi predvsem notranjemu doživljanju zunanjega ženinega ravnanja. Še zmeraj namreč v njej odmevajo Njegove besede: “... ker je mnogo ljubila’. /... / ‘Pojdi v miru,’ / ... /”. S temi besedami se motivika drugega odlomka vrača k prvemu, iz česar se vidi njena okvirna kompozicija.

Pesem *Emavs* (Truhlar 1979, 106-107) se zvesto drži svetopisemske predloge (prim. Lk 24, 13-35) z vidika enotnosti snovi, vendar je s Truhlarjevo lirično otožnostjo in globoko vero, ki jo pesniško razodeva izbrano besedišče, popolnoma avtorsko delo. O tem priča tudi zdaj zanj že prepoznaven simbol za drugo Božjo osebo:

*In bolj ko jima
pismo odpira,
bolj se jima
pogled odstira
na motno rdečo
Besedo
v dnu.*

Zdaj ko vemo, koga simbolizira naslov *Motnordeči glas*, je več kot primerno, da se zbirka konča s pesmijo *Sveti Pavel* (Truhlar 109-112), ki je najdaljša v njej. Že to daje slutiti veliko pesnikovo naklonjenost velikemu teologu in misijonarju s sporočilom: “*Jezus je Maziljenec*” (Apd 9,20-22). Pesem prežemajo za Pavlovo življenje in poslanstvo karakteristični motivi iz njegovih pisem in Apostolskih del. Kako ga na poti v Damask, kamor – še kot Savel – hiti preganjat kristjane, oslepi močna svetloba (prim. Apd 9,1-19) “*in skozi širno negibno brezbarvje zamolklo rdeče završi: ‘Jaz sem Jezus, / ki ga poz-*

naš, / ki ga preganjaš.” (Truhlar 1979, 109). Vse, kar temu sledi, preskoči in že ga najdemo v omenjenem mestu in drugod kot oznanjevalca Kristusa do skrajnih meja svojih moči, da ga prevzame globoko spoznanje: “*‘Saj ne živim več jaz, / v meni živi Kristus, / glas, / svetloba, obraz.*” (prim. Gal 2,20). Naslednja kitica povzema Pavlove zgođe in nezgođe na njegovih poteh in plovbi zgolj s ključnimi besedami (“*Z njim / stopi v svet, / v nevarnosti med čermi, / v ječe, upore, / v noči na deski / razbite ladje, / v mrazove in lakoto.*”), ki bralce ali poznavalce Svetega pisma povežejo z njegovo ustrežno vsebino (prim. Apd 13-28). Jezuitu Truhlarju je seveda še posebej blizu Pavlova misel o odrešitvi ne le človeka, ampak celotnega stvarstva (prim. Rim 8,20-23), ne le zato, ker vidi v naravi toliko lepote, o čemer pričajo njegove pesmi same, ampak tudi zaradi ignacijanske¹ duhovnosti, katere temeljno geslo je: vse v večjo Božjo slavo: “*A ne le srca, / tudi zemlja, / tudi skale, / trave in pesek / prislubnejo, / ko govori: ‘Vse je po njem / in zanj, / vse ima v Njem, / v Njegovem glasu, / v Njegovi luči, / svoj obstoj.*” (Truhlar 1979, 111). Zadnja kitica je posvečena Pavlovi smrti z obglavljenjem v Rimu: “*Zemlja, gorka zemlja, / poslušaj, / strmi, / dokler tiho, / v sveti grozi, / ne posrka / njegove krvi – // krvi: / vse iz glasu / iz motno rdeče luči.*” V sklepu pesmi avtor združi v novega poprej v zbirki samostojna simbola, sinestezijo “*motno rdeči glas*” in “*luč*” v novega “*motno rdečo luč*”, ki je znamenje navzočnosti Najsvetejšega v naših cerkvah.

Ustreznici:

Truhlar 1969: Vladimir Truhlar, *V dnevih šumi ocean*, Celje, Mohorjeva, 1969.

Truhlar 1979: Vladimir Truhlar, *Motnordeči glas*, Ljubljana, samozaložba, 1979.

1. Ustanovitelj Družbe Jezusove je Ignacij Loyolski.

Vergil in njegova četrta ekloga

Anno Domini 1943. Na škofijskem vrtu v Sombotelu se sprehajata dr. Gyula Géfín, ravnatelj bogoslovja ter Karol Ficko, župnik iz Dolenc (Dolenci v Prekmurju). Slednji reče meni, bogoslovcu: “*Sic itur ad astra!*” Danes, po toliko letih sem se spomnil teh besed. Navajal je rimskega pesnika Publija Vergila Marona, njegov verz iz Eneide, ki se v celoti glasi takole:

“Apolon na oblaku sedeč
Jula zmagovalca
spodbuja:

z novo močjo napreduj dečko: TAKO SE
GRE K ZVEZDAM,

iz bogov si porojen in bogove rojevaš ...”

Seneka (ok. 5 pr. Kr. do 65 po Kr.) Vergilov izrek TAKO SE GRE K ZVEZDAM razčlenjuje takole: “*Non est ad astra mollis e terris via*”, slovenim: “*Pot z zemlje k zvezdam ni lahka.*”²

Od tod pregovor: *Per atra ad astra* (*Po temini k nebes sinjini*).

Kaj je pravilno: Vergil ali Virgil? O tem je bila v 17. stoletju velika debata. Stari pisatelji so večkrat pisali “Deana” namesto “Diana”, “Menerva” namesto “Minerva”, “magester” namesto “magister”, tako tudi “Vergilius” namesto “Virgilius”. So tudi, ki ime “Virgilius” izvajajo iz besede “virgo”, devica, zaradi Vergilove “virginalis verecundia”, deviške sramežljivosti. V Neaplju so Vergila imenovali “Parthenias”, “Deviški”, zato najdemo v nekaterih starih izdajah njegovih knjig naslov: P. PARTHENIATIS VIRGILII MARONIS LIBER, se pravi KNJIGA P. DEVIŠKEGA VIRGILA MARONA.

Publij Vergil Maro se je rodil leta 70 pr. Kr. v vasi Andes pri Mantovi, umrl pa je leta 19 pr. Kr.

V prvih časih krščanstva so ga šteli za neke vrste preroka, ki naj bi napovedal Odrešnikovo rojstvo.

Že omenjeni ravnatelj bogoslovja, profesor dogmatike, dr. Géfín, nam je med predavanjem *O ostankih razodete resnice v poganstvu* leta 1943 navedel Vergilovo Četrto eklogo. S svinčnikom sem si to zapisal v teološki učbenik F. Egger, *Enchiridion theologiae dogmaticae generalis*, Brixen 1932, 59:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas:
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna:
Iam nova progenies coelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet, ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo
(*Bucolica*, Ecl. IV, 4-10).

To kitico prevajam takole:

Poslednji že čas prišel je kumenske prerokbe:
Poraja se scelega dolga vrsta stoletij.
Že vrača Devica se, vrača Saturnova vlada:
Z neba se visokega spušča že zarod se nov.
Dečku, ki kmalu bo rojen, naklonjena bodi
čista Lucina: tvoj že zavlada Apolo,
ko rod bo dobe železne minil
*in zlat zasijal po širnem bo svetu.*³

Vergil je bil Danteju najljubši pesnik in vzornik. Izbral si ga je za vodnika v svoji Božanski komediji.

“Si ti tisti Vergil, tisti studenec,
čigar beseda razliva se kot reka široka?
Učitelj si moj, avtor si moj,
edini zares, od katerega vzel
prelepi sem slog, ki slavo mi je prinesel”
(*Inf. I.*, 79-80. 85-87).

Rimski pesnik Stacij (r. ok. 40 v Neaplju, u. ok. 96) v *Božanski komediji* hvali Ver-

gila, da je v Četrthi eklogi napovedal novo dobo in Odrešenika. Zaradi te napovedi je Stacij postal – tako pravi sam – ne samo pesnik, ampak tudi kristjan:

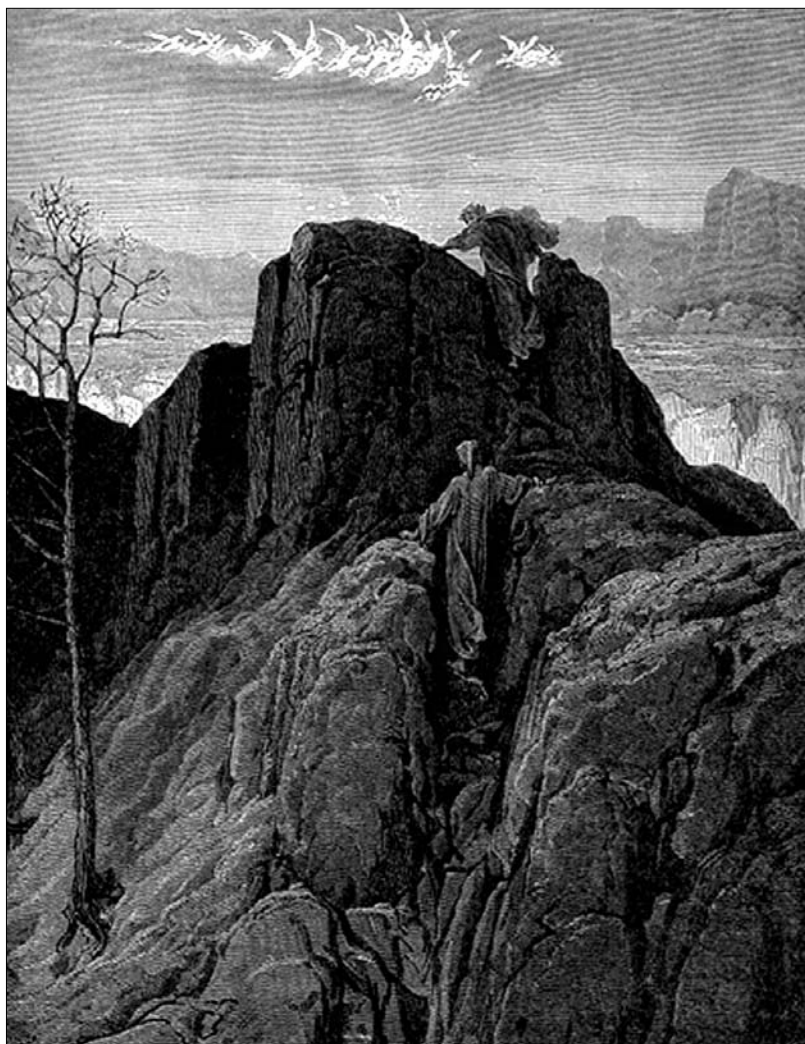
“Ko rekel si (Vergil): ‘Vek prenovi se, vrača pravica, vrača človeštva prvi se čas in zarod se nov spušča z neba.’

Po tebi sem pesnik postal, po tebi tudi kristjan”

(Purg. XXII, 70-73).

Stacij je sprva servilno laskal cesarju Domicianu, ki je preganjal kristjane. V srednjem veku so Stacija zelo cenili in ga poviševali. Pripisovali so mu spreobrnitev h krščanstvu. Imeli so ga za vrednega, da se je zveličal.

Lucius Caelius Firmianus qui et Lactantius (Lucij Celij Firmian, ki se imenuje tudi Laktancij), krščanski pisatelj, rojen ok. 250 v Afriki, umrl ok. 325 v Galiji. Cesar Dioklecijan ga je poklical v Nikomedijo v Bitiniji, kjer



Gustave Doré: Dante sledi Vergilu v skalno gorovje.
Ilustracija k *Božanski komediji* (*Vice*), jedkanica, ok. 1861.

se je spreobrnil h krščanstvu. Ko je Dioklecijan ok. leta 303 začel preganjati kristjane, se je Laktancij postavil v obrambo krščanstva. Med drugim je napisal 7 knjig *Divinae institutiones* in jih posvetil cesarju Konstantinu Velikemu. Četrto Vergilovo Eklogo je znal tako rekoč na pamet, saj jo prosto navaja. Vergila ima za preroka. Takole piše: "Ko bodo moralno oporekana verstva uničena in hudodelstvo zatrto, bo zemlja podvržena Bogu, kar je napovedal pesnik v smislu pesmi kumejske Sibile."

In vmes navaja še 13 vrstic iz Vergilove Četrte ekloge.⁴

Bolj kot o Četrte eklogi dvomi sv. Hieronim o tistih, ki menijo, da je Vergil napovedal besede nebeškega Očeta Sinu in besede Božjega Sina na križu.⁵ Hieronim dobesedno navaja 6. in 7. vrstico Vergilove Četrte ekloge.⁶

Sv. Avguštin spodbuja otroke k branju Vergilovih pesnitev: "Dečki naj berejo Vergila, da ta veliki in od vseh najslavnejši ter najboljši pesnik, če se z njim napojijo v nežnih letih, ne bi bil zlahka s pozabo izbrisan."⁷

Glede Vergila piše sv. Avguštin še: "Zaradi množice človeškega rodu je prišel Kristus, da bi jo rešil oblasti hudobnih duhov (...). O njem (o Kristusu – op. J. S.) pravi zakrito, kot da govori o drugi osebi, poetično sicer, a resnično, če to obrnemo nanj (na Kristusa – op. J. S.):

Če kaki sledovi ostali zločina so našega,
po tebi, Vodnik, uničeni svet rešili strahu
bodo večnega

(Vergil. Eclog. 4, vers. 13, 14).

Sledove zločinov ozdravlja le Odrešenik, ki o njem govori pravkar navedeni verz. Tega namreč Virgil (sic) ni rekel sam od sebe, ko v 4. vrstici svoje Četrte ekloge pravi:

*Poslednji že čas prišel je kumenske prerokbe.*⁸

Notranji razlogi, da bi lahko Vergil imel v mislih rojstvo nad vse velikega človeka:

1. Slovesni, nad vse slovesni uvod v omejeno skrivnostno napoved:

Sicelides Musae, paullo maiora canamus ...

To vrstico prevaja Alojz Rebula zares pesniško:

*O modrice pastirske, zanosnejšo pesem zapojmo.*⁹

2. Ko Vergil govori o skrivnem rojstvu Aventina, ki ga je spočela svečenica Rea (*Rhea Sacerdos*, sic!) od Herkula, Zeusovega sina, še zdaleč ne naredi tako slovesnega uvoda kot v 2. vrstici svoje Četrte ekloge.¹⁰

3. Zaradi čistega življenja bi bil lahko Vergil zaslužil, da bi bil od pravega in edinega Boga razsvetljen kot "prerok". Rekli smo že, da so ga imenovali "parthenias", "deviški". Vzgojo za čistost je dobil že v domači hiši, kot sam pravi: "*Interea dulces pendent circum oscula nati: / Casta pudicitiam servat domus*" (Georgica, Lib. II., 523-524). Verz slovenim takole: "Nežni otroci kar visijo na ustih očetovih: svetočista pa hiša varuha nedolžnosti je."¹¹

V uvodu k Vergilovim Eklogam Hans Dütschke med drugim pravi: "Vergila so vedno bolj in bolj spoznavali v luči krščanstva. Njegov ljubeznivo ljubki in čisti značaj popolnoma ustreza temu pojmovanju. Četrta ekloga, v kateri pesnik na tako skrivnosten način govori o vrnitvi bolj čistih časov, o devici in o rojstvu njenega sina, je bila preveč vabljiva, da je ne bi umevali v krščanskem smislu. In tako so pesnika umevali kot Kristusovega preroka."¹²

4. Vergilova ponižnost in bratska ljubezen. Vergilova knjižnica je bila odprta vsem. Često je imel bolj v srcu kakor na ustih Evripidovo rečenico: *τα των φιλων κοινα* ali v latinskem prevodu: *communia esse amicorum omnia*. Bil je daleč proč od slavohlepa. Če je kdo kak njegov verz pripisal sebi, potem tega ni samo mirno prenašal, ampak se je tega celo veselil.¹³

Vergila z velikim spoštovanjem omenjajo tudi sodobne knjige. Alojza Rebulo smo že omenili. Gilbert Keith Chesterton piše: "Zdi se, da je bil prvi italijanski pesnik (sv. Fran-

čišek – op. J. S.) edini človek, ki ni nikdar niti slišal za Vergilija (...) Toda ali si resnično želimo, da bi Dante nikdar ne smel slišati za Vergilija?”¹⁴

Theodor Haecker pravi: “Srednji vek je te verze (Četrte ekloge – op. J. S.) največjega latinskega pesnika Vergilija brez vsakega obotavljanja povezal z Odrešenikovim rojstvom (...). Potem ko je dolgo časa prevladovalo neko subalterno mnenje filologov, češ da je vzvišeni pesnik svoje vzvišene verze posvetil kot prilizovalno pesem sinu nekega rimskega konzula z imenom Pollio, so se danes boljši filologi vrnili k neizogibnosti teze, da je bil tu predmet večji kakor pa največji pesnik sam (...). Vergilij ni bil prerok kakor Izaija (...), a oblikoval je mitsko snov, ki je imela odnos do večne resnice angelov, očakov in prerokov, v trenutku, ki ga ni določil on, temveč Previdnost sama (...), ker je bil na eminenten način pred Kristusom *anima naturaliter christiana*, ker je bil kakor nobeden od poganov, niti Platon niti Aristotel, izbravec za *Kristusa*.”¹⁵

Sklep: V fundamentalno ali splošno teologijo v poglavje “De reliquiis veritatis in Paganismo” (“O ostankih resnice v poganstvu”) sodi tudi Četrta ekloga Publija Vergila Marona.

1. P. Virgilius Maro, *Aeneis*: “Apollo (...) Nube sedens: atque his victorem affatur Iulum: Macte nova virtute, puer: SIC ITUR AD ASTRA; *Diis genite, et geniture Deos ...*” (IX. 641 sl.). Iulus je Enejev sin.
2. Lucius Annaeus Seneca, v: *Hercules furens*, verz 437.
3. Bukólika (od gr. pridevnika “βουκολικός”, pastirski, selski) je pesem, ki prikazuje idealizirano pastirsko življenje. Ekloga (od gr. glagola “eklegw” “izbiram”) je idilična pesnitev, izbrana izmed več pesnitev, ki jih avtor ni štel vredne za objavo.
Kumenska prerokba se nanaša na Sibilo, prerokinjo v Kumah.

Saturnova vlada. Saturn, bog setve; Saturnova leta so veljala za srečna.

Lucina (od lat. “lux, lucis”, luč), porodna boginja, navzoča ob porodih.

Apolo, sončni bog.

4. Lactantius, Lib. VII. *De vita beata*, Cap. 24: PL 6, 810.
5. Prim. F. K. Lukman, *Svetega Hieronima izbrani spisi*, I., Celje 1941, 216.
6. St. Hier. *Epistula ad Paul.* 53: PL 22, 545.
7. “Virgilium pueri legant, ut poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus, teneris imbibitus annis, non facile oblivione possit aboleri” (De Civ. Dei lib. 1, C. 3, navaja G. P. E. Wagner, *Publius Virgilius Maro*, Lipsiae, 1830, 136).
8. St. Aug. *De Civitate Dei*, Lib. X. Cap. 27: PL 41, 305.
9. Alojz Rebula, *Skozi prvo zagrinjalo*, Celje 1994, 160. Tako Rebula prevede 2. vrstico Četrte ekloge, potem ko malo prej pravi: “V njej (v Četrtri eklogi – op. J. S.) Vergil že štirideset let pred rojstvom v Betlehemu napoveduje zlati vek, prerojenje sveta, rojstvo dečka, ki bo odvil grehe človeštva.”
10. “... *satus Hercule pulchro / Pulcher Aventinus: (...). collis Aventini Sylva quem Rhea Sacerdos / Furtivum partu sub luminis edidit auras / Mixta Deo mulier (...).*”
Prevajam: “Od lepšega lepši Aventin, Herkulov sin, ki ga je v gozdu Aventinskega griča skrivaj porodila Rea svečenica, potem ko se združila je z bogom (...)” (Aeneis, VII, 656-661).
11. “... *circa oscula*”: “osculum” tu ni “basium”, to je “poljub”. Pri Vergilu pomeni “osculum” (mn. “oscula”) “usta”. Npr.: “*Olli subridens hominum sator atque Deorum, / Vultu, quo coelum tempestatesque serenat, / Oscula libavit natae: dehinc talia fatur: / Parce metu Cytherea ...*”
Prevajam: “Nasmehne se blago ji oče ljudi in bogov. Z obrazom, ki razjasni nebo, lahko dotakne se hčerinih ust in pravi tako: Ne boj se, Citerea ...” (Aeneis, I, 258-261).
“Oče ljudi in bogov” je Jupiter. “Citerea” je “Venus” boginja lepote in ljubezni, Jupitrova hči in Enejeva mati.
12. H. Dütschke, *Vergils Werke, I, Eklogen und Georgika*, Stuttgart (brez letnice), 17.
13. Prim. Carolus Ruanus, *P. Virgillii opera*, Venetis 1713, poglavje z naslovom *Vita incerto autore*, predzadnja neoštevilčena stran pred stranjo s številko 1 in z naslovom: *P. Virgillii Maronis Bucolica*.
14. G. K. Chesterton, *Sveti Francišek Asiški*, Ljubljana 2001, 162.
15. Th. Haecker, *Človekov duh in resnica*, Celje 2002, 103-104.

Theodor Haecker, Max Scheler in Martin Heidegger ob vprašanju: *Kaj je človek?*

Kant je videl izvor vse filozofije v vprašanju človeka kot človeka. To temeljno vprašanje pa zaobjema še tri bistvena vprašanja: 1. *Kaj morem vedeti?* 2. *Kaj naj storim?* 3. *Kaj smem upati?* "Prvo in zadnje vprašanje znatnosti o človeku", pravi *Haecker*, "je: *Kaj je človek?*"

Vzemimo stavek: "Človek je." Na temelju klasične ontologije pomeni tisti "je" v stavku "človek je", edino in predvsem, da je *človek*, to je, da *on* je, da biva. Toda pomembnejše pri tem je, da je *človek* in ne kaj drugega. Skratka z "je" je pogled usmerjen predvsem na *kaj*, na kajstvo ali bistvo človeka. Ko hoče *Aristotel* povedati, da je narava princip, *arhe* tega kajstva, izrazi to v stavku: "Človek poraja človeka". To pomeni, da se človek bistveno razlikuje od vsega ostalega bivajočega in da je temelj temu razlikovanju neko počelo (princip, narava), ki določa bistvo človeka.

Stari grški kozmološki misleci tega vprašanja še ne postavljajo. Določujoča je vključenost človeka – ki je pred vsako delitvijo v subjekt in objekt – v vseobsegajočo naravo. Človek in narava bistvujeta v istem. To isto je hkrati *theon* v nerazdružni celoti s človekom. Šele v mišljenju sofistov se pojavi prelom z mišljenjem vodilnih fiziologov (filozofov narave). Ta se kaže posebno v uporu individuma proti vključitvi v celoto narave. Toda *Platon*, zmeden zaradi individualizma sofistov, zavrne upravičeno zahtevo posameznika; njegovo razumevanje *pólisa* je bistveno določeno po pretirani prednosti

celote, ki se ji mora posameznik brezpogojno podrediti. Posameznik je legitimiran samo tako, da v svoji samorazlagi uteleša družbeno celoto *pólisa*. Proti tej zahtevi, ki posameznika dela izključno za funkcijo države, je postavljena koncepcija človeka pri *Aristotelu*. *Aristotel* ne zanika pomena države, toda posamezniku priznava odločilen pomen za njeno existenco. On jasno spozna, da posameznik kot tak lahko zahteva bistveno več kot biti zgolj zrcalni element celote. Vprašanje po posamezniku kot posamezniku se v njegovi metafiziki postavlja izrecno kot vprašanje po *tem* tu (*tode ti*) oz. po tem, kaj vsak posameznik je. Vsekakor je jasno predvsem to, da posameznik ne more in ne sme biti použit od celote. V toliko sprejema *Aristotel* upravičeno zahtevo sofistov, ne da bi se uklonil njihovi težnji po popolni poljubnosti kot zahtevi samoumevanja posameznika.

Toda šele krščanska filozofija je bila zmožna – na temelju razodetja – dati človeku tisto dostojanstvo, ki mu že po naravi pripada. To se je zgodilo z odkritjem personalnosti kot preseganju zgolj individualnosti. Zavedajoč se te, človeško individualnost določujoče personalnosti, postane ob pomoči razodetja jasno, da sta individualnost človeške biti in njena ontična vsebina kot personalnost med seboj bistveno sprepleteni. Personalnost, ki jo je v mišljenju zahoda odkrila krščanska misel, odločilno presega zgolj individualno konstitucijo in je dejansko šele ona zmožna

napraviti vidno najgloblje jedro človeka. Šele če se zavedamo s stvarjenjem skladne ontično-ontološke strukture človeka, se da dosledno utemeljiti dostojanstvo osebe.

Tako je tudi Haeckerjeva knjiga *Kaj je človek?* postavljena pod moto *Geneze* 1,26: „Napravimo človeka po naši podobi in prisodobi ...“, in je dejansko bojna napoved sodobni filozofiji in svetovnemu nazoru, hkrati pa tudi tolažeča pomoč za tisoče iščočih ljudi. Knjiga je izšla l. 1933, torej v letu ko je v Nemčiji prišel na oblast nacionalni socializem s Hitlerjem na čelu. In „veliki“ nemški mislec *Heidegger* je v tem političnem gibanju in njegovem „vodji“ videl nič manj kot udejanjenje (*Ins-Werk-Setzen*) resnice biti (*Wahrheit des Seins*). *Heidegger*jevo pojmovanje človeka kot „eksistence“ ali „tubiti“ (*Dasein*), ki je v bistvu drug izraz za *Nietzsche*jevega „nadčloveka“, pa je dejansko največje miselno razčlovečenje človeka kot človeka. Vendar jih je le malo, ki to dojemajo.

Izvolitev krščanskega razumevanja osebe se je – če odmislimo materializem – zgodila že v nemškem idealizmu (ki sicer še govori o nekem bogu), kjer se posamezna človeška oseba s svojim samoposedovanjem in samoodločanjem izgubi v neki splošni „transcendentalni zavesti“. Pri Kantu kot utemeljitelju transcendentalizma se visoko vrednotenje osebe še kaže v kategoričnem imperativu, kjer na podlagi dejstva moralnega zakona poskuša utemeljiti svobodo volje, nesmrtnost duše in eksistenco Boga. Toda duša, Bog, svet so samo praktični postulati naše pameti, ideje, ki jih ne moremo objektivno dokazati. V nemškem idealizmu *Schellinga* in *Hegla* postane Bog zgolj božanstvo, ki se mu odreka osebna samostatnost, duhovni *jaz sem*. *Schopenhauer* končno zavrže tudi Kantovo idejo Boga in začne kot prvi nemški ateist oznanjati nebožanskost bivanja. In ravno „ateizem je bil tisto, kar me je vodilo k *Schopenhauerju*“, je zapisal *Nietzsche*.¹

Nauki *Darwina* so v *Nietzsche*jevem času že osvojili svet. In *Nietzsche* vidi svojo nalogo v tem, da je človeštvo treba opozoriti na posledice novega odnosa do vprašanja Boga in človeka, ki sledi iz spoznanj nauka o evoluciji. On ve, da je vera v Boga duhovni temelj evropske kulture. Če se zruši vera v Boga, se zruši s tem nek celi svet.

V *Nietzscheju* doseže refleksijska filozofija, ki se je začela z *Descartesom*, nek posebni višek. Izhodišče vsega njegovega mišljenja je njegova absolutno suverena individualnost. Mišljenje razume v smislu Kanta kot ustvarjanje. Merilo mišljenja je edino človek sam. Ne obstaja nobeno spoznanje kot duhovna podoba in dojetje nekega ne-jaza. V ustvarjalni samovšečnosti si ustvarja *filozof* kot *prvi vzrok* (*causa prima*) svoj svet in svoje vrednote, zato je on tudi zakonodajalec. Ker zavestno ni izhajal iz *nobene* premise, ki se je ne da postaviti pod vprašaj, tudi ni mogel utemeljiti svoje filozofije na domnevi eksistence Boga. Kantovi postulati zanj niso sprejemljivi. In ker je eksistenco Boga postavil pod vprašaj, ni mogel tako preprosto kot Kant verovati, da se naše stare vrednote dajo ohraniti, čeprav smo Boga odstranili iz področja filozofskega mišljenja.

Že za Kanta je bila smotrnost v naravi zgolj *regulativna* ideja. Darwin pa naj bi pokazal, da je narava kot taka brez smisla in vrednosti. Ker so s padcem Boga – ki za *Nietzscheja* tako ali tako ni mogel biti kaj več kot ideja v naši subjektivnosti – padle tudi vse tradicionalne vrednote in vsa morala, ne ve še nihče, kaj je dobro in kaj zlo. Življenje kot ga pojmuje, je samo to zemeljsko življenje, zunaj katerega ne obstaja nobeno drugo. Onstran ni nič.

Nietzsche je sprejel Darwinov nauk o odsotnosti vseh bistvenih različnosti med človekom in živaljo kot nesporno empirično dejstvo; proti temu „smrtonosnemu“ sporočilu je poskušal postaviti nov nauk, da se člo-

vek lahko dvigne nad žival. Toda ni razum tisti, po katerem se človek razlikuje od živali. Tudi višje živali imajo razum. V tem smislu s pomočjo znanja, spretnosti in tehnike lahko človek doseže le stopnjo nad-šimpanza. Tisto, kar pravega človeka razlikuje od opice, je nekaj drugega kot sta razum in na razumu zgrajena tehnika. Bistvo človeka se izraža samo v umetnosti, religiji in filozofiji. To stopnjo pa dosega samo izbranci: večina človeštva je še ni dosegla.

Toda religija in filozofija, ki ju ima Nietzsche v mislih, ne poznata transcendence. Zato se bori proti krščanstvu in njegovi morali, ker da z naukom o onostranstvu ubija resnično življenje. Celotna zgodovina krščanstva naj bi predstavljala zgolj nek skrivni bes proti življenju, njegovi predpostavki in njegovi polnosti. Življenje počiva na predpostavkah, ki so proti morali, zato morala zanikuje življenje. Nove vrednote je treba šele ustvariti, zato govori o „prevrednotenju vseh vrednot“. Naloga filozofa je, „da ustvarja vrednote“. „Pristni filozofi so ukazujoči in zakonodajalci: Oni rečejo ‘tako naj bo!’, oni šele določajo Kam? in Čemu? človek ... oni segajo z ustvarjalno roko po prihodnosti ... Njihovo spoznanje je ustvarjanje, njihovo ustvarjanje je neko zakonodajalstvo, njihova volja po resnici je – volja po moči.“²

Objektivne resnice za Nietzscheja ni. Resnice so zgolj iluzije, o katerih smo pozabili, da to so. Glede na stališče, ki ga zavzame mislec, v odvisnosti od perspektive, v kateri je videna neka stvar, se nujno rojevajo najrazličnejše „resnice“, ki se medsebojno ukinjajo. Toda življenje potrebuje iluzije, „to se pravi neresnice, ki jih imamo za resnice“.³ „Odpoved napačnim sodbam bi bila odpoved življenju, zanikanju življenja.“⁴ Resnično pomeni samo „smotrno za eksistenco človeka“.⁵

Nietzschejeva življenjska filozofija duha ne zanika, ravno nasprotno, duhu je pripisan visok rang. Zato *Haecker* njegovo življen-

sko filozofijo imenuje „aristokratska“. Medtem ko je *Dilthey*, drugi nemški življenjski filozof, „naredil ‘življenje’ za grozljivo maternico tudi duha“ in pripisal duhu zgolj „vlogo sporočanja, razporejanja, organiziranja, skratka: prometa“, je Nietzschejeva filozofija bolj „duhovna“. „Njena obupna paradoksalnost ji brani, da bi tako naglo krenila na ulice kakor ona prva, ki uživa prednost lahke dostopnosti povprečnim duhovom ...“⁶ Toda kljub višjemu rangu duha je življenje, to zemeljsko življenje, vse, zunaj njega ni nobene drugega.

Kaj je torej duh? „Je kakor nič, ki pa grozovito deluje; nič, ki pa se osamosvoji in se dela, kakor bi kaj bil, kakor smrt, ki ni mrtva, pač pa mori“. Duh se kaže v filozofiji Nietzscheja po eni strani kot sovražnik življenja, „prav po tem pa tudi njegov prijatelj“.⁷ „Življenje je volja po moči“ (*Wille zur Macht*, aforizem 254). V drugem aforizmu *Antikrista* pa je zapisano: „Kaj je dobro? Vse kar poveča občutek moči, voljo po moči, moč samo v človeku. Kaj je slabo? Vse kar izvira iz slabosti ... Ne zadovoljstvo, temveč več moči; ne mir nasploh, ampak vojna; ne krepost, ampak sposobnost ... Slabi in ponesrečeni naj propadejo: prvi stavek naše ljubezni do človeka. Pri tem jim je treba še pomagati. Kaj je bolj škodljivo kot katerakoli pregreha? Dejavno sočutje z vsemi ponesrečenimi in slabotnimi – krščanstvo!“ Aristokratski življenjski filozof, pravi *Haecker*, odvzame duhu njegovo bistvo, to je „spoznavanje“, *intelligere, intus legere, cognoscere*, se pravi resnico, „pušča pa mu moč, ki pa jo vendarle ima samo zaradi resnice ...“⁸

V filozofiji 20. stoletja najdemo vse več poskusov vzpostavljanja nasprotja med duhom in življenjem. Toda ta motiv najdemo že v filozofiji romantičnega obdobja. Kmalu bo minilo 200 let odkar je *Heinrich von Kleist* v kratkem spisu, v obliki zgodbe, predstavil filozofski problem svojega časa, zadevajoč od-

nos med naravo in duhom.⁹ Bistven rezultat je, da „narava“ in „zavest“, ali „gracija“ in „refleksija“, pripadata različnim svetovom in sta medsebojno v razmerju polarne napečnosti in nasprotja. V tisti meri, v kateri izstopa en moment, se mora drugi umakniti. Pred svetlim dnevom zavesti, pred žarkom refleksije, mora zbledeti in preminiti milina narave. In narobe. Čim bolj v organskem svetu otemni refleksija, vedno bolj blesteče in gospodujoče izstopa gracija narave.

Tu gre seveda še za *identistično* pojmovanje narave in duha. „Kar imenujemo narava“, zapiše Schelling v *Sistemu transcendentnega idealizma*, „je neka pesem, ujeta v skrivno čudoviti pisavi. Vendar uganka bi se dala razkriti, če bi v njej spoznali odisejado duha, ki išoč samega sebe, čudovito zavažan, beži pred samim seboj.“¹⁰

Toda v 20. stoletju pride to nasprotje med naravo in duhom, oz. Življenjem in duhom do svojega najostrejšega izraza. „Zavest“ in „življenje“ oz. „mišljenje“ in „bit“ postaneta v najglobljem jedru ne le ločeni, ampak celo sovražni sferi resničnosti. Višek doseže to pojmovanje v spisih Ludwiga Klagesa, kjer postane duh v temelju svojega bistva neka protibožanska in življenju sovražna sila. S tem da se človek prepusti oblasti duha, se je razšel z življenjem in se predal neki vampirski sili, ki ruši harmonijo duševnega sveta.¹¹

Leta 1927 sta izšli deli dveh Husserlovih učencev, ki vsako na svoj poseben način obravnavata bistvo človeka in njegovo mesto v svetu. Eno je Heideggerjeva knjiga *Bit in čas (Sein und Zeit)*, drugo pa Schelerjeva publikacija *Posebni položaj človeka (Die Sonderstellung des Menschen)*, ki je izšla v zborniku „Mensch und Erde“. Že naslednje leto je bilo delo posebej objavljeno pod naslovom *Položaj človeka v kozmosu*.¹² Delo je v nekem smislu fragment, ki v splošnih potezah in kratkih skicah nakazuje problematiko novega gledanja na človeka. Schelerjeva fenomenolo-

gija gre v smeri novega neposrednega do- jemanja človekove resničnosti. *Kaj je človek, kaj njegovo mesto v kozmosu bivajočega?* Izid knjižice je dejansko rojstni datum moderne filozofske antropologije, ki jo je Scheler pojmoval kot temeljno znanost o bistvu in bitnem ustroju človeka. Osnovna misel je: Izhajati je treba ne le iz spoznavne funkcije (*Locke, Kant*), marveč iz celega čutečega, trpečega, spoznavajočega in delujočega človeka.

Sodobna znanost – posebno v disciplinah kot so biologija, zgodovina, psihologija in sociologija – je posredovala množstvo spoznanj o človeku, ne more pa podati neke enotne ideje o človeku. To zmore le filozofija. Scheler je izhajal iz uvida, da nauk o človeku pri izobraženem Evropejcu inducira predstave, ki pripadajo različnim „nezdružljivim idejnim krogom“. Najprej je tu miselni krog judovsko-krščanske tradicije o človeku kot božjem stvarjenju in božji podobi. Potem je na grško ontiko se navezujoča predstava človeka kot umnega živega bitja (*animal rationale*) in končno miselni krog modernega naravoslovja in genetične psihologije, ki je nastala na podlagi razvojne nauka. Tako imamo *naravoslovno, filozofsko in teološko antropologijo*, ki se ne zanimajo ena za drugo, nimamo pa enotne ideje o človeku.

Zato se je Scheler namenil, „da na najširši osnovi poda nov poskus filozofske antropologije“, tj., da *razkrije bistvo človeka v razmerju do rastlin in živali* in osvetli *posebni položaj človeka* v kozmosu bitij.¹³ Pri tem izhaja iz stopnjevite vrste psihičnih sil. Najnižja stopnja psihičnega – neke vrste para, „ki žene vse do najsvetlejših višin duhovnih dejavnosti“ (9) – je nezavedni, brezčutni in brezpredstavni „čustveni gon“, ki deluje že v rastlini, prisoten pa je tudi v človeku (tu prepoznamo Freudov libido). Druga duševna forma je *instinkt*, prirojena, smotrna (ohranitvi vrste služeča) reakcija živega bitja (ne na stalno menjajoča se individualna okolja, ampak) na do-

ločene vrstno tipične strukture v ureditvi možnih elementov okolja. Tu opozarja Scheler posebno na spoznanja francoskega entomologa *H. Fabreja*, ki je v svojem obsežnem delu *Souvenirs Entomologiques* prikazal impozantno raznovrstnost instinktivnih ravnanj.

Iz instinktivnega ravnanja izhajata dve novi stopnji psihičnega ravnanja: „ravljanje iz navade“ in „inteligentno ravnanje“. *Ravljanje iz navade* je tretja psihična forma, ki vključuje dejstva asociacije, reprodukcije in pogojnega refleksa in jo na kratko označujemo kot „*asociativni spomin*“ ali po *Semo-*

nu „mneme“. Četrta stopnja je „*inteligentno ravnanje*“. „Kjerkoli je narava iz same sebe dopustila nastati ... novo psihično formo asociativnega spomina, je že v prve zasnovte te sposobnosti hkrati položila ... korektiv za njegove nevarnosti“ (27). Ta korektiv je dejansko „*praktična inteligenca*“, ki pa je še principialno organsko vezana in tako še relativno blizu instinktu. Tu se Scheler nanaša na poskuse zoologa *Wolfganga Köhlerja* s šimpanzi, ki so pokazali, da so te živali zmožne inteligentnih dejanj, katerih vzgibi so le deloma v izkustvu, deloma pa so anticipatorični, torej pre-



Jana Vizjak: *Misel na Marata*, mešana tehnika/platno, 1988, zasebna zbirka.

dusvojljivi zgolj v predstavi. Če pa so živali v tem smislu „inteligentne“, se postavlja vprašanje, ali ni med človekom in živaljo razlika le v stopnji in ne razlika v bistvu.

Takšno mnenje zastopajo predvsem evolucionisti Darwinove in Lamarckove šole in to velja tudi za Köhlerja. Ta nauk o človeku imenuje Scheler teorijo „*homo faber*“, ki ne pozna nobenega metafizičnega smisla, nobene metafizike človeka. Tisto, kar je bistveno za človeka, v čemer se izraža njegov posebni položaj, ni inteligenca (tu se sklada z Nietzschejem), ampak je „postavljeno visoko nad tem, kar imenujemo inteligenca in možnost izbora, in ne bi bilo doseženo, četudi bi si inteligenco in možnost izbora predstavljali kvantitativno poljubno stopnjevano, da, vse tja do neskončnosti“. V človeku deluje počelo (princip), ki je nasprotno „vsemu in vsakemu življenju nasploh, tudi življenju v človeku“ in je „duh“. Središče vseh aktov, v katerih se duh manifestira pa je „oseba“ (32).

Dualizem med „duhom“ in „življenjem“ pri Schelerju torej ni premagan. Toda kar njegov nazor o človeku dela svojevrsten, je dejstvo, da glede smisla in pomena tega dualizma dobimo popolnoma drugačno podobo, kot jo pozna klasična zahodna metafizika. Od nje se ta nazor razlikuje v dveh pogledih. Po eni strani zavrača Scheler vsak poskus v smeri monistične filozofije identitete, najsi bo – po vzoru Schellinga – usmerjena spekulativno ali empirično znanstveno. Zato tudi ni nobenega razvoja, ki bi potekal od golega življenja v smeri duha; ne obstaja nobeno splošno izviranje poslednje sfere iz prve. Novi princip, ki človeka utemeljuje kot človeka, se nahaja *zunaj* vsega tistega, kar mi imenujemo življenje v najširšem pomenu besede, zato ga tudi ne moremo zvajati na naravno evolucijo življenja.

Da je temu tako, da vse zmožnosti, ki jih poskuša zajeti pojem duha, niso enostavno nadaljevanje življenjskih funkcij kot takih,

kakšno izviranje iz njih, temveč je dana odločilna obrnitev temeljne *smeri*, se kaže po Schelerju predvsem v tem, da ravno te zmožnosti, merjene ob golem življenju, niso pozitivnega, ampak negativnega značaja. V njih se ne uveljavlja neko stopnjevanje naravnih življenjskih sil, ampak *zaviranje, potlačanje*; neko *zaustavljanje* in odvrnitev od vsega, na kar je *naravnano življenje kot goli nagon*, čisto v svoji lastni sferi in v principu svoje lastne dinamike. Človek je šele takrat čisto človek, ko zatira lastne nagonске impulze, ko ni več vprežen in ujet v kolesje in pogon zgolj vitalnega dogajanja, marveč ga zmore zagledati zunaj sebe in pod seboj.

Temeljna določitev duhovnega, osebnega bitja je njegova eksistencialna sproščenost, svoboda od pritiska, od odvisnosti od organskega, od „življenja“, skratka od vsega, kar pripada življenju, torej tudi „od njegove lastne nagonске ‘inteligence’“ (33). Takšno „duhovno“ bitje ni več vezano na nagone in okolje, temveč je od okolja prosto in zato odprto v svet: „takšno bitje ima ‘svet’“ (34).

Pri Schelerju je torej nasprotje med „življenjem“ in „duhom“ najostreje poudarjeno in izpeljano. Kljub temu je med njima razmerje drugačno kot v tradicionalni metafiziki. Glede nadrejenosti duha z ozirom na njegov metafizični rang in vrednostni ne za Schelerja ne ostaja najmanjši dvom. Toda ta nadrejenost v vrednosti nikakor ne sme biti enačena z močjo duha, zadevajoč njegovo bit in delovanje. Duh kot tak je „v svoji ‘čisti’ formi *izvorno povsem brez vsake ‘moči’, ‘sile’, ‘dejavnosti’*“ (50). Scheler torej odločno nastopa proti nauku, „da posedujeta duh in ideja *lastno izvorno moč* in da je duh tudi brez življenjskega gona mogočen, da, vsemogočen princip“ (57). Duh se torej po neposredni resničnosti in učinkovitosti na noben način ne more meriti z življenjem, s čisto vitalnimi silami. Duh kot tak je brez moči, s čemer pa ni pogojena njegova bit, ampak „samo nje-

gova *oskrba z energijo* in s tem njegova *sposobnost manifestacije*“ (50). Tu se Scheler nanaša na Freuda, po katerem človek svojo nagonsko energijo „sublimira“ v duhovno dejavnost.

Duh kot ga pojmuje Scheler, je torej izvirno brezpogojno nemočen. Vse, kar v delovanju lahko uporabi kot silo, ne izvira iz njega samega, ampak mora dobiti po posebnih stranpoteh, po aktu askeze, zatiranju nagonov iz področja vitalnega življenja. Vsekakor sčasoma pridobi moč, s tem da gonsko energijo prevzame vase, toda izvirno in sam po sebi nima duh nobene energije. Človekov duh in volja ne moreta pomeniti nikoli več kot zgolj „vodenje“ in „usmerjanje“. Ni pa zmožen duh sam „*proizvesti* ali odpraviti, povečati ali *zmanjšati* nobene nagonске energije“ (56). In to pomeni vedno samo, da duh kot tak daje gonskim silam ideje, ne pa, da on sam lahko uporabi neko lastno, iz njega izvirajočo silo za uresničenje teh idej.

Medtem ko *Nietzsche* odvzame duhu njegovo bistvo: resnico, pušča pa mu moč, pa močno nadarjen filozof kakor Scheler – ki, kot pravi *Haecker*, v nekem smislu še „ostaja v tradiciji *philosophiae perennis* – duhu sicer pušča njegovo naravo, namreč, da spoznava in odloča o tem, kaj je narobe in kaj je prav, o biti in niču, se pravi, kaj je bit in kaj je nebit, k temu pa postavlja absolutno antitezo: Duh je nemoč. Do te teze se dokoplje, ker meni, da bi duh za svoje početje vendar potreboval življenje, a to, tudi če v minimalnih odmerkih, naj bi prihajalo iz nagonskega življenja, ki je edino ‘močno’, medtem ko naš življenjski filozof (*Nietzsche*) meni, da bi duh utegnil biti ‘moč’, ne da bi moral biti tudi živ.“¹⁴

Očitno je za Schelerja smisel in cilj razvoja človeka v tem, da se obojestransko prešinjata nemočni duh in nasproti vsem idejam in vrednotam slepi, demonični nagon, ki šele „oživlja“ duha in mu daje moč. Toda če življenje in duh pripadata tako različnim

svetovom, če sta si v svojem bistvu in v svojem izvoru tako popolnoma tuja, se vendar postavlja vprašanje, kako zmoreta potem izvajati tako enotno storilnost, da v izgradnji specifično človeškega sveta, sveta smisla, tako sodelujeta in se prešinjata? Scheler na koncu vendarle poseže po enotnem metafizičnem temelju sveta, ki to, kar je za nas brezpogojno heterogeno in tako tudi ostaja, vendarle povezuje v eno. Toda njegov miselni tok se ne zaustavi niti pred najvišjo bitjo, pred temeljem sveta. „Tudi bit, ki je samo ‘skozi samo sebe’ in od katere je odvisno vse drugo, kot duhovna bit ne more, kolikor ji pripišemo atribut ‘duha’, v nobenem primeru posedovati izvorne sile ali moči“ (62).

Ne, za resničnost je odgovoren drugi atribut „*natura naturans* v najvišji biti, vsemogočni, z neskončnim številom podob naloženi gon“. Čistemu duhu, ki ga lahko imenujemo tudi *deitas*, tudi v absolutni biti ne pripada nobena ustvarjalna moč. Samo v tisti meri, poudarja Scheler, „postane ‘bit-skozi-sebe’ bit – ki se z dostojnostjo lahko imenuje božansko *bivanje* – kolikor v gonu svetovne zgodovine v človeku in *skozi* človeka uresničuje večno *deitas*“ (62 sl.). Z drugimi besedami: Po človeku in v človeku prihaja nek novi bog k zavesti samega sebe. Kljub zavračanju filozofije identitete, Scheler vendarle *končno* spet pristaja v njej. Duh, tudi najvišji, ostaja nemočen. In vendar bi že golo „zaviranje“ in „osvobajanje“, to, kar Freud imenuje sublimiranje“, ne bilo možno in razumljivo, če bi duha, ki naj to izvede, po njegovem bistvu pojmovali kot brezmočnega. Če vzamemo duha izključno v smislu Schelerjeve definicije, bi ne mogel nikoli, v kakršni koli obliki, delovati preko sebe. Če je življenje, tisto absolutno drugo, torej kontradiktorno nasprotje duha, potem ni razvidno, kako naj se to nasprotje kdajkoli lahko spremeni.

Kljub poudarjanju, da je človek duhovno bitje in oseba, ki presega samega sebe kot

živo bitje in svet, je Schelerjevo pojmovanje v bistvu *aktualistični razkroj* „duše“, „osebe“ in „duha“. Ti pojmi so zato dani v narekovanju, ker v pristnem pomenu besede niso več to, kar označujejo. Scheler namreč razloži, da nauk o substancialnosti (podstatnosti) duše temelji na neupravičeni uporabi kategorije reči oz. stvari. „Oseba“ človeka ni nobena substanca, ampak duhovno središče aktov, neke vrste hierarhična ureditev aktov, med katerimi vsakokrat eden od njih prevzame vodstvo. Duh je torej čista aktualnost, ki ima svojo bit „samo v *svobodnem izvrševanju svojih aktov*“, in „center duha“, „oseba“ naj bi ne bila nič drugega kot zgolj nenehno izvršujoči se „*urejeni skupek aktov*“ (43). Oseba eksistira samo v izvrševanju intencionalnih aktov. Pojem „duh“ pomeni isto kot „celotna sfera aktov“. ¹⁵ Ta aktualistični razkroj duha je bistveno kriv za to, da Scheler pojmuje duha kot nemočnega in uči, da nima nobene energije in da je izvorno brez vse moči, sile in dejavnosti.

V *eksistencialistični filozofiji* aktualizem dokončno zavladava. Husserlov učenec *Martin Heidegger* je z eksistencialno-analitično metodo poskušal namesto „filozofije bistev“ vpeljati novo mišljenje o biti. Njegova misel je sicer naravnana na bit bivajočega, ki se izraža v pojavu, vendar je zavrnil misel, da bi se lahko za pojavom skrival še kak resnični svet sam na sebi. *Husserl* je dal bit (eksistenco) v oklepaj, da bi prišel do „čiste“, nedvomne resnice, *Heidegger* pa je iz svoje filozofije izločil bistvo in poskušal utemeljiti neko novo „fenomenološko“ ontologijo, ki jo imenuje „fundamentalna ontologija“. Pri tem *Heidegger* odklanja vso dosedanjo metafiziko, ker da je pozabila na bit. Zato je njegov cilj destrukcija vseh ontologij, ki so eksistirale pred njim. Očita jim, da so bile subjektivne in sicer zato, ker so se preveč posvečale bivajočemu in bistvom stvari, pozabile pa da so na bit. Toda bit, ki jo ima v mislih *Hei-*

degger, je zgolj končna, času podvržena, in nikakor transcendentna bit. *Heidegger*jeva misel kroži sicer okoli razumevanja resničnosti, vendar zanemarja ob tem vse tiste odnose v njej, ki bi kazali v smeri resnične transcendence in s tem v smeri Boga. To je posebna izključenost, kajti k resnični razjasnitvi vprašanja človeka – kot tudi biti nasploh – spada tudi temeljno vprašanje po poslednjem vzroku oz. temelju vsega bivajočega. Ta ignoranca vprašanja Boga je motivirana v koncepciji „transesencialne, svobodno se zasnavlajoče eksistence“, kot se je dobro izrazil *Hans Jonas*.¹⁶

Revolucionarno v *Heideggerjevem* mišljenju biti je slovo od metafizike in s tem slovo od filozofije kot filozofije. Neizvedljiva identiteta človeka, duhovno-duševno življenje, zavest, notranjost, bistvo, substancialnost itn. – vse to so teme metafizike. *Heidegger* pa vprašanje biti rešuje zgolj na osnovi eksistence, ki jo razume kot bitno možnost človekovega bivanja. Pojme: *substancia, oseba, bistvo*, *Heidegger* odločno zavrača. Pri tem je ena najpomembnejših potez *Heideggerjevega* mišljenja vpeljava časovnosti kot interpretacijskega principa in horizonta slehernega umevanja biti in s tem človeka. Časovnost je temeljno določilo izvirne eksistencialne interpretacije človeka, ki ga *Heidegger* poimenuje kot „*eksistenco*“, ali „*tubit*“ (*Dasein*). *Tubit* se razprostira na ta način, da je njena lastna bit vnaprej konstituirana kot razprostrtost. V zvezi s časovnostjo je tudi radikalna sprememba fenomenologije, kajti vse, kar je bilo v fenomenologiji doslej prisotno kot transcendentno, bistvenostno ali v smeri abstraktnega, je sedaj radikalno odpravljeno.

Posledica te radikalne pozicije je, tako sam *Heidegger*, „uničenje dosedanjih temeljev zahodne metafizike“, ¹⁷ ki so jo določali *dub, logos* in *um*. Klasični pojem transcendentalnosti je *Heideggerjevo* mišljenje dokončno spremenilo v „brezpogojni transcendens“, kate-

rega smisel je ugotovljen kot „časovnost“. Sedaj Heidegger lahko reče: „*Bit je brezpogojno transcendens ... Fenomenološka resnica (ugotovitev biti) je veritas transcendentalis*“.¹⁸ Bit ni nobena resničnost v metafizičnem smislu. K stvarjem samim „ne pridemo nikoli“.¹⁹ Spoznaven je samo pojav in v njem se izraža bit bivajočega kot „veritas transcendentalis“. Vsa fenomenologija o človeku (tu-bitu) ni nič drugega kot interpretacija ali hermenevtika posameznega Daseina (tubiti) in sveta, ki je minimaliziran v načine obnašanja posameznika. Človek kot posameznik se v svoji dejanskosti konstituira samo v odločnem samozasnutku na izbrani „moči-bitu“ (Seinkönnen). Resničnost in substancialnost osebe odpadeta. Človekov jaz ali bolje *sebstvo* (*Selbst*) – da ostanemo v Heideggerjevi terminologiji – mora biti pojmovano zgolj eksistencialno.

Po Nietzscheju so pojmi „substancia“, „subjekt“, „bit“, „realnost“, „dejanskost“, samo iz našega občutka življenja in moči izhajajoči dodatki in temelje v naši sli po oblikovanju in preoblikovanju. Mi lahko *doumemo* en sam svet, svet, ki smo ga sami ustvarili. Podobno pozneje zatrdi tudi Heidegger, namreč, da je ves svet samo od nas samih v predmetnost prestavljena subjektivnost. Je neka celota pojavov, ki smo ji dodelili bit, od katere se potem nekako odmaknemo, da bi s tem omogočili naše lastno sebstvo. Kako močno se nad domnevno originalno ontologijo Heideggerja izraža vpliv Nietzscheja, nam pove njegova izjava, da je bit bivajočega „najmanj lahko nekaj takega, za katero bi bilo še nekaj ‘kar se ne pojavi’“.²⁰ Pot do vsake transcendence je torej absolutno zaprta. Heideggerjeva bit je totalno včasovljena, zgolj končna bit. Spoznanje drugega kot drugega je transcendentalistično možno le, če je spoznavajoči subjekt sam nekako tisto drugo v njegovi „biti-zase“ (Ansichsein) in se pojavlja kot njegova razjasnitev. Heideg-

gerjev boj proti metafizičnemu pojmovanju biti dosega svoj višek ravno zaradi metafizične zahteve po nadčasovnosti, to je nadzgodovinskosti biti. Ker pa se Heideggerjeva bit *dogaja* popolnoma imanentno svetu, se tudi vprašanje biti oz. vprašanje po smislu biti lahko postavlja samo *v svetu* in ne ločeno od nje, kajti „izrekanje ‘večnih resnic’, ravno tako kot mešanje fenomenalno utemeljenih ‘idealitet’ tu-bitu z nekim idealiziranim absolutnim subjektom, spadajo k še zdaleč ne radikalno odstranjenim ostankom krščanske teologije v okviru filozofske problematike“.²¹

Ne obstaja nobena resnica neodvisno od človeka, od tubiti. Toda tudi tubit je zgolj naloga, neka bitna možnost, katere poslednja je dejansko smrt. Za človeka ni nobene višje instance kot ta smrtonosna možnost umrtja. Človek kot „smrtnik“ je zamenjal človeka, ki se je od *Aristotela* naprej razumeval kot *animal rationale*, kot umno živo bitje, poklicano, da racionalno obvladuje bivajoče. Samo ob soočenju s smrtjo oz. ob njeni anticipaciji se odpira človeku ontološka razlika (diferenca) med bivajočim in bitjo. V njej se kaže, kaj ni nič bivajočega, kako se lahko pojavi nič, hkrati pa tudi kot kaj biva bit sama.

Izvor tega nazora moramo iskati v odnosu do temeljnih izkustev človeške eksistence, ki obstoji za Heideggerja v „skrbi“ in v doživetju „biti za smrt“. Skrb je tisti eksistencial, torej bitni način, ki omogoča Heideggerju uvid v konkretno strukturo eksistence, to se pravi, v njeno ravnotako izvirno povezanost z dejanskostjo in zapadlostjo tubiti. To temeljno izkustvo opiše kot „vrženost“. Globlje pa se mu kaže v tem tisto, kar imenuje „biti za smrt“, ki ima v strukturnem momentu „skrbi“ svojo izvirno konkretnost, kakor tudi „biti za smrt“ temelji v skrbi. Smisel skrbi je časovnost. Časovnost ne predstavlja le smisel tubiti, ampak tudi izvirni bitni temelj eksistencialnosti tubiti – temeljne možnosti eksistence.

S tem Heidegger ne misli le, da je bitni smisel kot tak časovnost, ampak ga samega razumeva zgolj kot časovnega. Pri tem je poudarjeno, da je tudi tisto, kar pojmuje kot „nečasovno“ ali „nadčasovno“ glede svoje biti vendarle „časovno“. S tem je jasno povedano, da v svoji ontološki problematiki ni pripravljen transcendirati imanence čiste časovnosti in sicer tudi tedaj ne, če gre za poslednji temelj smisla in biti eksistence. Časovnost je za Heideggerja odločilna osnova za t. i. „zgodovinskost“ tubiti.

Pri tem je treba poudariti, da tubit ni zato časovna, ker se nahaja v zgodovini, ampak narobe, zgodovinsko eksistira in more eksistirati le zato, ker je v temelju svoje biti časovna. Edina dimenzija, ki jo Heidegger torej resnično priznava je „časovnost“, ki mu pomeni tudi „končnost“. Sfera časovno pogojene končnosti je edina danost in resničnost. Toda ne le „smisel tubiti“, tudi resnico biti hoče obdržati v izkustveni evidenci in končnosti, to je v njeni ničnosti, časovnosti, zgodovinskosti in končnosti.

V „moči-biti“ (Seinkönnen), kot se izraža Heidegger, kjer je vse-določujoča poslednja možnost naše biti smrt, končnost, se dejansko najavlja nihilizem. Smrt, sicer še ne kot resnični dogodek (Ereignis), ampak kot možnost naše subjektivne „ne-več-moči-biti“. Tubit sama, v svoji eksistenci – samo tisti človek je eksistenca, ki se zaveda svoje smrtnosti bitnostno – odločena sprejema, da je „nični temelj svoje ničnosti“. Smrt je eksistencialno dojeta „kot možnost ne-možnosti eksistence“, to se pravi kot „brezpogojna ničnost tubiti“.²²

V sprejemanju ničnosti tubiti se človek poedini k enkratni možnosti pristne ali nepristne eksistence. „Eksistenca“ v pravem pomenu besede je samo pristen človek, pristna tubit. Kako moramo to razumeti, je Heidegger pokazal med drugo svetovno vojno, ko je mlade Nemce pozival k žrtvovanju za svojega Führerja in to še podkrepil z izjavo,

da so tisti, ki so poznali Hölderlina umirali drugače od onih, ki ga niso poznali.

Dejansko pomeni *eksistenca* v eksistencialnem smislu toliko kot *razkroj substancialne resničnosti* v nek zgolj funkcionalni splet obnašanja tubiti k možnostim njene moči biti, „zasnavljanje sebe v vsakokratni možnosti biti-v-svetu, da bi kot ta možnost eksistirala“.²³ Človek v moči svoje bitne strukture (biti-v-svetu) ne vzpostavlja le svojega predmetnega sveta in njegove človeške subjekte, ampak tudi samega sebe. To mišljenje oropa subsistentno bit človeka – ki je temelj vsemu njegovemu dejanju, mišljenju in hotenju – njene nosilne (podstatne), nezgodovinske in nesmrtnne narave. Substancialnost zamenja goli način ravnjanja, ki se pri človeku izraža v moči biti „pristen“ in „samostojen“. Substancialnost človeka ni nič drugega kot *od njega samega* postavljena samostojnost njegovega „obnašanja do ...“, tako, kot je tudi stvarni svet skupaj z vsemi bitji (vključno soljudmi) samo objektivna pojav. *Človek je samo konkretni pojav in samopostavitev (Selbstsetzung)*. Tu Heidegger ne more skriti Kantove dediščine, saj je že on dejal: „Vsi pojavi na samem sebi vendar niso stvari ... Tudi pravi jaz, tako kot eksistira na samem sebi (je) *samo nek pojav*.“²⁴

Realna resničnost in substancialna narava stvari in človeka spadata med temeljne elemente *philosophiae perennis*. Z izvotlitvijo teh pojmov pa se jasno najavlja sodobni nihilizem. Problem duše in njene nesmrtnosti ne idealistično in ne eksistencialistično ni rešljiv. Pristnost eksistence se namreč razodeva v biti za smrt kot naši najlastnejši možnosti. Človek sicer ne konča kot žival, ampak lahko smrt doume kot *nepresežno* možnost, ki mu omogoča, da doume bistvo končne biti – samo ta namreč eksistira – in iz tega oblikuje svojo sedanost. To prehitevanje (anticipacija) smrti je povezano s tesnobo (Angst), kajti v smrti se kaže človeku neka „neizmernost“, ki ni nič več bivajočega. Te-



Jana Vizjak: *Prestopi*, grafit in tempera/papir, 1987, zasebna zbirka.

snoba je dejansko groza pred nečem, česar ni, pred nekim „ničem“. Človek je na poseben način „držan“ v „nič“. To držanje v nič doživlja v občevanju s svetom, z okoljem, z nečem, kar ni on sam. Ta držanost v „svet“, ta modus „biti-v-svetu“, je okoliščina, ki poraja tesnobo. Vrženost v svet in držanost v nič pa pomeni ravno negacijo nesmrtnosti. To ni strah pred negotovostjo onostranskega življenja – saj tega sploh ni –, ampak strah pred ne-več-bitu, strah pred ne-več-bitu-biva-joč, tj. strah pred ničanjem in izničenjem po napredujočem času.

Nikolaj Berdjajev je takole označil Heideggerjevo pojmovanje sveta in človeka: „Svet (Heideggerja) je grozni svet skrbi in tesnobe, zapuščenosti in vsakdanjosti. Je neka metafizika, v kateri je prelom z Bogom prigan do skrajnosti.“²⁵ *Th. Haecker* pa pravi: „Eksistencialna filozofija ni identična z ‘življenjsko’ filozofijo, kolikor je le ta slaba možnost spekulativne filozofije.“ Toda „kakor hitro zapustimo duha kot ‘substanco’ in avtonomno življenje, se začne eksistencialna filozofija približevati običajni življenjski filozofiji

naših dni, kakor koli se že sicer zaradi svojega nenaravnega in narejenega jezika utegne od nje razlikovati“.²⁶

Heidegger rešuje vprašanje po biti – ki je pri njem že prava „*Megalomachie*“ (*Givsan*) – na osnovi človeške tu-bitu, kolikor se izraža kot nek osnutek človeka, v načinih njegovega tu-bivanja ali t. i. eksistencialnih. Človek nima vnaprej dane narave, bistva, temveč najde sebe šele v odločitvi, s katero pride do svoje pobistvenosti ali polnosti bivanja. Njegov jaz, njegova subjektivnost je pri tem le njen medij in moment manifestacije biti. V „*Pismu o humanizmu*“ pravi Heidegger: „Človek je in je človek, kolikor je ek-sistirajoč.“²⁷ On mora izstopiti iz področja, katerega značilnost je odnos med subjektom in objektom, tj. iz *ratio*, kar pomeni ravno iz tistega, kar je v mišljenju metafizike že po definiciji pri človeku področje bistvenega. Zato se je treba posloviti od različnih variant humanizma, ki nastopajo v zgodovini človeka in se odpreti razumevanju biti. Šele v tej odprtosti nasproti biti, kjer se človek takorekoč drži proč od sebe, ven v bit, torej ek-sistira – eksistenco

je v poznejši Heideggerjevi filozofiji zamenjala *ek-sistenca* – lahko postane pozoren na njene namige in njeno razkrivanje. Ni več človek najbistvenejše, ampak biti. Ne razumeva se več iz svoje lastne subjektivnosti ter spozna, da „človek ni gospodar bivajočega. Človek je pastir biti.“²⁸ Svoje identitete nima iz sebe, ampak iz milosti biti, katere dogajanje je odpiranje smisla. Ni zavest tista, ki ustvarja odprtost do bivajočega, vse določujoča je ek-sistenca. Na žalost doslej skoraj ni bilo zaznano, da se je s tistim, kar označuje beseda tu-bit (*Da-sein*), zgodilo najtemeljnejše razbistvenje človeka. Odpravljeno je temeljno vprašanje ontologije, namreč vprašanje po bistvu človeka kot človeka. Tu-bit nima v vidiku ne „individua“ ne nekaj individualnega. Tubit je *tu* biti, namreč biti kot razkritosti v njenem *tu*.

Pri tem ne smemo spregledati, da je za Heideggerja najbolj pristna tu-bitnost dogajanje občestva, ljudstva. To je neko usodno dogajanje. Usoda tudi „ni sestavljena iz posameznih usod, ravnotako kot sobivanja ne moremo pojmovati kot skupnega obstajanja več subjektov.“²⁹ To, kar je Heidegger zapisal v *Biti in času*, je pozneje še bolj določeno razvil naprej. Neskrto se ne pojavlja več v ek-sistenci posamezne tubiti, ampak v „kakšnosti“ kolektivne usode, v zgodovinskem dogajanju – posebno v nemški tubitnosti – ki je podrejena abstraktnemu dogodju biti in usodnosti. Nič več ni v ospredju individualno „oskrbovanje“, ampak je postavljeno v središče herojsko kljubovanje v spopadu s trdimi izzivi usode. Resnica je postala „razodevnost tistega, kar nek narod v njegovem ravnanju in vedenju dela zanesljivega, svetlega in močnega.“³⁰

Toda usodnost biti se ne izraža preko vsakega Daseina, ampak samo preko redkih (Seltenen) in osamljenih (Ein-samen), preko „glasnikov“ in „zaupnikov“ biti, kot so pesniki (npr. *Hölderlin*) ali drugi izbranci uso-

de. Eden takih izbrancev je za Heideggerja v času tretjega rajha tudi *Adolf Hitler*. Že Nietzsche je dejal, da si filozof kot „prvi vzrok“ ustvarja svoj svet in svoje vrednote, zato je on zakonodajalec človeštva. Sedaj vidi Heidegger v *Hitlerju* tistega zakonodajalca, ki naj predstavlja „današnjo in prihodnjo nemško resničnost in njen zakon“. On je tisti *tu* biti (*Da-sein*), ki daje nemškemu narodu usodni pečat, ki dosedanjega človeka preobraža v pastirja biti. Vodilo človeških dejanj niso več etične norme, utemeljene v duhovni naravi človeka, ampak neka „predhodna odločenost“, ki je izraz temeljnega razpoloženja tu-bitu.

Temu primerna je tudi opredelitev „duha“, ki nima nič več skupnega z duhom metafizike, razen, da gre za isto besedo: „Kajti ‘duh’ ni ne prazna ostroumnost, ne neobvezna igra šale, ne brezmejno početje razumskega razčlenjevanja, še celo ne svetovni um, ampak duh je izvorno uglašena, vedoča odločenost k bistvu biti.“³¹ „Odločenost“ je temeljna beseda v *Biti in času*. „Odločenost“ je vedno že uglašena in je „odločenost k biti“.

Heideggerjeva miselna revolucija je slovo od filozofije, od metafizike in to pomeni, od vprašanja po bistvu, po kajstvu nečesa. Poslovitev od metafizike je, tako sam Heidegger, tudi slovo od vprašanja po človeku kot človeku, kajti njegovo mišljenje je mišljenje biti, biti iz časa in tubiti. „Trenutno biti za svoj čas“ (*Augenblicklich sein für seine Zeit*).³² V *Hitlerju* je videl rešitelja iz stiske, iz stiske brezbitnosti, torej bitnega in zgodovinskega utemeljevalca nemškega naroda v njegovem udejanjenju resnice biti. Ko je v zimskem semestru 1933/34 postal nacistični rektor freiburške univerze, je jasno pozval študente komu morajo slediti: „Ne nauki in ‘ideje’ ... marveč Führer sam in edini je današnja in prihodnja nemška resničnost in njen zakon. Naučite se vedno globlje vedeti: Odslej zahteva sleherna stvar odločitev in vse dejanje odgovornost. Heil Hit-

ler³³. Vodila dejanj niso ne nauki krščanstva ne Platonove ali druge ideje, ampak neka „predhodna odločenost“, ki je izraz temeljnega razpoloženja tu-bit. To razpoloženje pa vsakokrat ustvarja ravno neka merodajna tu-bit, – ki je lahko pesnik, npr. Hölderlin ali sam Heidegger – v zgornjem primeru nemški Führer, zgodovinski utemeljevalec, tisti edini (Ein-same), ki je brez postave in zakona, saj ravno on kot utemeljevalec „vse to mora šele utemeljiti“.³⁴

Hitlerja je torej Heidegger doživljal kot utelešeno resničnost same biti in njen „zakon“. Govoril je o „neizprososti“ poslanstva, ki „sili usodo nemškega naroda v podobo njegove zgodovine“. Vprašanju, v čem se spozna prava naloga usode, se je že vnaprej izognil z „besedami, da je „védenje bolj nemočno kot nujnost“, kar pomeni, da vsako védenje o stvareh ostane najprej izročeno premoči usode in odpove pred njo. Dejansko je v ozadju takšnega mišljenja stremljenje po nadčloveku, ki ima pri Heideggerju naziv Dasein (tubit), ga napraviti za avtonomno središče vsega življenja in dogajanja, kajti zdaj se lahko po lastni volji določa, kaj je dobro in kaj zlo, kaj resnično in kaj zmotno. Karkoli služi eksaltaciji lastnega razpoloženja, zahtevi po moči in veljavi, temu se prizna značaj usodne nujnosti. Če je „veliki“ mislec doživljal pustolovca Hitlerja, ki je s terorjem prišel na oblast, kot „odrešenika“ nemškega naroda, kako naj bi preprostejši duhovi še lahko mislili na odpor proti oblasti vsesplošnega terorja. Ko je *Karl Jaspers* l. 1933 v pogovoru s Heideggerjem, medtem rektorjem freiburške univerze, dejal, da ne more razumeti, kako naj tako neizobražen človek kot je Hitler lahko vlada Nemčiji, mu je le ta odgovoril: „Izobrazba je čisto vseeno, glejte vendar samo njegove čudovite roke!“³⁵ Pomembna je torej tu-bit, ne duh.

Kljub vsej gostobesednosti ostaja pri Heideggerju v bistvu nejasno, kaj je pravzaprav

bit in še posebej, kaj tu-bit. Dejansko doseže le možno, ne dejansko eksistiranje. Zato mora njegovo „samouresničenje“ človeka doživeti brodolom, kakor ga je tudi sam doživel s svojo filozofijo. Heideggerjeva „tubit“ se ne odloča v absolutni odgovornosti pred Bogom, ampak v tesnobni gesti pred ničem smrti. Če pravi, da „brez izvirne razodevnosti nič (ni) nobene samobitnosti in svobode“,³⁶ potem je jasno, da gre tu za precenjevanje končnosti in smrti. Svoboda mu pomeni le osvoboditev od duhovno določenega in produktov svobodnega duha. Njeno nalogo vidi le v tem, da razkrije človekovo ničnost in ga vrže nazaj v trdoto usode. S tem pa, da je človek zaprt sam vase, ga ne določata več globina in neskončnost duha, ampak splošna nujnost v katero je „vržen“.

Personalnost, do spoznanja katere smo ne nazadnje prišli ob pomoči judovsko-krščanskega razodetja, je notranje povezana z bivanjem osebnega Boga. Zato ima sleherna zavrnitev osebnega Boga za posledico tudi zavrnitev personalnosti človeka in narobe. „Kdor ima vse bivajoče za neustvarjeno“, pravi Haecker, „za tega bo tudi človek samo modus tega enega bitja, mora participirati na njegovi aseiteti, razlaga človeka se mora vključiti v kakršno koli obliko panteizma. Svet in človek seveda obubožata, to je staro izkustvo, če je vse, če je Pan bog.“³⁷ Vsak „pan-izem“, naj bo to pan-*hil*-izem (materializem), pan-*psih*-izem (nauk o vse-oduševljenju), pan-*spiritual*-izem (npr. Heglov nauk o vse-duhu), imenujemo z drugo besedo tudi monizem. *Idealistični monizem* ali na kratko *idealizem* – in to prav vsak – mora na kakršen koli način zagovarjati identiteto božanstva, narave in človeka. Hegel je zapisal: „Če bi božje bitje ne bilo bitje človeka in narave, bi bilo pač neka bitnost, ki bi bila nič“, ³⁸ kar z drugimi besedami pomeni, da „bog brez sveta ni bog“. Tudi Heidegger pozneje govori o bogovih – kar je prevzel od panteista Hölder-

lina – in celo o nekem „poslednjem bogu“. Toda tudi njegovi bogovi so razumljeni kot nekaj bivajočega, podvrženega času. Gre za resničnost, ki biva le v dogodju in je eno z dogajanjem sveta. Tudi to je neka vrsta panteizma, čeprav Heidegger sam pojem zavrača kot metafizičen.

V nemški idealistični filozofiji se na različne načine pojavlja ideja o nastajajočem bogu, o bogu, ki na ta ali oni način pride do zavesti v človeku. Heidegger je nekaj let pred smrtjo dal intervju, ki ga je posmrtno objavila revija *Der Spiegel* (št. 23, z dne 31. 5. 1976), kjer se nahaja tudi izjava: „Samo še kakšen bog nas lahko reši. Ostaja nam edino možnost, da se v mišljenju in poeziji pripravljamo na pojavljanje boga ali na odsotnost boga v propadu; da propademo spričo odsotnega boga.“ Nekateri teologi so iz tega takoj razbrali „pozitivno pričakovanje novega božjega prihoda“ in „samoodkritja Boga“. Toda usoda, ki je tu mišljena, ni položena v roke personalnega Boga judovsko-krščanskega razodetja, ampak v roke božanstva, ki je eno z dogajanjem sveta, ki spominja na mitične bogove starih Grkov, ki po eni strani potrebuje oporo v bivajočem, ne da bi se lahko ločil od njega. Za Heideggerja je transcendenten Bog krščanstva dokončno „mrtev“.

Vrnimo se k Haeckerjevi knjigi, *Kaj je človek?*. Vse te ideje, ki na kakršenkoli način izvirajo iz idealistične filozofije, označi Haecker za staro nemško herezijo. To je herezija o nastajajočem bogu namesto večno Bivajočega, ki je o sebi dejal in na vse veke pravi: „Sem, ki sem, in ne: ‘Ustvaril sem se! Sem vzrok samega sebe’; ki ni *causa sui*, ampak a se in s tem *causa mundi*, ki ni ustvaril sebe, ampak svet in v njem človeka“ (115).³⁹ S temi besedami ni zavržen sleherni nauk o nastajajočem bogu, ampak hkrati tudi Heideggerjevo podtikanje krščanskim filozofom, da pojmujejo Boga kot vzrok samega sebe (*causa sui*), kar bi bilo tako ali tako protislovje.

In potem je tu Schelerjev nauk, ki se ga da strniti v epigram: „Moč prihaja od spodaj.“ To je „pošastna zmota“, katere temelj je v napačni presoji absolutne transcendence Boga in v ignoranci radikalne razlike med ustvarjeno in neustvarjeno bitjo. V tem smislu je za Haeckerja *Scheler* – ki ga ima avstrijski filozof prava in političnih ved *Norbert Lesser* celo za „največjega katoliškega filozofa 20. stoletja“ – „radikalno ateističen in antikrščanski, kajti naš stavek je brez dvoma: Moč prihaja od zgoraj“ (118). Zato postavi Haecker na začetek razprave o človeku dve načeli: 1. Splošno načelo, ki je blizu načelu protislovja: *da višje lahko razloži nižje, nikoli nižje višje*. Tega načela ni treba utemeljevati, ker je *notum per se*, razvidno samo po sebi. 2. Drugo načelo, pa sicer ni *notum per se*, vendar zadeva bistvo človeka in se glasi: „*Spremenljivost človeka je za cel red manjša kot njegova nespremenljivost*“ (13). To načelo ne spada le v naravno spoznanje, ampak predpostavlja tudi razodetje.

S tem Haecker ne zanika razvojnega nauka – kolikor ostaja v mejah znanosti in ni ideološko posplošen v evolucionizmu – ampak poudarja tisto nespremenljivost, ki se nanaša na človekovo duhovno naravo, po kateri ga tudi označujemo kot *animal rationale*. V tem smislu lahko ves razvoj k človeku – celotno vrsto predčloveških stopenj razvoja – bitnostno gledano, pojmuje kot pripravo človeškega telesa po razvoju. Toda, in to je odločilno, bit človeka kot človeka, v njegovem bistvu oz. v njegovi naravi, ni razlojljiva od spodaj, iz evolucije. Človekov duh zahteva posebni bitni akt (*actus essendi*), in ta akt imenujemo „stvarjenje“. Zato Haecker tudi poudarja, da „biti ustvarjen, biti stvarjenje pomeni, ne biti iz sebe, tudi ne biti neka emanacija Boga, še manj Bog sam, ampak biti ustvarjen pomeni, izvirno sredi materialne biti in tubiti biti zasnovan kot duh, imeti duha; kajti Bog je duh in kdor je us-

tvarjen po njegovi podobi, je ustvarjeni duh, četudi se je stvarjenje začelo od spodaj s čudežem materije in telesa ...“ (139).

Zato bi pojem *animal rationale*, ki označuje duhovno, razumsko bitje, moral biti osnova vsake znanstvene antropologije. To je prva stopnja pomena o nespremenljivem bistvu človeka. Na drugi stopnji pa nespremenljivost pomeni, da gre za idejo človeka v Bogu, kar pa že predpostavlja neko teologijo, v bistvu že naravno, dejansko pa nadnaravno, ker bi sicer človek komaj prišel do te ideje. Resnico, da je človek *imago Dei*, dopolnjuje in potrjuje učlovečenje božjega Sina, kjer človek ni samo podoba božja, ampak participira neustvarjeno božjo naravo.

Haecker se priznava k nauku *philosophiae perennis* o različnih stopnjah biti, ki ga je zasnoval že Aristotel in ga je naprej razvila krščanska filozofija, posebno Tomaž Akvinski. Seveda je možno postaviti vprašanje o tem, kaj je človek, v vsakem bitnem redu. Za znanost fizike in kemije je lahko človek le nek zapleten fizikalno-kemijski mehanizem. Za biologijo in psihologijo živo bitje, pripadajoče svetu živalstva. V resnici pa človek začne dobivati svoje ime šele kot naravno duhovno bitje z govorom in mišljenjem, iz česar se rojevajo znanost, umetnost in filozofija. Toda „brez razlage od zgoraj, iz razodetja“, tako Haecker, „ne more nobena razlaga od spodaj, bodisi iz mita, iz poezije, iz znanosti ali celo metafizike, voditi do cilja, ki si ga mora takorekoč dati sam: vse te razlage se zgubijo v nižinah materialnega tu-bivanja ali se zablestijo in zasenčijo zopet v barvitnem življenju globinske duše naše neodrešene psihične narave ali odprhutajo in se razpršijo kot ožarjeni oblaki v redkem zraku brezsubstančnega idealizma“ (138).

Haecker posebej poudarja, da ima človek že izvorno neko bistvo, naravo in ne, da do svojega bistva pride šele, denimo, v „odločitvi“, kot uči Heidegger. Človekov duh tudi ni nekaj popolnoma drugačnega, kot je živ-

ljenje, ampak je najvišja oblika ustvarjenega življenja. Je moč, ki ji pripada bistvo „svoobodno se dvigniti nad vse“, po svojem bistvu se odtrgati od tiste narave, katere bistvo je vezanost na prostor in čas. „Ta moč, duh, ima naravo, tako absolutno dano in nespremenljivo in v sami sebi tako popolnoma odtegnjeno vsakemu nasilnemu in zločinskemu posegu kot je narava elementov, ki zgrajujejo fizično-psihičnega človeka“ (144 sl.).

Schelerjev nauk o nemoči duha je iz več razlogov absurden. Če res prihaja vsa moč od spodaj, potem je nerazumljivo, da Scheler pusti ob strani neoživljeno materijo, kjer se kaže največja moč v elementarnih silah atomskih delcev. Zanj je ustvarjalen predvsem življenjski gon. Pri tem pa zagreši absurdnost, da zanika ne le ustvarjalnost človeškega duha, ampak tudi absolutno kvalitativno razliko med ustvarjenim in neustvarjenim duhom, da bi s tem dokazal, da tudi Bog kot duh ni stvarnik in tudi biti ne more. Samo bog kot pra-nagon in pra-sla naj bi bil ustvarjalen, kar sledi iz tega, da je tudi človek samo kot gonsko bitje ustvarjalen. Ves nesmisel pa je dejansko v tem, da tudi gonska sila v človeku nikakor ni ustvarjalna (123). Najmočnejši gon, gon po ohranitvi življenja, predpostavlja jasno sebstvo (jaz) in individualnost – ta pa je že tu. Toda tudi razmnoževalni gon ne ustvarja sam nič novega, ampak poraja in rojeva, ponavlja in reproducira neko bitje, ki že je, je samo pogoj za nastanek novega rastlinskega ali živalskega individua in samo pogoj za skrivnost stvarjenja človeške duše.

Duh ni nekaj življenju nasprotnega, ampak „spada k naravi človeka in preko njega k naravi nasploh“. In sicer spada k naravi človeka „od vsega začetka“, človeka, „ki ima sestavljeno bistvo, ker ima telo, dušo in duha“. Še več, človek v bistvu „je trinitarični odnos v možnosti k svojim trem bitnim načinom, katerih nepremostljivi prepadi so po nekem misteriju premoščeni do samega sebe kot ose-

be, kot enote teh treh bitnih regij, in, poslednje: do moči ... ki ga je vzpostavila: do Boga samega“ (147).

Pri tem je izrecno poudarjeno, da se stvarjenje človeka ne sme primerjati z ustvarjalnim delom človeka, ki v bistvu ni pravo ustvarjanje. Neodrešljivo tragična bi bila usoda človeka, če bi bil kot stvarjenje Boga tako ustvarjen kot od človeka njegova dela, če bi duh Boga v njegovem stvarjenju ne bil drugačen kot „duh“ človeka v njegovih naravnih delih, kajti v njih ni „hrepenenja“ po svojem izvoru, dela Boga pa imajo v sebi gonilno silo neskončnega Boga, dokler ni dosežen njihov cilj v večnosti. (Znano je, da je Heidegger očital krščanski teologiji, da si predstavlja stvarjenje na način oblikovanja pri človeku.)

Seveda lahko neuničljiva narava duha v človeku v taki meri izgine iz njegove zavesti, da se človek celo samomorilsko bori proti njej, ne da bi opazil, da je ta boj možen samo v moči duha, ki je tu, da bi iskal resnico in strmел za dobrim. V moči misterija svobode, s katero je obdarjen, lahko človek v svoji subjektivnosti pomeša in znivelira približno vse hierarhične stopnje biti, ne da bi s tem lahko dejansko motil njihov objektivni red – utemeljen v biti in bistvu nespremenljivega Boga – ne v naravnem dogajanju, ne v logičnem ali etičnem, pa tudi estetičnem, kajti kar je v resnici lepo, določa končno edino bistvo Boga in ne okus človeka. Tako človek v svoji svobodi lahko postavi „življenje krvi in zemlje“ nad življenje duha, sekularizira pojme teologije, tj., jih projicira v nižji red ali tudi obratno – „ta preobrat“, pravi Haecker, „se je danes že zgodil!“ – da jih „politično“, v svojem minljivem smislu, napravi za bistveni sestavni del teologije in celo samega Boga. Do določene mere je to sicer človeku dano prosto, vendar s tem ni oproščen od posledice, ki sledijo, če ni upoštevan bitni red stvarstva.

Haeckerjevo delo je dejansko bojna napoved tisti filozofiji, ki ignorira temeljni red

stvarstva, obenem pa nasproti barbarstvu nacionalnega socializma in njegovega glasnika biti postavlja humanizem, porojen iz duha krščanstva. Temu primerna je bila tudi resonanca, ki je bila nadpovprečna, za razliko od Heideggerjevega rektorskega nastopnega predavanja, v katerem je Hitler postavljen za merilo in zakon vse resničnosti. Celo študijski prijatelj Heideggerja in njegova poročna priča, *Heinrich Ochsner* – ki se je l. 1933 kritično distanciral od njega – v nekem pismu (dne 25. novembra 1933) poroča o izrednem vtisu, ki ga je nanj napravila pravkar objavljena Haeckerjeva knjiga: „Ena najboljših in najglobljih knjig, ki so v zadnjih letih izšle v Nemčiji. V njej je stavek, ki bliskovito osvetli situacijo: da se danes dva človeka ne moreta več sporazumeti o isti stvari, celo če uporabljata iste besede.“⁴⁰

Heidegger, ki je Haeckerjevo knjigo natančno prebral, je dobro razumel bistvene poudarke in namen dela. Svoj odgovor je vključil v predavanje „*Einführung in die Metaphysik*“ (*Uvod v metafiziko*), ki ga je imel v poletnem semestru 1935 na univerzi v Freiburgu. To predavanje, ki je bilo v knjižni obliki prvič objavljeno l. 1953, je v veliki meri spopad s krščansko filozofijo in še posebej s Haeckerjem, ki je posebno v tistem času veljal za pomembnega katoliškega kulturnega filozofa in pisatelja. Skoraj vse dosedanje predstavitev Heideggerjeve filozofije ne vidijo in ne upoštevajo tega spopada s Haeckerjem. Heidegger res ne navaja imena, govori v šifrah, razumljivo le poznavalcu, vendar je jasno, na koga se njegova kritika nanaša, kajti Haeckerjeva knjiga je bila takrat edina, ki je nosila naslov: *Kaj je človek?*

Za Heideggerja to vprašanje ne more biti zapisano „nekje v nebesih“, pač pa se mora filozof ravnati po Heraklitu in Parmenidu, po fragmentih, v katerih je govora o resnici biti. Bistvo in način človeške tubiti (Daseina) se lahko določa samo iz biti in bitne di-

ference. Razodetje po Heraklitu in Parmenidu ter razodetje po Logosu Nove zaveze postavlja Heidegger v ostro nasprotje: „Oznanjanje križa je Kristus sam; on je Logos odrešenja, večnega življenja ... En svet loči vse to od Heraklita.“ Glede Haeckerjeve knjige pa zapiše: „Sicer obstajajo sedaj knjige z naslovom: ‘Kaj je človek?’, toda vprašanje je postavljeno samo v črkah na platnici knjige. Vprašuje se ne; nikakor ne zato, ker bi se vpraševanje pri mnogem pisanju knjig samo pozabilo, ampak ker odgovor na vprašanje že obstaja in sicer tak odgovor, s katerim je hkrati povedano, da se vpraševati sploh ne sme. Da nekdo v stavke, ki jih izraža dogma katoliške cerkve, veruje, je stvar posameznika in to tu ni vprašanje. Da pa se na platnici njegovih knjig postavi vprašanje: Kaj je človek?, čeprav se *ne* vprašuje, ker se *noče* in *ne* more vpraševati, to je nek postopek, ki je že vnaprej izgubil vsako pravico, da bi ga vzeli zares.“⁴¹

Heideggerja je očitno jezilo, da je knjiga, katere vsebina je popolnoma nasprotna njegovi filozofiji, doživela zavirljiv uspeh, saj je šla l. 1935 že v 3. naklado. Tudi v „*Frankfurter Zeitung*“, ki še ni bila „gleichgeschaltet“ (uistosmerjena), je bila objavljena izredno pohvalna ocena. Tako ne more mimo, da ne bi zapisal: „Da potem npr. *Frankfurter Zeitung* takšno knjigo, pri kateri je zgolj na platnici vprašano, hvali kot ‘izredno, čudovito in pogumno’, kaže tudi najbolj slepemu, kje smo.“⁴² Za Heideggerja so razmišljanja Haeckerja zgolj stranpotne stvari v primerjavi z nauki Parmenida in Heraklita, zanj misleca, ki sta še razglabljal v absolutni enotnosti s svetom o naravi stvari. Haeckerjevo pisateljevanje je enostavno „nepomembno“ in „brez teže“. „Ni pa nepomembno že dolgo časa trajajoče stanje ohromitve vsake strasti vpraševanja. To stanje prinaša s seboj, da se vsa merila in drže pomešajo in da večina nič več ne ve, kje in med čem morajo padati prave odločitve, če naj se drugače z veličino zgo-

dovinske *volje* poveže ostrina in izvornost zgodovinskega vedenja.“⁴³

Heidegger vedno znova meri svoje mišljenje ob nauku zgodnjih grških mislecev – grščina in nemščina sta zanj celo edina jezika, v katerih se lahko filozofira. Toda kjerkoli išče merila in primerja – vedno naletimo zgolj na samega Heideggerja. Tudi v njegovi interpretaciji Parmenida in Heraklita najdemo le malo teh filozofov, ampak veliko Heideggerja.

Heidegger se sicer na veliko ukvarja s človekom in njegovim „temeljnim razpoloženjem“, z njegovo „tesnobo“, „držanostjo v nič“, s smrtjo, ki tubiti človeka podarja „pristnost“, pristno vrednost in resničnost. Toda v temelju tako ali tako neznatna eksistenca človeka je zanj povsem „nična“ nasproti veliki nespoznani celoti biti, ki jo priložnostno piše kot „Seyn“. V biti, v kateri „bistvuje ničenje“ postane človek ne-bistven, nepomemben. Nasproti temu vrednotenju ostaja označevanje človeka kot „sosed“, „pastirja“ in „čuvarja biti“ v *Pismu o humanizmu* bolj ali manj obrobna pripomba.

Čisto drugačna je podoba človeka pri Heraklitu, ki je nasproti mnogopomenski Heideggerjevi, naravnost dobrodejno preprosta. Za Heraklita človek ni „upravljalca nič“ (Platzhalter des Nichts), ampak ima, kot mikrokozmos v okviru velikega kozmosa, pomembno mesto v svetovnem dogajanju. Za Heraklita ne obstaja „bit“ kot abstrakten pojem, on se drži resničnosti, za katero ne išče neke velike biti. Njegovo vprašanje velja smislu (logosu) te resničnosti in ne nazadnje tudi nesmrtnosti duše.

Očitek Haeckerju o stranpotnosti njegove filozofije je obsodba, ki jo izreka prerok usodnostne biti in avtor „fundamentalne ontologije“, ker je namesto nje vzel za osnovo svojih razmišljanj o človeku izročilo Svetega pisma. Heidegger, ki obrekuje Haeckerja, da ne vprašuje, da je pomešal merila in drže,



Jana Vizjak: *Predzadnji poizkus*, mešana tehnika/platno, 1988, zasebna zbirka.

medtem sam, v nepojmljivi brez-mernosti, oznanja Hitlerja kot merilo in zakon vse nemške in tudi svetovne resničnosti, Hitlerja, v katerem naj bi se razkrival sam smisel biti.

„Kam gremo v času?“, se sprašuje Haecker. „Kakšna bo podoba sveta, kako bo izgledalo novo, potem ko bo marsikaj na tem planetu uničeno, kakor danes še ni?“ „Ne vemo“, pravi Haecker, „nihče ne ve razen Boga“. (16 sl.) Toda to je Bog Stare in Nove zaveze in ne nek bog Heideggerja, „ki nas še lahko reši“, lahko pa tudi ne, odvisno od milosti biti ali bolje od usode biti.

Za Heideggerja, ki je bil še kot študent jezuitov goreč zagovornik sholastične filozofije, je odslej krščanska filozofija samo še „leseno železo“ in „nesporazum“, skratka nesmisel. Človek, ki sprejema božje razodetje kot resnico, ne more postavljati heideggerjanskih vprašanj, ker odgovor, da je Bog stvarnik in sam neustvarjen, že vnaprej ve. Zato za Heideggerja prepričan kristjan, obremenjen s tem načelnim „pedsodkom“, sploh ne more iti po miselni poti, po poti filozofije – ki ni in ne sme biti metafizika – razen če opusti svojo vero. V knjigi o Nietzscheju pozneje zapi-

še, da „ni nobene prave filozofije, ki bi se lahko določala od koderkoli druge kot iz same sebe“. ⁴⁴ To pomeni, da mora biti *absolutno avtonomna*, da mora že po definiciji izključiti vsak heteronomni dodatek. S tem je že vnaprej zavrnjena vsaka možnost posredovanja med grškim in krščanskim razumevanjem logosa.

Filozofija *in abstracto*, po svojem bistvu, res ni odvisna od vere, ne glede svojega predmeta, ne glede svojih principov. Pa tudi ne glede svojega postopka. Zato bi zahteve, da se filozofija ne sme določati od nikoder druge kot iz same sebe, tudi kak Tomaž Akvinski ne zanikal popolnoma. Toda filozofija ni zgolj „abstraktna“ veda, ampak zadeva celotno konkretno resničnost in taka filozofija mora biti tudi vseskozi odprta za možnost eksistence transcendentne resničnosti, katere dejanskost ji potem v nekem uvidu, če ga respektira, more podeliti novo notranjo razsežnost, ki je doslej sama iz sebe ni mogla odkriti, ki pa jo sedaj, ko je nanjo opozorjena, lahko iz sebe tematizira. Tako so tudi vsebine razodetja (osebnost Boga, stvarjenje sveta in osebna svoboda človeka) postale inte-

gralni deli filozofije, ne da bi s tem ta prenehala biti filozofija. Tako pomeni razodetje, zaradi odprtja novih vprašanj, tudi razširitev horizonta filozofije. Krščansko razodetje je torej daleč od tega, da bi uničilo racionalnost filozofije, ravno nasprotno, njeno racionalnost še poveča in ji pomaga do globljege dojetja resničnosti. Tako pa je, zaradi bolj diferenciranega pogleda, zahteva po avtonomiji filozofije bistveno bolj sproščena kot v Heideggerjevem ozkem razumevanju.

Toda pri Heideggerju gre za nekaj drugega. On je proti-mislec, ki odklanja vso tradicijo in se razume kot revolucionar novega mišljenja in začetek pometafizičnega obdobja. Njegov „*Uvod v metafiziko*“ je revolucionaren tudi v tem, da v grobi monistični maniri povzdiguje „notranjo resnico“ in „veličino nacionalnega socializma“, katere glasniki so znotraj svetni „odrešeniki“ (Heil-bringer) Hitler. V njegovem „kozmosu“ ni prostora za konkurenčno krščanstvo. To dokazuje tudi njegova visokošolska politika, kjer se je izkazal za neizprosnega sovražnika krščanstva. Tako je njegova anatema zadela npr. tudi dva katoliška habilitanta: Gustava Siewertha in Maxa Müllerja. Čeprav sta bila entuziastična častilca Heideggerja, jih je le-ta odklonil kot bodoča docenta. Na naslov freiburškega vodstva docentske zveze je poslal negativno, politično motivirano oceno. Njegovo načelno stališče je bilo: „Kristjan, pa naj bo še bolj pošten, ne more biti filozof. Pravi filozof ne more biti kristjan. Univerza se mora odločiti v prid radikalno novega proti krščanstvu. Dokler krščanstvo še postavlja zahtevo po veljavi v sodobnem svetu, se je treba boriti proti njemu. Zato naj noben vezan pripadnik kake krščanske veroizpovedi ne postane več docent.“⁴⁵

Da je njegova filozofija v bistvu tesno povezana z nacional-socialistično ideologijo je Heidegger sam priznal. Ko je imel leta 1936 v Rimu predavanja o Hölderlinu in o nemški

filozofiji⁴⁶ se je srečal s svojim nekdanjim učencem in družinskim prijateljem *Karlom Löwithom*. Ob tej priložnosti mu je Löwith očital, da njegovo zavzemanje za nacionalni socializem izhaja pravzaprav že iz njegove filozofije, kar je Heidegger tudi priznal: „Heidegger se je brez pridržka strinjal z menoj“, pravi Löwith, „in mi razložil, da naj bi bil njegov pojem ‘zgodovinskosti’ osnova za njegovo politično angažiranje. Tudi ni pustil nobenega dvoma o njegovi veri v Hitlerja. Slej ko prej je bil prepričan, da naj bi bil nacionalni socializem za Nemčijo že vnaprej začrtana pot; treba je samo dovolj dolgo ‘vzdržati’.“⁴⁷ Pri tem je neženirano v prisotnosti preganjanega Juda Löwitha nosil partijsko značko.

Danes ne more biti več dvoma, da sta Heideggerjevo filozofiranje in nacionalni socializem ozko povezana. Heidegger sam je sprejel Löwithovo diagnozo in jo še poudaril s tem, da jo je razložil z neke vrste zgodovinsko filozofijo, ki jo vedno znova lahko srečamo v njegovih spisih. Tudi po vojni svoje vpletenosti v nacionalni socializem ni nikoli priznal kot napako, niti ni pokazal obžalovanja, da je bil kot mislec in politik vpleten v največji zločin proti človečnosti. Svojo vpletenost je samo bagateliziral kot nepomembne spodrsrljaje, pri tem marsikaj prikril ali preinterpretiral.

Tipični primer take preinterpretacije je *Uvod v metafiziko*, kjer je v skriptu iz l. 1935 govora o „notranji resnici“ in „veličini nacionalsocializma“, v objavljeni knjigi iz l. 1953 pa sta „notranja resnica“ in „veličina nacionalnega socializma“ spremenjeni v „notranjo resnico in veličino gibanja (namreč gibanja planetarno določene tehnike in novodobnega človeka)“.

Toda tudi pojem „tehnike“ moramo razumeti v kontekstu Heideggerjeve filozofije. V njegovem spisu, ki nosi naslov „*Das Gestell*“ (slov. postavje) in ki naj označuje bistvo

tehnike, se nahaja sledeč stavek: „Poljedelstvo je sedaj motorizirana prehrabena industrija, v bistvu isto kot proizvodnja trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih, isto kot izstradanje dežel, isto kot proizvodnja vodikovih bomb.“⁴⁸ Če se vprašamo, kaj je tisto, kjer so navedene stvari „v bistvu isto“, tako bo verjetno splošen odgovor: tehnika. Toda kaj je tehnika? Bistvo tehnike, tako Heidegger, ni nič tehničnega, ampak postavlja. To pa po Heideggerju spada v usodo razkrivanja. „V bistvu isto“ pomeni, da gre samo za načine istega „bistva“. In tu se ločujejo duhovi. Nekateri stilizirajo Heideggerja v kritika tehnike, drugi vidijo na delu „abstrakcijo s pobistvenjem“ (*Habermas*), kar naj označuje mišljenje biti. Toda Heideggerjeva beseda za „bistvo“ je dogodje (dogajanje) biti. Način, kako navzoče bistvuje bit, je postavje (*Ge-stell*).

Bistvo tehnike je torej razkrivanje, zakaj v razkrivanju temelji sleherno pro-iz-vajanje (tudi proizvajanje narave). Tehnika po Heideggerju ni zgolj sredstvo – to bi bilo aristotelsko pojmovanje – tehnika je razkrivanje. Na kratko povedano: „V bistvu isto“ pomeni: je „isto“, ki „bistvuje“ in „isto“, to je bit, ki prisostvuje (se navzočuje) na način postavlja, to se pravi, bistvuje kot postavje. Grozljivost Heideggerjeve misli je sedaj v tem, da združuje „motorizirano prehrabeno industrijo“ in „proizvodnjo trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih“, kajti postavje – kar je bistvo tehnike – je usodnost biti. Nihče ni dejansko osebno kriv za zlo; bit oz. usodnost biti je tista, ki pošilja nesrečo in zlo. Ljudje so pri tem zgolj uporabljeni od biti, so zgolj orodje udejanjenja resnice biti. Zato v resnici ni nobenega subjekta, ki bi bil kriv in odgovoren, zato ni potrebno nobeno opravičenje. Uničevanje v taboriščih v resnici nima subjektov, bit je, ki bistvuje kot postavje in udejanja zlo. Bit *je*, ki se da misliti samo iz do-

godja, v katerem se blagor in zlo pojavljata skupaj. Kajti bit sama je neka spornost (*das Strittige*), v katero je položena usoda Daseina.

Vsi tisti, ki v poznejših delih Heideggerja vidijo kritika tehnike, na žalost spregledajo, da pusti Heidegger veljati človeka samo še kot funkcijski moment tehnicističnega produktivnega procesa. Glede na to, se pojmuje človek v svojem samorazumevanju kot vsakokrat drugi tega procesa samega. Človek kot tak, v svoji osebni biti, je v tem funkcijskem spletu dokončno izginil. Zato se vprašanje po človeku v tradicionalnem smislu sploh več ne postavlja in se tudi ne more postavljati. V okviru te funkcijske – monistično pojmovane – celote se pojavlja samo še kot posredniški moment med naravo in tehniko. Preko svoje funkcionalne moči se posreduje v to procesualnost k identiteti narave in tehnike.

1. F. Nietzsche, Werke (Groß-Oktavausgabe) XV, 7.
2. F. Nietzsche, Werke (Klassiker-Ausgabe) 7, 161.
3. F. Nietzsche, Werke (Klassiker-Ausgabe) 2, 10.
4. F. Nietzsche, n. d., 7, 12 sl.
5. F. Nietzsche, Werke (Groß-Oktavausgabe) XI, 186.
6. Th. Haecker, Človekov duh in resnica, Celje 2002, 51 sl.
7. Th. Haecker, n. d., 53.
8. Th. Haecker, n. d., 53.
9. H. v. Kleist, „Über das Marionettentheater“ (1810), v: isti, Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden, Bd. 3: Erzählungen, Anekdoten, Gedichte und Briefe, hrsg. von Klaus Müller-Salget, Frankfurt 1990.
10. Schelling, „System des transzendentalen Idealismus“ (1800), v: *Schellings Werke* (hrsg. v. Manfred Schröter), 2. Hauptband, München 1927, 628.
11. L. Klages, Vom Wesen des Bewußtseins, Leipzig 1921; isti, Der Geist als Widersacher der Seele, 3 zv., Leipzig 1929-1932.
12. M. Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928), v: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern/München 1976, 8-71. Slovenska izdaja: Položaj človeka v kozmosu, Ljubljana: Nova revija, 1998. (Zbirka Phainomena; 9)

13. M. Scheler, Položaj človeka v kozmosu, 7 sl. Vsi citati so iz slovenske izdaje.
14. Th. Haecker, Človekov duh in resnica, 53 sl.
15. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, hrsg. v. Max Scheler, Ges. Werke, Bd. II, Bern / München 1966, 388.
16. Prim. K. Prümm, Gnosis an der Wurzel des Christentums, Salzburg 1972, 19.
17. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt 1991, 273.
18. M. Heidegger, Sein und Zeit (SuZ), Tübingen 1986. § 7c, 38.
19. M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962, 9.
20. M. Heidegger, SuZ, § 7, 35 sl.
21. M. Heidegger, n. d., § 44, 229.
22. M. Heidegger, n. d., § 62, 306.
23. M. Heidegger, n. d., 387.
24. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Akad. Ausgabe) III, 339.
25. N. Berdjajev, Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, München 1951, 41.
26. Th. Haecker, Človekov duh in resnica, 123.
27. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1954, 100.
28. M. Heidegger, Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9, Brief über den „Humanismus“. Frankfurt/Main 1976, 333 in 342.
29. M. Heidegger, SuZ, § 76, 384 sl.
30. G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, Bern 1962, 150.
31. M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken. (izd. Hermann Heidegger), Frankfurt/M. 1983, 14.
32. M. Heidegger, SuZ, 385.
33. Citirano po H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M. 1992, 160.
34. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Skript), 1935, 117.
35. K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, München 1977, 101.
36. M. Heidegger, Was ist Metaphysik, 35.
37. Th. Haecker, Was ist der Mensch?, v: isti: Werke 4, München 1965, 114.
38. Hegel, Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, 61.
39. Vsi navedki, ki se nanašajo na delo *Kaj je človek?*, so podani v oklepaju ob tekstu.
40. C. Ochwad / E. Tecklenborg, Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis, Hannover 1981, 109.
41. Cit. H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M. 1992, 257.
42. H. Ott, n. d., 257.
43. H. Ott, n. d., 258.
44. M. Heidegger, Nietzsche I, Pfullingen 1961, 14.
45. H. Ott, n. d., 265.
46. „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ in „Europa und die deutsche Philosophie“
47. K. Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart 1986, 57.
48. M. Heidegger, „Das Ge-stell“ (1949) v: isti, Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge.

Človekov nemir*

Nemir pri svetem Avguštinu

Ugotovili smo lahko, da je s krščanskega vidika ne samo mogoče, ampak celo nujno potrebno najti notranje opravičilo za nemir in gledati nanj kot na vzgib, po katerem se človeška duša, ki se odreče vsakemu samozadovoljstvu in tudi sicer čutnemu svetu, osvobodi sama sebe in se na neki način poda milosti naproti. V tem smislu je treba razumeti tudi znameniti klic, s katerim se začnejo *Izpovedi* svetega Avgušтина: “Velik si, Gospod, in hvale velike vreden; velika je tvoja moč in tvoji modrosti ni mere. In tebe hoče hvaliti človek, ki je le drobec tvojega stvarstva, človek, ki nosi s seboj svojo umrljivost, ki nosi pričevanje svojega greha in pričevanje, da se ti, Bog, prevzetnim ustavljaš. In vendar – tebe hvaliti hoče človek, ki je le drobec tvojega stvarstva. Ti nas spodbujaš, da nam je radost tebe hvaliti, zakaj k sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi.” (I, 1)¹

Kmalu zatem pa se sveti Avguštin vpraša, kakšen je smisel in kakšne so sploh možnosti takega klicanja. “Kje je prostor v meni, kamor naj pride vame moj Bog?” se sprašuje. “Ker torej tudi jaz sem, čemu prosim, da pride vame, ki bi me niti ne bilo, ko bi tebe ne bilo v meni. (...) Ne bi me torej bilo, sploh me ne bi bilo, ko bi ti ne bival v meni. Ali bolje: ne bilo bi me, ko bi ne bival v tebi, iz kogar je vse, po komer je vse, v komer je vse.” (I, 2) In tako se množijo vprašanja, ki izvirajo in navidezne protislovja med Božjo vsepovsodnostjo in tem, da prosim Boga, naj pride vame, kakor da ga ne bi že bilo v meni.

Tu imamo torej resnično opraviti s samoizpraševanjem, ki si zasluži, da ga imenujemo mistični ali religiozni nemir, saj nikakor

ne gre za preprosto spekulativno radovednost. Vprašanje, ki si ga zastavljam, se najbolj bistveno in intimno dotika samega življenja moje duše.

Kot pravi Étienne Gilson v svojem *Uvodu v študijo o svetem Avguštinu*, ta nemir temelji v resnici na skrajni nezadostnosti in na osnovnem pomanjkanju, ki ga trpi človek kot ustvarjeno bitje, potegnjeno iz nič. Ker sam sebi ne zadošča na ravni biti, si prav tako ne more zadoščati na ravni spoznanja ali delovanja: toda ravno to pomanjkanje, ki ga trpi, ga usmerja k Njemu, ki ga edini lahko izpolni. Od tod ta nemir, ki nenehno muči človeka, ki pa ga rešuje ravno s tem, da njemu, ki je bil ustvarjen za Boga, ne dovoli, da bi našel mir in počitek drugje kakor v Bogu. Avguštin v *Božji državi* pripomni, da bi si lahko, ko bi bila naša narava delo nas samih, ustvarili svojo lastno modrost: “Naša ljubezen, ki bi izhajala iz nas samih in se vračala v nas same, bi zadostovala, da bi lahko srečno živeli, in ničesar drugega ne bi potrebovali, da bi jo uživali; ker pa ima naša narava za stvaritelja svoje biti Boga, ni nobenega dvoma, da nas mora, če želimo spoznati resnico (*ut vera sapiamus*), poučiti ravno On.” (II,25) On je tisti, ki mu pritiče, da nam deli to, kar sveti Avguštin imenuje *suavitas intima*, kar bi jaz najraje prevedel kot: “ta intimni, notranji balzam”, ki je začetek naše sreče.

Nadvse pomembno se mi zdi, da smo v tem kontekstu pozorni na to, kako je očitna izvirnost Avguštinove misli v neki meri vezana na dejstvo, da je bil konvertit in da ga je razmišljanje o lastnem spreobrnjenju pripeljalo do tega, da se je nenavadno jasno zavedel Milosti in njenega delovanja v nas.

Izpovedi nedvomno predstavljajo neprekosljivo pričevanje o tem poglavitnem trenutku spreobrnjenja, ki bo z racionalističnega vidika ostal vedno nerazumljiv, in vsak, ki se mu bo skušal približati od zunaj, bo neizogibno težil k temu, da ga bodisi popači ali celo izloči. Ni in ne more biti skupnega merila za izkušnjo, ki jo je doživel spreobrnjenec, in za način, kako se trudi to izkušnjo podati nekdo, ki je ni doživel in ki jo skuša nadomestiti z nečim drugim. Mislim, da se ne motim, ko pravim, da je razmišljanje o tej neizogibni različnosti eno izmed izhodišč eksistencialne filozofije, kakršna se je razvila v modernem času. V tem smislu smo lahko, in to ne brez razloga, videli v svetem Avguštinu začetnika tega, kar z barbarskim imenom, ki ga osebno zavračam, imenujemo eksistencializem.

Ali nas ta zapažanja oddaljujejo od naše teme? Jasno, da ne. Vedno sem moramo namreč zavedati, da nemir dobi pozitivno vrednost z vidika zavesti, ki je v sebi prepoznala delovanje milosti; o tem pa bo treba seveda ponovno spregovoriti, ko bomo prišli do Pascala.

Vendar je treba takoj pripomniti, da obratno ne drži oziroma se vsaj ne zdi, da bi držalo; da so primeri, ko je nemir pripoznan kot *vrednota*, ne da bi se tisti, ki občuti in priznava njegov pozitivni učinek, zavedal, da ga je obsijala milost. Toda pri svetem Avguštinu in pri vseh njegovega kova je ta vez očitna.

Dodati je treba, da gre za neposredno zvezo z evangeljskimi temami, ki sem jih omenjal zadnjič, kot je razvidno iz osme knjige *Izpovedi*, kjer sveti Avguštin pravi takole:

“Dobri Bog, kaj je to v človeku, da je rešitve kake duše bolj vesel, če je bil nad njo že obupal in je bila nevarnost, iz katere se je rešila, zelo velika, kot pa če je mogel zanjo zmerom upati ali če je bila nevarnost manj grozeča? (...) Kaj se potemtakem dogaja v duši, da je stvari, ki jih ljubi, bolj vesela, če jih

najde ali če jih dobi vrnjene, kot pa če bi jih bila zmerom imela? So namreč še drugi primeri, ki to izpričujejo, in vse polno dokazov, ki kličejo: ‘Tako je!’ (...) Prijatelj zbolil in utripanje žile napoveduje húdo; vsa srca, ki mu želé zdravja, so z njim vred bolna: obrne se mu na bolje, in čeprav še ne stopa čvrsto kot poprej, nastane tako veselje, kot ga ni bilo, ko je hodil še zdrav in krepak. Kaj je to, Gospod, moj Bog? (...) Joj mi, kako vzvišen si v svojih višavah, kako globok v svojih globinah! In nikjer se ne odmikaš od nas, a kako težko najdemo k tebi!” (8,3)

Tako lahko torej prepoznamo izjemno vlogo tega nemira, ki žene človeško dušo, da nenehno hodi od enega predmeta k drugemu (tu spet citiram Étienna Gilsona), kakor da bi ji bilo lahko polno zadovoljstvo, ki ji ga eno spoznanje ni moglo prinesti, dano od drugega; v resnici pa misel, vse dokler traja to iskanje, pa čeprav predpostavimo, da jo vodi od ene resnice k drugi, ne najde počitka in potemtakem tudi ne sreče. Kaj je torej sreča drugega kakor navzočnost dokončne resnice v duši, resnice, ki je obenem edino Dobro, saj je Bog. Toda to Dobro, ki si ga tako močno želimo, ta Resnica, po kateri hrepenimo, je na neki način že v nas; in razglabljanje o spominu je tisto, s čimer nam skuša sveti Avguštin pomagati, da bi vsaj zaslutili, kakšna bi bila lahko narava te notranje prisotnosti Boga v tistem, ki ga išče. Tu si je treba priklicati v spomin nepozabne strani iz desete knjige *Izpovedi*, kjer se svetega Avguština, ko razglablja o skrivnosti spomina, polasti pravo religiozno začudenje: “(...) tako utegnem po mili volji peti, četudi mi jezik miruje in grlo molči. Pri tem pa se mi one barvne predstave, čeprav so tudi navzoče, nič ne vmešavajo in mi ne prestrezajo misli, dokler si vzpostavljam drugi zaklad, ki se je natekel iz sluha. Enako je z drugimi podobami, ki so jih drugi čuti privedli in nakopičili: (...) Velika je moč spomina, o Bog, silno velika,

svetišče, veličastno in brezmejno. Kdo mu pride do dna? In vendar je to sila mojega duha in del mojega bistva, le da sam ne zaobjamem vsega, kar sem. Zato je duh pretesen, da bi samega sebe zaobjegal. Toda kje je tedaj tisti del njega, ki ga zaobjeti ne more? Mar izven njega in ne v njem? Kako tedaj, da ga ne zaobjame? Silno začudenje se mi poraja nad to uganko, strmeča osuplost me prevzema.” (10,8)

Kakor da bi bil torej v svojem bistvu neenak sam sebi in prevelik zase. Poglavljanje te skrivnosti bo svetega Avgušтина vodilo najprej do spoznanja, da je Bog sam na nek način prisoten v našem spominu, da pa bi bilo to seveda nepojmljivo, če bi bil spomin v nas kakor nekakšna posoda. Spomin mora biti v nas nekaj, kar je večje od nas samih, tako da Boga navsezadnje najdemo v Bogu, in ne kje drugje. Tako pravi sveti Avguštin v delu *O Sveti Trojici*, da se duša, ko se spomni svojega Gospoda, ker je prejela Duha, zelo dobro zaveda, da jo poučuje neka notranja avtoriteta, ki jo Duh izvaja nad njo. Ravno zato ker je Bog povsod v celoti, duša živi in se giblje v njem ter se ga lahko spominja.

Tako torej ne bi ljubili Boga, če nas ne bi najprej on ljubil. Ni je doktrine, v kateri bi tako absolutno prevladovala misel, da je Bog Ljubezen, in upravičeno je bilo rečeno, da je neki nauk avgušтинski, kolikor teži k temu, da se čimbolj vrti okoli pojma Ljubezni (*Charité*).

Jasno je torej, da je nemir tu samo nekakšen ferment ali, če hočemo, kakor kvas, brez katerega se duša ne bi mogla resnično spreobrniti, kajti ta kvas je delo Boga, delo Milosti, ki se vrši v globinah ustvarjenega bitja.

Nemir pri Pascalu

Če bi čas dopuščal, bi v nadaljevanju tega, kar sem povedal v zvezi s svetim Avguštinom, lahko na številnih primerih pokazal, da se še kak drug izraz krščanske duhovnosti, ki za-

gotovo ne sodi med manj visoke, ni dal ločiti od nekakšnega nemira, ki je daleč od tega, da bi kazal patološke ali bolezenske lastnosti, temveč enostavno odraža položaj verujoče duše v prisotnosti transcendentnega Boga, s katerim se želi združiti v svojem hrepenenju. Citiral bom eno smo besedilo, ki sem ga vzel iz *Meditativnih molitev (Oraisons méditatives)* Viljema Thierryjskega, enega najbolj duhovnih mož 12. stoletja:

“Boječa in zbegana duša se pripravlja na molitev k svojemu Bogu in se nenehno drži v rokah, kakor da bi ti hotela darovati samo sebe; vendar občuti strah vpričo tega, kar že pozna, in je zbegana zaradi tega, kar je novo; da bi te našla, nosi znamenje vere, vendar ji to znamenje še ne more koristiti. V iskanju Tvojega obličja, Gospod, tava v nevednosti, v popolnem nepoznavanju tega, kar išče. Prikazni v njenem srcu so ti odvratne kakor idoli. Duša Te ljubi takega, kakršnega te pozna prek vere, vendar Te duh ne more videti. V goreči želji, da bi videla tvoj obraz, ki mu žrtvuje svojo pobožnost in pravičnost, svoje darove in žgalne daritve, se še bolj muči, ker ne more takoj uzreti tvojega obličja. In ker še ni prejela razsvetljenja Tvoje vere, ko je že verjela, da jo ima, je včasih tako osupla, da skorajda misli, da ne veruje Vate, in se sovraži, ker se ji zdi, da Te ne ljubi. V Tebi se ji ni treba bati, da te ne ljubi, tej duši, ki jo muči tesnoba zaradi želje po tebi; tej duši, ki si te tako želi, da prezira vse, kar obstaja in celo samo sebe! Doklej še, Gospod, doklej?”

Človek bi rekel, da je nemir ne le neizogiben, ampak celo zdravilen, kolikor odgovarja neučakanosti verujoče duše, ki še vedno živi v temi stran od vere in trpi, ker ji še ni dano videti.

Pomembno se je zavedati, da tovrsten nemir ni tesnoba v pravem pomenu.

Traktat svetega Bernarda o Božji ljubezni je iz istega časa in z edinstveno silovitostjo

izraža podobne misli, ki so neposredno vezane na Avguštinovo izkušnjo. Prikazuje krog, v katerem hodijo brezbožneži, ki skušajo po naravnem vzgibu zadostiti svojemu poželenju in kakor blazneži ne vidijo tistega, kar bi jih lahko približalo njihovemu cilju: ne tistemu, ki požge, temveč tistemu, ki dopolni. "Volja, ki je v svojem delovanju popačena zaradi greha, hiti samo proti temu, kar jo lahko zadovolji, nečimrnost se mistificira, nepravilnost laže sama sebi. Toda tu je Bog, ki nas išče in nas prehiteva." Sveti Bernard si prizadeva, da bi nam pokazal, kako in po kakšni poti se bo človeška duša, ki jo bo od znotraj vodil Bog, ki je Ljubezen, dvignila iz teh nižin, kjer se lahko ljubi samo zaradi same sebe, na stopnjo, kjer se duša ljubi samo še zaradi Boga, in bo končno dosegla popolnost ljubezni, ki je sicer samo delež blaženih ob Vstajenju.

Tako kot pri svetem Avguštinu, ponavljam, nemir tudi tukaj nima lastnosti tesnobe.

Nasprotno pa je pri Pascalu razlika med nemiro in tesnobo pogosto zabrisana, in to tudi takrat, ko ne želimo, kot so počeli nekateri sodobniki, preveč poudarjati tega, kar bi lahko imenovali predromantični značaj Pascalove izkušnje.

Dejansko je nemogoče, da se nekomu, ki razmišlja o nemiru, misli ob tem ne bi vrtele okoli Pascala. Mislim, da lahko mirno trdimo, da pred sodobniki (med katere rade volje prištevam tudi Kierkegaarda, čigar pomembnost prihaja na dan šele v današnjem času) ni bilo nikogar, ampak res *nikogar*, ki bi znal bolje odkopati korenine nemira kot temeljne modalitete in prve izmed človeških izkušenj.

S tem v zvezi je prav, da upoštevamo *Razpravo o strasteh ljubezni*,² ki jo pripisujejo svetovljanskemu obdobju Pascalovega življenja (1652/53). Tukaj navajam prve vrstice:

"Človek se rodi, da bi mislil; niti hip mu ne mine, da bi tega ne delal; toda čiste misli, ki bi ga osrečile, če bi jih mogel vedno

prenašati, ga utrudijo in potarejo. Takšno življenje bi bilo zanj preveč enolično, da bi se mu mogel prilagoditi; nemir in dejanje sta mu lastna, to se pravi, da se mora včasih predati viharju strasti, katerih tako žive in tako globoke korenine čuti v svojem srcu."³

V nadaljevanju nam bo Pascal povedal, da obstajata dve strasti, ki najbolj pritičeta človeku in ki vsebujeta še veliko drugih: ljubezen in ambicija. Toda kako je mogoče ne videti, da se ti dve strasti kažeta v resnici kot dve obliki nemira v najmočnejšem pomenu besede? Navsezadnje Pascal s svojim *cor irrequietum* uvede "nemirno srce", o katerem govori sveti Avguštin. V *Mislih* pravi Pascal: "Naša narava je v gibanju; popolno mirovanje je smrt." (129)⁴ In nikar ne pozabimo, da Pascal v tem sledi Montaignu in da kaže "Apologija Raymonda Sebonda" zelo podobno sliko naravnega človeka. "Človek nerad biva sam s seboj," pravi Pascal. "Vendar pa ljubi: torej si mora drugje poiskati nekaj, kar bo ljubil. To lahko najde samo v lepoti, ker pa je sam najlepše, kar je Bog kdajkoli ustvaril, mora v samem sebi odkriti vzor te lepote, ki jo išče izven sebe." Še bolj pomenljive so naslednje besede: "Navazanost na eno in isto misel utruja in uničuje človekega duha. Zato je včasih za trdnost in trajnost ljubezenskega užitka potrebno, da se ne zavedamo, da ljubimo; in to ne pomeni, da smo nezvesti, saj ne ljubimo drugega; s tem si naberemo moči, da lahko bolje ljubimo. To se zgodi, ne da bi človek razmišljal o tem; duha kar zanese v to smer, narava to hoče in zapoveduje. Priznati je treba sicer, da je to zelo žalostna posledica človeške narave in da bi bili srečnejši, če nam ne bi bilo treba spreminjati mišljenja; vendar proti temu ni zdravila."

To osupljivo besedilo, ki na presenetljiv način napoveduje Proustovo psihologijo nestanovitnosti srca, čudovito prikazuje to, kar imamo lahko po mojem mnenju za izvirno

pojmovanje nemira pri Pascalu. Kot sem že napovedal, se s tem razkriva temelj nemira oziroma njegova zakoreninjenost v sami človeški naravi. Ko bo nato v *Mislih* govoril o dolgočasju, se bo izrazil podobno: "Za človeka ni nič tako neznosnega kakor popolno mirovanje, brez strasti, brez dela, brez razvedrila in prizadevanja. Takrat občuti svojo ničnost, zapuščenost, svojo nezadostnost, odvisnost, svojo nemoč in praznost." (131) Pozornost pritegne predvsem zadnji izraz, "njegova praznost", ki nam po mojem mnenju omogoča, da se zavemo, do kakšne poglobitve duše in duha je prišlo pri Pascalu, odkar je bila napisana *Razprava*. Kadar mirujemo, se skorajda neizogibno znajdemo v prisotnosti svoje notranje praznine, in prav ta praznina je za nas pravzaprav neznosna. Vendar je tu še nekaj, in sicer dejstvo, da se ravno s pomočjo te praznine neizogibno zavemo bede svojega položaja, "tako bednega," pravi Pascal, "da nas nobena stvar ne more potolažiti, če o tem kaj več razmišljamo." (139) Od tod potreba po razvedrilu: "Ljudje, ki

naravno občutijo svoje stanje, se ničesar tako ne boje kakor miru; vse bi napravili, da bi prišlo do zmešnjave. (...) V njih skrit nagon, ki jih sili k iskanju razvedrila in zunanje zaposlitve; ta ima korenine v njihovem občutju stalne bede." (*ibid.*) To misel Pascal dopolni še z eno opazko, da ima namreč človek še nek drug skriti nagon, ki je ostanek veličine naše prvotne narave in ki nam daje vedeti, da je sreča samo v mirovanju, ne pa v vrvenju. Ta dva nasprotujoča si nagona se v človeku izoblikujeta v nekakšen nejasen načrt, ki se skriva pred njegovim pogledom v globinah duše in ga nagiba k temu, da skuša prek vznemirjenja doseči mirovanje in si predstavlja, da bo zadovoljstvo, ki ga nima, dosegel takrat, ko bo premagal teh nekaj težav, ki jih ima pred seboj, in si s tem odprl vrata, ki vodijo v mirovanje.

Toda taka določitev najgloblje narave človeškega nemira nas ponovno pripelje do spoznanja, da je nemir v svojem bistvu tesnoba, in s tem se Pascal neizpodbitno kaže kot resnični predhodnik eksistencialnih filozofij,



Jana Vizjak: *Krik izgubljenega krila*, grafit in tempera/papir, 1987, zasebna zbirka.

kolikor vidijo le-te v tesnobi privilegirano metafizično kategorijo.

Od Pascala do Kierkegaarda

Videli smo, da je po Pascalu funkcija razvedrila ta, da postavi nekakšen zaslon med nas in neznosni pogled na naš položaj. V tem smislu lahko rečemo, da je razvedrilo samo plod nemira. Zavedati se je treba, da lahko ta naš položaj opazujemo na ravni počutij in trenutnih razpoloženj, da pa bolj poglobljena misel v njem prepozna metafizični ustroj, o katerem bi se z besedami modernega jezika dalo reči, da je v svojem bistvu paradoksalen. "Kaj je navsezadnje človek v naravi? Nič v primeri z neskončnostjo, in vse v primeri z ničem, nekaj srednjega med ničem in vsem. Brezmejno daleč od tega, da zaobjame skrajnosti, cilj stvari in njihov izvor sta zanj nezmagljivo zavita v nepredirno skrivnost. Enako nemočen je, da bi dojel nič, iz katerega je iztrgan, in brezmejnost, v katero tone. (...) Spoznajmo torej svojo danost: nekaj smo, nismo pa vse. Ta bit, ki je naš delež, nam odteguje spoznanje prvih začetkov, ki se rojevajo iz nič; in ta mali delež biti nam zastira vpogled v neskončno." (*Misli* 72)

Vsa Pascalova apologija je v tem, da skuša pokazati, da je edini resnični izhod iz tega naravnost obupnega položaja možen po poti navzgor, in sicer v dejanju, s katerim se ustvarjeno odpre milosti, ki ga vleče k sebi.

Kar zadeva problem, ki nas zanima, se nam, ljudem druge polovice 20. stoletja, zdi, da vodi pot od Pascala direktno h Kierkegaardu, kar pa seveda ne pomeni, da je Pascal neposredno vplival na Kierkegaarda. Slednji ga je nedvomno poznal, vendar ga citira le poredko in tvegano bi se mi zdelo reči, da je branje Pascala odločilno prispevalo k oblikovanju Kierkegaardove misli. Neizpodbitno pa je, da se zdi Pascal dovršen primer subjektivnega ali eksistencialnega misleca, kot ga je definirala Kierkegaard v svojem najpomem-

bnejšem filozofskem delu, namreč v *Postskriptumu k Filozofskim drobtinam*. Tega eksistencialnega misleca je treba razumeti v nasprotju z abstraktnim, čigar misel se razvija na področju čiste misli, ne da bi se pri tem oziral na potrebe ali naravnosti svojega lastnega bitja. Primer abstraktnega misleca je seveda Hegel. Nasprotno pa je eksistencialni mislec tisti, čigar mišljenje usmerjajo naloge in težave njegovega lastnega življenja, tako da je misel resnično v službi njegove eksistence. Ta mislec ni odmaknjen, kot je značilno za abstraktnega misleca, temveč se, nasprotno, strastno in z vsem svojim bitjem zanaša za nekaj, kar se nahaja v srcu njegove eksistence; in temu je treba dodati, da je predmet njegove misli posameznik, pojmovan z vidika tega, kar je na njem edinstveno. Kierkegaard bo tako lahko zapisal, da je naloga subjektivnega ali eksistencialnega misleca, da razume samega sebe znotraj eksistence. To zajetje v eksistenco je bilo na neki način cilj, ki si ga je zastavila že grška misel, ki pa se kaže v povsem novi luči kristjanu, pri katerem gre za to, da se razume pred podobo ali po podobi Boga. Ob tem lahko jasno vidimo, da je želel Pascal priti ravno do tega zajetja. Seveda bi se dalo pokazati, da je Pascal presegel vsako filozofijo in končal v popolni ponižnosti in krščanski ljubezni, medtem ko Kierkegaard kljub vsemu nekako ostaja ujetnik lastnega razmišljanja.

Kaj je torej tesnoba za Kierkegaarda?

Sprva bi nas zamikalo pomisliti, da je pojav tesnobe pri njem v splošnem vezan na greh in njegove posledice. Smrt je plačilo za greh in ta smrt ni le telesna, temveč večna smrt duše. Zelo naravno bi bilo dopustiti, da je tesnoba nekaj, kar človek občuti spričo te druge smrti, ki je pogubljenje. V tem primeru bi šlo za odrešilno tesnobo, ki je Lut-hra, potem ko ga je nagnala, da je šel v samostan, spet pognala iz njega. Vendar je resnica veliko bolj zapletena. Pazljivo branje

Kierkegaardovega traktata *Pojem tesnobe* pokaže, da je za danskega filozofa ta pojav v jedru območja, ki ga raziskuje tisti, ki skuša razumeti, kako je greh sploh lahko mogoč. Rezultat te globoke analize je, da stanje nedolžnosti samo po sebi že vsebuje pogoj za možnost krivde ali, če hočemo, padca. "Nedolžnost je nevednost. V nedolžnosti človek ni določen kot duh, temveč je duševno določen v neposredni enotnosti s svojo naravo. Duh v človeku sanja (drugače povedano, še ne pozna razlike med dobrim in zlim, *op. avtorja*). (...) To je stanje miru in spokoja, vendar je istočasno nekaj drugega, kar ni nemir in spor, ker ni še ničesar, s čimer bi se sprlo. In kaj je to? Nič. A kako deluje ta nič? Tako, da rojeva tesnobo. To, da je istočasno tesnoba, je globoka skrivnost nedolžnosti."⁵ Takšna je opredelitev duha, ki sanja; ravno zato ker še ni resničnost v pravem pomenu besede, lahko sanja o tej resničnosti, ki je zaenkrat samo mogoča. Tu nam pride na pomoč psihologija otroka, da lahko razumemo, za kaj gre. Pri njem lahko dejansko naletimo na željo po dogodivščinah, po nenavadnem, po skrivnostnem. "Ta tesnoba," pravi Kierkegaard, "je za otroka tako pomembna, da ne more brez nje; četudi se je malo boji, se vendarle s sladkim nemirom zapleta v njene mreže. Pri vseh narodih, pri katerih se je otroštvo ohranilo kot sanjajoči duh, obstaja ta tesnoba; kolikor globlja je, toliko globlji je narod."⁶ Obratno pa bi se dalo reči, da je toliko manj duha, kolikor manj je tesnobe.

Zakaj pravzaprav duh občuti tesnobo? Ta nič, ali natančneje, ta skoraj nič, je njegova lastna možnost pogreznjenja v prepad. Človek se boji, da bo zdrsnil v prepad, in ta prepad je ravno njegov duh. Vendar je treba razumeti, da pri tem ne gre preprosto za abstraktno misel. Ta možnost ne zaveda opredeljivega bistva človeškega duha ali bitja, temveč njegov odnos do eksistence. Zdi se, kakor da bi tu odkrili tisto razsež-

nost biti, ki je ne bi mogel prepoznati nekdo, ki bi se zadovoljil s tem, da hodi po poti abstraktnega mišljenja.

Ravno v tem se Kierkegaard predstavlja kot resnični pobudnik eksistencialne filozofije; obenem pa je nadvse pomembna ugotovitev, da ta filozofija že od samega začetka obstaja v znamenju tesnobe. Sprva nas to dejstvo ne more drugega kot zbegati. Po pravici povedano bi ga lahko skušali razložiti tako, da bi se zatekli k nekaterim podrobnostim iz Kierkegaardovega življenja. Mar ni izrecno dejal, da ga je trda vzgoja s strani njegovega očeta morala pahnuti v žalost in tesnobo? To tesnobo najdemo povsod v njegovem življenju, še zlasti ob dramatični priliki njegove zaroke, ki se je na koncu morala razdreti; in ne glede na to, kako si razlagamo besede, ki si jih je izposodil pri svetem Pavlu in jih je pogosto uporabljal – "trn v mesu" – je povsem jasno, da gre tu za posebno obliko tesnobe. Vendar je očitno, da biografska razlaga ni zadostna. V najboljšem primeru nas lahko pouči o specifičnih pogojih, v katerih se je pri Kierkegardu kot posamezniku pojavila misel, ki je kasneje pripomogla k prenovitvi filozofskega obzorja. Kot je zapisal Jean Wahl v opombi, ki govori o tesnobi in ki jo je postavil v apendiks k svoji najnovejši knjigi o eksistencialnih filozofijah, sta "ideja tesnobe in možnosti tesno povezani. V nas je neko védenje, ki se ne zaveda povsem, da je védenje, kajti možnost je obenem nevednost in poznavanje, ona je bit in nebit in doživlja se kot tesnoba." Ta prisotnost možnih dobrih in slabih stvari pa je ravno vzrok skušnjave. Kierkegaard pravi, da obstaja mikavna tesnoba, ki nas kakor kača s svojim pogledom uroči in nas nazadnje pahne v resničnost hudega.

Toda reči "možnost" v nekem smislu pomeni reči "svoboda". Tesnoba je vrtoglavičica svobode, ker pa slednja tiči v lastni pasti in je na neki način ujetnica same sebe, mo-

remo in moramo reči, da smo obenem svobodni in določeni, nedolžni in krivi. Tako pride Kierkegaard še pred Dostojevskim do tiste globoke dvojnosti, ki tiči v jedru človeške bitja, ki ga obravnava, naj ponovimo, ne v njegovem bistvu kot v primeru klasičnih filozofij, temveč v njegovem obstoju oziroma kolikor obstaja. Isto bi lahko izrazili z besedami, da nas razmišljanje o tesnobi, torej o tem za duha značilnem odnosu do ničā ali skoraj ničā, pripravlja na to, da ga razumemo ne kot substanco, temveč kot ustvarjalni proces, kot *dogajanje*, kot dejavnost.

Ta zanj značilna dialektika se bo nadaljevala skozi tri ločena območja obstoja. Na stopnji estetskega obstajati pomeni loviti trenutke užitka, kar nam omogoča dostop do nekakšnega občutka polnosti. Don Juan – in še prav posebej Mozartov don Juan – je nekakšen prototip takšne estetske eksistence in v njem se že kaže strastno nagnjenje do neskončnega, vendar je to v svetlu, ki pozna samo igro, laž in nezvestobo.

Kdor se odvrne od tega sveta in išče dopolnitev v samem sebi, doseže etično eksistenco, katere zgled je Sokrat, ki je človek reka "spoznavaj samega sebe." Vendar je Sokrat šele priča resnice in njegov nauk je kasneje okamenel v sistem ali pa v povsem cinična stališča.

Toda na tretji stopnji, ki je religiozna, pride človek do tega, da v prisotnosti Boga zanika samega sebe. Ta obup je dejansko bolezen za smrt, vendar ta smrtna bolezen po navdse skrivnostnem paradoksu ne vodi v smrt, nasprotno: ravno s pomočjo obupa in prek njega reši jaz samega sebe; tisto večno in neuničljivo doseže ravno zato, ker je ta obup nekakšen smrtonosen skok vpričo Boga v prepad vere. Šibkejši ko je človek, močnejši je Bog v njem. Močnejši ko je človek, šibkejši je Bog v njem. V veri tisto transcendentno vdre v človeško resničnost, ki se spremeni v absolutno eksistenco.

Prevedla Sonja Capuder

* Prevod obsega V. do VII. poglavje knjige Gabriel Marcel, *L'homme problématique: Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris 1998.

1. Avrelij Avguštin, *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovre, priredil Kajetan Gantar. Mohorjeva družba, Celje 1991.
2. Avtorstvo je sporno (*op. avtorja*).
3. B. Pascal, *Razprava o strasteh ljubezni*. Prevedel Silvester Škerl. Ljubljana, 1943.
4. B. Pascal, *Misli*. Prevedel Janez Zupet. Mohorjeva družba, Celje, 1986.
5. S. Kierkegaard, *Pojem tesnobe*. Prevedel Primož Repar. Ljubljana, 1998; str. 51-52.
6. *Ibid.*, str. 53.

Viktor Frankl in iskanje odnosa

Človeštvo je tisočletja dolgo dobro shajalo brez psihoterapije. Obstajale so osebe, ki so bile zaradi določenega osebnega izžarevanja, govorne spretnosti in prepričljivosti zmožne, da so vedno znova opogumljale ljudi, potrebne pomoči in tolažbe.

Ljudem so pogosto obljubljali blaginjo in pravičnost v onostranstvu ali pa so njihovo trpljenje razlagali kot preizkusne kamne na poti k sreči, pomagali pa so si s sugestivnimi metodami, da bi pregnali zlo iz duše. Pri tem so bile v "pomoč" filozofsko-etične idealne podobe, s katerimi bi bilo mogoče obvladati posameznikovo življenjsko usodo. Psihoterapija je bila vera in obratno.

Ta zvezanost v okviru mistike je vsekakor dolgo oteževala znanstveni pristop k psihoterapiji, in če danes skušamo najti razumske razlage za nerazumno človeško ravnanje ter ponujati razumska pomagala v ravno tako nerazumsko zasedenih žgočih duševnih položajih, stojimo na zelo ozkem grebenu med brezdanjima prepadoma: na eni strani brezno temnih globin mistike, na drugi pa nečloveško kolesje mehaniziranega "manipuliranja z dušo".

Iz "psihoterapije brez magije" je hitro nastala "psihoterapija brez duše" in kar je mogla pridobiti po znanstveni plati, je večkratno izgubila po človeški.

Človeštvo se je že izza sinje davnine zanimalo za psihološka vprašanja, saj je človek že od nekdanj uganka samemu sebi. Sebe in drugih ne doživljamo zgolj kot posameznike, primerke ali pripadnike svoje vrste. Doživljamo se kot osebe in osebnosti, kot bitja, ki v sebi združujejo veliko značilnosti in lastnosti. Teorije osebnosti imajo svoje začetnike

med zdravniki, ne med psihologi. Zato ni čudno, če so le-ti med psihologi veljali za odpadnike in upornike proti konvencionalnim nazorom, metodam in praksi.

Temelj psihoterapije predstavlja psihoanaliza Sigmunda Freuda. Ta "embriolog duše" je o sebi zapisal, da je velik del življenja preživel tako, da je uničeval svoje iluzije in iluzije človeštva. Po njegovem je človeška duševnost podobna orjaški ledeni skali, ki plava po morju in le manjši del štrli kvišku nad gladino, vse drugo pa je pod njo. Manjši del predstavlja zavest, večji podzavest.

Sodobna porabniška družba je družba uživanja. Miselnemu trendu v smeri kvantitativnega stopnjevanja užitkov je dal Sigmund Freud s svojim naukom skoraj planetarno razsežno, posebno pobudo. Ta nauk pravi, da je temeljni gon v človeku volja po užitku, ki pa ima svoje korenine zmeraj v seksualnosti.

Značilno je, da mož v Evropi ni imel zavirljivega uspeha. Pred nacizmom je pravočasno emigriral v Anglijo. Tam je psihoanalitična teorija našla plodna tla in se po drugi svetovni vojni vrnila v Evropo v podobi panseksualizma: nevrotična zavrtost izvira iz potlačeni spolnih želja, ki jih mora človek potešiti in izživeti, če se hoče razviti v zdravo osebnost. Jez seksualnim nagonom je bil prebit, frustracija in prikrajšanost v spolnosti pa postane glavno psihohigiensko svarilo v vzgoji, v osebnem in zakonskem svetovanju. Vsi tabuji ob seksu in seksualnem izživljanju so odpadli. Porabniška družba se je preusmerila v družbo uživanja in videla v njej svoj višek: doseganje življenjskega cilja – sreče.

Za Freudom kmalu nastopi njegov učenec in hkrati odpadnik – Alfred Adler. Nje-

gova teza: temeljni gon v človeku ni volja po užitku, temveč volja po moči in oblasti. Tudi Adler je bil Jud, kot socialist pa je s poudarjanjem moči in oblasti dajal miselno oporo socialistom, nehote pa potuho Hitlerjevimi nacionalnim socialistom v njihovi blazni ihti za podjarmljenjem vsega sveta. Nauk o čutu nadvrednosti in njegovem bolnem nasprotju v čutu manjvrednosti vzbujajo zanimivo možnost količinsko zasnovanega ideala sreče, ki se prav tako izčrpava v kvantitativni lestvici: imeti manj ali več.

Vzporedno s Freudovim panseksualizmom, ki je preplaval ves Zahod, prešinja tudi Adlerjev vzorec z željo po večvrednosti, nadmočjo in nadoblastjo vso porabniško družbo, ki je tudi z željo po moči le posebna oblika uživanja.

Tretji, prav tako pomemben psihoanalitik, je Carl Gustav Jung. Proti svojemu učitelju Freudu postavi za temeljno gonilno silo v človeku željo po samouresničevanju, v katerem je človek tako rekoč stvarnik samega sebe. Jungov nauk je pravzaprav že tretje stopnjevanje količinskega pojma vzorca sreče od Freuda prek Adlerja, vendar s to velikansko razliko, da gre tu kvantiteta že prav v zunanjo sterilnost, ven iz človeka v materialni svet, njegovo premoženje in oblast nad njim.

Vsem trem pa je skupno izrazito biološko izhodišče; bili so otroci 19. stoletja, ki velja za biologistično in materialistično.

Po drugi svetovni vojni pa nastopi še četrta iz vrste odločilnih psihoanalitičnih psihiatrov, ki so izšli iz dunajske šole Sigmunda Freuda, to je Viktor Frankl.

Viktor E. Frankl, avstrijski psihoterapevt in filozof, je utemeljitelj logoterapije. Logoterapija je posebna psihoterapija, ki jo vodi načelo: volja do smisla.

Logoterapija poudari srečevanje med Jaz in Ti, kjer partnerja resnično poslušata drug drugega. Logoterapija se ukvarja z logosom ali s smislom. To je tudi posledica dejstva,

da logoterapija ni samo analiza, ampak tudi terapija.

Če bi pretirano poenostavili, bi lahko logoterapijo opisali z dobesednim prevodom kot zdravljenje s smislom. Ne smemo pa pozabiti, da je logoterapija, ki je daleč od tega, da bi bila čudežno zdravilo, uporabna v določenih primerih, v drugih pa ne. Predvsem je uporabna za zdravljenje psihičnih noogenih nevroz, nevroz miselnega izvora. Le-te nastanejo v zvezi z moteno umsko dejavnostjo, človekovo napetostjo med biti in morati, to je med njegovim dejanskim položajem in smiselnimi možnostmi, ki jih dojema kot svoje naloge. Ta napetost je zdravo, normalno in trajno stanje človekovega duha v odnosu do stvarnosti. Gre za izvorno človeški motivacijski sistem v njegovi duhovni razsežnosti. Deluje po načelu svobode in privlačnostne motivacije vrednot v objektivni stvarnosti, s katerimi je človek v odnosu s svojo voljo do smisla, medtem ko vso telesno in pretežno tudi duševno motivacijo obvladuje potisna motivacijska nuja. Noogene nevrose se torej nanašajo na dolgotrajno duhovno prikrajšanost. Pojavijo se, kadar človekovo iskanje smisla obtiči na nezreli stopnji ali pa se zagozdi v pesimistično prepričanje, da je življenje nesmiselno.

Kakšno je življenje danes? Nasilje narašča, človekov moralni čut zanj izginja. Nasilnost in zločin sta postala sprejemljivi del vsakdanje morale. Sporočila o velikanskih razsežnostih zla, ki jih sodobni človek dnevno sprejema, opravljajo svoje – okrutnost in uničevalnost ne prizadeneta nikogar več! Do njiju postaja človek neobčutljiv. Znajde se v dilemi. Ali verjeti umetnikom, znanstvenikom, filozofom, duhovnim učiteljem in utemeljiteljem religij, torej modrosti velikih prednikov, ali pa se prepustiti sodobni resničnosti, prepredeni z razgrajajočimi vidiki človeškega bivanja. Človeštvo še nikoli v zgodovini ni bilo v tako nevarnem, brezizhodnem položaju kot

danes. Na posameznika še nikoli ni tako napadalno in uničevalno vplivalo okolje in še nikoli ni imel tako brezsmiselnega življenja, kljub obilici vsega. Ljudje so čedalje bolj samodestruktivni in razgrajevalni, čedalje bolj votli, prazni, izpraznjeni. Posledice so žalostne in zaskrbljujoče. Kažejo se v povečanju števila samomorov, stopnjevanju kriminalitete, spolnega sprevračanja, omam in zasvojenosti. V bivanjski praznoti bujno poganjajo nevrotične množične histerije in nevarne težnje k samouničevanju.

Ničesar ni težje prenašati kakor občutka o nesmislu lastnega življenja; s tem se ne da primerjati niti hudo telesno trpljenje.

Vprašanje, čemu sem na svetu, je najosnovnejše, najpomembnejše in najodločilnejše od vseh, kar si jih more in mora zastaviti človek. Resni ljudje nanj odgovarjajo zavestno in izrecno, površni, lahkomišelnosti in topi pa z načinom življenja. Povsem izogniti se mu nihče ne more. V resnici je tako, da ima človek kljub vsemu vedno nekaj za svoj glavni življenjski smoter, četudi se tega ne zaveda.

Najboljši začetek za "iskanje smisla", ki ga ni mogoče predpisati z receptom, je razkrivanje možnosti, ki so na izbiro, opozarjanje na priložnosti za svobodno odločitev. Možnosti za izbiro so namreč zmeraj samo v povezavi z osebnim ciljem, ker so tako enake različnim potem, ki lahko peljejo k temu cilju.

Ljudje dostikrat mislijo, da v danih okoliščinah ne morejo ali ne želijo več živeti, ker vse skupaj nima smisla, ker je vse brezupno in izgubljeno. Toda to je nezdravo duhovno stališče, ki nesrečo le še povečuje in dela vse skupaj še hujše, kakor je že tako. Tukaj priskoči na pomoč logoterapija in prizadetega oziroma "iskalca nasveta" pripelje nazaj do spoznanja, da ima še vedno možnost, pa naj bodo vsa dejstva v zvezi z njegovo nesrečo še tako trdna in neizpodbitna, da s pomočjo logoterapevta odpre in sprosti notranje moči ter svojo usodo vendarle zasuka k dobremu.

Največja ovira so seveda lastne slabosti, človeku je najtežje preskočiti lastno senco in lastne napake. Če drži, da je človek duhovno svoboden in neomejen, potem lahko sprejme tako zunanje trpljenje, kakor tudi spremeni odnos do notranje šibkosti. Človek ima prosto izbiro tudi, ko gre za njegove napake, lahko se jim vda ali jim kljubuje, tudi njim ni kar prepuščen, kot ni prepuščen dejavnikom usode.

Nekaj veličastnega je v Franklovem nauku. Človek po njegovem ni podvržen nagonom, ne hlata samo po nadmoči in tudi mu ni dovolj, da se zgolj samouresniči. Kadar človeku postane vodilo življenja iskanje smisla, dobi odločilno vlogo osebna zavest, človekov jaz. Smisel lahko išče samo človek, ki se zaveda sebe in si zastavlja odločilna vprašanja o sebi. Smisel najde v lastni ustvarjalnosti, v doživljanju vrednot in ljubezni ter v trpljenju, če ga zna sprejeti. Možnost osmišljanja trpljenja je povezana s predrazumsko predanostjo tistemu, kar Frankl imenuje nadsmisel in kar je zanj izrecno religiozno. Ta smisel nujno presega človeka in njegov svet, zato se mu ni mogoče približati z zgolj razumskimi postopki. Človekova najpomembnejša naloga je, da zaupa v nadsmisel, ki ga ne more preveriti, lahko pa ga sprejme. Življenje iz smisla in za smisel je temeljna danost, po kateri je človek sploh človek. Življenje je življenje iz smisla in zanj. Smiselnost je v predanosti nečemu, kar je večje od posameznika. Smiselnost je v preseganju samega sebe, kar pomeni tudi preseganje ujetosti, ki človeka priklepajo in stiskajo k tлом.

Ta smisel se poraja v odnosu, ko se v iskanju le-tega najzlahtneje razkriva ljubezen, kjer drugega doživljamo v njegovi enkratnosti in neponovljivosti. V ljubezni je ljubljeni človek dojet kot Ti in kot tak sprejet v neki drugi Jaz. Ljubljeni človek ne more nič zato, da sta v ljubljenosti uresničeni enkratnost in edinstvenost njegove osebe.

Ljubezen ni zasluga, ampak milost! Milost je tista, ki ljudi pripelje skupaj z namenom: odrešiti se, sprejeti drugega, pokloniti se mu in se mu darovati. Ne glede na to, ali je odnos intimen, prijateljski, družinski ali naključen, vsak, ki nam pride naproti, je s svojo najglobljo človeško bitnostjo obogatitev za nas.

Smiselnost v iskanju odnosa se nam razkrije, kadar nam le-ta pomeni duhovno rast z drugim! Ljubezen ni zaljubljenost, ni občutek, ni odvisnost, ni požrtvovalnost. Ljubezen je soočenje z drugimi mnenji, z drugačnostjo. Ljubezen je izziv. Je tveganje, ločenost in disciplina. Za ljubezen se odločimo. Dva sta skupaj, ker sta se tako odločila, ne ker potrebujeta drug drugega, čeprav sta povezana s pripadnostjo. Le kdor resnično ljubi sebe, lahko v drugem spozna, izkusi prek svoje vdanosti sočloveku, ki je njegov Ti, notranjo obogatitev, ki presega Ti. Kadar resnično ljubimo, je za nas ves kozmos širši in globlji po vrednosti, zablešči se v žarenju tistih vrednot, ki se odkrijejo šele ljubečemu.

Milosti tega, da je kdo ljubljen in čaru ljubljenja se pridruži še tretji moment v ljubezni: čudež ljubezni. Z njo je izpolnjeno nekaj nepojmljivega, da – po ovinku čez biološko – stopi v življenje nova oseba, sama polna skrivnosti v edinstvenosti in enkratnosti svojega bivanja: otrok!

Življenjske stiske so posledica strahu in lenobe. Preženemo ju z znanjem, spoznanjem in izkustvom. Nikakršnega razloga ni,

da bi se sramovali drugačnosti. V njej je poseben čar, duhovitost, pestrost in modrost, ki naše življenje spremeni v čudež in mu vdahne smisel!

V medosebnem odnosu je človeku dano izkušati tisto, kar se naznanja kot poslednji smisel biti – kot biti – za – drugega ali ljubiti.

Oblikovanje odnosa je prav gotovo najpomembnejše oblikovanje v človeškem življenju in učiti se ljubiti je čudovito doživetje.

Ko se naučimo ljubiti brezpogojno, je svet poln ljudi, ki jih ljubimo in, tako takrat doživljamo, tudi oni ljubijo nas. Ljubezen ni tekmovanje. Tudi ni vsakodnevno dokazovanje in zahteva za "povračilo uslug". Ljubezen, ki je povračilo za izpolnjena pričakovanja, je sebična manipulacija in ne ljubezen.

Sposobnost ljubiti prihaja iz notranje gotovosti. Če sem prepričana, da sem v redu in da sem ljubljena, lahko ljubezen dajem svobodno, brez zahteve povračila.

Ljubim, ker to hočem, ne, ker bi si ljubljena oseba to zaslužila. Ljubim, ker je naravno in dobro. To je čudovito doživetje in nobenega razloga ni, da ne bi ljubila. Ljubim, ker si želim tega doživetja, ljubezni.

Trenutki, ko se srečamo, spoznamo, vzljubimo in drug z drugim podelimo usodo, so dragoceni. A minljivi.

Če si usodo delimo skrbno, lahkega srca in ljubeče, bomo drug drugega obdarili z izobiljem in radostjo. In tedaj bo trenutek postal vreden življenja.

Zgodovinski razvoj kabale – njeni izvori in vplivi

Kabala (*kabbalah*) je hebrejska beseda, ki pomeni "prejeti", kot samostalnik pa se nanaša na judovsko mistično tradicijo.

Vprašanje izvora kabale, ki je oblikovala judovski mysticizem in teozofijo, je eno izmed najtežjih v zgodovini judovske religije, vendar pa je to vprašanje tudi eno najpomembnejših, saj je bilo kabalistično gibanje znotraj judovstva izjemnega pomena. Gershom Scholem, priznani strokovnjak za kabalistične študije, poišče kabalistične korenine v ezoteričnih in teozofskih tendencah, ki so obstajale med judi v Palestini in v Egiptu v času prvih kristjanov. Pomemben element, skupen tako aleksandrijskemu kot palestinskemu judovstvu, je spekulacija o Božji modrosti, ki ima svoje svetopisemske korenine v Knjigi pregovorov (8) in v Jobovi knjigi (28). Tukaj se Modrost razume kot posredniška sila, s pomočjo katere je Bog ustvaril svet in je prvi Božji atribut, ki ima, kot emanacija Božje slave, konkretno obliko. V mnogih krogih je ta Modrost kmalu postala Tora sama. Takšni pogledi na misterij Modrosti kažejo na paralelni razvoj na eni strani rabinske eksegeze Biblije, na drugi strani pa na vpliv grških filozofskih spekulacij o Logosu. Vendar pa pri tovrstnih teorijah, ki se ukvarjajo z raznovrstnimi vplivi, ne smemo spregledati notranje dinamike razvoja judovstva, ki je bil gotovo sam sposoben proizvesti tovrstna mistična gibanja.

Pojav kabale kot družbeni fenomen

Kot zgodovinski fenomen srednjeveškega judovstva se je kabala pojavila v Provansi, na-

tančneje, v njenem zahodnem delu, v Languedocu. Od tam se je v prvi četrtini 13. stoletju preselila v Španijo, v Aragon in Kastilo. Vse, kar vemo o najzgodnejših kabalistih in njihovih krogih, prihaja iz Languedoca. Prve kabaliste najdemo v mestih Lunel, Narbonne, Posquières (in morda tudi v Toulousu, Marseillesu in Arlesu). Njihovi učenci so nato kabalistično znanje prenesli v Španijo, kjer so v Toledu, Geroni in Burgosu nastala kabalistična središča, od tam pa se je nauk širil v druge judovske skupnosti. Južna Francija je bila v tem času podvržena kulturnim in verskim napetostim. Provansa in predvsem Languedoc sta bila sedeža razvite dvorske in fevdalne kulture. Poleg tega je prišlo tudi do globokega stika med islamsko kulturo, ki je v te kraje vdrla iz Španije in severne Afrike, ter viteško kulturo krščanskega srednjega veka in pa do verskih napetosti zaradi gibanja katarov, proti katerim je bila v začetku 13. stoletja zapovedan albižanski križarski pohod.

Vendar pa se križarsko preganjanje judovskih skupnosti v Languedocu ni dotaknilo, zato so lahko dosegle visoko stopnjo kulturnega razcveta. V 12. stoletju so bile sinagoge v Béziersu, Lodèvu, Lunelu, Mendu, Montpellierju, Nîmesu, Pamiersu, Pèzenasu, Posquièresu, Toulousu in St. Gillesu. V Narbonnu je bilo v drugi polovici 12. stoletja pri predvideni populaciji od 1200 – 1500 ljudi okoli tristo judovskih družin.¹ V Marseillesu, Lunelu, Béziersu, Narbonnu, Perpignanu, Carcassonnu in Toulousu je cvetel študij Tore in Talmuda. Predvsem Narbonne predstavlja za jude mesto

s študijsko tradicijo, ki je zaznamovala generacije še pred pojavom kabale.

V začetku izraz "kabbalah" ni posebej označeval mistične ali ezoterične tradicije. V Talmudu se uporablja za izvenpentatevzne dele Biblije, in tudi v post-talmudski literaturi se ustni zakon imenuje "kabbalah".² Kabala je po Scholemu le eden izmed mnogih izrazov, ki se je uporabljal v obdobju več kot tisočpetsto let, s katerim so označevali mistično gibanje, njegovo učenje in njegove privrženice. V obdobju provansalskih in španskih kabalistov se kabala imenuje tudi *hokhmah penimit* ("notranja modrost"), kabalisti pa se pogosto imenujejo *maskilim* ("tisti, ki razumejo"), *baalei ha-jediah* ("mojstri spoznanja") ali *ha-jodeim* ("tisti, ki vedo"). Zanimivo je, da pojav večjih kabalističnih šol ni povzročil večjih nemirov v judovstvu. Majhno število kritik je presenetljivo, sploh če jih primerjamo s časovno in prostorsko paralelnim fenomenom, tj. odnosom do Maimonidove filozofije. Kabala je ubežala burnim polemikam, pregonom in izobčenju predvsem zaradi dveh dejavnikov. Za razliko od filozofije se je preučevala znotraj družin in omejenih skupin in se zato ni poskušala širiti na širše poslušalstvo, po drugi strani pa so kabalo podpirale vplivne osebe, ki so predstavljale večji del duhovne elite Provanse in Katalonije: Rabad, Nahmanides, Jakob Nazirite iz Lunela itd. Napasti kabalo ni bilo enako bičanju ene same osebe, npr. Maimonidesa, ki je živel v oddaljenem Egiptu, temveč je predstavljalo spopad s koalicijo, ki bi jo lahko premagali le s skrajnimi napor. Kakršnakoli kritika mistične dimenzije judovstva bi se zato morala soočiti z mogočnimi judovskimi avtoritetami. Kot drugi razlog za tiho sprejetje kabale v Provansi in Španiji lahko navedemo naklonjenost določenih rabskih miselnih vzorcev. Zdi se, da je bilo lažje prepričati posameznika, poglobljenega v rabske šudije, o pravilnosti mitično-mističnih

prizvokov v določenih starih judovskih besedilih, kakor pa o filozofskih. Bistveno vprašanje v tem kontekstu je, zakaj se je kabala pojavila v istem času in na istem prostoru kot spor o Maimonidesu. Kabalo lahko razumemo kot del restrukturiranja rabske misli, ki ji je Maimonidesov sistem odrekel avtentičnost. Zgodovinska kabala predstavlja prizadevanje za sistematiziranje obstoječih elementov v judovski teurgiji, mitu in mysticismu kot odgovor na racionalistični izziv. Dejansko lahko kabalo pojmujeemo kot del tihega nasprotja med racionalističnim in mističnim vidikom judovstva.

Sholastična narava kabale in njen prodor v evropsko renesančno in porenasančno misel

Od začetka svojega razvoja je kabala vsebovala tudi ideje o kozmologiji, angelologiji in magiji. Šele kasneje, kot posledica stikov s srednjeveško judovsko filozofijo, je kabala postala judovska "mistična teologija". Ta proces je pripeljal do ločitve mistično-spekulativnih elementov od okultno-magičnih, kot posledica Maimonidesovega ločevanja na "spekulativno" in "praktično" filozofijo. Zato se v 14. stoletju pojavita tudi dva izraza za kabalo, in sicer: *Kabbalah ijunit* (spekulativna kabala) in *Kabbalah ma'asit* (praktična kabala).

Svojstvena značilnost kabale, predvsem teozofsko-teurške šole, je bila njena sholastična narava. Kabalisti so preučevali klasična kabalistična besedila, kot sta bila *Sefer Jecira* in *Sefer ha-Bahir*, Nahmanidova dela in predvsem *Zohar*. Ta dela so jih globoko zaznamovala. Predvsem po izgonu judov iz Španije leta 1492 so težnje po sistematiziranju zgodnjih kabalističnih idej in tradicij postale pomemben del procesa rekonstrukcije razpršene sociointelektualne španske izkušnje. Razvoj kabalističnih besedil je bil v osnovi prehod od ezoterizma k eksoterizmu. Proces, značilen za španske kabaliste, ni bil edini.

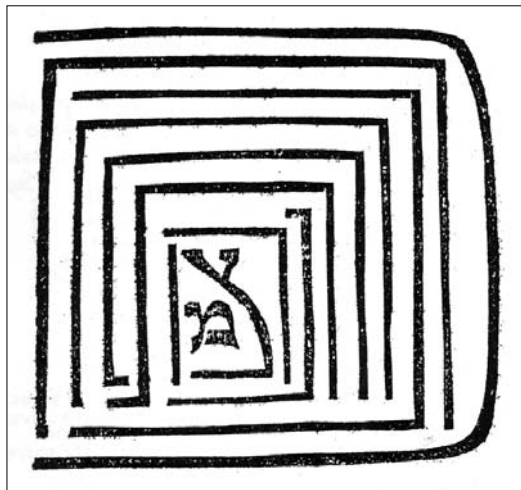


Diagram božanskega sveta Sefirot.

Iz: Moše Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Krakov, 1592.

Od leta 1480 so določeni judovski italijanski intelektualci, kot sta bila R. Johanan Alemanno in R. David Messer Leon, skušali kabalo uskladiti s filozofskimi tokovi tistega časa. Prevod kabale v filozofski jezik je hkrati predstavljal preobrazbo v sistem idej, ki so jih zlahka razumeli tudi nekabalisti, tako judje kot kristjani. Kabala je bila tako s strani judovskih kot krščanskih renesančnikov pojmovana kot stara teologija, vir kasnejšega filozofskega razvoja, tj. platonstva, aristotelstva, pitagorejstva ... Zanimanje za kabalo v renesansi so si delili tako judje kot kristjani, saj je kabala predstavljala neke vrste most med obema religijama. Dejstvo, da se je kabalo na obeh straneh interpretiralo s filozofskimi pogledi, je pomembno ne le zaradi njene adaptacije novoplatonističnih in hermetičnih spekulacij tega obdobja, temveč tudi zaradi redukcije njene ezoterične narave. V ostrem nasprotju z ezoteričnim konceptom kabale, ki so ga gojili španski kabalisti, so njihovi italijanski sodobniki poudarili njeno spekulativno in eksoterično izročilo. To protislovje lahko najdemo v različnih načinih poučevanja kabale. V Španiji (in po izgonu

tudi v Safedu) se je kabala poučevala na talmudskih akademijah – *ješivot*, kjer se ni prenašala zgolj pisno, temveč tudi ustno. V Italiji poznega 15. stoletja pa so se pri študiju kabale posluževali izključno rokopisov, ne da bi jih pri tem vodil menor. Odsotnost ustne tradicije in edinstvena usmerjenost na pisno gradivo sta med italijanskimi kabalisti prispevali k preobratu iz ezoterizma k eksoterizmu. Filozofsko usmerjeni posamezniki so kabalo interpretirali v navezavi z njihovimi filozofskimi pogledi, s katerimi so postopoma odtujevali mistično vsebino izročila.

Prvi izmed teh vzgibov je bil nedvomno prevod velikega števila platonskih in novoplatonskih besedil Marsilia Ficina iz grščine v latinščino. Zahod je imel prvič možnost, da se seznanijo s platonsko mislijo v različnih novoplatonskih in hermetičnih verzijah. Dve vodilni osebi intelektualnega sveta tistega časa, tako judovskega kot krščanskega, v severni Italiji – R. Elijah del Medigo in R. Jehudah Messer Leon – sta bila aristotelška filozofa; njuno soočenje s platonističnimi pogledi jima je omogočilo, da sta zaznala sorodnosti med platonstvom, ki sta ga zavrnila kot filozofijo,

in kabalo, ki sta jo poznala že od prej. R. Jehuda je kabaliste obtožil, da Bogu pripisujejo telesnost, spremembe in mnoštvo. Trdil je, da so njihovi koncepti blizu platonskim.³ Dostop do platonskih idej v latinščini je olajšal njune sklepe o kabali, ki naj bi bila, po njunem mnenju, sorodna s platonstvom in zatorej nepomembna. Vse do obdobja renesanse je imelo sklicevanje na sorodnost kabale in platonstva, predvsem med kabalisti, pozitiven prizvok.⁴ Z renesanso so se stvari spremenile. Del Medigo je jasno razlikoval med "starimi filozofi" – *prisci theologi* renesančne sinkretistične teorije – in nekaterimi "platonisti", tj. novoplatonskimi filozofi. Sorodnost kabale s platonstvom mislijo so prepoznavali tako srednjeveški kot renesančni avtorji, ki so bili kabali naklonjeni ali ne. Renesančna percepcija kabale se je razširila v evropske jezike: v latinskega, italijanskega, francoskega in angleškega. Spekulativna prezentacija tovrstnega misticizma, ki je ostal brez svojega praktičnega vidika, je bila združljiva z reformističnimi religioznimi tendencami judovske zahodne Evrope 19. stoletja, tako da so kabalo, zavestno ali ne, v večini zahodnoevropskih študij predstavili kot filozofijo, torej zgolj kot abstraktni miselni sistem. Vendar pa judovska kabala ni našla svoje poti v krščanski svet zgolj kot filozofija, temveč so že od začetka krščanski kabalisti razlagali pomembnost *gematrie*, *notarikona* in *temuraha*, očarani nad novimi eksegetskimi potmi, ki jim jih je odprla kabalistična hermenevtika. S prehodom kabale v krščanstvo smo (ponovno) priča ločitvi dveh kabalističnih povezav, saj simbolična interpretacija, ki je značilna za teozofsko kabalo, ni namenjena zgolj razgrnitvi določenih teozofskih procesov, temveč utrjuje pomembnost človekove dejavnosti, tj. izvajanje zapovedi. Pri krščanskih intelektualcih se tako simbolična kot kombinatorna hermenevtika uporabljata v prvi vrsti z eksegetskim namenom.

Ustanovitelj krščanske kabalistične šole, Giovanni Pico della Mirandola (1463–94), je imel znatno zbirko kabalistične literature, ki jo je zanj v latinščino prevedel Flavij Mitridates. "Pico se je lotil kabalističnega študija leta 1486 in ko je v Rimu razgrnil svojih 900 znamenitih tez, jih je bilo med njimi tudi 47, ki jih je razvil neposredno iz kabalističnih virov. Te teze, predvsem pa drzna trditev, da "ne obstaja znanost, ki bi nas bolje prepričala o božanskosti Jezusa Kristusa kot magija in kabala" so povzročile med kristjani večje zanimanje za kabalo."⁵ Cerkevne avtoritete so temu seveda ostro nasprotovale, vendar pa je Pico verjel, da lahko dokaže dogme o Trojici in inkarnaciji na osnovi kabalističnih resnic. Nenadno odkritje ezoterične judovske tradicije, ki je bila do tedaj popolnoma neznana, je v krščanskem intelektualnem svetu povzročila pravo senzacijo. Picovi spisi o kabali so navdihnili nove generacije krščanskih kabalistov, predvsem v Italiji, Nemčiji in Franciji, npr. Johannes Reuchlina (1455–1522), ki je celo kot prvi ne-jud objavil dve latinski knjigi na to temo: *De Verbo Mirifico* ("O imenu, ki dela čudeže", 1494) in *De Arte Cabalistica* ("O kabalistični veščini", 1517). Picovi in Reuchlinovi spisi so pritegnili mnogo pozornosti in povečali zanimanje za sintezo med kabalističnimi motivi in krščansko teologijo. Ugled kabale je, po Scholemu, zamajal prav Cornelius Agrippa, ki je s svojo knjigo *De Occulta Philosophia* (1531) odgovoren za napačno povezovanje kabale v krščanskem svetu z numerologijo in čarovništvom. Mnogi krščanski kabalisti 16. stoletja so si prizadevali, da bi svoje kabalistično znanje poglobili, npr. kardinal Edigio da Viterbo (1465–1532). Zanimanje teh krščanskih avtorjev za kabalo je povzročilo občasne srdite reakcije, saj so jim očitali, da je potemtakem vsak judovski kabalist boljši kristjan kot ortodoksn katolik. V 16. stoletja se že pojavijo težnje po povezovanju krš-

čanske kabale z alkimističnim simbolizmom (npr. Robert Fludd, 1574-1637), v 17. stol. pa krščanska kabala doživi večji razcvet s teozofskimi spisi Jakoba Boehmeja ter s knjigo *Kabbala Denudata* (1677-84) Knorra von Rosenrotha, ki je krščanskim bralcem prvič prinašala pomembne dele *Zoharja* in izvlečke iz lurijanske kabale. V tem delu in v delu jezuita Athanasiusa Kircherja se prvič pojavi vzporednica kabalistične doktrine o *Adamu Kadmonu*, Prvobitnem človeku kot Jezusu. Angleški platonisti, ki sta jih vodila Henry More in Ralph Cudworth, in znanstveniki kot Newton ter nemški idealistični misleci kot Schelling, so prav tako posvečali pozornost tovrstni judovski misli. Kljub temu da ni nikoli postala večji intelektualni dejavnik, je kabala na svoj način prispevala k evropski filozofiji.

Oživitev akademskega zanimanja za kabalo v 19. in 20. stoletju

V 19. stoletju akademsko zanimanje za judovstvo na splošno pripelje tudi do oživitve zanimanja za kabalo. Eden izmed prvih predstavnikov šole *Wissenschaft des Judentums*, Nachman Krochmal, je imel do kabale pozitiven odnos. To starodavno znanje je po njegovem mnenju prišlo v Evropo iz Orienta, tako kot renesančni predhodniki pa je tudi Krochmal pokazal na podobnosti med novoplatonstvom, gnosticizmom in kabalo. Prvo veliko delo, posvečeno podrobnim opisom predvsem zoharične kabale, je knjiga Adolpha Francka *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux*, izdana v Parizu leta 1843. Franck je menil, da so *Zohar* in kabalistične ideje na splošno izjemno stare, saj naj bi izhajale iz aleksandrijske filozofske šole in krščanstva. Po njegovem mnenju je pomemben vir tudi zoroastrizem. Njegovo pojmovanje kabale kot srca in duše judovstva je sorodno Scholemovemu pogledu na kabalo kot vitalno komponento judovstva, katera je pris-

pevala k njegovemu ohranjanju skozi mnoge generacije. Z 20. stoletjem se je v zahodni Evropi pojavil občutek, da lahko kabala ponudi mnogo več, kot so si raziskovalci prejšnjega stoletja drznili pomisliti. Ta pozitivni občutek prinese Gershom Scholem, katerega izjemen doprinos k študiju judovskega misticizma je med drugim v tem, da je Scholem na podlagi razpoložljivega tiskanega in rokopisnega gradiva pregledal vse večje smerice judovskega misticizma, zato njegova besedila predstavljajo prvo ugledno prezentacijo zgodovine judovskega misticizma v celoti. Kabala je po njegovem disciplina, ki vsebuje iskanje Božanskega, zato je menil, da akademske raziskave ne morejo v celoti odgovoriti na vprašanje bistva kabale.

Pomemben prispevek h kabalistični bibliografiji in analizi njene doktrine sta dodala tudi Alexander Altmann in Georges Vajda, ki sta sprejela večino Scholemovih zgodovinskih in konceptualnih pogledov na kabalo, ki so v glavnem prispevali k študiju sintez med filozofijo in kabalo. Altmann je prav tako prispeval k raziskavam odnosa med starim judovskim gradivom in gnosticizmom, kakor tudi k odnosu med kabalo in posrednjeveško mislijo, tako renesančno kot sodobno.⁶ Pozornost pa si poleg monumentalnih študij Gershoma Scholema zaslužijo tudi novejša kabalistične raziskave Moshe Idela, Aryeha Kaplana, Françoisa Secreta, Elliota R. Wolfsona in Philipa Beitchmana.

S čim je kabala zaznamovala evropsko kulturno zgodovino

Kot smo rekli, je kabala kot zgodovinsko dejstvo plod visokega srednjega veka, vendar pa je postala širšemu evropskemu občestvu znana šele v renesansi. Situaciji prodora v širši evropski kontekst je botroval izgon judov iz Španije leta 1492. S čim so kabalistične ideje zaznamovale evropsko kulturno zgodovino?

Ena izmed kabalističnih "nalog" v renesansi je bila ohranjanje verodostojnosti bibličnih verskih resnic pri soočenju s sekularnimi izzivi. Ker je kabala v renesansi zagovarjala metaforično oz. interpretativno branje bibličnih besedil ter metaforično tolmačenje običajev in tradicije kot take, je posamezniku ponujala več prostora za razumevanje le-teh, hkrati pa mu je dajala občutek, da ni izgubila oz. izpustila bistva. Različni viri in vplivi: gnostični, talmudski, platonski, dualistični, celo sufijski, ki so zaznamovali kabalo, ka-

kor tudi njena sposobnost filozofskega diskurza, so v renesansi nedvomno pripomogli k oblikovanju sinkretistične kvalitete, ki je koristno pripomogla k soočanju krščanstva z novimi idejami in običaji. Kabala je krščanstvu med drugim ponudila strukture, podobne krščanskim, kot sta npr. koncept duhovnega, umskega in pojavnega sveta, in pa koncept sefirotskih kategorij, ki jih lahko prelikamo v trinitarni kozmos. V renesansi prepoznamo dve kabalistični smeri, ki ju je na tem mestu vredno predstaviti. Kljub temu



Krščansko-kabalistični diagram v obliki drevesa.
Iz: Guillaume Postel, *Or Nerot ha-Menorah*, Benetke, 1548.

da sta obe običajni pod kabalistično oznako, se med seboj bistveno razlikujeta, kar pa seveda odpira vrsto vprašanj.

Prva smer, za katero bi lahko rekli, da je izvorno kabalistična, je judovska. Govorimo o judovski *kabbalah*, ki je nastala v Languedocu in Provansi v 12. stoletju. Kasneje se je, kot smo videli, od tam prenesla v Španijo, nato pa se je v 16. stoletju razširila po Evropi in v Safed na Bližnji vzhod. Kabalistični nauk je v Safedu postal mnogo bolj "radikalen" kot v Evropi, zato hasidizem, ki se je oblikoval v 18. stoletju kot odgovor na safedsko radikalizacijo kabalističnih nauk, opušča radikalne kozmološke koncepte lurijansko-safedske kabale in se vrača k iskanju osebnega zanosa.

Drugi tok kabalistične misli pa predstavlja krščanska kabala. Pico della Mirandola trdi, da je kabala disciplina, ki najboljše potrjuje Kristusovo božanskost in pravovernost Nove zaveze. Vendar pa je za krščansko kabalo pomembno predvsem to, da je bil stvaritev judovskih konvertirancev, kot sta bila Paul Ricci in Pietro di Galantini, podkovanih v znanju hebrejščine, poznavanju besedil in judovske tradicije. Zato se odpira vprašanje, ali omejevanje krščanska smer zapopada samo bistvo kabale, ki kot del judovske tradicije eksplicitno poudarja teurško vrednost oz. nujen odnos, tako rekoč zavezo, med človekom in Bogom.

Je eksegetska pot, ki jo uporablja krščanska kabala in ki jo bomo spoznali v nadaljevanju, dovolj, da govorimo o dveh različnih tokovih znotraj iste tradicije? Ali pa je bolje, da bi govorili o dveh različnih fenomenih, kjer sicer drugi črpa iz osnov prvega, vendar pa se zaradi kulturnih pogojev preoblikuje?

Za Gershoma Scholema predstavlja kabala v renesansi zgolj gnostični povratak, ki sta ga navdahnili sinkretistični novoplatonizem in idealistični utopizem: herezije, heterodoksije, različne predstave in alternative, ki so jih pred tisočletjem črtali iz urad-

nih religij zahodnega sveta, so zdaj po Scholemu privrele na površje v renesančni kabali. Seveda je bila Scholemova teza na preizkušnji tako v ortodoksnih krogih, kot tudi pri t. i. sodobni francoski šoli prevajalcev in razlagalcev kabalističnih besedil, katerih vidnejši predstavnik je Charles Mopsik. Vendar pa goreč upor, na katerega je naletelo Scholemovo gnostično pojmovanje kabale, nedvomno kaže na pomembnost, ki jo je njegova teza prinašala. Klasično "gnostično" vprašanje se glasi: *unde malum?* Od kod zlo?

Kot Freudovo nezavedno se Scholemova kabala osredotoča na skrite dele človeške psihe in narave, s tem pa postavi pod vprašaj moralno ugodje. Tako kot nas je Freud seznanil z drugo dimenzijo, tj. z nenehnimi nemoralnimi goni v človeški psihi, tako nam je Scholem naložil, da v svoje pobožnosti sprejmemo *sitra ahro*, "drugo stran" oz. "temno stran". Od kod torej izvira ta druga oz. "temna" stran in na kakšen način lahko odgovor oblikujemo znotraj monoteističnega okvira? V gnostično obarvani knjigi *Bahir* preberemo, da je zlo *middah* oz. vidik oz. kvaliteta Boga. Kabala, kljub prostorski in časovni prepletenosti z gnostičnimi idejami, na tak način ne zapade v pesimizem ali apokaliptično obupavanje, ki te ideje pogosto spremljata. Za razliko od gnostičnega dualizma skuša kabala vključiti zlo v samo božanstvo in se s tem ogniti prepoznavanju zla kot neodvisnega principa. Po drugi strani pa s tem, ko postavi zlo v neposredno bližino božanskega, tvega oskrunjenje samega principa oz. možnosti dobrega. Iz tega sledi, da je kakršnakoli moralna presoja nesmiselna, saj je božanstvo soočeno z neobhodnim kompromisom. Če se spomnimo na manihejce, ki sledeč zoroasterskemu vzorcu postulirajo principa svetlobe in teme, ki sta kot večna antipoda vpeti v spopad brez konca, lahko v kabali (vsaj do neke mere) ta dva principa prepoznamo v *Adamu Kadmonu*, božanskem človeku, in

Adamu Belialu, demonskem človeku. Človek sam je mikrokozmos, v katerem se odvija spopad obeh Adamov. Primerjanje manihejske in kabalistične paradigme nas pripelje do zaključka, da je teorije nemogoče posplošiti oz. zaokrožiti.

Kabala se je v zgodovini – vsaj do devetnajstega stoletja, ko njeno vrednost omaje porazsvetljenski judovski pozitivizem – ohranila tudi zaradi svoje povezanosti z besedili – *Zoharjem*, *Bahirjem*, *Sefer Jeciro*, nena zadnje pa se je lahko naslonila tudi na *Toro*. Judovstvo je nedvomno religija knjige oz. besede in čeprav bomo takoj pomislili na sveta besedila v islamu in krščanstvu, moramo priznati, da niso imeli evangeliji v krščanskem obredju nikoli takšnega mesta, kot ga ima Tora v judovstvu. Beseda oz. črka pa je istočasno mnogo manj stvarna kot npr. idol ali reprezentacija bitja. Na podlagi tega izhodišča se moramo zavedati, da je za kabalolo vse, kar je napisano, vključno s *Toro*, zgolj besedilo – zapisano in podvrženo interpretacijam, ki so posledica spremenljivega človeškega razumevanja določenih idej in nazorov. To pa je možno le v svetu, ki ni statičen. In če ni statičen, potrebuje dialektična nasprotja, neke vrsto gonilno silo, ki omogoča spremembe. Odgovor na to vprašanje je ponudil Pico della Mirandola, ki je posebno pozornost namenil razvijanju eksegetskih metod, kot so: *gematria*, *notarikon* in *themurah*. *Gematria*, ki nas v tej navezavi še posebej zanima, se ukvarja s črkami – po njej ima vsaka črka hebrejske abecede svojo numerično vrednost. Ker se Prva Mojzesova knjiga (Genesis) prične s črko *beth*, tj. drugo črko hebrejske abecede, katere numerična vrednost je dva, kabalisti poudarjajo dualnost in nepopolnost obstoja, ki je v nasprotju z enostjo in celovitnostjo božanske esence. “Ena” v kabali predstavlja vidik Boga, ki je onstran možnega spoznanja in kot tak predstavlja nedoumljivo neizrekljivo skrivnost, medtem ko

“dva” predstavlja manifestiran in emaniran svet obstoja – nepopolnega, a zaradi tega spoznavnega. Nasprotje teh dveh števil pozna že pitagorejska in platoniska tradicija, zato ga ne moremo izpostaviti kot kabalistično posebnost. Res pa je, da z iskanjem gnostičnih elementov v kabali to nasprotje pridobi na pomenu: “dve” vedno pomeni neizbežen odklon od božanske popolnosti v smislu, da brez “padca” oz. greha ne bi bilo ne sveta ne ljudi. Numerološke teme so bili v renesančni filozofiji in pesništvu močno razširjene, kakor tudi simbolizem črk, ki se nahajajo v Bibliji. S tem simbolizmom pa so povezane eksegetske poti, na katere je renesančna kabala posebej pozorna: vsaka črka Božjega imena JHVH odgovarja določeni eksegetski stopnji pri interpretaciji Biblije. Poznamo dobesedno, alegorično, moralno in preroško stopnjo interpretacije. Po angleškem platonistu in kabalistu Henryu Moru je zato dobesedno tolmačenje Prve Mojzesove knjige (Genesis) enako ateizmu. Kabala v renesančnem in porenesančnem diskurzu pri svojih interpretacijah svetih besedil pogosto vse štiri stopnje zelo domiselno in inovativno kombinira, kar je ortodoksno judovstvo in krščanstvo mnogokrat zmotilo in celo užalilo. V tem kontekstu je primerno navesti kabalistično knjigo *Bahir* (par. 88), po kateri lahko posameznik naleti na mejo osebnega spoznanja, ne pa tudi na mejo svoje misli. *Bahir* govori o spoznanju, ki je odraz uma in ki ga posameznik na podlagi lastnega prizadevanja lahko dojam. Vendar pa po *Bahirju* posameznik ne more dognati uma samega po sebi. Je potemtakem legalno, da misel oz. idejo, ki se pojavi, zajezimo in je zaradi določenega prepričanja ne razvijamo naprej? Pri religioznostih, kjer je ultimativna resnica nespoznavna in skrita, obstaja nevarnost simuliranja zajezitve resnice, ki po definiciji ostaja izmikajoča.

Odprtost in navidez neskončna sugestibilnost kabale je v renesansi dejansko pov-

zročila kulturni pretres in zmedo, kar pa je delovalo vse prej kot negativno. Redefiniranje starih okostenelih vzorcev je pomenilo povezave z drugimi heterodoksnimi tradicijami, kar je med drugim pripeljalo do novih eksperimentov in modifikacij.

Na tem mestu je vredno omeniti Johanesa Reuchlina, ki v primerjavi s Picovim iskanjem novoplatonsko-kabalističnih povezav ostaja mnogo bolj "krščanski" in kabalo jasno umešča v krščanski model. Seveda pa Reuchlin kljub vsemu ostaja neke vrste reformator. Reuchlin sicer gradi na Picovem modelu "novoplatonske" kabale, vendar pa ji doda dimenzijo iskanja metafor in simbolov umskih in duhovnih transformacij. Na Reuchlinov model se naveže tudi Henry Cornelius Agrippa, ki pravi, da kabala ni dogma, temveč nekaj, kar se neprestano spreminja, tako kot se oblikuje in spreminja posameznikovo razumevanje procesov, ki se dogajajo v svetu in v človeku. Če so bili kabalistični sistemi, kot sta bila Picov in Reuchlinov, še sorazmerno zaprti za širše občestvo in so teološka vprašanja bolj ali manj ostajala v ortodoksnih okvirih, pa Agrippa kabalo predstavi širšim sekularnim evropskim množicam. Njegovo delo *De occulta philosophia* predstavi širok spekter naukov in idej, ki so mnogim generacijam raziskovalcev pomenili "alternativo" v primerjavi s tradicio-

nalno religiozno avtoriteto (npr. s sholastičnim aristotelstvom) in z že uveljavljenimi epistemološkimi metodami. Kombinacija običajev, rutine, strahu in drugih endemičnih dejavnikov, ki imajo opraviti z nujnostjo preživetja v avtoritarni družbi (in vse družbe ne glede na stopnjo in način avtoritarnosti zahtevajo določeno mero poslušnosti), je vzrok, da posameznik mnogokrat pozabi smisel stvari samih po sebi. Namen kabale, tudi v kontekstu renesančne in porenosančne evropske zgodovine, je bila v prvi vrsti obnovitev tega smisla, tako rekoč platonsko spominjanje stvari, ki so bile, ki so in ki vedno bodo del človekove izkušnje. S tem je kabala med drugimi odprla poti različnim alkimističnim, filozofskim, teološkim in kasneje celo psihoanalitičnim študijam.

-
1. Costen, Michael: *The Cathars and the Albigensian Crusade*, Manchester University Press, Manchester 1997, str. 37.
 2. Scholem, G.: *Kabbalah*, New American Library, New York 1978, str. 6.
 3. Idel, M.: *Kabbalah, New Perspectives*, str. 2.
 4. Scholem, G.: *The Origins of the Kabbalah*, str. 273-274.
 5. Scholem, G.: *Kabbalah*, str. 197.
 6. Vajda, Georges: *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, 1957, in Altmann, Alexander: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, New York 1969.

Družba Jezusova in Gabriel Gruber v ruskem imperiju pod Pavlom I. (1796-1801)*

Posebno pomembna leta za jezuitski red v Rusiji so bila pod carjem Pavlom I. (1796-1801).

Prvi stik z jezuiti iz Belorusije (in prek njih Pavlov prvi pomenljivi kontakt s katoliškim svetom) je bil vzpostavljen oktobra leta 1781, ko sta nadvojvoda Pavel in Marija Fedorovna v času njunega potovanja v tujino obiskala Polock. Vladarski par si je z veliko pozornostjo in živim zanimanjem ogledal cerkev in kolegij. Pokazal je željo, da bi na splošno spoznal življenje gojencev in njihovih učiteljev ter se pomudil ob načelih metode pouka. Nadvojvoda sta se udeležila božje službe, ki so jo obhajali v cerkvi kolegija. To prvo srečanje prihodnjega imperatorja z jezuiti je zapustilo v njem močne in trajne vtise. Posebej se je zanimal za vzgojo, ki so jo izvajali jezuiti, in že od takrat je bodoči vladar v stikih z redovniki kazal veliko pozornost in naklonjenost. V naslednjih letih je poznanje jezuitov poglobil in še bolj utrdil svoja prepričanja.¹

Kmalu potem, ko se je povzpел na vladarski prestol v novembru 1796 (kronan je bil 16. aprila 1797),² se je car podal na potovanje po zahodnih provincah imperija. V sklopu tega potovanja je v maju 1797 obiskal kolegij jezuitskega reda v Orszi. Pokazal je naklonjenost do jezuitov in ti so jo sprejeli kot dokaz vladarjeve dobrohotnosti.³ V Pavlu I. je jezuitski red našel velikega zagovornika svoje navzočnosti in dela. V času njegovega vladanja so jezuiti uživali zelo ugodne pogoje tako na področju pouka in vzgoje kot tudi drugod.

Do naslednjega srečanja med jezuiti in Pavlom je prišlo dve leti po njegovi zasedbi prestola. V juniju leta 1799 je carja obiskal Gabrijel

Gruber. Gabrijel Gruber je bil /.../⁴ rojen 6. maja 1740 (1741) na Dunaju, kjer je 15. septembra 1755 vstopil v jezuitski red. Po noviciatu je študiral latinščino in grščino v Leobnu (1757-1758), filozofijo v Gradcu (1758-1760), jezike na Dunaju (1760-1761), matematiko v Trnavi (1761-1762) in teologijo v Gradcu (1763-1767), kjer je bil leta 1766 posvečen v duhovnika. Pred letom 1773 je bil profesor mehanike in hidravlike v Ljubljani, obenem pa je deloval pri regulaciji reke Save. Po ukinitvi jezuitskega reda je bil zaposlen kot dvorni fizik Jožefa II. pri ladjedelništvu v Trstu. Leta 1784 je prišel v Belorusijo in do 1800 deloval kot profesor arhitekture in agronomije v Polocku. Pouk v kolegiju je utrdil na znanstvenih temeljih in razvijal eksaktne znanosti, zaradi česar je užival ugled pri Katarini II. in Pavlu I. Od leta 1797 je bil asistent generalnega vikarja Fransiszka Kareua. Leta 1800 je prevzel vodstvo cerkve sv. Katarine v Petersburgu in 1801 je tam odprl kolegij. Zahvaljujoč njegovim pobudam na vladarskem dvoru in njegovim prizadevanjem, so jezuiti dosegli javno priznanje svojega bivanja v ruskem imperiju. Po smrti F. Kareua ga je IV. kongregacija v času od 10. do 22. oktobra 1802 izvolila za generala. Kot vrhovni general je odprl misijone z mnogimi postojankami na vzhodnih in južnih ozemljih carstva: v Saratovu (1803), Odesi (1804) in Astrahanu (1805). Leta 1802 je obnovil delovanje jezuitov v Rigi. Leta 1804 je z vzpostavitvijo province Dveh Sicilij raztegnil jurisdikcijo generala tudi zunaj Rusije. Vzdrževal je mnoge zveze z ex-jezuiti po vsem svetu in jih sprejel v provinco v Belorusiji. Kot umet-

nik in slikar je zapustil mnogo slik z religiozno vsebino in upodobitev kolegija v Polocku. Umrli je zaradi nesreče med 26. marcem in 7. aprilom 1805 v Petersburgu.

III. generalna kongregacija, ki je potekala v Polocku od 27. januarja do 5. februarja 1799, je zaradi izvolitve generalnega vikarja po smrti patra Lenkiewiczza novembra 1798 Gruberja poslala v Petersburg, da bi uredil vprašanje odnosov jezuitskega reda z nadškofom Siestrzencewiczem. Nerazrešen je namreč ostajal problem številnih restriktivnih mer v novi uredbi za redovnike (3./14. november 1789), ki je močno omejevala njihovo avtonomijo.⁵ V spremstvu patra Jozefa Kamienskega je Gruber prispel v prestolnico že meseca februarja. Samo štiri mesece pozneje, potem ko je premagal vse prepreke, ki jih je povzročil nadškof Siestrzencewicz, ko mu je hotel z vsemi sredstvi preprečiti sprejem na dvoru, se je jezuit srečal z vladarjem. Tudi ob tej priložnosti je jezuitski red prejel njegovo zagotovilo, ki se je nanašalo na bivanje reda v Rusiji in nedotakljivost Inštituta.⁶

Gruber za to poslanstvo ni bil izbran naključno. Zaradi znanja in izobraženosti se je njegova slava razširila med velikaši imperija. Jezuit, ki se je poslužil poznanstva, pridobljenega z zgovornostjo in poučevanjem, je začel postajati glasnik svojega reda pri vladarju in plemstvu. V petersburški družbi je užival precejšen ugled in je imel odločilen vpliv na samega carja. Z njim mu je uspelo vzpostaviti neposreden stik in znal je pridobiti njegovo prijateljstvo. Bil je najzanimivejši lik in najvidnejša osebnost, ki jo je imel jezuitski red med svojim skoraj petdesetletnim bivanjem v Rusiji.⁷

Odločilno obdobje za jezuite in njihovo šolsko dejavnost v imperiju se je pričelo v juliju leta 1800. Gruberju, ki je že eno leto rezidiral v Petersburgu, če štejemo od meseca julija naprej, je uspelo pridobiti svoboden dostop do vladarja. Njegova srečanja s Pavlom I. so pripravljala pravi in resnični preobrat v odnosih carja z jezuiti. Car je začel z akcijo; od besednih

zagotovil je prešel k dejanjem.⁸ Prav tedaj je zorela ideja, da bi redovnikom jezuitskega reda zaupali nalogo vzgoje v zahodnem delu države. Imperator se je namenil, da bo jezuitom zaupal vodstvo Akademije v Vilni⁹ in vse vzgojne inštitute v Litvi, Voliniji in Podoliji, "da bi te province obvaroval pred revolucionarnimi zarotami".¹⁰ 22. avgusta tega leta je car zadolžil Gruberja, naj gre v Vilno in ugotovi pravo stanje Akademije ter na splošno vsega šolskega sistema v Litvi. Jezuit se je vrnil v Petersburg v prvih dneh oktobra in že med 11. in 23. dnem istega meseca leta 1800 je Pavel I. izdal *ukaz*, s katerim je zaupal jezuitskemu redu vzgojo v Litvi. Dodelil jim je še vodenje cerkve sv. Katarine v Petersburgu z dovoljenjem, da tam odprejo šole.¹¹ Jezuiti so uvideli, da je njihovo redovno središče v Petersburgu potrebno. Zaradi naklonjenosti je generalni vikar Franciszek Kareu¹² 9. novembra 1800 pisal imperatorju: *Ta milost ... daje našemu redu novo eksistenco in novo življenje ... Ker se posvečamo vzgoji mladine in ker smo polni navdušenja za službo in interese Vaše vladarske visokosti, bomo podvojili naše sile za izpolnitev tega dvojnega cilja naših obveznosti ...*

Kareu je torej Pavla I. obvestil, da v Petersburg prihajajo prvi štirje jezuiti. Nenadna vladarjeva smrt v marcu 1801 je odložila uredništev *ukaza*, ki je bila predvidena za 1. maj tega leta.¹³

Prevedel: Silvo Novak

* Besedilo je iz knjige M. Ingloata, *La Compagnia di Gesu nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997, str. 97-102.

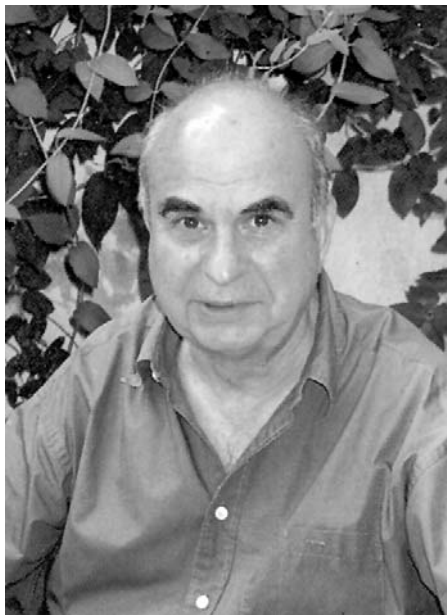
1. V času tega potovanja, ki je trajalo 14 mesecev, sta nadvojvoda v prvih dneh februarja leta 1782 prispela v Rim, kjer sta se zadrževala nekaj tednov. 6. februarja sta se prvič srečala s papežem Pijem VI. Pri tem in pri vseh naslednjih srečanjih je Pavel kazal osebno simpatijo do papeža in še posebej, ko je sodeloval pri njegovem potovanju na Dunaj. Papež mu je s svoje strani pripravil prisrčen sprejem.

- Prim. Magnani v NN., 17. oktober 1781. ARSI, Russia 1003, VIII-6; P. Pierling, *La Russie et la Sainte-Siège*, 180-188; S. Zaleski, *Historia zniesienia*, 324-325; S. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, V, 188-189. 221-225-237-245.
2. Obred vladarskega kronanja je opisal nuncij Litta (Litta kardinalu Doria, Moskva, 9/20. april 1797. M. J. Rouet de Journal, *Nonciature de Litta*, 26-29.
 3. Prim. I. Pietroboni, "Historia S. I. in Alba Russia". ARSI, Russia 1012, f. 36.
 4. Avtor na tem mestu napačno pravi, da je bil Gruber "po narodnosti Slovenec". Na kratko o Gruberju sicer v *Enciklopedija Slovenije*, zv. 3, Ljubljana 1989, str. 400. (Op. ured.)
 5. Prim. "Regolamento per le chiese e i monasteri cattolici nell'Impero Rossiaco, 3 novembre 1798". S. Szantyr, op. cit., 159-165.
 6. Vprašanje Uredbe, ki je postala povod potovanja v Petersburg, je bilo, ne brez Gruberjevih zaslug, razrešeno približno dve leti pozneje. Kasneje je na njegovo pobudo nadškof Siestrzencewicz padel v nemilost in je bil izgnan v svojo rodno deželo. Njegovo mesto je po vladarjevemu ukazju zasedel koadjutor Benislowski. V Uredbo so bile vnesene očitne spremembe. Vladarski podpis z dne 11. decembra 1800 je potrebne vnesene spremembe potrdil. Le-te so redove osvobodile izpod jurisdikcije škofov.
 7. Prim. M. J. Rouet de Journal, *Un Collège de Jésuits*, 15; S. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, V, 229-233. O vplivu, ki ga je imel Gruber na Pavla I. in o njegovi pomembni vlogi na dvoru govori tudi F.-C. de La Harpe v nekaterih svojih pismih (med 4. januarjem 1803 in 21. oktobrom 1804), ki so bila naslovljena na Aleksandra I. (*Correspondance de Frédéric-César de La Harpe et Alexandre I. ...*, št. 156, št. 165, št. 179). O tem nenavadnem Gruberjevem položaju piše tudi N. Eidelman, navajajoč mnenje, ki se je utrdilo v skupini diplomatov, po katerem je (Gruber) spadal med redke "vplivnejše osebe prvega reda" (op. cit., trad. Polacca). Avditor nunciature v Petersburgu Giovanni Antonio Benvenuti s svoje strani potrjuje: ... *Gruber zmore vse. Tega se ne da izraziti. Vladarja vidi in z njim govori, kadar hoče, ter doseže prav vse* (Benvenuti Consalviju, 30. november 1800. M. J. Rouet de Journal, *Intérim de Benvenuti*, 54-57).
 8. Naj omenimo, da je 11. avgusta 1800 vladar novemu papežu Piju VII. poslal lastnoročno napisano pismo, v katerem prosi za ponovno uradno priznanje Družbe Jezusove v Rusiji.
 9. Jezuiti so vodili akademijo v preteklih stoletjih: Akademija v Vilni je bila namreč ustanovljena leta 1579 in je pripadala jezuitom do njihove ukinitve leta 1773.
 10. Prim. Gruber Marottiju, 11/23 november 1800. ARSI, Hist. Soc. 210, 184-185; Benvenuti Consalviju, 30. november 1800. M. J. Rouet de Journal, *Intérim de Benvenuti*, 54-57; S. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, V, 245.
- Ko je videl jezuite in njihov vzgojni sistem, ki je bil učinkovit v boju zoper razsvetljenstvo, je Pavel I. – tako Zaleski – v juliju 1800 "gojil do jezuitov spoštovanje, skoraj religiozno spoštljivost, in bi hotel v trenutku po vsej Rusiji imeti posejane njihove kolegije". V tem času je bil car pod močnim vtisom knjige o razsvetljenstvu, ki je predstavila jezuite kot najuspešnejše v boju zoper tajna protimonarhična društva. To je po mnenju jezuitskega zgodovinarja moralo utrditi Pavla v svoji naklonjenosti do reda sv. Ignacija. Po prepričanju patra Richardota (v Petersburgu je bil v letih 1801-1805), avtorja dela "Breve relazione" o patru Gruberju (ARSI, Russia 1004, IV-13), je car "dobil zelo ugodno sliko o Družbi" po branju Proyartove *Louis XVI détroné avant d'être roi* in Barruelove knjige *Mémoires pour l'histoire du Jacobinisme*.
11. V prvih treh točkah je imperatorski ukaz urejal tri zadeve: 1. Izročitev vzgoje mladine v vsej Litvi, vključujoč Akademijo v Vilni; le medicinska fakulteta je bila poverjena laikom. 2. Dovoljenje, da jezuiti lahko povečajo noviciat zaradi potrebe po profesorjih v Vilni in drugje. 3. Objava o ponovni vzpostavitvi jezuitskih kolegijev, ki jih je Družba imela v imperiju prej, in sicer v tisti meri, ki jo dovoljuje število redovnikov (Odloki *ukaza* v: "Brevis historia Societatis Jesu administratae a PP. Kareu et Gruber 1798-1805". ARSI, Russia 1004, IV-1, f. 13).
 12. Franciszek Ksawery Kareu se je rodil 10. decembra 1731 blizu Orsze v angleški družini, ki se je ustalila v Belorusiji. V Družbo Jezusovo je vstopil 14. avgusta 1754 v Vilni, ko je že končal študij filozofije. Teologijo je študiral v Pinsku (1759-1763), kjer je bil leta 1762 posvečen v duhovnika. Prva leta je deloval kot misijonar v nekaterih hišah province Masovija. Od leta 1768 je bil v Polocku profesor filozofije in matematike ter prefekt zgradbe (1768-1772), nato profesor arhitekture (1772-1773). Po ukinitvi jezuitskega reda je sodeloval s patroma Czerniewiczem in Lenkiewiczem pri ohranjanju reda v Belorusiji. Od leta 1779 dalje je bil vice-rector in od leta 1782 rektor kolegija v Orszi ter v istem času – od leta 1782 naprej – provincila Belorusije. Od leta 1785 je bil tudi asistent vikarja Lenkiewicza. Leta 1786 je bil imenovan za rektorja kolegija v Polocku. Po Lenkiewiczevi smrti je bil začasni vikar in je sklical III. generalno kongregacijo v Polocku, ki ga je v času od 1. do 12. februarja 1799 izbrala za generalnega vikarja. Potem ko je Pij VII. 1801 priznal red v Rusiji, je postal general Družbe Jezusove le na teritoriju imperija. V času svojega vodenja je razvil pastoralno in misijonarsko dejavnost. Umril je med 30. Julijem in 11. avgustom 1802 v Polocku.
 13. Kareu Pavlu I. "Brevis Historia...". ARSI, Russia 1004, IV-1, f. 14.

Kristjani – ločeni, toda (že) združeni

Vzhodni kristjani, zahodni kristjani. V prvem tisočletju skupaj, v drugem ločeni, v tretjem v edinosti? Tako si želi papež Janez Pavel II. In vendar se to danes zdi težje uresničljivo, kot pred dvema desetletjema ...

Tako si je želel tudi patriarh Atenagora. Rekel je, da je krščanski svet od začetka drugega tisočletja naprej v stanju razkrajanja svoje celovitosti in da je prišel čas za ponovno integracijo.



Toda zakaj se danes zdi to težje kot pred dvema desetletjema?

Medtem se je zgodilo veliko stvari. Ni bilo opravljeno dovolj pedagoškega dela. Vse se je odvijalo med nekaj ljudmi, med nekaj preroki: Janez XXIII., Atenagora, Pavel VI. Potem pa – ker ni prišlo do takojšnjih uresničitvev in ljudske privolitve – je sledil umik nazaj. Razlikovati je potrebno med Cerkvijo kot mističnim prostorom, Kristusovim telesom, evharistično stvarnostjo (vključno z oznanjevanjem besede), krajem posredovanja vere, opominjanja k veri, fermentacije vere ... na eni strani in na drugi strani Cerkvijo kot psihološko-sociološko pripadnostjo, kot bolj ali manj fantazmagoričnim spominom na preteklost ljudstva. V tem smislu je Cerkev povezana z mnogimi občutki, človeškimi zgod-

bami, preveč človeškimi, prežeta je z nasiljem, z zaničevanjem drugega, pogosto s sovraštvom. Vez med Cerkvijo in narodom je morda tesnejša v vzhodni Evropi kot na zahodu. Poglejmo v katoliško Poljsko ali v pravoslavne dežele Rusijo, Romunijo in Srbijo: biti katoličan ali pravoslaven tu ne pomeni nujno, da si tudi kristjan. Verjetno okrog dve tretjini Srbov in osem desetlin Črnogorcev ni krščenih. Pa vendar poznajo kretnjo

s tremi prsti, ki pomeni: "verujemo" v troedinega Boga in ne v samo enega Boga kot muslimani.

Se spominjate Maurica Barrèsa?¹ Mislim, da obstaja neke vrste pravoslavni "barresizem". S Cerkvijo smo povezani, ker je to lepo, ker so nam všeč pesmi iz našega otroštva, ne glede na verovanje kot tako. Gre za neko lepoto, občutje prijetnosti in miru. Gre za vez s preteklostjo, za pripadnost. Podobno kot pri Judih. Večina jih danes ne veruje in ne prakticira religije, pa vendar se vsi sklicujejo na Biblijo in se imajo za Jude. Podobno se Poljaki, Rusi ali Srbi – čeprav niso verniki – sklicujejo na katolištvo na Poljskem in na pravoslavlje v Rusiji in Srbiji. Torej gre za dva različna vidika Cerkve. Menim, da si Cerkve kot prostori vere in fermentacije sve-

tosti prizadevajo ublažiti ali preseči sodobne konflikte. To je dejstvo.

Beograjski patriarh Pavel, ki je človek molitve, je v soglasju s kardinalom Kuharičem pred kratkim² pozval k miru. Politiki so gospodarji vojne, oni govorijo: borimo se za pravoslavlje proti katolicizmu in proti islamu. To je znana zvijača. In končno: kaj pa ostane deželam, ki so osvobojene komunizma? Ta občutek pripadnosti. Pripadnost neki zgodovini, nekemu ljudstvu in torej neki religiozni obarvanosti, ki nikakor ne pomeni poznavanja evangelija niti volje izpolnjevati Kristusove zapovedi. Zato se krepijo konflikti. Menim, da Cerkve kot kraji sociološke in psihološke pripadnosti krepijo konflikte.

V zahodni Evropi nasprotja med katoliškim jugom in protestantskim severom ne povzročajo več verskih vojn. Razen v Severni Irski, kjer še vedno obstaja isti občutek pripadnosti, ki je sposoben ustvarjati konflikte in se širiti drugod po svetu. Dejansko smo na Kairski konferenci o demografskih problemih lahko opazili, da sta se protestantska Evropa in katoliška Evropa postavili na nasprotni strani. Lahko torej prihaja do napeitosti, toda ne do pravih konfliktov. Vpliv Cerkva je v tem primeru povezan tudi s kulturnimi razlikami v pojmovanju spolnosti, družine idr. Dandanes je vse zelo zapleteno, celo protislovno. Trenutno sta Italija in Španija deželi z najnižjo stopnjo rodnosti, še nižjo od tiste v Franciji in Švedski, kjer se je v zadnjih letih rodnost znatno zvišala. Nasprotje med krščanskim vzhodom in krščanskim zahodom v Evropi pa v resnici ima svojo vlogo v konfliktih: volja po kulturni, ekonomski in politični moči zlorablja religiozni vidik.

Spomnimo se na primere iz preteklosti. Vzemimo ekspanzijo italijanskih srednjeveških pomorskih republik v bizantinskem svetu, s plenitvijo Bizanca leta 1204, ki je še vedno prisotna v grškem spominu. Vzemimo razkol med dvema krščanskima civilizacija-

ma, ki je povzročil nenavadno ekspanzijo uniatov na začetku 16. stoletja in potem vzpostavitev grškokatoliških Cerkva. Tu je boleče uniatsko vprašanje, težka zgodovina grškokatoliških Cerkva, njihov razmah na Poljskem, v Litvi in habsburškem imperiju, njihovo delno uničenje v ruskem imperiju 19. stoletja in pod Stalinom po 2. svetovni vojni, končno njihova uporna in težavna oživitve v času perestrojke.

V določenih deželah je Cerkev, ki je najprej blagoslovila narod in posvetila njegovo kulturo, bila kasneje zlorabljena s strani nacionalizma; zato je umik razumljiv. Obstajajo pa tudi mejni, nenavadni primeri, na primer Bosna. V Bosni gre za ljudstvo, znotraj katerega je religiozna pripadnost tista, ki narekuje različne narodnosti. Tito je rekel, da so muslimani narod. Katoličani so Hrvati, pravoslavni so Srbi. Toda to je ena in ista Bosna. Dejansko tu religija pomeni predvsem pripadnost in ne osebne vere. Ko se bo vrnil mir, bi bilo dobro, da bi eni in drugi poglobili svoje duhovno življenje.

Ali je težavnost združevanja Evrope potemtakem povezana s težavnostjo religiozne ureditve?

Brez dvoma. Združevanje Evrope je povezano tudi z določenim egoizmom bogatih dežel Evropske unije, ki pravijo, da ne morejo tako zlahka sprejeti Poljske, Madžarske, Romunije, Slovaške idr., da je za vstop v ta klub bogatih potrebna določena ekonomska raven. Kar se tiče Rusije, je preveč velika. Združene države Amerike ne bi bile zadovoljne z vstopom Rusije. Bolje bo razvijati partnerstvo Rusije, kakor da bi jo integrirali v Evropo. Obstaja skušnjava, da bi iz zahodne Evrope ustvarili nekakšno Švico v svetovnem merilu: regijo, ki bi bila zaprta v svojem bogastvu, v svojem načinu življenja, v svojem individualizmu, v svojem hedonizmu – z otrokom edincem in skoraj neizogibnim psičkom. Odpreti se vsem tem nekoliko čudnim revežem iz vzhodne Evrope

ni tako lahko. Potrebno bi bilo pospeševati kroženje novih miselnih tokov, spodbujati zanimanje za izmenjavo med vzhodno in zahodno Evropo, pokazati, da potrebujemo drug drugega. Vzhodna Evropa ne predstavlja le kaosa, ampak vsebuje tudi zaklade lepote in duhovnosti. Izmenjava nam lahko razkrije čudovite stvari, a ni lahka. Na radiu sem moral ugovarjati nekemu zelo inteligentnemu gospodu, ki je trdil, da je lahko Evropa samo katoliška in morda tudi nekoliko protestantska. Pravoslavna Evropa naj ne bi bila Evropa, pravoslavni svet naj bi bil nekaj čisto drugega, kot kakšna Japonska ali islam. Takšna mnenja zavirajo poslovne investicije. Da ne govorimo o nemškem problemu, ki ga je težko rešiti.

Pojem Evrope je izšel iz krščanske misli. Bo brez krščanstva, brez navezave na krščansko vero težje uresničiti evropsko združevanje?

Ne moremo reči, da navezave na vero ni več. Verjamem, da stvaritelji nove Evrope ne bodo ignorirali njenih krščanskih korenin in da tega ne želijo. Prepričan sem, da se ti ljudje zavedajo grških, rimskih in tudi krščanskih korenin Evrope, da se zavedajo, da obstaja neka evropska etika, ki je etika osebe. Janez Pavel II. je nekoč rekel: naša politika je oseba. To je genialna trditev. Prav za to gre. Za kaj gre Evropi? Za brezpogojno spoštovanje osebe. Zato ne bi mogel reči, da je pri graditvi Evrope krščanstvo puščeno ob strani. Kristjani smo poklicani, da smo navzoči, da smo preroški ustvarjalci nastajajoče Evrope. Postavljamo si mnoga vprašanja. Potrebujemo preroke. To so bili Atenagora, Berdjajev in drugi. Janez Pavel II. je izrekel resnično preroške besede glede kulture, glede odnosov med Evropo in tretjim svetom. Če so izrečene takšne besede in če te besede navdihujejo dejanja, potem kristjani ostajajo navzoči. Potrebna sta pogum in inteligentnost. Trenutno je ena velikih skušnjav krščanstva antiintelektualizem, kar velja tudi za mnoge ljudi v

pravoslavju in v karizmatičnih gibanjih. Potrebujemo inteligentne kristjane. Inteligentnost sicer ne vodi vedno k veri. Pač pa vera oplaja inteligentnost. Potrebno je to tudi pokazati. Dandanes je premalo inteligentnega in preroškega krščanstva.

Toda v Evropi, v kateri naj bi bilo doma brezpogojno spoštovanje osebe, obstaja tudi globoka indiferentnost (ravnodušnost), ki se včasih skriva za videzom tolerantnosti.

Spet imamo pred seboj besedo z dvema pomenoma, tako kot malo prej, ko smo govorili o Cerkvi. Eno je tolerantnost in drugo je preprosto spoštovanje drugega, ki je temeljna pridobitev modernosti. Naše družbe so – vendar moramo biti na preži – pravne države, v katerih si država ne domišlja, da lahko proglašča in uveljavlja neko resnico, ampak zagotavlja spoštovanje do posameznika. Morda bi bilo bolje govoriti o spoštovanju kakor o tolerantnosti. Tolerantnost lahko res označuje indiferentnost in celo omalovaževanje do pripadnikov kake religije. Religija naj bi netila nasilje, tako slišimo dan za dnem. V medijih je pogosta ta drža: prepričanje, da religija ustvarja integralizem, sovraštvo in vojne. V tem smislu ima tolerantnost povsem drugačno barvo. Zahtevati moramo tolerantnost v smislu spoštovanja, spoštovanja do drugih kakor do nas samih. Tolerantnost je dobra stvar, če se napaja iz duhovnosti. Zakaj naj bi sicer spoštoval drugega? Zakaj naj bi pomagal drugim? Obstajajo gibanja s predznakom solidarnosti, ki pravijo: vi, ki pripadate religiji, nas pustite pri miru, mi delamo za konkretne ljudi. Prav, toda čemu? Če je človek popolnoma pogojen, če je samo bežen utrinek v kozmičnem dogajanju ali v družbenem življenju, ali je potem smiselno skrbeti zanj? Vendar pa, ali ni morda prav ta skrb za človeka nekaj, kar podčrtava njegovo nereduktibilno (nezvedljivo) razsežnost? Samo človek lahko postane Božja pot. Ta in-

tuicija Janeza Pavla II. ima izjemen pomen. Nekoč so človekove pravice predstavljale orožje za boj proti Cerkvi. Cerkev je branila Božje pravice. Danes pa vidimo: če obstajajo človekove pravice, obstajajo zaradi človekove nereduktibilnosti; če je človek nereduktibilen, je zaradi svoje bogopodobnosti. Gre za krožno razmerje: zagovarjamo skrivnost bogopodobnosti v človeku, ker je človek nereduktibilen in ker je kot tak vreden brezpogojnega spoštovanja. To je tolerantnost v pozitivnem smislu, ki jo je potrebno braniti.

Kar se tiče tistih, ki razglašajo tolerantnost zato, da prezirajo vernike – naj bodo tolerantni tudi do našega obstoja in naj nas spoštujejo. Za družbo so dobrodošli tudi tisti, ki se odpovedujejo, menihi, ki raziskujejo globine človeške eksistence. Splača se jih spoštovati in jim morda prisluhni. Samostani so končno nekakšni laboratoriji. Sicer prežijo na nas sekte.

Če bi se bil človek sposoben odpovedati egoizmu, bi zmožel sprejeti obstoj drugega, kot lepo pravi Solovjov. Predstavljajmo si, da se nekoč to uresniči med Cerkvami. Kaj bi zedinjeni Kristusovi Cerkvi prispevalo pravoslavje? V čem je njeno bogastvo, ki bi ga zahod lahko brez zadržkov sprejel?

Kaj bi pravoslavje prispevalo edini Kristusovi Cerkvi? Nujna je naslednja premisa: pravoslavje v svojih temeljih, v svojih koreninah, ni konfesionalno. Ne poseduje ničesar svojega. Cerkveni očetje kateregakoli izvora, naj bodo latinski, grški, sirski ali pa veliki asketski učitelji Izak Sirski, Janez Klimak idr., so skupni vsem kristjanom. Globoko se me dotika dejstvo, da vsak dan slavimo enega ali več mučencev prvih stoletij, ki so skupni vsemu krščanskemu svetu. Kaj lahko pravoslavje prispeva, glede na njegovo globoko vez s cerkvenimi očeti, če ne prav to, kar je skupno vsem kristjanom? Šele mnogo kasneje je morda opredelilo določene stvari. Menim,

da zelo poudarja skrivnost Trojice in torej skrivnost občestva, kajti človek je Božja podoba: v Kristusu lahko sprejme Svetega Duha, ki ga po Kristusu privede k Očetu. Gre za nekakšno trinitarno antropologijo, ki se je razvila v modernem pravoslavju. Zdi se mi tudi, da pravoslavje daje odgovor na vprašanje zla, ki je morda jasnejši od določene klasične zahodne teologije.

Vzhod ni poznal pojma "zadoščenja" in "poravnave", ki ju je na zahodu razvil sveti Anzelm Canterburyjski. To pojmovanje potrebnosti Sinovega trpljenja in "zaslug" za pomiritev Očetove jeze je bilo navzoče celo v ljudskih pesmih. Na vzhodu je bolj poudarjeno, da se Bog utelesi in "spusti" vse do smrti in pekla, da ju premaga, da vse razsvetli s svojo lučjo, da nam odpre poti vstajenja. Bog je nedolžen, nima niti ideje o zlu. Seveda je potrebna njegova vsemogočnost, da lahko ustvari še drugačno svobodo, angelsko, človeško, vendar se mora na neki način umakniti, da pusti prostor tem vrstam svobode – ker upa na svobodno ljubezen. Vsaka velika ljubezen je vedno križana, pravi Evdokimov. To je Božja kenoza,³ njegova skrivnostna slabotnost, kakor se je z genialno intuicijo izrazil sveti Pavel. Nekega dne ga deklica z imenom Marija sprejme v srce stvarstva, da bo lahko ljudem dal sredstva za njihovo ozdravitev, da bo vsadil seme božje transformacije sveta. Križ je sodba nad obsodbo, pravi Maksim Izpovedovalec. Vizija Boga, ki je križan za naše vstajenje, morda vznemirja uporno srce. Zato pa molimo za vesoljno odrešenje, kajti Bog "želi, da bi bili rešeni vsi ljudje". Ne v smislu sistematične gotovosti Origena, ampak v smislu molitve, ki je izpričana pri cerkvenih očetih, od svetega Ambroža do svetega Izaka Sirskega, v novejšem času pa oživljena s Terezijo iz Lisieuxa in atoškimi *starcem* Silvanom (in teološko utemeljena pri Berdjajevu, Bulgakovu in Hansu Ursu von Balthasarju).

Potem je tu téma lepote in pomen lepote. Zahodu so vedno bolj všeč ikone. Lepota v smislu lepote občestva bo odrešila svet, če ponovimo izrek Dostojevskega. Potem je tu hezihastična⁴ tradicija molitve srca, v ritmu dihanja – stvari, ki so pomembne v tem času, ko smo preplavljeni s tehnikami azijske meditacije. Gre tudi za smisel krščanstva, smisel božjih energij, ki vrejo iz vstalega Kristusa – ideja Božje navzočnosti, ki ni le kavzalna navzočnost, ampak energetska, torej preobrazujoča navzočnost. To so teme, ki so skupne vsem kristjanom. Zdi se, da sodobno katolištvo ponovno močno poudarja vstajenje, morda tudi nekoliko po zaslugi pravoslavnega pričevanja. To je dobrodošlo. Vstajenje pomeni, da v človekovi globini Duh nadomesti smrtno tesnobo. Vstajenje nas poziva, naj “dihamo Duha”, kot pravi sveti Gregor Sinajski. Življenje v Kristusu je življenje v Duhu. Ne živiš samo s Kristusom ali *nasproti* Kristusu. On je lahko skriti spremljevalec, ki nam v noči obupa položi roko na ramo, toda on je tudi “Neskončni”. Živeti v Kristusu pomeni tudi vstopiti v življenje, ki je neskončno: ne to življenje, o katerem neprestano govorimo, ampak življenje, ki je osvobodeno smrti. Za pravoslavje je zelo pomemben tudi Sveti Duh, milost Svetega Duha in enovitost liturgične molitve, teološkega razmišljanja in osebne molitve. Nekaj katoliških prijateljev je prišlo poslušat predavanja na naš Inštitut Svetega Sergeja (Saint-Serge). Rekli so mi: ta predavanja niso tako ostroumna od tistih, ki jih poslušamo na Katoliškem inštitutu (Institut Catholique), a imajo čudovit zedinjajoč značaj.

To je podobno tistemu, kar ste rekli o razliki med akademskim in znanstvenim. Oseba je obravnavana v njeni celovitosti. Podobno ste govorili o starcu Silvanu. Zdi se mi, da je zanimanje za njegove besede pripisati doživljanju duhovnega življenja, medtem ko smo

bili v katoliškem izročilu vse do šestdesetih in sedemdesetih let 20. stoletja vajeni pretežno moralističnih interpretacij. Morda je v tem razlog za uspeh besedil, ki izhajajo iz pravoslavja. Mislim, da je to zaradi pričevanja tega življenja v Duhu.

Da, v globini gre za eklezialnost. Pri branju Mojstra Eckharta, drugih renskih mistikov in zahodnih mistikov ne opazim tolikšnega poudarjanja velike noči in Cerkve. Morda je vse to prisotno implicitno, vendar o tem ne govorijo. V pravoslavni tradiciji pa je mistično življenje polnost eklezialnega življenja. To pomeni, da je mistično življenje odprto vsem in da ga ljudje lahko živijo na zelo različnih ravneh. Naš razkol je bil v določenem smislu previdnosten, ker je omogočil poglobitev, pa čeprav enostransko. Vsaka izmed Cerkva je vzela en vidik celote in ga postavila v središče. Vzemimo primer: kako naj v vesoljni Cerkvi uskladimo enotnost in raznolikost? Mislim, da je katolištvo zelo poudarjalo enotnost in Rim kot središče enotnosti. Pravoslavje pa je poudarilo raznolikost in ima zato velikanske težave pri izražanju enotnosti, vesoljnosti Cerkve. Sedaj vidimo, da bi enotnost morala biti resnična celovitost, v kateri bi bili navzoči vsi delni vidiki. Namesto da govorimo o herezijah, bi lahko govorili o delnih resnicah in bi lahko imeli vizijo celote, ki bi omogočala njihovo integracijo. V tem je po mojem mnenju naša naloga.

V pravoslavju je navzoča ideja *eskhatona*, ki se v liturgiji dogaja že zdaj. Katolištvo se je bolj posvetilo razlagi apostolske razsežnosti, poslanstva. Oče pošlje Sina, Sin pošlje apostole, od apostolov izhajajo škofje itn., gre za misijonski vidik. Na vzhodu je ideja škofovstva s pripadajočim prezbiteratom veliko manj razvita. Gre za Kristusa poslednje sodbe; on sodi svet in hkrati Sodnik postane ženin. Zato *Deisis*⁵ vedno predstavlja Kristusa med Janezom Krstnikom in Božjo materjo: ženina in ženinovega prijatelja. Pravoslavje

je ohranilo občutje za anticipiranje poslednjih reči in s tem prevzelo tudi s tem povezana tveganja: nevarnost, da pozabi na zgodovino; nevarnost, da ga zgodovina zlorablja ...

Vzemimo za primer umetnost ikon. To je umetnost preobraznja, umetnost, v kateri se že izraža Božje kraljestvo. Zahodna umetnost je umetnost eksodusa, je potovanje skozi človeške strasti, človeška iskanja in človeško trpljenje. Tudi takšna umetnost je zelo potrebna, tako mislim. Gre za dve komplementarni razsežnosti. Odpraviš se na pot in to vključuje, da je vse že dano v skrivnosti evharistije, ponotranjeno v duhovnem življenju. Prav to ti omogoča, da napreduješ po poti. Pravoslavje mora znova odkriti razsežnost poti in pomen zgodovine. Ruski religiozni filozofi so to temo zelo poudarjali, vendar so njihovi glasovi precej osamljeni. Velika skušnjava je v tem, da se zapreš v lepoto liturgije, kot da je to polnost, kot da je končni cilj že tu. Z zgodovinskega vidika je to imelo svoje posledice: Konstantinovo spreobrnjenje in spreobrnjenje cesarstva je bilo razumljeno kot dogodek poslednjih dni, kot končni cilj; na nebu se je že pokazalo znamenje, o katerem govori evangelij. V pravoslavni liturgiji obstajata kakor dve plasti: začetna plast, ki nenehno priklicuje dogodek vstajenja, in imperialna plast, ki daje občutek, da je zgodovina že dopolnjena. Vsa ljudstva so spreobrnjena, vsa ljudstva slavijo Boga. Toda sedanjik bi pravzaprav moral biti železnik. To je pomemben problem. Cerkev je na poti, a na tej poti že obstajajo oaze, kakor v eksodusu: te oaze so evharistična slavlja.

Je pravoslavni Cerkev težko priznati svoje napake?

Težko ji je zato, ker predpostavlja svojo polnost, tako da "drugi" vedno predstavlja "manj" od polnosti. Morala bi priznati, da je Cerkev širša od pravoslavne Cerkve v njenih kanoničnih okvirih. Prav o tem je govoril

Bulgakov: obstaja ena sama Cerkev, ki pa je ranjena in to rano je potrebno zaceliti. Tudi jaz tako mislim. Samo ena Cerkev je. Zato so svetniki tudi v katoliški Cerkvi in med protestanti, kajti tudi oni so v Cerkvi.

Seveda so problemi glede cerkvene pripadnosti kristjanov drugih veroizpovedi, toda dobro bi bilo, če bi pravoslavni pogledali v svojo hišo. Morda tudi v pravoslavni praksi ne manjka vsakovrstnih herezij.

Toda edinost se rojeva iz spreobrnjenja ...

Edinost, h kateri težimo, je navzoča. Navzoča je na skrit način in je tudi raztrgana. Obstaja, priteguje nas; moramo jo poiskati in v nekem smislu ponovno vzpostaviti. Obstaja rana, ki jo je potrebno zaceliti. To ni na ravni logike, ampak na ravni razumne ljubezni. Potrebno je vstopiti v pogled drugega. Potrebno je razumeti, kako drugi vidi Kristusa. In potrebno je razumeti, da potrebujemo te različne poglede. Kristus je kakor diamant z nešteto fasetami. Vse Cerkve, vse dobe, vsi kraji zemlje morajo osvetliti te fasete. Vsi potrebujemo drug drugega.

Problem pravoslavja je začutiti, da *ne posedujemo* resnice. To nima smisla. Resnica ni "nekaj". V krščanstvu je resnica Nekdo. Če se izročim Nekomu, me morajo zanimati tudi vsi drugi, ki se izročajo Njemu. Če poskušam biti njegov služabnik in morda nekega dne njegov prijatelj, potem me morajo zanimati vsi, ki mu hočejo služiti in so morda že njegovi prijatelji. To je bistveno.

Obstaja slaba šala. Nekdo umre in sveti Peter ga sprejme v nebesa. Naenkrat zagleda velik zid. Kaj je to? To je za pravoslavne, na drugi strani so, ker mislijo, da so samo oni lahko odrešeni. V različnih zgodovinskih obdobjih bi lahko rekli enako za druge krščanske skupnosti. V kronološkem smislu so bile razlike v tem pojmovanju, toda ne pozabimo, da je komunizem za tričetrstoletja zavrl razvoj pravoslavja.

Kaj pravzaprav danes preperečuje, da bi si zamišljali edino Cerkev, sveto, apostolsko, katoliško/sobornajo? Ali ni to želja, ki jo je Kristus izrazil v zadnjih besedah apostolom?

Mislím, da mnogi razgledani pravoslavci, ki poznajo zahodnjake, Kristusove besede razumejo na isti način – kot poziv k edinosti kristjanov. Toda obstajajo tudi fanatični pravoslavci, ki bodo rekli, da so s temi besedami mišljeni samo pravoslavni.

Velikokrat so mi govorili: “Prizadevate si za ekumenizem, toda najprej bi bilo potrebno uresničevati ekumenizem med pravoslavni-mi.” Res bi bilo koristno.

Menim, da nerazdeljena Cerkev že obstaja in se ponovno uresničuje. Ne v smislu ponavljanja preteklosti, ampak v toku ustvarjalne tradicije, preko tém, o katerih smo že govorili: oseba v občestvu, Trojica, Cerkev kot edinstvo raznolikosti, središčni pomen vstajenja, življenje v Duhu kot življenje vstalih itn. Trenutno obstaja gibanje velikih izmenjav z zahodno Evropo; o tem priča zanimanje za ikone, za Filokalijo ... Zaradi tega je monsignor Kallistos Ware rekel, da v zahodni Evropi ob koncu 20. stoletja cveti Filokalija, medtem ko v vzhodni Evropi raste zanimanje za katehezo, za versko znanje, za jasno razlikovanje med Cerkvijo in državo v okviru pravne države. Če vzhodnokrščansko temo apokatastaze, ne kot sistem, ampak kot molitev, primerjamo z zadnjimi Balthasarjevimi deli, bomo ugotovili, da gre za isto teologijo. Toda s pravoslavne strani obstajajo ovire, ki bi jim jaz rekel “negotovosti pravoslavnih”. V Rusiji se počasi uveljavlja smer odpiranja, ki jo lahko opazimo v duhovnosti naslednjih duhovnikov: Aleksandr Men', Georgij Kočetkov, Aleksandr Borisov. Oče Ignatij Krekšin je ustvaril samostan za evangelizacijo intelektualcev, v katerem sodelujejo laiki kot na primer Vladimir Poreš. Toda obstaja tudi bolj zaprta usmeritev v okoljih, kjer strah in sovraštvo zavračata modernost in zahod. V grškem svetu obstaja nasprot-

je med pergamskim metropolitom Ioannisom Zizioulasom, teologom dialoga in odpiranja, in Christosom Yannarasom, ki zahod pojmuje kot kulturo herezije.

V jugovzhodni Evropi sta v 20. stoletju nastali dve veliki dogmatski teologiji. Eno je sestavil romunski oče Dumitru Staniloae. Njegovo besedilo je dialoško in odprto; navaja cerkvene očete, a tudi Maurica Blondela in Martina Heideggerja. Drugo je napisal srbski oče Justin Popović; on je čedalje bolj zaprt in sovražén do zahoda (ki ga mitizira) in do vsega, kar ni pravoslavno. To pravim, ne da bi hotel zanikati pozitivne kvalitete njegovih spisov ...

Glede katoličanov ne vem. V medijih opazam ogorčeno branjenje rimskega primata, morda tudi nekakšno vračanje k tomizmu. Gre za precej “naturalističen” tomizem ob vprašanih bioetike. Mislím, da bodo te blokade presežene. Gre za nekakšno “abreakcijo”, če uporabim psihoanalitični pojem: treba si je dati duška, vse nakopičeno mora priti ven. Karte je treba vreči na mizo in potem je mogoče razmisliti v miru in molitvi. Na osmem ekumenskem koncilu bodo razmišljali tudi o vsem tem.

Na splošno imam občutek, da katoliški svet pravoslavni teološki ugovorov ne jemlje dovolj resno. Res je, da so ti ugovori pogosto pretirani, da govorijo o nepremostljivi razliki, kjer gre preprosto za različnost v edinstvu, ki bi lahko bila tudi obogatitev. Toda po drugi strani mi niso všeč katoličani, ki se norčujejo iz vprašanja *Filioque* in pravijo, da to nima nobenega pomena. Za pravoslavne teologe to vprašanje ima pomen in si zato zasluži pozornost. Nikakor ne gre za nerešljiv problem; mogoče je najti ustvarjalne rešitve. A potrebno se je soočiti s problemom, katoličani morajo v polnosti priznati pravoslavce in prisluhniti njihovim zahtevam. Tako kot je katolištvo napravilo ob reformaciji: sprejelo je večino reformacijskih zahtev in na neki točki tvegalo, da bo izgubilo smisel za

skrivnost. Potem je bila potrebna zelo jasna reakcija, ki se je izkazala za koristno.

Nasprotno pa se večina katoliških (in protestantskih) teologov morda pretvarja, da ne slišijo, izjema so ekleziologi, pa člani Ekumenskega sveta Cerkev, a tudi tu ne brez nesporazumov. Potrebno pa je reči, da Vatikan s papeževo encikliko *Ut unum sint* predlaga ekumenski razmislek glede izvajanja primata; dokument o *Filioque* s septembra 1995 pa ta izraz znova postavlja v kontekst nerazdeljene Cerkve, s ponovno odkritim pomenom "Očetove monarhije".

Drzнем si postaviti vprašanje: ali obstaja kakšna bistvena dogmatična razlika med pravoslavljem in katolištvom ali pa gre bolj za zgodovinsko-kulturne razlike?

Velika problema sta vprašanje primata in teologija Svetega Duha. Drugo je drugotnega pomena, vprašanje različnih izrazov. Na primer vse to, kar se tiče brezmadežnega spočetja. Ko Janez Damaščan razlaga, da sta Jokakim in Ana spočela Marijo *apathos* (brez strasti), v čem je razlika? To so *guerres de mots*.⁶ Na zahodu obstaja pojmovno ogrodje avguštinskega tipa, ki se navezuje na greh in ki je privedlo do dogme o brezmadežnem spočetju. Na vzhodu pa obstaja drugačno pojmovno ogrodje, ki se navezuje na krivdo bolj v povezavi s témo smrti. O teh stvareh se lahko pogovarjamo. Vzemimo vprašanje, ki je nekoč predstavljalo globok nesporazum, ki pa danes ne obstaja več: koncept odrešenja, patrističen koncept, ki je na vzhodu veliko bolj "vstajenski". Mislim, da probleme lahko razrešimo, če so zastavljeni.

Vjačeslav Ivanovič Ivanov,⁷ istočasno pravoslavac in katoličan v Rimu ... Olivier Clément, pravoslavac v Parizu. Kako se počutite? Kot znamenje odprtosti in upanja za pogum v prihodnosti? ... Francoski pravoslavac ni udoben za Ruse, je tako?

Sem neobičajen, vendar ne osamljen. Mislim na primer na svojo staro prijateljico Elisabeth Behr-Sigel ali na "nekega meniha vzhodne Cerkve", to je na Leva Gilleta, kot se je v resnici imenoval. Potem so tu ljudje z daljnim ruskim izvorom, ki so že povsem Francozi, vendar še vedno hranijo veliko ljubezen do ruske kulture. Teško je reči, kako se počutim. Glede liturgičnega življenja ni nobenega problema, saj obstajajo župnije bizantinskega obreda v francoskem jeziku in odlični duhovniki. Na primer oče Bobrinskoy, ki je resnično velika osebnost. Noče, da ga kličemo duhovni oče, ampak duhovni brat. Zelo dobro se počutim. Seveda je veliko dela, bogoslužna besedila bi morala biti bolj prevedena, toda to je umirjeno delo, brez problemov. Na začetku sem imel bolj politične težave. Ko sem komaj postal pravoslavac, sem se znašel v neki župniji moskovskega patriarhata in sem vztrajal, naj povedo resnico o položaju kristjanov v Sovjetski zvezi. Tu sem imel nekaj težav, češ, v kaj se mešate, to ni vaša stvar ... Toda te stvari so zdaj že preteklost. Spominjam se tudi zelo bolečega doživetja zame, ko sem na nekem pravoslavnem kongresu pred 600-700 ljudmi govoril o položaju pravoslavja v Franciji. Govoril sem v tem smislu: nismo tu, da bi postavljali oltarje proti drugim oltarjem; živimo v deželi s starim krščanskim izročilom; tu smo, da pričujemo in da smo soudeleženi. Najprej so bili navdušeni, zelo zadovoljni. Kasneje sem doživel točo protestov. Neka skromna pravoslavna revija je vprašala za mnenje teologe in vsi so bili enotnega mnenja, da je treba biti pravoslaven ne glede na osebno svobodo in da bi bilo treba vse ljudi spreobrniti v pravoslavje. Teško je bilo, ker sem se počutil zavrnjenega od svojih ljudi.

Spet drugič se je zgodilo nekaj težkega. Bil sem v Saint Gervaisu⁸ in prosili so me, da bi spregovoril. Pristal sem, imel sem homilijo med evharističnim bogoslužjem. Na koncu

sem v duhu edinosti tega bogoslužja prejel tudi obhajilo. Na nesrečo je bil navzoč neki študent z inštituta Saint-Serge, ki je potem drugim povedal o tem. Nastal je hrup okrog tega. Takšne vrste težav sem imel. Potem težave s prijateljem kot je Christos Yannaras, ki mu govorim: ne strinjam se s tabo, poglej zgodovino zahoda, zgodovino Francije – toliko globoke duhovnosti, toliko svetosti, toliko krščanskih življenj. Pa težave z nekaterimi spreobrnjenci. Jaz nisem spreobrnjenec. Prej nisem bil nič, nisem bil krščen. Nisem *ponovno* našel vere; našel sem jo. Živel sem v ateizmu. Obstajajo spreobrnjenci, ki prestopijo iz katolištva, iz različnih razlogov: nekateri, da bi našli več svobode, drugi nasprotno, da bi našli manj svobode, strožje obredje, spet drugi v iskanju ezoterike ali pa ker so ločeni in ponovno poročeni. Obstajajo tudi taki, ki postanejo iskreno pravoslavni. Toda pogosto spreobrnjenci primerjajo papirnato, “knjižnično” pravoslavje z napornim “predsobnim” katolištvom, katerega žalostne in boleče plati poznajo. To ni pošteno. Boleče doživljam napetost med pravoslavjem, ki ga zlasti ruska diaspora ponovno odkriva v njegovi teološki, duhovni, ikonografski in liturgični globini na eni strani ter realnim življenjem pravoslavnega sveta na drugi strani. To me spravlja v zadrego, ker imam veliko ruskih prijateljev in se resnično dobro počutim med njimi. Ob različnih priložnostih sem govoril mladim Rusom in je šlo zelo dobro. Ko sem poleti 1994 potoval po Rusiji, sem imel predavanja med križarjenjem po ruskih rekah in jezerih. Študentje so prevajali. Rekli so mi: izredno zanimivo je to, kar govorite, ničesar od tega nismo vedeli. Govoril sem o pravoslavju, o zgodovini pravoslavne Rusije ... Želeli so imeti posnetke na kasetah. Tedaj ni bilo nobenih težav. S takoimenovanimi kozaki pa bi jih morda imel.

Seveda je moje stališče težko sprejemljivo za nekatere atoške menihe ali za kakšnega srbskega škofa. Toda pravoslavje mi je dalo veliko, mi je dalo vse, pomagalo mi je postati kristjan, ljubiti druge kristjane in odkriti globoko pravovernost drugih krščanskih veroizpovedi. Ničesar nezdržljivega ni.

Takšen je danes moj položaj. Z leti se počutim bolj svobodnega; čutim, da lahko povem vse, kar je treba povedati. Če so nekateri užaljeni, je škoda zanje. Vesel sem, ko v Franciji vidim nastajanje malih skupinic prijateljev in sodelavcev, mladih pravoslavcev, nekateri so potomci Rusov, drugi so Francozi, nekateri tudi mladi katoličani. Dobro sodelujejo med seboj in to je ena izmed oblik ljubezni.

Pogovor z Olivierjem Clémentom je prevod iz knjige Flaminia Morandi, Michelina Tenace, *Fondamenti spirituali del futuro. Intervista a Olivier Clément*, Lipa Edizioni, Roma 1997, str. 37-57.

1. Francoski pisatelj in nacionalistični politik (1862-1923). V nacionalističnem ključu povzdiguje francosko katoliško tradicijo (*La colline inspirée*, 1913), op. pr.
2. Pogovor je potekal proti koncu vojne na Balkanu (op. pr.).
3. Grško *kénosis*, izpraznjenje, izničenje, ponižanje, prim. Flp 2,7 (op. pr.).
4. Iz grškega izraza *hesychía*, hezihija, ki pomeni tišino, mirovanje, v nekdanji puščavski duhovnosti pa dobi določen pomen, ki je skoraj sinonim za kontemplacijo, notranji mir v molku (op. pr.).
5. Upodobitev Kristusa kot srednika med Bogom in ljudmi; obkrožajo ga svetniki (op. pr.).
6. Vojne besed (op. pr.).
7. Vjačeslav Ivanovič Ivanov (1866-1949), simbolistični pesnik in človek s široko izobrazbo, med drugim je predaval na Vzhodnem inštitutu v Rimu (op. pr.).
8. Verjetno gre za katoliško meniško skupnost v Parizu (op. pr.).

Konflikt in sprava ob primeru Bosne in Hercegovine*

1 Uvod

Malo dogodkov v bližnji zgodovini je bilo tako raziskanih, kot je bila vojna v Bosni in Hercegovini (BiH). Količine knjig na to temo jemljejo dih. Nastalo je več teorij o tem, kaj je povzročilo vojno v bivši Jugoslaviji in BiH. Nekateri strokovnjaki vidijo izvor konflikta v politiki, ekonomiji in teritorialnih zahtevah, drugi v prehajanju socialistične družbe v kapitalistično ekonomijo in demokracijo, spet drugi vztrajajo, da je uničenje BiH prišlo od zunaj, od srbskega vodstva in zahodnega nerazumevanja ter vmešavanja, nekateri pa kot glavni vzrok navajajo zgodovinsko sovraštvo med Srbi, Hrvati in Bošnjaki. Tako imamo več odgovorov na to, kaj je povzročilo vojno v Bosni in Hercegovini, in menim, da je prav kombinacija več različnih pogledov najboljši odgovor. V članku bo razvidno, da je glavni vzrok vendarle v zgodovinskem sovraštvo med narodi.

2 Teorija o temeljnih človeških potrebah

V sodobnem mediatorskem nauku je več teorij, ki skušajo razložiti, kaj povzroča konflikte. Izmed teh se mi zdi še najbolj primerna za razlago vojne v BiH teorija o temeljnih človeških potrebah. Po tej teoriji nastane konflikt zato, ker niso bile izpolnjene temeljne človeške potrebe, kot so npr. varnost, identiteta, priznanje, spoštovanje, enakopravnost, participacija, avtonomija ... Konflikta ne bomo mogli preoblikovati, dokler ne bodo zagotovljene temeljne človeške potrebe.

Če pogledamo globlje v zgodovino BiH, vidimo, da so vsi trije narodi v lastni zgodovini

vini izkusili preganjanje in tudi to, kaj pomeni biti drugorazredni državljan. V različnih časih je vsak od teh treh narodov dominiral nad drugim: pod vladavino Turkov so bili privilegirani muslimani, saj so bili gospodarji v vseh pogledih; v Avstro-Ogrski monarhiji so prevzeli privilegirani položaj Hrvati, saj jim je monarhija dajala prednost – tako je med leti 1879 in 1910 število katoličanov v Sarajevu naraslo s 3,3% na 34,5%. V Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev so prevzeli dominantno vlogo Srbi, saj je vlada v Beogradu vsiljevala cirilico Hrvatom, zaničala šolanje v lastnem jeziku Makedoncem, zapirala državne šole za Albance na Kosovu in nasilno izgnala okoli 45000 Albancev, katerih imetje in zemljo je izročila 60000 srbskim naseljencem. Policija je bila popolnoma v srbskih rokah in je mučila ljudi, ne da bi žrtve imele možnost priziva na sodišču. Med drugo svetovno vojno so Hrvati in Muslimani spet prevzeli privilegirani položaj. BiH je spet postala prizorišče pobijanja med ustaši, četniki, muslimansko SS Handžar divizijo, Nemci, Italijani in partizani. Vsi trije narodi so drug drugemu povzročili veliko trpljenja in ran. Temeljne človeške potrebe so bile zanikane in neizpolnjene. Posledica je bila pogosto nasilje in diskriminacija.

3 Komunistična Jugoslavija

Po dolgih letih medsebojnega pobijanja v drugi svetovni vojni so partizani kot nesporni zmagovalci prevzeli vodstvo nove Jugoslavije. Na nesrečo se tudi predsednik Tito ni želel soočiti z ranami iz preteklosti, čeprav

je uvedel nekaj modifikacij oziroma izboljšav: z ustavo iz leta 1974 je dal Kosovu in Vojvodini avtonomijo ter razglasil Muslimane iz BiH za narod. Dobro je razumel, da je bil najšibkejši člen v federaciji Kosovo, a ni imel poguma, da bi Kosovu dal status republike, ker mu je bila moč in oblast bolj pomembna kot proces sprave med narodi. Ocenjujejo, da je dal v letih 1945-46 pobiti do 250000 ljudi, pri čemer je uporabljal masovne poboje, prisilne pohode in koncentracijska taborišča.

Po Titovi smrti je komunistični ideološki pritisk začel popuščati, nacionalizem pa rasti. Poleg tega ni bil rešen tudi najpomembnejši konflikt iz ustave leta 1974. Razpad hegemonije Sovjetske Zveze v vzhodni Evropi je naznanil tudi razpad Jugoslavije. Srbski centralizem se je soočil s hrvaško, makedonsko, albansko, bošnjaško in slovensko tendenco po decentralizaciji. Srbi so imeli skoraj 2 milijona svojih sonarodnjakov v drugih republikah, za katere so se bali. Ostali narodi pa so se bali srbske dominacije. Neozdravljene rane iz preteklosti so dodatno podžigale obe težnji. Končni rezultat je bil nova vojna v bivši Jugoslaviji in Bosni in Hercegovini.

4 Daytonska pogodba

Po številnih neuspešnih poskusih, da bi privedli vojno h koncu, se je vmešala ZDA z NATO zavezniki. Po krajšem bombardiranju srbskih vojaških ciljev so v nekaj mesecih prisilili Srbe k pogajanju: 21. novembra 1995 so v Daytonu vse tri strani podpisale premirje, s katerim se je vojna končala, prav tako pa tveganje, da bi Turčija in Grčija sodelovali kot nasprotnici v konfliktu, kar bi bilo lahko usodno za NATO zaveznitvo. Kar Evropi ni uspelo v treh letih, so ZDA opravile v nekaj mesecih.

Daytonska pogodba je imela dva cilja: končati boje in ponovno obnoviti državo z vsemi njenimi strukturami. Uspeh Daytona je v tem, da ni prišlo do ponovnih bojev in

da mir še traja. Ni pa uspel ustvariti države vseh treh narodov. Dayton je razdelil BiH na dva dela: na Republiko Srbsko in na Bosansko-hrvaško federacijo. Toda federacija ne deluje. Hrvati in Bošnjaki so se izkazali kot nesposobne za sodelovanje. Dejansko je država razdeljena v tri enote, in ne v dve. Srbi tako nadzorujejo 49%, Bošnjaki 31% in Hrvati 20% države. Centralna vlada je slabotna. Dejanska moč je v Republici Srbski, v Bosansko-hrvaški federaciji pa v kantonih. Večina Srbov in Hrvatov ne želi živeti v kantonih z večinskim bošnjaškim prebivalstvom, enako velja za Srbe in Bošnjake v hrvaških kantonih. Največji problem je, da velika večina Srbov in Hrvatov nasprotuje ideji skupne države vseh treh narodov. Tudi Bošnjaki ne vedo, kaj bi, frustrirani so in med seboj razdeljeni. Nekateri verjamejo, da bi bila boljša formalna razdelitev, kot pa da imajo državo zgolj na papirju. To je resen problem legitimnosti bosanske države, take, kot je zasnovana sedaj. Kljub vsemu pa menim, da ne bi smelo priti do delitve Bosne na tri dele, saj je kulturno, infrastrukturno in zgodovinsko zaokrožena enota. Dovolj je pogledati na njeno karto, da se prepričamo, da je res tako.

Daytonska pogodba skuša ponovno zgraditi enost države na osnovi demokratizacije ekonomskih, kulturnih, humanitarnih in političnih ustanov, a primer Bosne in Hercegovine je lep dokaz, da je demokratizacija kot ključ preoblikovanja države premalo. Daytonska pogodba je z aneksom 4 in 6 vnesla v bosanski zakonik 16 različnih pogodb o človekovih pravicah, ki omogočajo državljanom Bosne in Hercegovine več zaščite človekovih pravic kot katerikoli drugi državi na svetu. Toda Bosna in Hercegovina je še vedno razdeljena. In zdi se, da bo ostalo tako, dokler ne bodo vzeli resno procesa sprave, ki vključuje štiri korake: iskanje resnice, iskanje pravice, odpuščanje, priznanje krivde in opravičilo.

5 Sprava

Sprava zahteva sodelovanje obeh strani. Zato je tako težka. Njen zadnji cilj je ponovna vzpostavitev odnosa. Ker pa imata obe strani spomine na nasilje, diskriminacijo, nepravilnosti in zatiranja, je proces sprave težak in dolg postopek. Odpuščanje se lahko zgodi enostransko, sprava pa je vedno nujno obojestransko.

5.1 Iskanje resnice

Izreči resnico je eksistencialna potreba za ljudi, ki so trpeli v konfliktu in nasilju. Žrtve čutijo potrebo, da

- a) pridejo iz izolacije, strahu, tišine in laži: želijo povedati svojo zgodbo in razumeti, kaj se je resnično dogajalo;
- b) vzpostavijo zgodovinsko jasnost: želijo pomenovati dejanja, vzroke in odgovornost;
- c) ozdravijo boleče spomine.

Sprava potrebuje resnico, ki je lahko zelo boleča, vendar brez nje ni upanja na spravo. Običajna reakcija na zločine je pregnati spomine iz zavesti, kar ni lahko, ker se spomini upirajo. Narodna modrost je polna duhov, ki odklanjajo počitek v grobovih, dokler njihove zgodbe niso povedane. Izrekanje resnice o strašnih dogodkih je predpogoj ponovne vzpostavitve družbenega reda in ozdravljenja individualnih žrtev.

Eden od načinov iskanja resnice v zadnjih letih je delovanje komisij za iskanje resnice, ki so jih že ustanovili v Čilu, Argentini, Guatemali, El Salvadorju, Boliviji, Haitiju, Čadu, Etiopiji, bivši vzhodni Nemčiji, Madžarski, Ugandi in južni Afriki. Uradni cilji takšnih komisij za resnico so:

- a) dovoliti zgodovinsko razjasnitev resnih, masivnih in sistematičnih kršitev človekovih pravic;
- b) ustvariti vzdušje za narodno spravo z moralno obsodbo zločinov v preteklosti in za priznanje žrtev;

- c) prispevek k vzgoji, in sicer: razjasniti mehanizme, ki so vodili v strahote preteklih zločinov;
- d) odgovoriti potrebi po pravici.

Na splošno so bili ti cilji le delno doseženi. Navadno komisije niso imele juridične moči, razen v južni Afriki, kjer je imela komisija polnomočje izreči tudi individualno amnestijo. Ponekod je njihovo delo obstalo na sredini zaradi finančnega pomanjkanja (Čad, Filipini, Uganda), na Haitiju je bilo poročilo dokončano, a se ni smelo objaviti zaradi pritiska s strani politike in so bila dejanja objavljena le delno, kriminalna dejanja in žrtve so bile imenovane, kriminalci pa ne. V Čilu mučenje žrtev v poročilu na primer sploh ni bilo omenjeno. V El Salvadorju je vlada pet dni po objavi poročila komisije za resnico izdala odlok o amnestiji za vse kriminalce in je tako izničila blagodejni učinek poročila. Komisija za resnico lahko pomaga k spremembi javne razprave in spomina. Toda meje takšnih komisij je potrebno razumeti – ni vedno nujno, da pride sprava preko resnice, saj le ta lahko prinese jezo in nadaljnjo polarizacijo. Lahko se zgodi, da resnica komisije ni sprejeta. Po drugi strani pa je komisija za resnico lahko v veliko pomoč v procesu sprave. Zgodovini se namreč ni moč izogniti. Če je pripravljenost nekaj odpustiti, je potrebno vedeti, kaj se odpušča in kdo je bil povzročitelj zla. Če se želi vzpostaviti ponovno dostojanstvo, potem je te kršitve potrebno imenovati javno, saj bi bila cena ignoriranja enostavno prevelika: če žrtve namreč ne čutijo, da je bilo njihovo trpljenje priznано, in če ne čutijo, da bo pravica izvršena, so vrata za privatna dejanja maščevanja na široko odprta.

Tudi ljudje v Bosni in Hercegovini želijo priti ven iz tišine in izoliranosti. Tako se že pojavljajo pobude in želje po vzpostavitvi komisije za resnico. V januarju leta 2000 je na

konferenci v Sarajevu 80 civilno družbenih voditeljev vseh treh narodov predlagalo ustanovitev take komisije. Zavest o pomembnosti ustanovitve komisije raste, saj le ta lahko prispeva k poenotenju zgodovine BiH. Za sedaj ima vsak narod svojo zgodovino in razlago dogodkov in če se bo to nadaljevalo, lahko v prihodnosti spet izbruhne vojna. Spomini nam namreč povedo, kdo so naši sovražniki in kaj so nam storili v preteklosti. Preteklost namreč onesnaži sedanost, zato je nujno potrebno soočenje s preteklostjo Bosne in Hercegovine.

5.2 Iskanje pravice

Zgolj iskanje resnice brez iskanja pravice ne bo prineslo sprave. Potrebno je, da je izvršena tudi pravica. Brez tega ne bo uspela nobena sprava. Pravičnost je v samem jedru sprave. Brez primerne pravnega sistema bi ljudje vzeli pravico v svoje roke, kar bi povzročilo spiralo maščevanja, pred čemer nas varuje pravni sistem v državi, ki tudi kaznuje, kar individualizira krivdo. Tako se nihče ne more skriti za narod, skupino, družino ... V skupnost prinaša čut za odgovornost. Toda pravni sistem doživlja svoje meje, ko skuša določiti odgovornost v stanju dolgega in masivnega kršenja človekovih pravic, ko ne more zadostiti legitimnim zahtevam po pravici s strani žrtev, ki se vedno zavzemajo za kaznovanje krivcev. V Latinski Ameriki so amnestije zločincev avtoritarnih režimov vedno povzročile masovne proteste žrtev in njihovih svojcev. Borba zoper nekaznovanost je tudi promocija človekovih pravic. Nekaznovanost zanika namreč princip enakosti pred zakonom in uniči zaupanje državljanov do države.

Temeljno vprašanje sprave torej ni, ali pravica je izvršena ali ne, pač pa, kako jo izvesti. Ločimo lahko tri oblike iskanja pravice: maščevanje, pravna kazen, obnovitvena oblika. Kazensko pravni sistem deluje na sistemu dokazovanja krivde obtoženca. Glede na

težo krivde se nato izreče kazen. V obnovitveni obliki se pojmuje, da je kazensko dejanje prestopek zoper osebo. Takšno iskanje pravice spodbuja dialog, v katerem se identificirajo potrebe žrtev in obveznosti storilca kaznivega dejanja. Išče se medsebojni sporazum in uspeh se doseže, če se izpolni potrebe žrtev, če se doseže individualna sprava in če odnos napreduje. Takšen pristop približa točko, kjer je pravica lahko dosežena istočasno s spravo. Ob masovnih kršitvah človekovih pravic je kazensko pravni sistem premalo, če želimo spremeniti situacijo, ozdraviti odnos in spiralo nasilja, kar je tudi cilj komisij za resnico v različnih deželah.

Zdi se mi, da je potreba po mednarodnem kazenskem sodišču za Jugoslavijo v Haagu jasna. Potrebno pa je, da bi sodišče delalo skupaj z – upam – bodočo komisijo za resnico, sicer bodo prinesli zgolj pravico, sprave pa ne.

5.3 Odpuščanje

Odpuščanje je pomemben del ozdravljenja. Vendar ga ne moremo pričakovati v kratkem času. Prvi korak bi bila zahteva, da je širša skupnost pripravljena vstopiti v proces, ki postavi zgodovino na stran in razvija nove medsebojne odnose v sprejemanju obstoja drug drugega. To je nekaj, kar lahko naredi politično vodstvo. Spodbudni primeri iz življenja so velika pomoč na tej stopnji. Toda osebno odpuščanje ostane še vedno zadnji cilj. Odpuščanje je lahko problem za nekatere ljudi preprosto zato, ker ne vedo, kaj odpuščanje dejansko je. Prepogosto se meša s spravo, odpuščanje pa je le en del sprave. Jasni pojmi so v veliko pomoč, zatoorej: odpuščanje je individualno dejanje osvoboditve bremena sovraštva in želje po maščevanju; je tudi potencialna osvoboditev druge strani od bremena krivde in strahu; odpuščanje ne pomeni neupoštevanje slabega, ki je bilo storjeno. Lahko se odpusti kriminalcu, toda ne sme se

odpustiti kriminalnega dejanja. Ugotavljanje odgovornosti za kriminalna dejanja bo vedno pomembno. Osebnostno lahko odpuštam zločin, toda vsak zločin je tudi družbeno dejanje. Družba je obvezna pozivati k odgovornosti, da tako prepreči spiralo maščevanja. Oduščanje je lahko enostransko na osebnem nivoju. Lahko odpuščamo kot znamenje upanja, kot je to storil Nelson Mandela. K temu koraku lahko zelo pomaga religioznost. Zen budistični menih Thich Nhat Hanh poudarja, da lahko razumemo kriminalce, če pogledamo globlje v korenine konflikta. In razumevanje je temelj vsakršne ljubezni. Takšno sočutje je temeljno tudi za krščanstvo. Jezus, pribit na križ, je rekel: "Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo." (Lk 23,34) Zdrava religioznost lahko da moč in pogum izreči besede oduščanja. Če ne uspemo odpuščati, prenesemo našo grenkobo v naslednjo generacijo. Konflikt v BiH je lep primer takšnega prenosa. Vsi trije narodi so ohranjali spomine na zatiranja in nasilja ne le iz nacističnega časa, pač pa celo še iz turških časov. Zato je oduščanje praktična nujnost za nadaljevanje skupnega življenja.

5. 4 Priznanje storjenega zla in opravičilo

Javno priznanje preteklih dejanj s strani krivcev ali državnih civilnih predstavnikov je temeljno za proces družbenega ozdravljenja. Žrtve pogosto pravijo, da ne morejo odpuščati in da nimajo niti želje tega storiti, dokler povzročitelji njihovih bolečin in trpljenja ne priznajo krivde in prosijo oduščanja ter tako ne zagotovijo določene oblike simbolične odškodnine. Ta proces nekateri politični teoretiki imenujejo obžalovanje, ki pomeni priznati storjeno zlo, sprejeti odgovornost, izraziti kesanje, spremeniti vedenje in stališča ter dati odškodnino. Tu se postavlja vprašanje, če smo odgovorni za slaba dejanja naših prednikov. Jasno je, da nismo od-

govorni za dejanja, ki jih nismo storili. Pa vendar vsi pripadamo skupinam, skupnostim in narodom, ki so storile stvari, ki so bile napačne. Ne moremo pobegniti in se izolirati. Nihče ni otok. Kolektivna identiteta je del našega življenja. Preteklost vpliva na sedanje odnose in realnosti. Je solidarnost, ki vključuje mrtve in žive. Priznanje storjenega zla lahko morda prevzame obliko opravičila. Javna opravičila s strani predstavnikov države odpirajo možnosti ponovne povezave z žrtvami. V zadnjih letih smo tako lahko brali kar nekaj opravičil s strani politikov in religioznih predstavnikov. Papež Janez Pavel II. se je opravičil za vse, kar je Cerkev napačnega storila v preteklosti. Predsednik Clinton je javno priznal vlogo ZDA pri represiji v Gvatemali. Vlade Avstralije, Nove Zelandije in Kanade so obžalovale slabo ravnanje z domorodci. Ljudje se z dejanjem obžalovanja počutijo osvobodjene. In opravičilo je ena od poti, kako prepričati ljudi o jasnem mejniku s preteklostjo. Toda opravičilo mora slediti vzpostavitev novega pravičnega odnosa. Zahteve po opravičilu so pogosto iskanje pravice in spoštovanja. Toda zahteva po opravičilu je lahko tudi kontra-produktivna, saj se lahko se sprevrže v moralno izsiljevanje, ki pa ne pomaga. Skupnost bi morala sprejeti opravičilo v odpuščajočem duhu brez samopravičnosti. Navsezadnje "ni pravičnega, niti enega ne" (Rim 3,19). Vse skupine so naredile kaj narobe v svoji zgodovini. Cilj je nov odnos, ne moralna zmaga. Voditelji BiH so na žalost še vedno daleč od takšnega koraka.

Trenutno ljudje v BiH želijo miru bolj kot vse drugo. Toda prepričan sem, da gre pot do notranjega in zunanjega miru skozi proces narodne refleksije. Kažipot za dobro refleksijo pa so štirje pogoji sprave: povedati resnico, izvršiti pravico, odpuščati, priznati storjeno zlo in se opravičiti – to bo pomagalo zgraditi zaupanje, da drugi narodi ne bodo pre-

prečevali izpolnjevanja temeljnih človekovih potreb. Samo v primeru, da bodo vsi trije narodi čutili, da so njihove temeljne človeške pravice zagotovljene in spoštovane, bodo hoteli živeti skupaj.

6 Zaključek

Iz članka lahko sklepamo, da bi bila najbolj pomembna naloga za BiH resno soočenje s preteklostjo. Nasprotujoče si skupine morajo najti minimum skupnega razumevanja nedavne in daljne preteklosti, če želijo graditi trden mir v celotni regiji. Komisija za resnico v BiH bi lahko združila štiri pogoje sprave – kot v južni Afriki – in res se že pojavljajo želje po ustanovitvi takšne komisije. Toda zelo pomembno bo, da bodo vsi trije narodi v komisiji delovali enakopravno, sicer bo prinesla polarizacijo in ne sprave.

Pomembno se je držati tudi čimveč procesov na lokalni ravni. V Južni Afriki so imeli mirovne odbore v vsakem mestu in predmestju. V njih je lahko zavzeto sodelovalo lokalno prebivalstvo in tako prispevalo k pomiritvi celotne situacije. Tudi v BiH bi lahko ustanovili podobne mirovne odbore in tako uporabili kreativno energijo lokalnega prebivalstva.

Ker se komisija za resnico ukvarja le z bližnjo preteklostjo, bi bilo potrebno ustanoviti tudi komisijo za zgodovino. Zgodovinarji vseh treh narodov in različnih političnih opcij naj bi v njej delovali skupaj. Pomanjkanje zgodovinskih raziskav je pomagalo ekstremističnim nasilnim ciljem. Nacionalisti v BiH so zlorabljali lastno zgodovino kot orožje zoper druge etnične skupine.

Thomas Masaryk, ustanovitelj Čehoslovaške republike, ni bil popularen, ko je dokazal, da so bili srednjeveški rokopisi, na katerih je bila zgrajena večina čeških mitov, goljufija. Srbi, Hrvati, Bošnjaki morajo narediti isto z lastnimi miti, lažmi in zmotami. Zato so neodvisni mediji nujni. Z istimi lažmi v nacionalnih medijih bi lahko v nekaj letih kjerkoli v svetu izbruhnila vojna.

In končno, država mora zagotavljati najvišjo raven človekovih pravic: končati se morajo dominacije ene skupine nad drugo, kot se je to dogajalo v zgodovini BiH, ko je bila diskriminacija realnost vsakodnevnega življenja. Da bi ustavili podobno prakso v prihodnosti, mora imeti vsak narod pravico gojiti lastno tradicijo, jezik, kulturo, pisavo, religijo ... Počutiti se morajo svobodne v svoji lastni kulturi. Kakršnakoli diskriminacija mora biti prepovedana.

To so koraki k rekonstrukciji in ozdravljenju post-konfliktne družbe v BiH. Jasno je, da je potrebno nagovoriti tudi druge segmente družbe. Daytonska pogodba je imela prav, ko je vključila v rekonstrukcijo družbe ekonomske, demokratične, pravne in humanitarne dimenzije. Res je, da ni preprostih rešitev in enega recepta za vse družbe. Toda zdi se mi, da je za BiH še vedno najpomembnejše soočenje z lastno preteklostjo. Od tega je odvisno mirno sobivanje narodov v BiH.

* V razširjeni obliki je avtor temo obravnaval v magistrskem delu: Bole, Anton. 2002. *Conflict and Reconciliation in Bosnia-Herzegovina*, University of Dublin.

Boj izvoljencev**

Med iraško vojno se je predsednik ZDA večkrat skliceval na sporočilo Svetega pisma. To je neupravičeno, ker Sveto pismo ne odobrava vojn, niti ne govori o uporabi nasilja.

Če se že zdaj lahko ozremo na iraško vojno, dobimo pretresljiv vtis, da je šlo po zahodni ideologiji za posvetno križarsko vojno – oboroženo še vedno z isto psevdoteologijo in isto zlorabo Biblije kot pred tisoč leti. Kajti kocke so padle najpozneje z uvrstitvijo nekaterih držav v “os zla”. Izraz se je v Evropi zdel bolj ko ne smešen. Kakor se je pokazalo, je to bil nesporazum, kajti za njim je stala krvava resnost. Najprej in predvsem sta sodniški gestus in habitus tistih, ki se sami ocenjujejo kot dobri, druge pa uvrščajo med zle, vzbudila pri nas globoko nasprotovanje. Tukaj ne trčijo druga ob drugo le ocene o samem sebi, temveč podobe o svetu.

Govor o “dobrem” in “zlem” krepi netolerantnost

Kar najprej moti, je ostra in neusmiljena delitev v “mi” in “drugi” seveda z nasprotnim vrednotenjem. Kajti oznaka, da so drugi “zli”, predpostavlja, da se govorci štejejo za “dobre”. Že takšno dualistično vrednotenje spominja na boj med dobrimi in zlimi silami ob koncu sveta, torej na boj Mihaela proti satanu. Biblija prikazuje ta boj vsekakor v vojaških slikah, toda iz tega dogajanja izvzema človeka. Kajti za ljudi velja zdaj in do konca časov sivo v sivem in po vsej Novi zavezi odpoved nasilju brez kakršnihkoli omejitev.

Vse drugo, vsaka vrsta absolutnosti je razen tega nezdržljiva z osnovami “tolerantnega sožitja”, ki se je razvilo kot splošno pravilo skupnega življenja v civiliziranem sve-

tu, prepojenem z zahodnimi vrednotami, pa tudi drugod. Za to ranljivo globalnost je vsak dualizem, ki razvršča v belo in črno, tako mučen kakor tudi uničujoč. Izolira namreč tistega, ki zastopa to stališče in moti konsenzno družbo. Prav v protestih proti vojni v Iraku je ta enotnost, ki sega od Indonezije prek Kitajske do Mehike, pridobila novo obliko. Kakor je res, da se pri tem stekajo različni interesi in kakor je zanesljivo, da splošna postmoderna toleranca ne more nadomestiti ne kulture ne stališč, pa mora torej veljati, da absolutne uvrstitve, zlasti moralne, v najboljšem primeru delujejo smešno.

Retorika o “dobrem” in “zlem”, ki se naša na žive ljudi, je votla, porojena iz slepega precenjevanja sebe in je na poti k posledicam vsake ideologizirane netolerance, namreč k uboju in umoru. Patos te retorike izvira, kakor se upravičeno domneva, iz napačnega religioznega samovrednotenja. Ker je njegov izvor nedvomno krščanski, bo ta “nova” ideološka uporaba krščanstvu zanesljivo škodila. Toda očitno pomanjkanje ponižnosti, povezano s pripravljenostjo za nasilje, dovoljuje precejšnje dvome, da bi šlo pri tem za izvirno in legitimno izdajo krščanstva.

Izvore tega pogleda lahko najprej prikazemo nepolemično. Segajo daleč nazaj v krščanstvo in temeljijo na usodno napačnem tolmačenju. Po eni strani so že kmalu po pojavu islama, krščanske apokrifne apokalipse, kot na novo nastali spisi, Mohameda in islam štele kot utelešenje absolutno zlega na koncu časov. Po drugi strani pa so, in to je tukaj pomembnejše, prevzele številne krščanske skupine, ki so naseljevale Novi svet, iz radikalne angleške reformacije zavest izvo-

ljenosti. Kot skupina izvoljencev imajo taki kristjani boljše inštitucije (zakone, ustavo). Kar je bila za Jude nekoč postava kot podlaga za ponos o izvoljenosti, to je v militantnem protestantizmu postala skrajno ostra izdaja ustavnega patriotizma. Visoko spoštovanje zakona in civilnega reda v kalvinizmu je precej doprineslo, da se ta red misijonarsko uporablja kot zdravilo, s katerim naj se ozdravi svet.

Da se lahko v svetovno zgodovino nasilno posega, je domneva, ki temelji na običajni napačni razlagi 20. poglavja Janezovega razodetja, ki traja že od križarskih vojn naprej. Tam je po poteku tisočletnega kraljestva govor o tem, da bosta Gog in Magog ogrožala mesto Jeruzalem. Nato pride po "bitki narodov" sodišče. V času križarskih vojn so navedbo o tisoč letih razumevali dobesedno in so se odpravili reševati Jeruzalem. Toda v Janezovem razodetju ni niti z besedico omejeno karkoli o krščanskih pomožnih četah pri napadu trum brezbožnih ljudstev proti Jeruzalemu. Te so že v začetku križarskih vojn dodali v grandiozni napačni razlagi. Tako so nastale križarske vojne. Predsednik Ronald Reagan je takoj v začetku svojega mandata rekel, da smo "generacija, ki se nas dotika zadeva z Gogom in Magogom". Toda z načelno na konec sveta usmerjenim razumevanjem zgodovine je na vidiku striktna razdelitev na dve skupini; v dobre in zle. Dobri se razumevajo kot pomožne čete božjega sodišča. Prizorišče pa je Bližnji vzhod, predvsem Jeruzalem. Dobri lahko svetu prinesejo luč rešnične postave.

Tudi to je eklatantna napačna razlaga. Kristjanom Janezovega razodetja je prepovedano vsako nasilje. Proti temu pa, da bi smeli neko skupino označevati kot "pravično", drugo pa poimensko kvalificirati kot zlo, nastopa generalno biblično pričevanje, da so vsi ljudje grešniki in da ni enega pravičnega. Posebej prilika o ljujki med pše-

nico pri Mateju 13,24-30 svari pred tem, da bi ljudi delili na dobre in zle, temveč da zlo in zle ljudi prenašamo. Kajti biti v zlu ni vedno nevarnost za druge, temveč tudi za kristjane same, kot kaže zadnja prošnja v očenašu ("In ne vpelji nas v skušnjavo, temveč reši nas hudega").

K biblijskim besedam, ki se zlorablajo že od nekdaj, spada tudi vojaško zveneči Jezusov izrek: "Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč" (Matej 10,34). Le če ta stavek ločimo iz kakršnekoli možne zveze znotraj vseh evangelijev in Jezusovega sporočila in le če ne upoštevamo, da je večino Jezusovih besed treba razlagati metaforično, lahko v njih razberemo poziv k vojni. V evangelijih pomeni stavek: "Nisem prišel, da bi pospeševal slo po harmoniji, temveč zahtevam spoprijem za evangelij; kajti ta spor za resnico mora biti, četudi se z njim uničijo družinska zlihanost in naveze."

Noben politik ne more zahtevati vloge Boga, ki sodi.

Predsednik Bush ljubi tudi drugo besedo evangelijev, namreč stavek o nujni odločitvi za ZDA ali za teroriste (govor z dne 20. septembra 2001). Stavek ustreza Luki 11,3 in Mateju 12,30. Tukaj govori nekdo, ki kot zadnji sel konca sveta poziva k dokončni odločitvi. Toda predsednik bi moral pomisliti, da se ta stavek najde pri Ciceru, in sicer iz ust podlegle stranke. Toda predsednik bo še naprej mislil, da bojuje odločilni eshatološki boj "dobrega proti zlemu", "we fight evil" (mi se bojujemo proti zlu) (16. oktobra 2001). Tako preostane sklep: Toliko konca sveta ni bilo še nikoli!

Načelno napačna razlaga nekaterih skupin v ZDA je skrajno nebiblična. To je toliko manj razumljivo, kakor se tudi pri nas zopet začenja Biblijo razlagati in blatiti, kakor da odobrava vojne in nasilje. Pač pa obsta-

ja že pri omenjenih ameriških skupinah – kot pri križarskih vojnah in pri angleški reformaciji – sekularizacija krščanskih predstav o božji sodbi. Kajti tisti, ki ne more čakati na Boga, mora sam vzeti zgodovino v svoje roke in postane samozvani sodni eksekutor. Kjer Bog ni “Gospod”, tam prevzamejo njegovi domnevni izvoljenci vlogo sodnika.

Religiozne miselne sheme se ločijo od resničnosti Boga in zapovedi humanosti, ki so v Stari in Novi zavezi brez razlike specifični izraz Božje volje. Nasprotno tem izvoljenecem ravno ne gre za to, da bi izpolnjevali zahtevano Božjo voljo, temveč si lastijo vlogo, ki jo ima v Bibliji kvečjemu Bog sam in njegovi angeli. Kdor jemlje v zakup vlogo Boga kot sodnika, je s tem sicer prevzel neko religiozno shemo, dela pa s tem Bogu konkurenco na skrajno nedovoljen način. Kajti v vsej Bibliji ima monopol nad oblastjo Bog – človeku ravno tisto ni dovoljeno, kar pripada edino Bogu, namreč soditi in ločevati. Tako je imel po Luku Jezus dva učenca, ki bi rada nad neposlušno vas poslala nebeški ogenj, torej blisk in grom, kar pa jima Jezus brezpogojno prepove, čeprav ta vas njega in učence nerazumljivo ni sprejela.

Zaradi tega je tudi povsem konsekvenco, če iste skupine iz ZDA odklanjajo tudi “svetovno sodišče” v smislu mednarodnega sodnega stola. Kajti izvoljenci so itak sami

sodniki. Kdor pa v tem smislu nastopa kot osvoboditelj sveta, se drugim kaže kot skrajno neprijeten predhodnik poslednje sodbe. Zato lahko tako predstavo o svetu imenujemo “križarsko”. Da se papež temu ni priključil, temveč si prizadeva za mir, je po eni strani v zvezi z njegovo vseskozi biblično teologijo mučeništva, po drugi strani pa s tem, da je že petsto let predstava o nasilnih sodnih eksekutorjih predvsem značilnost protestantov anglosaksonske provenience. Celo goreč protikomunist Pij XII. je imel sicer v mislih križarsko vojno proti boljšeizmu, vendar jo je sam ostro zavrnil.

Poskus, da bi uporabo nasilja legitimirali s krščanstvom, ima izključno ideološki značaj in temelji na izdaji osnov Nove zaveze. Tudi judovstvo razumeva svojo izvoljenost povsem kot trnovo pot. Zato neka molitev rabina zanesljivo ni prazna iznajdba, ko se obrača na Gospoda in pravi: “Oh ljubi Bog, naj bomo, če je le mogoče, nekoliko manj izvoljeni in bi zato morda, če je le mogoče, nekoliko manj trpeli.”

Prevedel Jože Maček

* Pisec je profesor za novozavezno teologijo na univerzi v Heidelbergu.

** Die Zeit 58, 17, 16. 4. 2003, str. 38.

Rémi Brague Evropa – rimska pot



Evropska kultura in duhovnost – tako navadno mislimo – slonita na dveh temeljih: na grškem in judovskem: na Atenah in Jeruzalemu. Brague pa nas opozori še na tretji – rimski temelj. Prav v tem je glavna novost in izvirnost pričujoče Braguejeve knjige, v kateri “naravo” in identiteto Evrope ves čas gledamo skoz prizmo rimskosti. Avtor je prepričan, da nam rimskost daje najboljšo paradigmo za razmišljanje o odnosu med Evropo in tistim, kar je Evropi lastno. V čem je ta rimskost, ta rimska drža? To je svojski odnos do izvora; to je drža tistega, ki se zaveda svoje poklicanosti, da obnovi staro. Za rimskost je značilna sekundarnost, drugotnost, odvisnost od predhodne (grške in judovske) kulture. Rimljanu je lastno, da se oplaja pri klasiki,

ki je nad njim, in si podreja barbarstvo, ki je pod njim. Biti “rimski” pomeni, občutiti se Grka v odnosu do vsega barbarskega, in hkrati barbara v odnosu do vsega grškega. Rimska kultura je torej v svojem bistvu prehod, pot ali, če hočete, akvedukt, vodovod; kakor ta je razpeta med tem, kar je zgoraj, in tistim, kar je spodaj. Pesnik Vergilij je specifičnost rimstva lepo izrazil v Eneidi: Trojanec Enej – torej tujec – zapusti Trojo, vzame s sabo očeta in domače bogove, jih prenese na latinsko zemljo in postane oče novega ljudstva, Rimljanov. Biti rimski pomeni, izkusiti staro kot novo in kot tisto, kar se obnavlja s presajanjem v novo zemljo – presajanjem, ki iz tistega, kar je bilo staro, naredi počelo novih razvojev.

Pomembno je, da je Rimljan do vira svojega navdiha ne le korekten, ampak tudi spoštljiv. Dovolj ponižen je, da je pripravljen sprejemati, in dovolj samozavesten, da je lahko ustvarjalen. Brague pokaže, da je tak tudi odnos Evrope do obeh virov. Grštvo in judovstvo sta mogli ostati to, kar sta, in bogato uspevati prav zato, ker ju Evropa sprejema na rimski način.

Rimstvo ima dve razsežnosti: kulturno in religiozno.

Kulturna razsežnost rimskosti zajema odnos Evrope do grške antike. Evropa je vselej priznavala svojo drugotnost v odnosu do grštva. Prav to priz-

navanje drugotnosti je ključ evropskega kulturnega dinamizma, vir močne tekmovalnosti in ustvarjalnosti. Latinci so se ob grških vzorih bolj navdihovali, kakor jih prevajali: Lukrecij je upesnil filozofa Epikura, Ciceron je povzel učbenike srednje Akademije in poučne zgodbe, namenjene ponzoritvi, zamenjal z anekdotami o velikih Rimljanih, Vergilij je tekmoval s Homerjem, Horacij je Alkaja prestavil v rimske čase. Šele visoki srednji vek je prevedel Aristotela – za Arabci in deloma na podlagi arabskih prevodov. Omeniti velja velikansko delo (ohranjanja in prepisovanja), ki so ga opravili srednjeveški menihi, zlasti benediktinci.

Religiozna razsežnost rimstva pa se kaže v odnosu krščanske Evrope do judovstva. Krščanstvo, ki je v nekem smislu dedič rimskega cesarstva, je tudi samo drugotno: mladika, ki je cepljena na judovsko trto. Kristjani smo bistveno rimski v tem, da imamo svoje Grke. Naši Grki so judje. Cerkev je rimska, ker v odnosu do Izraela ponavlja tisto držo, ki so jo Rimljani imeli v odnosu do helenstva. Iz te strukture Cerkve izhaja nujnost nadaljnega obstoja judovskega ljudstva in zaradi nje je prepovedan vsak poskus, da bi imeli tisto, česar nosilec je to ljudstvo, za stvar dokončne preteklosti. Cerkev nikoli ni podlegla markionizmu, ki je trdil, da je judovska Stara zaveza že povsem preperela

in da jo je zato treba zavreči in nadomestiti z novo. Krščanstvo ima Staro zavezo za enako sveto besedilo, kakor svojo Novo zavezo, zato mirno priznava svojo drugotnost v odnosu do judovstva.

Temeljna značilnost evropske identitete je torej, da ima svoje središče – svoje vire – zunaj sebe, da je torej v tem smislu razsrediščena. Evropa ima do svoje identitete edinstven odnos: za svoje ima prilastitev nečesa tujega. Na tem tujem pa zgradi nekaj novega, nekaj svojega. Kulturno zgodovino Evrope bi lahko označili kot zgodovino posvojitve, vendar v nasprotni smeri, kakor je to običajno. Ponavadi so starši tisti, ki posvojijo otroka. V Evropi pa je ta proces potekal z nasprotne smeri: tisti, ki so prišli pozneje, so si izbrali prednike: Grke in Jude.

Posebna dragocenost Braguejeve knjige je v tem, da rimskost Evrope osvetli tudi od zunaj, z vidika islama. Tudi Arabci so namreč dediči tako grške, kakor judovsko-krščanske kulture oziroma vere. Muslimani so pred Evropejci prevedli dela grške kulture. Znanju, ki so ga prejeli, so sami marsikaj dodali in ga posredovali tudi Evropi. Toda njihov odnos do grštva je bil različen od evropskega: grških izvirnikov niso ohranjali; arabščina je grščino izrinila, tako da je v islamskem svetu povsem izginila. Podobno velja za odnos islama do judovstva in krščanstva. Islam zavrača pristnost spisov, na katerih te-

meljita obe starejši monotistični veri. Ker so Arabci izvirne rokopise zavrgli in uničili, so si onemogočili, da bi pri njih prišlo do “ponovnih rojstev”, do renesanse, se pravi do vedno novega zatekanja k izvirnim besedilom. Za islam je torej značilna drža vsrkavanja v slogu: uporabi in odvri. Evropa pa nikoli ne trdi, da je vsrkala vse, kar sta vsebovala helenizem in judovstvo.

V predzadnjem poglavju avtor razmišlja o tem, v kakšnem smislu si katoliška Cerkve zasluži oznako “rimska” in kako se s tega vidika razlikuje ne le od islama in Bizanca, temveč tudi od protestantskega sveta. Za krščanstvo sta značilni dve prvini: Božja in človeška, sveta in posvetna. Krščanstvo to dvojnost razrešuje paradoksalno: združuje, kar si je težko zamišljati skupaj (učlovečenje Božjega Sina), in ločuje (v nasprotju z islamom) religiozno od političnega: Dajte cesarju ... Rimskost krščanstva se tako kaže po eni strani v tem, da so ideja o učlovečenju sklada z religiozno drugotnostjo, po drugi strani pa o tem, da se ideja o ločitvi svetnega in duhovnega pokriva s kulturno drugotnostjo. Krščanstvo je namreč sprejelo civilizacijo, ki je že bila organizirana po lastnih zakonih.

Za sklep se avtor vprašuje, ali je Evropa še rimska, in ugotavlja, da v novem veku lahko razločimo dve markionistični značilnosti: v odnosu do zgo-

dovine in v odnosu do narave. Moderna Evropa je v skušnjavi, da bi docela prelomila s preteklostjo in s krščanskim pogledom na naravo in čutni svet – se pravi na tisti danosti, na katerih gradi milost. Ta markionistična “osamosvojitve” pa bi bila zanjo usodna, saj bi Evropejci s tem postali le “barbarizirani Grki”, kultura med kulturami, ki je zapravila svojo enkratnost in se odpovedala svojemu univerzalnemu poslanstvu.

Naj povzamem: Brague ima v svojem imenitnem in presvetljenem eseju pred očmi Evropo kot duhovno in kulturno stvarnost. Vendar njegovo delo ni kulturnozgodovinsko naštevanje dejstev in podatkov; smer njegovega razmišljanja je predvsem načelne narave. Pisec se sprašuje, v čem je specifičnost, “evropskost” Evrope in ugotavlja, da v njeni rimskosti, v njenem svojskem odnosu do antike in judovstva. Krščanstvo je v odnosu do evropske kulture bolj njena oblika kakor njena vsebina. Ne gre torej za to, da bi bilo treba izbirati med različnimi sestavinami te kulture, kjer je krščanstvo ena od mnogih, ampak za to, da je prav navzočnost krščanstva omogočila preživetje drugih. Tako lahko v njeno slavo in tudi v njeno kritiko (kar dela protestantska in še katera stran) priznamo, da je katoliška Cerkve zgodovinsko delovala kot kraj, ki je evropski kulturi ohranil (resda nevtralizirano)

poganstvo. S krščanstvom je torej zaščiten evropska kultura v celoti.

Kulturna naloga, ki čaka današnjo Evropo, je po Braguejevem prepričanju v tem, da ponovno postane rimska. Če bo hotela to udejanjiti, bo morala dokazati hkrati veliko samozavest in še večjo ozaveščenost o svoji lastni "naravi": zavedati se bo morala tako svoje vrednosti kot svoje nevrednosti. Svoje vrednosti vpričo notranje in zunanje barbarskosti, katero bo morala obvladati, in svoje nevrednosti v odnosu do tistega, česar je samo poslanica in služabnica.

Evropski človek, zlasti kulturnik je lahko ponosen na prehojeno pot, vendar mu je v sedanjem trenutku potrebnejše, da se znova zave svojih na pol pozabljenih korenin in iz njih načrpa volje in moči za nadaljnjo pot. Evropejci bomo imeli svetu kaj povedati le, če bomo ostali zvesti svoji bogati dediščini. V tej zavestno živeti in ustvarjalni zvestobi je naša moč in naš žar, v njej in samo v njej bomo sproti odkrivali svojo pot, širili prostor svobode in odgovornosti, pravičnosti in miru – evangeljske civilizacije ljubezni, ki je in ostaja luč za ves svet.

Janez Zupet

**Anne Morrow
Lindbergh
Dar morja**

Celje:

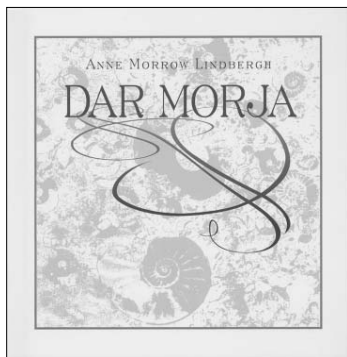
Mohorjeva družba, 2003.

Prevod:

Manca Šinko Kastelic.

106 str., 1 čb fotografija

ISBN 961-218-425-9



Ko je 21. maja 1927 Charles Lindbergh pristal na travniku Le Bourget pri Parizu in tako postal prvi človek, ki je sam in brez postanka preletel Atlantik, je zahodni svet po dolgih, mučnih letih dobil junaka. Petindvajsetletni Američan je dal krila celi generaciji – povojni "izgubljeni" generaciji. Bil je Ikar, ki mu je uspelo.

Značilna miselnost 20. stoletja (in, bodimo pošteni, tudi tistih pred njim): kar je mogoče osvojiti, je *treba* osvojiti. In tisto, kar moremo in moramo osvojiti, je po definiciji *zunaj* človeka: globine oceanov, vrhovi Himalaje, blodnjaki pragozdov, nevidni svetovi mikroorganizmov, neizmerjeno prostranstvo neba – prav do Lune in še naprej.

"Bil je pač *moški svet*", pravi za 80. in 90. leta značilno revizionistično stališče, ki si hkrati prizadeva na novo napisati zgodovino, tokrat iz "ženskega" zornega kota.

Iskanje ravnovesja s protiu-težjo se zdi logično in koristno. (In če kaj preseneča pri t. i. "feminističnih" piscih in pisateljicah, je samo to, da praviloma iščejo ženske protiu-težji s približno enakimi lastnostmi, kakršne sami pripisujejo moškim.)

In vendar je tisto, kar vsakdo od nas išče v sebi – in v drugih (kajti le tisto, česar ne najdemo v sebi, iščemo v drugih) – Človek. Bitje, narejeno po Božji podobi: obojespolno v interakciji s soljudmi in v lastni intimi; brezspolno v iskanju presežnega.

Zato je kar presenetljivo, da je v poplavi knjig, ki jih vsako leto bruhajo založniške hiše po vsem svetu, razmeroma malo takih, ki bi človeka obravnavale celostno, mimo in onkraj spola. (Ali pa se morda le zdi, da jih je malo, ker se v primerjavi s kričnimi tržnimi uspešnicami, ki skandirajo razna "zlata pravila" pop-psihologije po ameriškem kopitu, zdijo skromnejše in – ironično – manj revolucionarne.)

In zato je prava osvežitev, če najdemo knjigo, ki v ženski (in posredno v moškem) nagovarja Človeka; ki spodbuja k iskanju "večno človeškega" v sebi, ne da bi nagovarjala k eskapizmu ali predpisovala pot.

Takšna je knjižica *Dar morja*, ki je pred kratkim izšla pri

Mohorjevi družbi Celje. In nemajhno presenečenje je, ko odkrijemo, da jo je že pred petdesetimi leti (v zlati dobi ZDA – in stroge delitve spolov po tradicionalnih družbenih vlogah) napisala neka ameriška gospodinja, žena, mati. Res pa ne katera koli “gospodinja”; njena avtorica je Anne Morrow Lindbergh (1907-2001), od leta 1929 žena (in soletalka) Charlesa Lindbergha, sicer poklicna pisateljica.

Za okoliščine, ki so zaznamovale življenje Anne Morrow ni mogoče reči, da bi bile ravno “povprečne”. Rodila se je kot hči visokega diplomata ZDA, poročila se je z idolom vsega sveta in nato skupaj z njim poleg slave – in prav zaradi nje – doživela tudi vrsto hudih preizkušenj, ki jih večina ljudi prav tako nikoli ne spozna. Vendar se izkušnje in doživetja, na katera se izrecno sklicuje v svoji knjigi *Dar morja*, prav v ničemer ne ločijo od življenja, kakršnega pozna na milijone žensk po vsem svetu.

Anne Morrow je knjigo napisala leta 1955 med samotnimi počitnicami na otoku, ko je imela čas samo zase – za najintimnejše srečanje s seboj, zunaj “vlog”, ki jih je naložilo vsakdanje življenje. V osmih kratkih poglavjih s subtilnim, psihološko in izrazno pristinim razčlenjanjem sicer stare prispodobe – školjke – razgrne svoja razmišljanja o lastnem življenju, o potrebi, da najde – in sredi vsakdanjega življenja

ohranja – lastno jedro in tisti notranji prostor svobode, iz katerega je šele mogoče zares *prosto* dati ljubezen.

Avtorica ne pridiga in ne predpisuje “pravil”. Njen nagovor je intimen, nevsiljiv, prepričljiv, brez slehernega klišeja, osvežujoče pristen, skoraj presenetljivo globok, vsečloveško širok. Njen jezik je izbrušen, plemenito preprost, izredno berljiv in svež. Njene ugotovitve o človeku v modernem svetu, o usodi ženske, o medčloveških odnosih so oblikovane elegantno jedrnato in sveže; zlahka jih razumemo in si jih zapomnimo – in vendar jih lahko prebiramo znova in znova; prav zaradi svoje resničnosti namreč vedno najdejo odziv globoko v bralcu. Slogovno je *Dar morja* sijajen, zlahten zgled, kako je mogoče o vprašanih vsakdanjega človekovega bivanja – prav ta pa so dejansko najgloblja – pisati neponarejeno, s pristno človeškim nagovorom.

Knjigo bi lahko imenovali avtobiografska meditacija. Tisti, ki bi v njej morda pričakovali kaka pričevanja o življenju s slavnim letalcem ali celo o tragediji, ki je zakonca Lindbergh zadela prav na začetku njenega skupnega življenja (ugrabitev in smrt njenega prvega otroka leta 1932), bodo razočarani. Lindbergh se v knjigi pojavlja le kot brezimni (in globoko ljubljani) mož, tovariš, sopotnik – kot referenčna točka za bralke (in bralce), ki si tudi sami delijo življenje z drugo osebo; in njuni

neimenovani otroci v knjigi nastopajo kot osišče družinskega življenja, s kakršnim se lahko poistovetijo milijoni ljudi po vsem svetu.

Dar morja je torej na prvi pogled izrazito “ženska” knjiga. Res jo je napisala ženska, z značilno “ženskimi” življenjskimi izkušnjami; in nedvoumno nagovarja predvsem ženske. Toda nagovarja jih kot celostne osebe, katerih najgloblje težnje in hrepenenja presegajo – tako kot pri moškem – golo biološko določenost spola; katerih osebna rast ni manj pomembna od vsakdanjih opravil, s katerimi so (pre)obremenjene v svoji skrbi za druge.

Dar morja je predvsem osebno, intimno razmišljanje o življenju – in svobodi – človeka med ljudmi. Osebna osvoboditev, o kateri piše Anne Morrow, je namreč najdenje sebe sredi neprenehnega valovanja vsakdanjega življenja; najdenje svojega človeškega bistva onkraj biologije in družbenih vlog – v preprostosti, ki je temelj osebne svobode in ki odpira oči za staro, na Zahodu nikoli zares osvojeno spoznanje, da je edino stalno spreminjanje; da staranje ni isto kot propadanje; da je vsak dan posebej, znova in znova, priložnost za rast, celo za nov začetek, če se le človek ne oklepa vizij o življenju, ki jih je sam že davno prerasel.

Osrednje besedilo knjige *Dar morja* spremlja avtoričin pripis iz leta 1975. V njem se

avtorica ozre na dvajset let, ki so minila od izida knjige, in na vse, kar se je v tem času zgodilo. V dogajanju povojnih desetletij prepozna – z občudovanjem in upanjem – vsestransko prebujanje ozaveščenosti. Prav to je zanjo največja pridobitev povojnega sveta. “Rast v zavedanju je bila vedno boleča,” pravi Anne Morrow. “Vendar to vodi v večjo neodvisnost in končno v dejavno sodelovanje. Kajti velikanskih problemov, s katerimi se danes sooča svet, tako na zasebnem kot na javnem področju, ne morejo rešiti ženske – ali moški – sami. Premagajo jih lahko le moški in ženske skupaj.”

Ptica na nebu, školjka na skali. Obe sta enako močni; obe enako krhki. In v svojem najglobljem bistvu – tistem neimenljivem, kar ju loči od vsega drugega in hkrati povezuje z vsem drugim – obe enako svobodni.

Vesna Velkovrh Bukilica

**Zbornik ob
stoletnici
ustanovitve
Splošnega
slovenskega
ženskega društva**
Ljubljana: Arhiv republike
Slovenije, 2003



“O ženskem gibanju, o ženski emancipaciji vladajo pri nas še zelo zmedeni pojmi,” je 29. septembra 1901 dejala Zofka Kvedrova v ljubljanskem Mestnem domu na ustanovitvi Splošnega slovenskega ženskega društva v Ljubljani. Bojim se, da še dobro stoletje pozneje razmere niso bistveno drugačne in da še danes na kakšen “pretirano ženski projekt” mnogi gledajo zviška in v stilu: “Ja, kaj se pa spet gredo ...” Odločitev dveh arhivistk Aleksandre Serše in Mateje Jeraj, da obeležita stoletnico ustanovitve ženskega društva, je zato še toliko bolj pogumno in hvalevredno dejanje. Razstava, ki je bila na og-

led v prostorih Arhiva Republike Slovenije od novembra 2001 do januarja 2002 je prikazovala skoraj polstoletno kulturno, socialno in politično delovanje društva. V začetku letošnjega aprila je kot nekak dodatek k razstavi izšel še zajeten zbornik razprav, v katerem skušajo številne avtorice (in trije avtorji) prikazati današnje vedenje o dogodkih izpred stotih let in njihovih najpomembnejših akterjih. Zbornik z naslovom Splošno žensko društvo 1901-1945 in podnaslovom Od dobrih deklet do feministk sta uredili Nataša Budna Kodrič in Aleksandra Serše, ki sta k sodelovanju povabili široko paleto sodelavcev. Nastalo je čez 500 strani zajetno delo, ki s številnimi biografijami predstavlja življenje in delovanje žensk od srede 19. stoletja do časa po koncu druge svetovne vojne.

V uvodni razpravi Marta Verginella ugotavlja, da je moderna doba ženske potisnila v javnost med akterje družbenih sprememb, vendar jih je kaj kmalu na formalni ravni iz nje tudi izrinila “ker je žensko naravo razumela kot s politiko neskladno.” To tezo je na zanimivem primeru potrdil tudi Vasilij Melik, ki je spomnil, da je bil v prvi polovici 19. stoletja v avstrijski monarhiji glavni pogoj za volilno pravico plačevanje davka ter da so tako med volilne upravičence lahko sodile tudi ženske ali celo mladoletni, čeprav je namesto njih glasoval njihov pooblaščenec.

Do sprememb je prišlo po "demokratizaciji" političnega življenja na začetku šestdesetih let 19. stoletja, ko je bilo uveljavljeno načelo osebnega glasovanja, s čimer so bile ženske (in mladoletni) večidel izrinjene iz volilnih imenikov za deželne volitve, medtem ko so ponekod ohranile to pravico pri volitvah v občinske zastope. Za volitve v državni zbor leta 1873 so tako volilno pravico dobili le *svojeupravni avstrijski državljani moškega spola*, pozneje pa so enake določbe za deželne zборе sprejele Kranjska in Koroška (1884), Štajerska (1904) in Istra (1908). Vprašanja volilne pravice se je v svojem orisu položaja žensk na Slovenskem leta 1848 dotaknil tudi Stane Granda, ki zanika splošno uveljavljeno mnenje, da so Slovenke lahko postale politično aktivne šele z uvedbo splošne volilne pravice po letu 1945 in naniza kopico primerov aktivnega ženskega političnega delovanja od najnižjih slojev do višjih družbenih krogov v letu 1848. Predstavitev začetkov ženskega gibanja zajema poleg omenjenih razprav še oris položaja žensk in feminističnih zahtev do leta 1941 in podroben oris ženskega gibanja v Trstu do konca leta 1902, ko je prenehal izhajati tržaški (in prvi slovenski) ženski časopis *Slovenka*. Avtorica Nevenka Troha je v njem pokazala, kako se je "žensko vprašanje" preobrazilo iz vprašanja vključitve žensk v narodno gibanje v vse

bolj socialno vprašanje zaposlenih žensk in še pozneje kot vprašanje njihove politične enakopravnosti. Med začetniki ženskega gibanja je Barbara Pešak Mikec predstavila življenje in delo Pavline Pajk, ki kljub zgodnosti in razsežnosti literarnega dela ni našla priznanja v krogih porajajočega se ženskega gibanja.

V naslednjem sklopu prispevkov je podrobneje predstavljeno Splošno slovensko žensko društvo. Nataša Budna Kodrič je zapisala, da je bil glavni namen društva izobraževanje žensk ter da je v ta namen prirejalo predavanja, tečaje, razstave, dobrodelne akcije in razne shode za pravice žensk. Zelo zanimiv je tudi članek Anje Dular o knjižnici Splošnega slovenskega ženskega društva. Avtorica namreč podaja širok časovni okvir "ženskega branja" in ob tem oriše knjižničarsko delo danes povsem neznane Hedvike von Radics, ki je leta 1886 iz svoje obsežne (ok. 3600 knjig) zasebne knjižnice posojala knjige tudi mnogim ljubljankam. Društvena knjižnica ženskega društva je nastala takoj ob ustanovitvi društva, čeprav se je javnosti povsem odprla šele po koncu prve svetovne vojne. Društvo je leta 1905 natisnilo knjižnični katalog, ki je zajemal popis 822 nemških, 475 slovenskih, 161 hrvaških, 13 italijanskih, pet srbskih, treh čeških in ene francoske knjige. Iz podatkov je Anja Dular sestavila zanimivo

analizo bralne kulture članic društva, v kateri ugotavlja: "*da so obiskovalke knjižnice bile široko razgledane predstavnice nežnejšega spola, ki so prebirale klasična dela svetovne in domače literature in številne strokovne knjige ter tako ubirale korak s časom, ki je poleg domačih opravil od njih zahteval tudi vpogled v znanja, ki so bila do nedavna le domena moških.*" Kljub natančni analizi pogrešamo še kak zapis o tem, kaj se je s knjižnico zgodilo po razpustitvi društva leta 1945 in kako so njene knjige prišle v zapuščino Slovanske knjižnice.

Knjiga v nadaljevanju pri naša biografije najpomembnejših članic društva in jih morda celo nekoliko na silo razdeli med feministke (Angela Vode, Alojzija Štebi, Cirila Štebi Pleško), zdravnice (Elenora Jenko Groyer, Ana Zalokar), pravniice, novinarke (Marica. Nadlišek Bartol, Ivanka Anžič, Klemenčič, Pavla Hočevnar), pisateljice (Marija Kmet, Ernestina Jelovšek, Lea Fatur, Marica Strnad, Vida Jeraj, Ljudmila Prunk - Utva), glasbenice, poštne in občinske uradnice (izpostavljeni sta Manica Komanova in Romana Vasič). Ker so bile pogosto omenjene tudi učiteljice, jih je skupaj s profesoriciami na kratko predstavila Aleksandra Serše, Tatjana Hojan pa dodatno orisala življenjski poti učiteljic Vite Zupančič in Jerce Zemljan. Barbara Pešak Mikec na koncu predstavlja še moške podpor-

ne člane, ki so javno podpirali delo društva in neredko tudi delo svojih soprog.

Zadnja sklopa člankov sta posvečena delu podružnic Splošnega slovenskega društva v Celju in Mariboru, kjer se lahko predvsem pri zadnjem izpod peresa Metke Vrbnjak prepričamo o načrtnem in uspešnem delu društva, ki je bilo ustanovljeno 26. maja 1919 in ki ga je vse do svoje smrti leta 1938 vodila žena znanega generala Marija Maister. Da bi urednice zajele čim širši spekter aktivističnega dela žensk pred drugo svetovno vojno, so k sodelovanju povabile tudi Anko Vidovič Miklavčič, ki je v svojem prispevku o Slovenski krščanski ženski zvezi prikazala poglobljeno poslanstvo katoliških žen in deklet v obdobju med obema vojnoma. Katoliško društvo za delavke je bilo ustanovljeno leta 1894, Krščanska ženska zveza pa skupaj s Slovensko krščansko socialno zvezo leta 1898. Med prvo svetovno vojno je gibanje potihnilo in se ponovno razživilo ob zbiranju podpisov za majsko deklaracijo. Leta 1922 se je Slovenska krščanska ženska zveza (SKžZ) osamosvojila, za cilj so si zadali združevanje krščansko mislečih žen vse Slovenije in dvig splošne izobrazbe na verskem, socialnem, etičnem, stanovskem, žensko pravnem in gospodinjskem področju. V okviru priprav na peti katoliški shod v Ljubljani so pripravili tudi posebni kongres, ki je po-

tekal 25. avgusta 1923. Na njem so sprejeli več resolucij, četrta se je zavzemala za *“priznanje enakovrednosti z možem v družbi in javnosti in da se ženam da aktivna in pasivna volilna pravica.”* Prva voditeljica SKžZ je bila Angela Piskernik, za njo pa je vodstvo prevzela Cilka Krek, sestra Janeza Evangelista. Novembra 1923 se je SKžZ pridružila Prosvetni zvezi in v njenem okrilju pričela organizirati letovanje otrok na morju, v Ljubljani pa zavetišče za dekleta, v katerem so brezposelne lahko čakale na zaposlitev. Ko je bila decembra 1929 razpuščena orliška zveza, je njene članice prevzela Slovenska katoliška ženska zveza, ki je začela izdajati celo glasilo Vigred. Februarja 1933 so razpustili tudi krovno Prosvetno zvezo, vendar ne tudi slovenske katoliške ženske zveze, zaradi česar so se odtlej ženska društva še bolj posvečala verskemu obnovitvenemu delu v smeri Katoliške akcije.

Zadnji prispevek v knjigi opisuje vlogo žensk v deklaracijskem gibanju na Spodnjem Štajerskem s poudarkom na vlogi tistih žensk, ki so akcijo pobiranja podpisov v glavnem tudi organizirale, in to ne glede na strankarsko pripadnost. Želja po vrnitvi mož s front in želja po miru, ki naj bi prinesel tudi boljše gospodarske razmere, jih je združila v množično gibanje za novo državo.

Zbornik Splošno žensko društvo predstavlja pomemben

prispevek k poznavanju položaja in aktivnosti ženskih organizacij v prvi polovici dvajsetega stoletja. Njegov pomen morda niti ni toliko v izvornosti samih prispevkov, ampak predvsem v tem, da je najboljši zbirnik različnih znanj o akterkah ženskega gibanja in zato zelo uporaben priročnik za vsako nadaljnje umeščanje žensk in *“ženskega vprašanja”* v našo zgodovino. V ta namen sta še posebej hvaležni imensko kazalo in pa obsežen pregled virov, literature in časopisja, ki priča o pestri zgodovini ženske emancipacije ter današnjemu bralcu precej olajša stopanje po poti, ki sta jo utrli urednici knjige in avtorji prispevkov.

Igor Zemljč