

Vsebina

- Uvodnik**
1 Lenart Rihar: V risu krvavega simbola
- Duhovnost**
2 Cvetka Vodnik: Primerjava duhovne poti Janeza od križa in Terezije iz Lisieuxa
16 Richard Rohr: Še vedno pohujšljiva skrivnost učlovečenja
- Teologija**
22 Dietrich Bonhoefer: Pričevalec za Kristusa
- Poezija**
25 Kristijan Vrečko
- Simboli**
33 Peter Vodopivec: Slovenska zastava ima svojo zgodovino
38 Nataša Cigoj Kristulović: Himna kot simbol naroda v luči zgodovinskih, družbenih in estetskih pomenov
44 Očetje o znamenjih
48 Tadej Jakopič: Slovenski prostor in cerkvena heraldika
58 Lea Drofenik: Evropska unija - razvoj in simboli
64 Davidova zvezda
- Družba**
68 Jürgen Moltmann: Prinašati mir in ubijati zmaje v krščanstvu
- Psihologija**
77 Christian Gostečnik: Zaljubljenost
- Zgodovina**
85 Tomaž Simčič: Katolištvo in izziv modernosti
- Leposlovje - in memoriam**
90 Robert Jakomin: In memoriam
- Presoje**
103 Mateja Tominšek: Janez Juhant, Človek v iskanju svoje podobe
107 Tomaž Maras: Witold Gombrowicz, Ivona - princesa Burgundije
108 Tadeja Tratnjek: Čisti vrecel ljubezni Saše Pavček
109 Miran Špelič: Smrt izza prstana
111 Lenart Rihar: Dmitrij Dmitrijevič Šostakovič, Spomini Dmitrija Šostakoviča, kakor jih je slišal in uredil Solomon Volkov

SLIKA NA NASLOVNICI:

Razglednica iz leta 1903, Tiskarna sv. Cirila, Maribor

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

V. d. odgovornega urednika: Andrej M. Poznič

Uredništvo: Helena Jaklitsch, Robert Jakomin,
Mihaela Kastelec, Ivo Kerže, Matej Leskovar,
Tina Mally, Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar,
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

Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 5.500 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poština 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.

ISSN 1318-1238

cena: 1.000 SIT

U risu krvavega simbola

Pisala so se osemdeseta leta, ko je osnovnošolski četrti razred čakal na uro glasbe. Kot je narekoval ustaljen red, je moral nekdo pred začetkom pouka narisati notno črtovje z violinskim ključem. Ta mu ni in ni šel od rok. Otroška navihanost je sošolcu pred tablo začela metati predloge drugih simbolov. U trenutku, ko je v razred stopila tovarišica, je nekomu iz nedolžne obzesti, brez vsakršne vsebinske in časovno kontekstualne refleksije ušla sintagma nemški križ. Posledice se niso končale le z ukori in zmerjanjem staršev tega učenca pred celim razredom ...

Korajžna deklica tistega časa, ki je z verižico krog vratu nosila krščansko razpelo, je doživela manj pompozno šikano. Seveda, otrokom bi se mogla potrditi slutnja, da je udarna ost sovraštva uperjena pravzaprav v ta križ ... Da je zlo nalomljenega križa z umetelnim veriženjem laži instrumentalizirano za spodkopavanje Kristusovega.

Nedavno se je vrstnik teh dveh šolarjev pojavil pred kamerami filmskega festivala v Benetkah. (Bržčas nevede) bitno zaznamovan z ideološkim Kruhom in mlekom boljševizma je objektivom nastavljal srp in kladivo s svoje majice. Bi se kdo zgražal, če bi mladi mož na prsih nosil nacistični križ ali butaro s sekiro?

Želo mogoče, da bi se zgražali državni funkcionarji pa možje in žene, ki si na rame naložijo zastave z rdečimi zvezdami in vsako leto poromajo v gorenjsko vas, ki je bila po njihovi zaslugi uničena. Ne hodijo prosit odpušcanja. Zlažjo gnojijo svoje privilegije in nedotakljivost. Zastava in grb samostojne Slovenije sta prisiljena v blasfemično simbiozo s prevratniško ikonografijo. Take reči se dogajajo, čeprav je minilo že debelo desetletje, odkar ima sodobni svet nek nov simbol: zrušen zid v Berlinu. In čeprav je Slovenija prav tiste dni brnela od svežega, vsaj mimobežnega simbola: od Dosjeja. Saj, - Kočevski Rog je od neke posebne površinske notoričnosti že skoraj zvođenel ...

Kako bi človek ne pomislil, da živimo v miljeju svojevrstne duhovne revščine (če naj si dovolimo še reminiscenco na tematski sklop prejšnje številke). Ne samo v pomanjkanju, ampak prav v revščini, ki ne ohranja več plemenitosti prirojenih čustev, kakor uvaja razlikovanje Dostojevski v Zločinu in kazni; »zaradi revščine te niti ne odganjajo s palico, ampak te z metlo pometajo iz človeške družbe, da bi bilo tembolj poniževalno.« Naša duhovna ubožanost je v tem, da preko človeških mer prignano abnormalnost, v katero smo (bili) hote ali nehote vključeni, dojemamo pretežno kot normalnost. Zato smo vse prevečkrat reveži, s katerimi lahko arogantno pometajo, ne da bi se položaj jasno ovedeli, se otresli strahu in se lotili Avgijevga hleva.

Tudi Avgijev hlev je simbol. Brez teh pač ne gre. Kot smo videli v bežnem pogledu, niti totalitarna ideologija ni izjema. U nekem smislu se simboli začnejo z vsakršnim podaljševanjem nature v kulturo. Že po etimologiji povezujejo (syn = skupaj, ballo = mečem; symballein = zložiti). Brez njih bi civilizacija skupaj z ljudmi razpadla v kaotične, nepovezane in nespoznatne fragmente. Torej ni čudo, da se jim posveča številka Tretjega dne, ki je pred vami, čeprav zvečine le v njihovem ožjem zapopadku.

Lenart Rihar

Primerjava duhovne poti Janeza od križa in Terezije iz Lisieuxa

1. del

Sveta Terezija se je že od malega hranila s Svetim pismom in Hojo za Kristusom. Za ureničitev njenega karmeličanskega poklica so bili odločilni duhovni spisi matere ustanoviteljice Terezije Jezusove. "Prav posebno pa se je Terezija hranila z mističnim naukom svetega Janeza od Križa, ki je bil njen pravi duhovni učitelj. Zato se ni čuditi, da je v šoli teh dveh svetnikov tudi ona postala cerkvena učiteljica."¹

Na drugi strani Von Balthasar pravi o Tereziji, da je s smehljajem nekoliko popravila svoja učitelja Janeza in Terezijo Avilsko.² Poglejmo, kje se Terezijin nauk oziroma njena duhovna pot ujema z učenjem svetega Janeza in v čem se od njega razlikuje. Ob tem ne smemo spregledati dejstva, o katerem govori sam sveti Janez, da se namreč niti dve poti ne ujemata niti do polovice.

1. Isti poklic – različno življenje

Njuni življenjski poti se zelo razlikujeta; Janez je mladost preživljal v revščini, Terezija pa v blagostanju. Oba sta sicer že kmalu izgubila enega od staršev, vendar Janez ni imel nadomestila, saj so ga še majhnega oddali v sirotišnico zaradi lakote, ki je tisti čas vladala v Španiji. Terezija pa je vsaj za nekaj časa imela še drugo mamico in vse ljubeče sestre ter izrednega očeta.

Zgodovinsko obdobje za časa življenja Janeza je povsem drugačno kot na pragu atomskega veka. Celotna takratna doba je bila izredno naklonjena kontemplaciji. Širom po deželi so brstela in se razvijala številna žarišča duhovnega življenja. Sveti Janez se zaradi tega s previdnostjo obrača na svoje španske

rojake, ki so že po naravi nagnjeni h kontemplaciji, ko pravi, da se bodo z njegovimi spisi okoristili le nekateri bralci.

Janezovo življenje je bilo polno zunanjih, vidnih nasprotovanj in polno nenehnega stika s številnimi ljudmi, Terezija pa je bila dejansko skrita pred svetom, njeno notranje trpljenje je bilo dobro prikrito tudi sosestram, razen seveda ob umiranju. Kljub temu poudarja, da je njena mala pot dostopna vsem. V tem najdemo glavno razliko med svetnikoma.

Čeprav sta oba živela karmeličansko karizmo, a po navidez tako različnih poteh, sta oba doživljala isto razodevanje skrivnosti božje ljubezni.

2. Namen njune posvetitve Bogu

Oba svetnika sta odgovorila na božji klic. Iz sadov njunih posvečenih življenj vidimo, da sta to poklicanost razumela vsak na svoj način. Bog ju je različno vodil.

Življenje svetega Janeza je polno dela in skrbi za ljudi. S svojim življenjem izpričuje izredno ljubezen do bližnjega. Tudi s svojimi spisi hoče dušam kazati pot k Bogu, a obenem ponižno ugotavlja, da se bo z njegovim delom okoristil le malokdo. In vse, kar se dogaja duši na tej poti, je le božji dar.

Med branjem njegove duhovne poti, se ne moremo upreti občutku, da je cilj duše "le" doživetje Boga, priti k Bogu in se z njim združiti za vedno ter tako potešiti hrepeneje, ki ga ima vsaka duša po neskončnem. Duša je na poti sama, kar je seveda resnica sicer se zateka po navete k ljudem, a zase in ne zato, da bi tudi druge vodila k Bogu. Ob

tem ne spreglejmo dejstva, da sveti Janez o sebi ni pisal niti v tretji osebi.

Sveta Terezija že v samostan vstopi z namenom moliti za svetost duhovnikov in za rešitev vseh duš. Namen njene celotne ljubezni do Boga je, dati piti žejnemu Jezusu, ki je žejen ljubezni vseh ljudi. Tako uresničuje Janezove besede iz komentarja devete kitice Duhovne pesmi: "Ljubezen se le z ljubeznijo plača!" Zaradi spoznanja Kristusove ljubezni, ki presega vsako spoznanje, nanjo odgovori z vso silo, da bi bil Jezus, čigar ljubezen je prezrta, zaničevana, zavržena, nekoč pri njej sprejet brez meja. Noče zasluženja zase, hoče le brisati solze Ljubljenu.

Da bi bilo to čimbolj učinkovito, mu hoče pripeljati vse duše. Je popolnoma misijonarska in hoče to delati še po smrti. Obsedena je od žeje po dušah kot sam Jezus. "**Nikoli nihče ni s tako vero in močjo poudaril apostolske rodovitnosti ljubezni!**"³

"Pritegni me k sebi in vsi, ki jih ljubim, bodo hiteli za vonjem tvojih dišav."⁴ V sebi čuti poklic bojevnika, duhovnika, apostola, učitelja, mučenca ... Premalo bi ji bilo samo eno mučeništvo, hrepeni pretrpeti vsa! Najpopolnejši darovi niso nič brez ljubezni, pravi apostol Pavel.

Če je Cerkev telo, ima tudi srce. To srce gori od ljubezni in daje vsem udom Cerkve njih dejavnost. Če bi ta ljubezen ugasnila, bi apostoli več ne oznanjali evangelija, mučenci ne bi hoteli več preliti svoje krvi. Sedela bo kot otrok ob prestolu Boga in dvojno ljubila svoje brate, ki se vojskujejo, saj ljubezen združuje v sebi vse poklice.

Terezija sklene: "**Moj poklic je ljubezen!** V srcu Cerkve, svoje matere, bom ljubezen. Tako bom vse."⁵ In res je vse. Misijonarka vseh časov na vseh krajih sveta.

3. Zakaj in kako pišeta

Svetnika pišeta zaradi potrebe in volje drugih, iz pokorščine. Ob tem vedno prosita za

božjo pomoč, saj se pred svojo nalogo iz različnih vzrokov čutita nemočna.

Sveti Janez od Križa piše duhovne pesmi. Kasneje na željo ljudi te pesmi tudi razlaga in tako so nastale štiri obsežne knjige. Mati Ana Jezusova, svetovalka in tovarišica svete Terezije Avilske, kasneje ustanoviteljica karmela na Francoskem, je od njega izprosila Duhovno pesem. Glavni vzrok, da je ljudem ustregel, je verjetno dejanska situacija v časih inkvizicije, ko so se spovedniki bali spremljati ljudi na kontemplativni poti. Njegova dela naj bi predstavljala izhod v sili za duhovno vodenje številnih potrebnih duš. Poglejmo, kako se je svetnik sam izrazil glede teh stvari v Predgovoru k Vzponu na goro Karmel.

"Človeška znanost ni dovolj za umevanje temne noči, pa tudi zgolj po izkušnji tega ne moremo izraziti.⁶ Pri besedah o tej tako temni noči, se zato ne bom zanašal niti na izkušnjo niti na znanje, saj lahko oboje vara, vendar si bom z njima pomagal. Za vse najvažnejše in najbolj temno, kar naj z božjo pomočjo povem, pa se bom opiral na Sveto pismo. Pod njegovim vodstvom se ne morem zmotiti, saj po njem govori sam Sveti Duh, če bom v kaki stvari pogrešil, ker ne bom prav razumel, pa nikakor ni moja namera, da se ločim od nauka svete Cerkve. V takem primeru se bom popolnoma podvrgel ne samo njeni odločitvi, ampak vsakomur, ki bi umneje in pravilneje kot jaz sam, sodil o teh stvareh.

"Človeška znanost ni dovolj za umevanje temne noči, pa tudi zgolj po izkušnji tega ne moremo izraziti. Če naj povem nekaj o tej tako temni noči, se zato ne bom zanašal na izkušnjo niti na znanje, saj se oboje lahko moti in vara. Pomagal si bom sicer tudi s tem dvojim, za vse najvažnejše in najbolj temno, kar naj z božjo pomočjo povem, pa se bom opiral na Sveto pismo. Pod njegovim vodstvom se ne morem zmotiti, saj po njem govori sam Sveti Duh. Ako pa bom v kaki stvari pogrešil, ker ne bom prav razumel, pa nikakor

ni moja namera, da se ločim od nauka svete Cerkve. V takem primeru se popolnoma podvržem ne samo njeni odločitvi, ampak vsakomur, ki bi umneje in pravilneje od mene sodil o teh stvareh.

Pisanja se nisem lotil, ker bi si domišljjal, da imam zmožnost za uresničenje tako sila težke stvari, ampak le iz zaupanja v Gospoda. On mi bo pomagal, da nekaj povem, zaradi velike stiske premnogh duš. Te so že stopile na pot kreposti, ko pa jih Gospod želi postaviti v (nedejavno) temno noč, po kateri naj bi dosegle združitev z njim, ne morejo naprej. Nekateri se ne znajdejo ali jim manjkajo izkušeni in bistri vodniki, drugim manjka pogum. Zato je prava žalost gledati, kako v svojem odnosu do Boga obtičijo pri tleh. Res je, da Bog duše pelje naprej in da jih more peljati naprej tudi brez njihove volje. Toda če se ne puste voditi, bolj malo napredujejo, ker se upirajo tistemu, ki jih pelje. Tudi njihovo zasluženje je manjše, ker ne sodelujejo z voljo in prav v tem največ trpe. Podobne so otrokom, ki jih hočejo matere vzeti v roke, oni pa brcajo, jokajo in trmoglavijo, saj hočejo za vsako ceno hoditi z lastnimi nogami. Zato seveda nikamor ne pridejo, če pa že hodijo, stopicljajo z otroškim korakom.

Težko in mučno je, če v milostnih trenutkih duša sama sebe ne razume in ne najde nikogar, ki bi jo razumel. Zgodi se včasih, da Bog vodi dušo po najvišji poti temnega bogozrenja in duhovne suhote, tako da se ji zdi, kakor da je izgubljena. In tedaj, ko je polna muk, temine in stisk, sreča nekoga, ki ji pravi kot Jobovi tolažniki, da se ji to dogaja zaradi njene melanholije, pobitosti ali pa da je vzrok kakšna njena skrita hudobija, zaradi katere naj bi jo Bog zapustil. Najde se celo kdo, ki ji pove, da nazaduje, ko ne najde več prejšnjega veselja v božjih rečeh.

Dozdeva se mi, da bi kdo lahko bolje pisal o teh stvareh, pa bi se vseeno okoristili s tem le maloštevilni bralci. Kajti v pričujočem spi-

su ne bom govoril osebam, ki jim ugaja hoditi k Bogu po gladkih in rožnatih stezah, ampak bom razlagal čvrst in trden nauk, veljaven za vsakogar, ki hoče priti do duhovnega očiščevanja. Tudi ni moj namen, da govorim vsem, ampak le nekaterim osebam iz reda prvotnih karmeličanov, tako redovnikom kot redovnicam, ki jim je Bog izkazal milost, da jih je postavil na strmo stezo gore Karmel.”

Kasneje je sveti Janez svoje spise namenil še drugim ljudem sveta, ki so se prepustili njegovemu vodstvu. Izrecno pa izključuje osebe, ki bi rade veljale za duhovne, pa jim ugaja hoditi le po rožnati poti, saj je imel v mislih splošno duhovno naravnost takratnega časa.

In kako ga lahko razumemo danes? Njegova dela zahtevajo primerno versko izobrazbo, resen miselni napor, predvsem pa odprtost za duhovne stvari, zato prav gotovo ne morejo postati uspešnica. Da ne bi obupali prehitro, sam svetnik priporoča zaupljivo vztrajnost, kajti kasnejša poglavja bodo osvetlila prejšnja, “ena stvar bo osvetlila drugo”. Le z vztrajnostjo bo mogoče v svetnikovem sporočilu človeku 16. stoletja razložiti tisto, kar je veljavno še danes. Človeka se lahko loti malodušje ob spoznanju, kako daleč so in neprehodne so strmine njegove duhovnosti. Ob tem spet pomaga svetnik sam s svojo tolikokrat poudarjeno mislijo, da Bog daje, komur hoče, kadar hoče in kakor hoče. Nič se ne da izsiliti. Vse je le milost. Velja le potrpežljivo čakanje v odprtosti, molitvi in ljubezni.

Sveta Terezija je poznala spise svetega Janeza in ob tem malodušju nam lahko pomagajo tudi njena spoznanja. Tu namreč najdemo bistveno stično točko z njeno duhovnostjo, le da jo ona razvije na svoj “mali” način, ko se postavi v vlogo otroka, ki mu dobri oče ne more ničesar odreči. O tem govori še isto poglavje Pot k Bogu.

Sveti Janez je nadarjen pesnik, obenem pa je tudi mojster nevezane besede. Terezija piše

zaradi ukaza ali prošnje predstojnic, da bi razveselila svojo mater in iz velike ljubezni do sester, ki so jo prosile, naj piše zanje. Le tako si lahko razložimo njeno veliko ustvarjalnost, saj je imela pri pisanju tudi čisto objektivne težave.⁷ Natančno se je morala držati dnevnega reda; pisala je ob petrolejki v šolski zvezek, ki ga ji je dala predstojnica in na kolenih držala majhno desko. Pogoji za pisanje so bili neprijetni, še posebno, ker jo je pozimi v nezakurjenem prostoru vedno zeblo. Pri pisanju so jo tudi stalno motili. To sama omenja posebno na koncu, ko piše še zadnje strani rokopisa C; s tresočo roko in z zadnjimi močmi, poslednje vrste celo v bolniški sobi, zato je njena zadnja izpoved ostala nedokončana.

Sama meni, da nima posebnega daru za pisanje, vendar dodaja, da njen namen ni pisanje leposlovja. To oceno si daje tudi zato, ker je njen slog v popolnem nasprotju s takratnim pisanjem. V šoli pa se je odlikovala posebno v zgodovini in prostih spisih! Vendar dobro čuti vso nemoč, kako s človeškimi besedami izraziti nebeške skrivnosti, zato pričakuje pomoč iz nebes: "Ko pišem, se obračam k Jezusu in njemu govorim. Tako lažje izrazim svoje misli. To pa na žalost ne spremeni resnice, da so kaj slabo izražene."⁸ Pri pisanju spominov ji je pokorščina pomembnejša. Sama o njej takole pravi:

"O, koliko nemira se človek reši z obljubo pokorščine! Kako srečne so navadne redovnice! Ker jim je edino vodilo volja predstojnikov, vedno zanesljivo vedo, da so na pravi poti. Nič se jim ni treba bati, da bi se zmotile, tudi če so prepričane, da se predstojniki motijo."⁹

Ob tem je treba omeniti, da se nikoli ni prepustila zgolj zunanjim zahtevam. Božja volja se ji res razodeva od zunaj, toda vedno je spravljen v največji globini njenega bitja. Tako je Terezija z zadržanostjo odgovorila na željo svoje sestre Pavline, naj napiše zgodovino svoje duše, ker se je bala, da bi ob uk-

varjanju s seboj postavila sebe v središče, prvo mesto pa vedno pripada samo Bogu. Kot običajno se je v molitvi poglobila v sestrično željo. Ob tem začuti, da je Jezusu všeč njena pokorščina, zato pristane: "Jezus mi je kmalu dal čutiti, da bo najbolj zadovoljen z menoj, če bom preprosto ubogala. Zato hočem opetati tisto, kar bom ponavljala vso večnost – Gospodovo usmiljenje."¹⁰

"Pokorščina in razveseljevanje sta edina dva nagiba, ki sta Terezijo iz Lisieuxa naredila za eno najbolj branih svetnic na svetu. To je rodovitnost evangeljske besede."¹¹

Terezija vedno išče resnico. V rokopisu B svoji materi oziroma sestri razlaga: "Morda se vam bodo zdeli moji izrazi pretirani. Oprostite mi in pripišite to mojemu nerodnemu slogu. A zagotavljam vam, da v moji mali duši ni nobenega pretiravanja."¹² Na drugem mestu se zopet sprašuje: "Toda, ali resnično živi v mojem srcu čista ljubezen? Ali niso te moje neizmerne želje le sanje, le norost? Če je tako, Jezus moj, daj luči moji duši! Ti veš, da iščem resnico! Če so moje želje smeje, odvzemite mi jih, saj so mi v najhujše mučenje!"¹³

Terezija piše tudi prisrčna pisma sestri Celinii in duhovnima bratoma. Njena pisma so v bistvu globoko duhovno vodstvo duš. V njih ponovno razkriva in posreduje svoje poslanstvo in malo pot. Pri tem je zelo neposredna. Duhovnemu bratu Bellieru piše: "Ne poznam prihodnosti, vendar če bo Jezus uresničil moje slutnje, vam obljubljam, da bom tudi onstran vaša sestra. Najina povezanost ne bo pretrgana, ampak bo še globlja. Takrat ne bo več klavzure niti rešetk in moja duša bo mogla leteti z vami v daljnih misijonih."¹⁴

Opisuje tudi, kako srečna je bila, ko so jo določili za sestro bodočemu misijonarju. Čutila je, da je bila ta radost za njeno dušo nekaj novega, kot bi se prvič v življenju oglasile v njej nepoznane strune. Zavedala se je dolžnosti, ki jih je s tem sprejela. Podvojila je svojo gorečnost, saj je misijonarje tre-

ba podpirati z molitvijo in žrtvijo. Na začetku ni užila kake velike tolažbe, ki bi ji pripomogla h gorečnosti, saj njen mali brat Belliere ni rad pisal.

“Kadar pa hoče Jezus dve duši združiti v svojo slavo, tedaj dovoli, da si od časa do časa zaupata svoje najtišje misli in se tako vzpodbujata k večji ljubezni do Boga.” A ob tem sama pravi: “Če pa naj moja pisma store kaj dobrega, morajo biti pisana iz pokorščine.”¹⁵ Na drugem mestu z besedami predstojnice ugotavlja, da karmeličanka rešuje duše z molitvijo in ne s pismi.¹⁶

4. Molitev

Molitev v predanosti je pot do združenja z Bogom. Sveti Janez kljub vsem naporom pe-stre vsakdanjosti vedno najde priložnost za-njo. Njegova kontemplacija je bila včasih tako globoka, da je prenekateri dan izpolnjeval svoje opravke, kot da bi bil odsoten. Vendar njegova dela pričajo, da ta mali menih ni bil zamaknjen v nadnaravne globine, ker bi zemeljskega življenja ne mogel razumeti ali ga ne znal doživljati. Nasprotno; bistro, prodirno, z ljubeznijo in zanimanjem, je znal opazovati življenje. Ljubil je naravo, prizadeto je opazoval ljudi okoli sebe.¹⁷

Sveti Janez zelo rad moli v samoti pod milim nebom, zato se ni dobro počutil v hrupni in površni Andaluziji. Prava pokrajina njegovega srca je bila stroga in zadržana Kastilija. Moč molitve v naravi dokazuje tudi svojim menihom, ki so bili preveč vneta v pokori in mrtvenju tako, da je moral brzdati njihovo strogost in jim poudarjati predvsem pomen vere, upanja in ljubezni. Sredi prelepe narave jim razlaga, kako se v njej razodeva božja lepota, navaja jih k molitvi v senci dreves, ob žuborečem studencu, v zavetju skal, pod zvezdnatim nebom.¹⁸

Kar zadeva zunanje okoliščine, sveti Janez odkriva, da sta po Jezusovem nauku samo dve možnosti za molitev: v skritosti sobe ali pa

zunaj, na samotnih krajih, kot je delal Jezus, v najtišjem nočnem času. Ljudem svetuje, naj ne uporabljajo drugih načinov in obrazcev, kot jih ima v rabi Cerkev. Vse njene molitve so zaobsežene v Očenašu; ko so namreč učen-ci prosili, naj jih nauči moliti, jih je čisto gotovo naučil vsega, kar je potrebno, da nas Večni Oče usliši, saj je popolnoma poznal njegovo voljo. Naučil jih je samo sedem prošenj Očenaša. Ob drugi priložnosti jim je celo priporočil, naj pri molitvi ne govorijo mnogih besed, kajti nebeški Oče ve, kaj potrebujemo. Poudaril je le, naj vztrajajo v molitvi Očenaša.¹⁹

Sveti Janez je dobro ugotovil, da je prehod, od pretež no aktivnega duhovnega življenja, na pretežno pasivno, zaznamovan s poenostavljeno molitvijo in nezmožnostjo premišljevanja. V molitvi tudi ni iskal čutne tolažbe. Vendar vseeno meni, da duša ne gre k molitvi, da bi se utrujala, temveč da bi se sprostila. V času prehoda od nedejavne noči čutov na nedejavno noč duha pa imajo številni videnja. Sveti Janez je pri tem zelo previden, saj opozarja, da so videnja sicer lahko resnična, vendar pa tudi plod hudega in lastne domišljije. Največja nevarnost ob tem pa je, da duše izgubijo ponižnost.²⁰

Kaj pomeni molitev sveti Tereziji? Njena osnovna misel je: “**Silna je moč molitve!**”²¹ Ob tem pa je najpomembnejše zaupanje. Bogu nikdar ne zaupamo pretirano. Od njega prejmemo ravno toliko, kolikor upamo. Terezija pozna Gospodove besede sveti Mechtildi: “Resnično ti povem, zame je veliko veselje, ko ljudje pričakujejo od mene velike reči. Ne glede na to, kako veliki so v veri in v svoji drznosti, jim bom natresel veliko, ne glede na njihove zasluge. Dejansko je nemogoče, da človek ne bi prejel tega, o čemer je veroval in upal, da bo prejel od mojega usmiljenja.”²² Terezija slepo zaupa v njegovo usmiljenje. Proti vsakemu svojemu upanju ni prenehala upati.

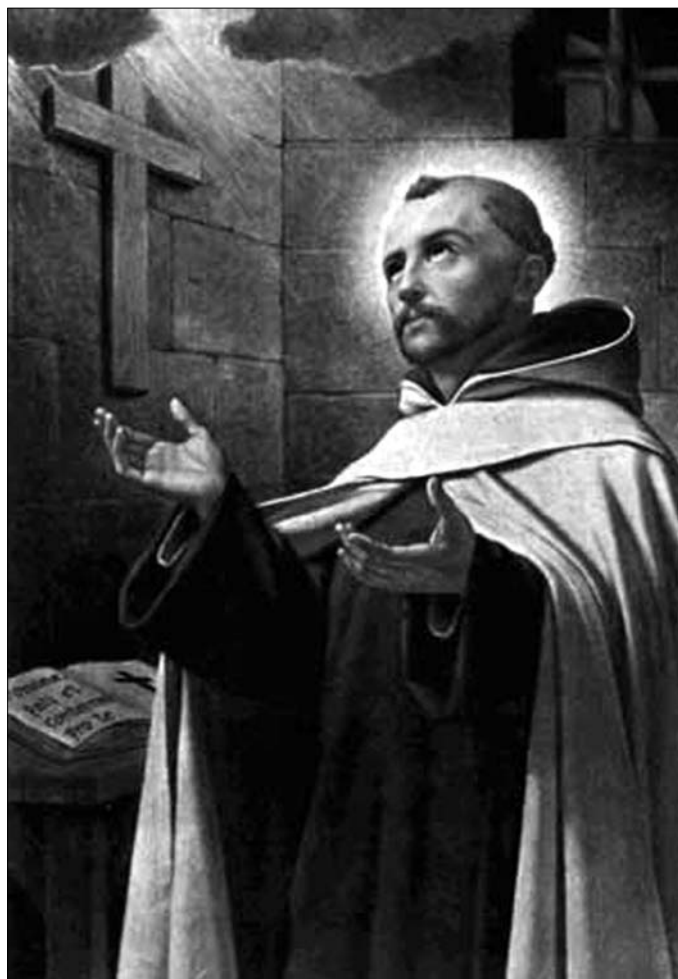
Naj to osvetlimo še z mislijo o človekovi svobodi, ki je božji dar. Človek je samozadosten, hoče delati sam, računa le nase. In Bog čaka, saj neskončno spoštuje našo svobodo in ko se mu končno prostovoljno, ponižno in z zaupanjem izročimo, ga lahko prosimo vsakršnih dobrin, saj "sam Duh prosi za nas z neizrekljivimi vzdihmi."

Jezus nam takrat pravi kakor slepcu iz Jerihe: "Kaj hočeš, da ti storim?" (Lk 18,41) To je stavek sužnja v tistem času. Jezus je suženj svoje ljubezni do nas, suženj naše svobode. Bolj slepo ko je zaupanje, bolj mu je všeč, zato se nam ni

treba več sramovati prosilne molitve. Duša sme tako postati drzna kot duša na sedmi stopnji Janezove mistične lestve na poti k Bogu.

Tereziji se zdi naravno, da ves dan misli na tistega, ki ga ljubi. Pravi, da ne minejo niti tri minute, da ne bi mislila nanj.²³ Enkrat se celo sprašuje, kako da bolj pogosto ne sanja o Bogu, ko vendar ves dan misli nanj.²⁴

Ko se njena molitev ukorenini v predanosti, se z njo zgodi kakor s svetim Ignacijem Lojolskim, ki je bil kontemplativen v akciji, tj. med delom združen z Bogom.²⁵ Prav to je Terezijino sporočilo ljudem dejanj, ki hre-



Sveti Janez od Križa

pene po molitvi, a morajo delati v apostolatu; moli z vsem, kar dela. Tudi njeno pisanje spominov je molitev in če Terezijinih spisov ne beremo v molitvenem ozračju, tvegamo, da njenih misli sploh ne bomo razumeli.²⁶

Terezija moli kot otrok. Otrok je preprost, kar misli, pove naravnost. Dobremu Bogu čisto preprosto pove, kar mu hoče povedati, brez lepih puhlic in on jo vedno razume. Tako izkuša svobodo v molitvi, o kateri govori sveti Janez v pasivni kontemplaciji. Ni več navezana na obliko molitve, ne išče več lepih obrazcev za posamezne prilike. Šaljivo pripomni: "Nimam poguma, da bi po molitvenikih iskala lepe molitve. Od tega bi me bolela glava, saj jih je toliko!"

"Kako blizu nam je ta svetnica, ki jo boli glava pred tolikimi molitvami. Zelo nespodobno bi bilo namreč reči tistemu, ki nas drži v naročju, naj malo počaka, da v priručniku poiščemo, kaj naj mu rečemo. Pustimo srcu, naj enostavno vre iz njega, kot je to delala Terezija."²⁷ Drzno prosi, kar ji pride na pamet, za ljubezen, za smrt iz ljubezni, za rešitev vseh duš.

"Nekega večera, ko mi srce že ni vedelo več, kako naj Jezusu še pove, da ga ljubi, in kako zelo želi, da bi bil prav povsod ljubljen, sem se žalostno domislila, da iz pekla ne bo nikoli prejel niti enega dejanja ljubezni. Rekla sem tedaj Bogu, da bi njemu na ljubo takoj šla tudi v pekel, samo da bi bil večno ljubljen tudi na tem kraju kletve. Vedela sem, da ga to ne more povelečati, saj želi le našo srečo. A kdor zares ljubi, ne pomišlja, če je treba izpovedati tisoč neumnosti."²⁸

Nikakor ne smemo misliti, da je Terezija plavala v utehah in vedno živo čutila božjo navzočnost. Pred duhovnimi vajami ob svojih redovnih zaobljubah je priznala, da ve, kaj jo čaka in šaljivo pristavila: "Jezus bo spal kot po navadi."²⁹ Občutek suhote med molitvijo pa je ne vznemirja, saj se ni darovala zato, da bi doživljala ugodje.

"Pogosto se iz globin obupa vržemo v slepo zaupanje in pravo molitev."³⁰ "Zame je molitev polet srca, pogled proti nebesom, krik spoznanja in ljubezni sredi preizkušenj in sredi veselja," izpove svetnica na svojih poslednjih straneh.³¹

Molk in ljubezen sta temelj njene molitve. Vse v sebi utiša, da bi poslušala Boga. V največji temi moli zelo počasi le Očenaš. Ob tem so jo večkrat videli s solzami v očeh. "Ljubila je Boga kot otrok, ki ljubkuje svojega očeta z neizrekljivo nežnostjo."³²

Terezija se hrani samo z resnico. Nezaupljiva je do vseh izjemnih pojavov, h katerim majhne duše ne morejo težiti. Znani so odlomki, v katerih se odločno protistavlja nekaterim držam Velike Terezije in včasih celo svetemu Janezu in tako osvobajajo karmel nekakšne zavezanosti mistiki. Obenem pa se vse do konca bojuje proti strašljivi želji svojih sestra, da bi jo še živečo razglasile za svetnico.³³

Iskala je svetost, v kateri ni nobenega slepila. "Ne morem se hraniti z ničemer drugim kot z resnico. Zato si nikoli nisem želela videnj ... Raje počakam do svoje smrti."³⁴

Tudi pri svetnikih se ji upira vsakršna slovesnost. Življenje Svete družine si predstavlja čisto preprosto in ne tako kot pripovedujejo in domnevajo. Jezus prav gotovo ni delal nepotrebnih čudežev. Nato nas preseneti še glede razumevanja življenja Marije, saj ima tudi o tem lastno mnenje:

"Devica Marija je bolj mati kot kraljica. Na boljšem kot mi, je v tem, da ni mogla grešiti in da je bila brez izvirnega greha. Po drugi strani pa je imela manj sreče kot mi, saj ni imela Device Marije, da bi jo ljubila; to je toliko večja sreča za nas in toliko manjša zanjo."³⁵

Terezija ni iskala vidnih sadov svojega darovanja, svoje molitve, saj ve, da bi takoj izgubila pogum. Le ko je molila za svojega prvega grešnika, je želela znak, da se je spreobrnil in ga je dobila. Od takrat je njeno zaupanje brezmejno in ob tem ne išče zasluženja

zase, pred Boga hoče priti praznih rok, v zahvaljevanju.

“Samo eno sredstvo je, ki z njim dobrega Boga tako rekoč prisilimo, da nas ne bo sodil, namreč to, da pridemo k njemu praznih rok. Kako? Zelo preprosto. Ne pridržite si ničesar! Dajajte svoje dobrine v isti meri, kot jih prejemate. Varčevati ne znam. Vse, kar imam, brž razdam, da odkupujem duše. Ko bi čakala na to, da bi šele ob smrti predložila Gospodu svoje novčiče, bi v njih našel primesi, ki bi jih nedvomno morala iti odložiti v vice.”³⁶ Kdor je majhen, bo sojen izredno milo.³⁷

5. Odnos obeh svetnikov do bližnjih

Vztrajna in goreča molitev vsakodnevno rojeva njun odnos do Boga in do bližnjega. Presenetile so me njune čisto človeške, pa tako pristne in globoke vezi z bližnjimi, ki se čudovito razodevajo v številnih pismih in udejanjajo v življenju obeh svetnikov.

Odnos svetega Janeza od Križa do bližnjih je viden iz njegovega življenja. Bil je skrajno požrtvovalen, mali mož velikih del. Njegovo življenje na zunaj predvsem izgoreva v boju za prenovo karmeličanskega reda, saj ob tem doživlja hude preizkušnje. Več mesecev preživi v temnici z malo lino, v strašnem mrazu oziroma zadušljivi vročini, ob tem pa ga skrbi, da njegovi mislijo, da jih je izdal. Tudi do svojih preganjalcev - sobratov ima čudovit, evangeljski odnos.

Pomislimo, kolikokrat smo mi v skušnjavi, da bi obsojali posebno tiste, ki so se predali Bogu. Do ostalih, ki so zunaj Cerkve, smo, razumljivo, bolj velikodušni. Svojim somišljenikom ne pusti niti, da bi njegove mučitelje opravljali ali kakorkoli kritizirali. Res je Janez od Križa veliko prejel, a tudi njegova ponižna vdanost je bila izredna. Zato ga nazivajo “svetnik potrpljenja.”³⁸

Ob vsem tem piše knjige za druge, cele dneve spoveduje, bedi ob umirajočih, potuje v mrazu in pripeki, samo da ustreže bratom

in sestram v stiski, čeprav se kasneje lahko izkaže, da ni bilo take sile. Posebno v njegovih številnih pismih pa se kaže njegova ljubeča skrb za duhovno rast vseh, ki so se mu zaupali kot duhovnemu voditelju, pa tudi čisto človeška naklonjenost sije iz njih.

Sveti Janez opiše med nepopolnostmi, v katere padajo začetniki na svoji duhovni poti, tudi posebno navezanost na ljudi, ki jim pomagajo odkrivati njihovo lastno pot do Boga. Takole pravi: “Nekateri začetniki pridobe po duhovni poti nagnjenja do drugih oseb, ta pa se pogosto porajajo iz čutnosti in ne iz duha. Kako to ločimo? Če se porajajo iz čutnosti, ne gre brez očitkov vesti in ob spominu na takšno prijateljstvo ne raste spomin na Boga. Če pa je nagnjenje čisto duhovno, se povečuje z njegovo rastjo tudi ljubezen do Boga. Čim bolj se spominja te ljubezni, tem bolj misli na Boga in tem bolj po njem hrepeni. In če raste v ljubezni do Boga, se ohlaja v drugi ljubezni, katero pozablja.”³⁹

Teološko je odnos do bližnjega kratko povzet in opisan v koristih, ki jih prinaša nedeljna noč čutov. “Iz suhot in praznot noči čutov dobi duša smisel za duhovno ponižnost. Ko vidi, kako suhotna in revna je, ji niti na misel ne pride, da bi mogla biti boljša od drugih. Iz tega se poraja ljubezen do bližnjega, saj duša druge zdaj spoštuje in jih več ne obsoja.”⁴⁰

Tudi sveta Terezija nam odkriva svoj način skrivnosti ljubezni do bližnjega.⁴¹ V rokopisu C razmišlja o prvi in največji zapovedi, ljubezni do Boga in o drugi, ki je tej enaka: “Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe.” (Mt 22,36-40) Razume najvišjo primerjavo “kakor sam sebe” v Stari zavezi, saj je Gospod vedel, kako zelo človek sam sebe ljubi in ni mogel od svojih ustvarjenih bitij zahtevati še večje ljubezni do bližnjega. Odrešenik se namreč še ni rodil.

Jezus pa nam da “novo zapoved”: “Ljubite se med seboj, kakor sem vas ljubil,”

(Jn 13,34) in nadaljuje: “Nihče nima večje ljubezni kot ta, ki za svoje prijatelje da svoje življenje.” (Jn 15,13) A to je učencem Jezus razlagal šele pri zadnji večerji. Šele po “nedopovedljivi skrivnosti evharistije”, ko se jim je popolnoma razdal in so srca njegovih učencev zagorela v večji ljubezni do njega, jim je dobrotni Odrešenik z neskončno nežnostjo podaril novo zapoved.

“Gospod! Vem, da nič nemogočega ne zapoveduješ. Bolje kot jaz poznaš mojo slabost in nepopolnost. Veš, da bi nikdar ne mogla ljubiti svojih sester, kot jih ljubiš ti, če jih ti sam, Jezus, ne bi ljubil v meni. Dal si mi novo zapoved prav zato, ker si mi hotel dati to milost. Prav ta zapoved mi daje poročstvo, da hočeš ti ljubiti v meni vse, ki mi jih velevaš ljubiti.”⁴²

Na njeni mali poti ni nikakršne ločitve med ljubeznijo do Boga in ljubeznijo do bližnjega. Tereziji takšno ločevanje ne pride na misel, zanjo od najzgodnejše mladosti oboje predstavlja celovitost. Bog jo ljubi zato, ker je Ljubezen, ljubezen do vseh ljudi, do vseh grešnikov. V tej ljubezni je šel do blaznosti in kot smo že tolikokrat poudarili, se ljubezen le z ljubeznijo plača. Zato želi vse ljudi privedi k Bogu, ker ljubi Boga in ljudi. Tako Terezija postane podobna Bogu, ki ljubi vse in ljubi osebno.

To sama pojasni pariški navihanki Marie-lou, svoji novinki v karmelu, edini redovnici, ki je mlajša od nje. Marie-lou ne verjame, da jo Terezija ljubi kot ljubi svoje lastne sestre. “Naše srce je ustvarjeno po podobi Boga, ki ljubi vsakogar kot da je sam na svetu. Tako tudi ljubezen, ki jo imam do svojih sester, v ničemer ne škoduje moji ljubezni do tebe. Imam posebno in celo srce za vsakega in kljub temu je vse moje srce za ljubega Boga.”⁴³

Tako vidimo, da je Terezija pri vzgoji upoštevala tudi človeško potrebo po nežnosti. Njeno spoznanje ob tem je: “Teologi imenujejo redovniško življenje mučeništvo. Srce, ki

se da Bogu, zato ne izgubi svoje naravne nežnosti. Nasprotno, ta nežnost se še poveča, saj je zdaj bolj čista in bolj božja.” In kakšen je ob tem njen odnos do rodnihih sester? “Nisem šla v karmel, da bi živela s svojimi sestrami pod isto streho, temveč edino le, da se odzovem Jezusovemu klicu. O, dobro sem slutila, da je življenje z lastnimi sestrami le priložnost za nenehno trpljenje, če se je človek odločil, da naravi v ničemer ne ugodil.”⁴⁴

Kakšen pa je odnos obeh svetnikov do manj simpatičnih ali celo sovražnih? Sveti Janez pravi, naj se takoj, ko začutimo vzgib kake napake, zatečemo k anagogični (mistični) ljubezni proti napaki in dvignemo srce k združitvi z Bogom. Tako je tudi terezijanska predanost prepoznana kot slovito anagogično dejanje, ki človeku dovoli, da se dvigne nad ustvarjeno. Gre za tesno povezanost z božjo voljo.⁴⁵ V tem smislu je torej tudi Terezija mistik.

Terezija razume, da je popolna ljubezen do bližnjega v tem, da prenašamo napake drugih, da se nad njihovo slabostjo ne pohujšujemo in da si za zgled postavljamo njihova najmanjša krepostna dejanja. “Če ljubite tiste, ki vas ljubijo, kakšno zasluženje imate? Saj tudi grešniki ljubijo tiste, ki njih ljubijo.” (Lk 6,32) “Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas črtijo ...” (Lk 6,27)

Tudi Terezija, čeprav odtrgana od sveta, okuša vsakovrstne medčloveške odnose. V samostanski družini je namreč sestra, katere poseben dar je, da ji je prav v vsem zoprna. Terezija se ne prepusti naravnim občutkom. Govori si, da ljubezen ni v čustvih, temveč v dejanjih, zato skuša za sestro, ki ji povzroča tolikšne boje, storiti vse, kar bi storila za najdražjo osebo na svetu. Zanj velika moli, ob vsakem srečanju jo priporoča Bogu in mu daruje vse njene kreposti. A samo ljubiti še ni zadosti. Ljubezen je treba tudi dokazati, zato se ji vedno prijazno nasmehne in ji izkazuje razne usluge. Zaupa nam, da včasih tudi zbe-

ži, a vendar je njena ljubezen resnična in zato prepričljiva.

Sestra, do katere Terezija ni čutila prav nobene simpatije, se zato z osuplostjo sprašuje: "Sploh ne vem, zakaj mi je Terezija tako posebno naklonjena..." Terezija nam potem to še na drug način razloži. "Bog je stvarnik vseh duš, vsaka duša je njegova posebna in enkratna umetnina. In umetnik rad vidi, če njegovo delo spoštujejo in hvalijo. Jezus, umetnik duš, je vesel, če znamo mimo vse zunanosti prodreti v notranje svetišče, ki si ga je izbral za bivališče, in občudujemo njegovo lepoto."⁴⁶

Terezija ve, da je prava ljubezen neutrudljiva. Med odmori išče družbo sester, ki so ji najmanj prijetne. Beseda in prijazen nasmeh sta dovolj, da žalostno dušo spravita v dobro voljo. Njen nasmeh je med sestrami postal legendaren. Nadnaravna ljubezen torej nima nič opraviti s čustvi. Izhaja iz volje, ki jo razsvetli milost. Vsakokrat, ko hočemo ljubiti, zares ljubimo.⁴⁷

Za svoje duše, do katerih ima posebno odgovornost, Terezija seveda veliko moli, se žrtvuje, iznajde pa tudi posebne postopke. "Prepričana sem o nekoristnosti zdravil za moje ozdravljenje. Vendar sem se domenila z ljubim Bogom, da bo to obrnil v korist ubogih bolnih misijonarjev, ki nimajo ne časa ne sredstev, da bi se zdravili. Prosim ga, naj jih ozdravi namesto mene z zdravili in počitkom, ki je zaukazan meni."⁴⁸

5.1 O duhovnem vodstvu

Sveti Janez je o duhovnem vodenju veliko in s skrbjo pisal⁴⁹ (primerjaj s tretjim poglavjem Zakaj in kako pišeta). Čeprav veliko mlajši, je bil učenec in učitelj svete Terezije Avilske in njen "sodelavec" v boju za prenovo. Bil je duhovni voditelj številnih duš, lahko pa rečemo, da to poslanstvo s svojimi spisi še danes opravlja.

Potrebo po duhovnem vodenju je takole opisal: "Zaradi noči čutov postane duša ubog-

ljiva. Prisluhne temu, kar drugi uče in želi, da bi ji pri tem kdorkoli pokazal pot. Če duša na tej poti v temni noči ne najde primerne vodnika, silno trpi. Ob tem lahko tudi nazaduje, kar je velika škoda. Ker se vedno najde kdo, ki ji v potrditev njene lastne domneve pove, da se vse to trpljenje godi po njeni krivdi, nenehoma rasteta njena muka in stiska, tako, da ji je huje, kot če bi umirala."

Terezija je brez zemeljskega duhovnega vodnika. Po vstopu v karmel je bila njena velika težava, da se ni mogla razkriti. Vzrok je morda bila tudi njena preprostost, kot je ugotovila njena sosestra. A če bi bil vzrok samo preprostost, verjetno ne bi čutila take želje po razkrivanju, saj sama pravi, da je zavljo tega hudo trpela.

Glede na opis svetega Janeza si vzrok tega trpljenja lažje predstavljamo. Res pa je tudi, da se ni imela komu razkriti, oziroma ji ni bilo dano. Zato lahko tudi v tem smislu razumemo njen vzklik:

"Koliko luči sem našla v spisih našega očeta svetega Janeza od Križa."⁵⁰ Pred vstopom v karmel je namreč spoznala patra Pichona, vendar je bil ta duhovnik kmalu potem poklican v misijone v Kanado. Že v sedemnajstem letu so ji bile besede svetega Janeza edina dušna hrana poleg evangelija. Vse knjige pozneje so ji nanesle duhovno suhoto, pa če so bile še tako lepe in ganljive.⁵¹

"Danes je to drugače, kajti četudi nisem manj preprosta, svoje misli izražam z veliko lahkoto. Kmalu po vstopu v karmel sem spoznala njega, ki naj bi bil moj duhovni voditelj. A komaj me je sprejel za svojo duhovno hčer, je že odšel v pregnanstvo. Spoznala sem ga le, da ga potem brž spet izgubim. Na svojih dvanajst pisem, ki sem mu jih na leto pisala, sem prejela en sam odgovor. Zato se je moje srce prav kmalu obrnilo na Voditelja voditeljev. Poslej me je On poučeval v tej vedi, ki jo prikriva modrim in učenim, pa jo dobrotno razodeva najmanjšim."⁵²



Sv. Terezija iz Lisieuxa

“Za pouk duš Jezus ne potrebuje ne knjig ne učiteljev. On sam, Učitelj vseh učiteljev, uči brez hrupnih besed. Nikdar ga nisem slišala govoriti, pa vendar vem, da je v meni. Vsak trenutek me navdihuje, kaj naj rečem ali kaj naj storim. Odkrijem luči, o katerih niti slutila nisem in to prav v trenutku, ko mi je takšna luč najbolj potrebna. Navadno se mi niti med molitvijo ne ponujajo tako bogate kot sredi vsakdanjih opravil.”⁵³

V samostanu so Tereziji kljub mladosti zaupali vzgojo novink. Zavedala se je pomembnosti tega dela. Lastnih družinskih izkušenj ni imela, saj je bila najmlajša.

A preden se je iztrgala svetu, pred vstopom v karmel, ji je Bog dal tolažbo, da je spoznala otroško dušo. Martinovi so sprejeli dve siroti. Terezija, ki se je ukvarjala z njuno vzgojo, ugotovi: “O, koliko duš bi doseglo svetost, če bi jih prav vodili! Jezus si želi človekove pomoči pri vzgoji duš, čeprav za svoje delo nikogar ne potrebuje.”⁵⁴

V karmelu je torej vodila novinke in ob tem pravi: “Ko mi je bilo dano, da sem stopila v svetišče duš, sem takoj videla, da naloga presega moje moči.” A v čem je skrivnost njene presenetljive učinkovitosti? Njeno pedagogiko izredno nazorno odkriva pater Sion v knjigi *Duhovni realizem Male Terezije*.

Molitev in žrtev sta njeni orožji. Z vsem zaupanjem se preda vodstvu Duha in spoštuje delo Svetega Duha v drugih. Zato se je kot nebogljjen otrok vrgla Bogu v naročje, skrila obraz v njegove lase in mu rekla:

“Gospod, premajhna sem, da bi mogla hraniti tvoje otroke. Če hočeš po meni dajati vsakomur, kar mu je treba, potem napolni mojo ubogo dlan. Če jim bo hrana teknila, bom vedela, da se morajo zanjo zahvaliti tebi. Če pa bodo potožile, da je grenko, kar jim dajem, se ne bom vznemirjala. Skušala jim bom dopovedati, da jed prihaja od tebe in ne bom iskala druge.”⁵⁵

Ob spoznanju, da z lastno močjo ničesar ne zmore, se ji naloga voditi duše ne zdi več

težka. Edino, kar potrebuje, je vsak dan tešnje zduženje z Jezusom in vse drugo ji je navrženo. To upanje je ni nikoli varalo, saj pravi: "Bog mi je napolnil roko vsakič, kadar sem morala dati hrane svojim sestram."

Predanost ima v njeni pedagogiki središnji pomen. Ko jo novinka prosi za odložitve svojega darovanja Bogu, ker je tako zelo nevredna in bi potrebovala daljšo pripravo, ji Terezija odgovarja, da za predanost ni treba doseči velike svetosti. Edina priprava za podaritev usmiljeni ljubezni je ponižno priznanje svoje nevrednosti. To je glavni pogoj, ne pa ovira!⁵⁶

To seveda najprej velja za Terezijo samo. V svoji zvestobi prvi ljubezni do Boga odkriva razsežnosti ljubezni do bližnjega: "Čimbolj sem združena z njim, tem bolj ljubim vse svoje sestre. Ko duša pusti, da jo prevzame omamni vonj tvojih dišav, ne more več hoditi sama, vse duše, ki jih ljubi, potegne za seboj. Vse to se zgodi brez prisile in brez truda, saj je naravna posledica tega, da jo ti priteguješ k sebi."⁵⁷

Nikoli pa si ni skušala pridobiti naklonjenosti novink s popuščanjem. "Dobrota se ne sme spriditi v slabost. Ko človek koga upravičeno pograja, mora ostati pri tem, ne sme se dati omehčati do te mere, da bi se žrl zato, ker je povzročil bolečino in ker vidi trpljenje in jok. Teči za prizadeto in jo tolažiti, pomeni storiti več slabega kakor dobrega. Prepustiti jo sami sebi pomeni, prisiliti jo, da se zateče k dobremu Bogu, da bo uvidela svoje napake in se ponižala. Drugače bi, če bi se navadila na tolažbo po zasluženi graji, v istih okoliščinah vedno ravnala kakor razvajeno dekletce, ki cepeta in se dere, dokler ji ne pride mama obrisat solz."⁵⁸

Nikoli ni privolila, da bi razpravljale o tem, kar je že odločeno. Včasih pa je morala nastopiti z vso skromnostjo in se poniževati tako močno, da je odkrila lastne boje in poraze ter potem končno le pridobila njihovo

zaupanje ... Ugotavlja tudi, da ji je opozorjanje dano v trpljenje, kajti "kadar človek dela po naravnem nagnjenju, je nemogoče, da bi duša, ki ji hočemo razkriti njene napake, spoznala, da napak dela."⁵⁹

Cilj vsega Terezijinega vzgojnega prizadevanja je oblikovati duše po božji podobi, "naslikati Jezusovo sliko". Ona je ob tem le čopič, ki ga uporablja umetnik. Gradila je na resnici in iskrenosti, bila odločna, dosledna in potrpežljiva. Predvsem pa je Terezija ljubila svoje novinke z vsem žarom svojega Bogu vdanega srca:

"Pripravljena sem dati zanje tudi življenje. Moja ljubezen do njih je tako čista, da mi je ljubše, da tega niti ne vedo. Bog mi je dal milost, da jih nisem nikdar skušala navezati na svojo osebo. Najsvetejša dolžnost mi je bila vedno voditi jih edino le k Bogu."⁶⁰

nadaljevanje prihodnjic

Literatura:

- 1 Apostolsko pismo papeža Janeza Pavla II., Spoznanje božje ljubezni, Družina, Ljubljana 1997.
- 2 Balthasar, Hans Urs von, Terezija iz Lisieuxa, v: Kristjanova obzorja 49, 1997/3, Ljubljana 1997.
- 3 Balthasar, Hans Urs, Aktualnost Lisieuxa, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana, 1997.
- 4 Brelih, s. Elizabeta Hermina, Sveta Terezija iz Lisieuxa, rokopis, Karmel Sora.
- 5 Brelih, s. Elizabeta Hermina, Devica Marija in Mala Terezija, Šmarnice ob 100-letnici smrti Terezije Deteta Jezusa, Sora, Karmeličanski samostan, 1997.
- 6 Brelih, s. Elizabeta Hermina, Sveta Terezija Deteta Jezusa – človek upanja, Karmeličanski samostan v Sori, Ljubljana 1997.
- 7 Cigoj-Leben, Breda, življenje, delo in duhovnost svetega Janeza od Križa, v: Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana 1983.
- 8 De Meester, Conrad, Veličina Male Terezije, Ognjišče, Koper 1997.
- 9 De Meester, Conrad, Na poti s Terezijo, Salve, Nova Gorica 1997.
- 10 Dolenc, Bogdan, Kristjan pred ponudbo sekt, v: V somraku duhovnih avantur. Zbornik predavanj teološkega tečaja, 16, Ljubljana 1992.

- 11 Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989.
- 12 Guitton, Jean, Občutek za resničnost, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana 1997.
- 13 Jager, Willigis, Uvod v kontemplativnu molitvu prema Ivanu od Križa, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1987.
- 14 Lafrance, Jean, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993
- 15 Leto svetnikov IV, Ljubljana 1973.
- 16 Massol, p. Romain, Poslušnost Svetemu Duhu, Kartuzija Pleterje, 1976.
- 17 Od ene Terezije k drugi: "Daj mi piti", prirejeno po pridigi J. Langforda iz l. 1984, v: Kristjanova obzorja 49, Ljubljana 1997.
- 18 Pogovor z GuYem Gaucherjem, prevedeno iz revije "Il est vivant" št.138, 1997, v: Tretji dan, 1997/10-II, Ljubljana 1997.
- 19 Poupard, Paul, Moč ljubezni v noči vere, v: Tretji dan, 1997/10-II, Ljubljana 199
- 20 Rupnik, Ivan Marko, Kako ravnati z zgrešenimi odločitvami; predavanje s teološkega tečaja v Ljubljani 1997.
- 21 Sicari, Antonio, Sveta Terezija iz Lisieuxa, v: Kristjanova obzorja 45, 1996/3, Ljubljana 1996.
- 22 Sion, p. Victor, Duhovni realizem Male Terezije, Ljubljana 1997.
- 23 Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997.
- 24 Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora 1997.
- 25 Sveta Terezija Deteta Jezusa, Pesmi, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana 1997.
- 26 Sveta Terezija Deteta Jezusa, Pisma, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana 1997.
- 27 Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana 1983.
- 28 Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987.
- 29 Sveti Janez od Križa, Duhovna pesem, Družina, Ljubljana 1991.
- 30 Sveti Janez od Križa, živi plamen ljubezni in pesmi, Družina, Ljubljana 1991.
- 31 Štrukelj, Anton, Uvod v Avtobiografske spise svete Terezije Deteta Jezusa, Karmel SORA, Ljubljana 1997.
- 32 Wollbold, Andreas, Vse je izginilo, v: Kristjanova obzorja 49, 1997/3, Ljubljana 1997.
3. Prim. Conrad De Meester, Na poti s Terezijo, Salve, Nova Gorica 1997, 41.
4. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 227.
5. Prim. prav tam, 171-175.
6. Prim. Sveti Janez od Križa, Temna noč, Družina, Ljubljana 1987, 33-37.
7. Prim. s. Elizabeta Hermina Brelih, Devica Marija in Mala Terezija, Šmarnice ob 100-letnici smrti Terezije Deteta Jezusa, Sora, Karmeličanski samostan, 1997, 69.
8. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 168.
9. Prav tam, 196.
10. Prav tam, 13.
11. Prim. s. Elizabeta Hermina Brelih, Devica Marija in Mala Terezija, Šmarnice ob 100-letnici smrti Terezije Deteta Jezusa, Sora, Karmeličanski samostan, 1997, 70.
12. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 167.
13. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 176.
14. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 9.
15. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 225.
16. Prav tam, 215.
17. Breda Cigoj-Leben, življenje, delo in duhovnost svetega Janeza od Križa, v: Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana 1983, 22.
18. Prim. prav tam, 14.
19. Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana 1983, 356.
20. Prim. Duhovna nauka Ivana od Križa, Karmel, Zagreb 1989, 50-52.
21. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 215.
22. Hans Urs von Balthasar, Aktualnost Lisieuxa, v: Tretji dan 1997/10-II, Ljubljana, 57.
23. Prim. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 107.
24. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 149.
25. Prim. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 108-109.
26. Prim. prav tam, 22.
27. Prim. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 15.
28. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 105.
29. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 12.
30. Prav tam, 80.

-
1. Apostolsko pismo papeža Janeza Pavla II., Spoznanje božje ljubezni, Družina, Ljubljana 1997, 12
 2. Hans Urs von Balthasar, Terezija iz Lisieuxa, v: Kristjanova obzorja 49, 1997/3, Ljubljana 1997, 208.

31. Conrad De Meester, Na poti s Terezijo, Salve, Nova Gorica 1997, 47 in prim. Sveta Terezija D. J., Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 216.
32. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 216.
33. Hans Urs von Balthasar, Aktualnost Lisieuxa, v: Tretji dan 1997/10-11, Ljubljana, 53.
34. Jean Guittton, Občutek za resničnost, v: Tretji dan 1997/10-11, Ljubljana, 63.
35. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora 1997, III.
36. Prim. Leto svetnikov IV, Ljubljana 1973, 17.
37. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora 1997, 144.
38. Prim. Breda Cigoj-Leben, življenje, delo in duhovnost svetega Janeza od Križa, v: Sveti Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, Družina, Ljubljana 1983, 24.
39. Sveti Janez od Križa, Temna noč in krajši spisi, Družina, Ljubljana 1987, 29.
40. Prav tam, 60.
41. Prim. Sveta Terezija D.J., Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 197-200.
42. Prav tam, 198.
43. Conrad De Meester, Veličina Male Terezije, Ognjišče, Koper 1997, 12.
44. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 193.
45. Jean Lafrance, Moj poklic je ljubezen, Zbirka Prenove v Duhu, Ljubljana 1993, 106.
46. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 200.
47. Victor Sion, Duhovni realizem Male Terezije, Ljubljana 1997, 84.
48. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora 1997, 18.
49. Prim. Sveti Janez od Križa, živi plamen ljubezni in pesmi, Družina, Ljubljana 1991, 79-83.
50. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 158.
51. Prim. prav tam, 158.
52. Prav tam, 135.
53. Prav tam, 158.
54. Prav tam, 102.
55. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 211.
56. Prim. Victor Sion, Duhovni realizem Male Terezije, Ljubljana 1997, 89.
57. Prav tam, 36.
58. Sveta Terezija Deteta Jezusa, Zadnji pogovori, Karmel, Sora 1997, 13.
59. Prim. Sveta Terezija D.J., Avtobiografski spisi, Karmel Sora, Ljubljana 1997, 212-213.
60. Prav tam, 213 in prim. s. Elizabeta Hermina Brelih, Devica Marija in Mala Terezija, Šmarnice ob 100-letnici smrti Terezije Deteta Jezusa, Sora, Karmeličanski samostan, Ljubljana 1997, 77.

Richard Rohr, frančiškan, rojen l. 1943 v Kansasu, sin Američanov nemškega rodu. Je mednarodno znan predavatelj duhovnosti. Živi in dela v Albuquerque, New Mexico, kjer je ustanovil "Center for Action and Contemplation" z namenom formacije krščanskih laikov, ki so dejavno vključeni v krščanskih in socialnih programih.

Njegove knjige, ki – kolikor je mogoče – ohranjajo živahen govorniški jezik, so bile prevedene tudi v nemščino in italijanščino.

*U knjigi *Everything belongs* so zbrana avtorjeva razmišljanja, ki združujejo življenjske izkušnje in kontemplativno predanost Bogu. Rohr nas s pomočjo metafor, zgodb in osebnih izkušenj vodi onkraj molitvenih tehnik, da bi dosegli prostor, kjer bi lahko jasno videli svet, Boga in svoje življenje, ter spoznali, da je vse sprejeto – to je dar kontemplativne molitve.*

Richard Rohr

Še vedno pohujšljiva skrivnost učlovečenja

Odlomek iz knjige *Everything belongs**

Če se naučimo zaupati Bogu, bo naslednji korak naše duše, da bomo zaupali sebi. V preteklih letih sem mnogim svetoval, naj zaupajo sebi. Morda se vam to zdi nepomembna fraza, ki jo je lahko izreči. Toda prejel sem veliko pisem, v katerih se mi ljudje zahvaljujejo za te besede. Zdi se, da mnogim kristjanom ni nikoli nihče povedal, da lahko zaupajo sebi. Kako grozljiv in dolgočasen svet smo vendar ustvarili! Jezus v evangelijih govori: "Ne bojte se." Govori nam, da je v temelju vse v redu. Lahko zaupate sebi, ker vam Bog zaupa, saj uporablja vaše življenjske poti, vaše izkušnje. Nič ni zaman; vse je odpuščeno. Nič ne bo uporabljeno proti vam, v vašo škodo. Celotno vaše grehe bom uporabil za vaše spreobrnjenje! Julian iz Norwicha¹ je v enem svojih videnj slišala Jezusa: "Greh ljudem ne bi smel biti v

sramoto, ampak v slavo ... Madež greha naj bo spremenjen v čast" (*Revelations of Divine Love*, 38 pogl., 13. videnje).

Če to ni vesela novica, v čem pa naj bi bila? Kaj bi sploh lahko bilo bolj osvobajajoče od te širine, od tega objema, s katerim nam Bog sporoča, da je naše življenje pomembno? Naša življenjska pot je pomembna, Božja ljubezenska zaveza z nami je vedno brezpogojna in običajno enostranska². Naenkrat se pred nami razpre svet, ki je zelo varen.

Zakaj verjamem v to? Ker opažam, da Jezus vsakomur govori na tak način. Od samarijske žene ("ki je imela pet mož") ne zahteva najprej, naj sprejme njegov nauk. On najprej sprejme njeno življenjsko zgodbo. Moralnost je vključena v zgodbo in v kontekst. Jezus sprejme začetni položaj in iz tega položaja povabi dušo naprej. Samari-

janki ne reče, naj najprej uredi svoj položaj. Ne sprašuje je, katere zapovedi je izpolnjevala in katere je kršila. Namesto tega jo napravi za oznanjevalko! Pošlje jo, naj veselo novico sporoči ljudem v bližnji vasi. Tako je Jezus sprejemal ljudi. Sprejel je življenjsko zgodbo ljudi in jih usmeril k luči in svobodi. (Seveda jih je včasih tudi izzval.) Če je Jezus razodetje Božjega srca, je to zelo dobra novica. Ni se nam treba bati. Naše življenje nam bo v čast, naše življenje bo uporabljeno v naš prid! Julian iz Norwicha se je še enkrat obrnila na Jezusa z vprašanjem o grehu in on ji je odgovoril: "Greh je nujen, toda vse bo dobro" (13. videnje).

Po mojem mnenju nam kontemplacija razodeva, da v nas ni ničesar tako slabega, kot je prav naše zanikanje tega slabega in sovraštvo do njega. Sovraštvo in zanikanje zgoj zapletata naše težave. Vse slabo v nas je v resnici v našo korist. Vse je sprejeto. Bog uporabi vse, slepih ulic ni. Ni energije, ki bi šla v nič. Vse se pretvori. Zgodovina grešnosti in zgodovina odrešenja sta dva obraza istega kovanca. Iz vsega srca verujem, da je ves evangelij povzet v skrivnosti odpuščanja. Ko dojameš odpuščanje, si dojel vse. S tem je tako, kot če se zaljubiš: "padeš v ljubezen".³ Mislim, da je odpuščanje skoraj ista stvar: "padeš" v skrivnost, ki je Bog. Bog vsem odpušča njihovo nepopolnost, zlomljenost, slabost. Tega ne pravi le Jezus; tako pravijo vsi veliki ljudje, ki molijo, s katerimi sem se srečal. Prišli so do tega zaključka. Ljudje, ki so odkrili Boga – mistiki, puščavniki in tisti, ki so zanj tvegali vse – vsi ti najdejo ljubimca, ne diktatorja. Bog, ki ga odkrijejo, ni nasilni oče ali posesivna mati, ampak ljubimec. Veliko več, kot bi si upali upati. Kako drugačen je od "Računovodja", ki ga – kot se zdi – večina ljudi časti.

Bog je ljubimec, ki sprejme vse in odpusti vse. Evangelij pravi, da bomo spoznali odrešenje v odpuščanju svojih grehov (Lk 1,77). Odpuščanje pomeni, da nam je dano

nekaj vnaprej⁴, preden smo to zaslužili ali bili tega vredni ali celo preden smo za to prosili. Odpuščanje poruši celoten sistem meritokracije, v katerem je človekova vrednost odvisna od njegovih zaslug. Odpuščanje zavrača pojem zaslužénja. Naša *daj-dam* logika je v kraljestvu Duha neuporabna. Namesto tega nas odpuščanje povede v kraljestvo milosti, ki je Božji svet.

Številni cerkveni očetje zgodnjega krščanstva (v prvih štirih stoletjih) so verjeli v *apokatastazo*, ki pomeni vesoljno obnovo (Apd 3,21). Po njihovem prepričanju je resnični pomen Kristusovega vstajenja v tem, da je Božja ljubezen tako popolna in tako zmagovita, da bo končno zmagala v življenju vsakega posameznega človeka. O tem so bili tako prepričani, da so njihove misli delno vplivale na nastanek verovanja o vicah. Še v smrtnem boju ali prav kmalu po njem naj bi Božja ljubezen prodrla do človeka. In takšni ljubezni se ni mogoče upreti. Večinoma se pozablja, da je prvotno ljudsko verovanje v vice odražalo ta občutek nepremagljive Božje ljubezni in milosti. Kot se je zgodilo z mnogimi velikimi skrivnostmi, se je tudi to verovanje izrodilo v svoje nasprotje.

Ob prebiranju zgodovine Cerkev in njene učenja ugotavljam, da *apokatastaza* ni bila nikoli obsojena kot herezija. Smemo verjeti vanjo, če to hočemo. Nikoli ni bilo določeno, da moramo verjeti vanjo, vendar tudi ni bila obsojena. Še bolj zanimivo je, da mi katoličani proglašamo svetnike. Proglasimo, da so zagotovo v nebesih. Oni so naši vzori, lahko jih posnemamo. Toda nikoli v cerkveni zgodovini ni bilo proglašeno, da je neka oseba v peklju. Niti Juda. Cerkev ni nikoli rekla: "Ta oseba je zagotovo v peklju." Skoraj bi lahko rekli, da vztrajamo pri vesoljni obnovi, pri prepričanju, da Jezusovo vstajenje pomeni Božjo preobrazbo vseh naših človeških križanj v vstajenja. Spet bom citiral misli iz trinajstega videnja moje priljubljene Julian iz Norwicha. V "stra-

hu in trepetu” je vprašala Jezusa: “O dobri Gospod, kako bi lahko bilo vse dobro, ko vendar greh povzroča veliko škodo tvojim ustvarjenim bitjem? In tu si drznem prositi za bolj jasno razlago, da se bo moja duša umirila.” In on ji je odgovoril: “Ker sem naredil dobro iz najslabšega, kar se je kdaj zgodilo - hočem da po tem spoznaš, da bom tudi iz manj slabih stvari naredil dobro.”

Ali je božja ljubezen res lahko tako velika in tako univerzalna? Ali je življenje res ena sama velika šola ljubezni? Verjamem, da je tako. Gre za učenje ljubezni in božja ljubezen je tako velika, da nas bo končno vse naučila ljubiti. Končno se bomo predali in Bog bo končno zmagal. To bo Božja “pravičnost”, ki bo prekrila vse naše male verzije pravičnosti. Naša bolj maščevalna plat, ki časti meritokracijo, v resnici ne želi, da bi Bog ljubil na primer Hitlerja, ali pač? Rajši imamo milo za drago. Ali nas to ne spominja na neko evangeljsko priliko? Berimo o delavcih v vinogradih, ki prejmejo vsi enako plačilo (Mt 20,1-16). Spomnimo se na priliko o izgubljenem sinu. Mnogi biblicisti pravijo, da se bistveno sporočilo prilike nahaja v liku starejšega sina. On poseblja dobre cerkvene ljudi, ki se razburjajo, ker je Bog velikodušen. Razburjajo se, ker je Bog milost. Razburjajo se, ker je milost zastoj. Nočejo priti na praznovanje (glej Lk 15,28), na katerega je vstop prost.

Ustvariti želimo sistem, v katerem lahko uspemo in zmagamo in v katerem odpuščanje nima mesta. Hočemo prislužiti odrešenje in se čutiti pomembne. Toda odpuščanje razkriva tako Božjo naravo kot tudi našo naravo. Videti je, da je Bog *resnično ranljiv*. In v skrivnosti te ranljivosti odkrijemo Boga in sebe. To spoznanje je skoraj nepredstavljivo in se sploh ne ujema z organizirano religijo.

To je skrivnost, v katero smo potopljeni. Dve tretjini Jezusovih besed govori o odpuščanju. Dobra tretjina njegovih prilik nepo-

sredno ali posredno govori o odpuščanju. Odpuščanje nima nič skupnega z logiko. Pomeni dokončni poraz logike. Gre za mistično spoznanje, da je človeško zlo nekaj, v kar smo vsi ujeti, zaradi česar vsi trpimo in v čemer smo vsi vpleteni. Ta stvarnost kliče po joku, ponižnosti in zdravljenju mnogo bolj kot pa po vročičnih poskusih, da bi izkoreninili zlo. Za preobrazbo so solze veliko potrebnejše od kaznovanja in groženj.

Če pogledate na svoje življenje in jaz na svojega, bomo vsi odkrili, da smo kdaj uživali, ko ljudem nismo odpustili. Vem na primer, da so nekateri za mojim hrbtom slabo govorili o meni; in tudi oni vedo, da jaz to vem. Sedaj imam moč nad njimi. Ali pa so nas izdali ljudje, ki smo jim pomagali, osebe, ki smo jih resnično ljubili. Vzeli so to, kar smo jim dali, in nam vrnili s sovražnostjo. Nekaj sladkega doživljamo, ko vztrajamo pri teh mislih. To vztrajanje nas dela močne in njih nemočne. Mi smo zgoraj, oni spodaj. Gojimo nekakšen čuden, izrojen občutek moralne večvrednosti. Natančno to je tisto, česar po mojem prepričanju Bog *ne dela!*

Odpuščanje je Božji vstop v nemoč, kakor to ponazarja podoba križanja. Ko vstopimo v njegovo Navzočnost, najdemo nekoga, ki ni proti nam, ampak je dokončno *za* nas! Sveti ljudje govorijo: “Nekdo drug me drži”, “Nekdo verjame vame”. Tako govorijo ljudje, ki molijo. “Nekdo se zavzema zame, bolj kot se jaz sam zavzemam zase.” “Nekdo je z menoj bolj od mene samega.” Mojster Eckhardt pravi: “Bog mi je bližje, kot sem blizu sam sebi.” Veliki ljudje so si v tem edini: mistiki v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu - na tej ravni govorijo isti jezik. Bog je ljubimec.

Metaforika tega jezika pogosto zajema iz spolnosti, ker je to edini način izražanja, ki lahko ustrezno opiše kontemplativno doživetje. Molitev pomeni biti ljubljen na globoki ravni, na blagodejen način. Upam, da ste kdaj sami

doživeli takšno intimnost z Bogom. Pravim vam, da je to tudi za vas mogoče. Morda le potrebujemo, da nam nekdo pove, da je to tisto, kar naj pričakujemo in iščemo. Bojimo se prositi za to, bojimo se iskati. Zdi se nam predržno. Ne moremo verjeti, da takšna ljubezen obstaja. Vendar obstaja.

Pogosto sem se spraševal, zakaj je Bog svoja bitja ustvaril s tako močno in vztrajno sposobnostjo biti očarani s podobo, obliko in obrazom drugega. Ali bi Bog tvegala tako veliko, če ne bi šlo za nekaj pomembnega? Kakšna je povezava med našo človeško strastjo in spoznanjem Boga? Ali gre res za *Eno*? Ali gre pri vsem skupaj za šolo ljubezni, skupnosti? To so resnična religiozna vprašanja, o katerih se moramo upati vpraševati.

Moja domneva je: Kakršen je naš odnos do posamezne stvari, takšen bo verjetno naš odnos do vseh stvari. Kako se obnašamo na seksualnem področju je verjetno dober pokazatelj (in učitelj) za to, kakšen je naš odnos do Boga. In naš stik z Bogom je verjetno dober pokazatelj (in učitelj) za to, kakšen je naš odnos z vsem drugim. Stvarnost je Ena, tako se zdi. Naloga religije je, kakor nakazuje sama beseda "re-ligio", da ločene stvari spet poveže skupaj: človeško in božje, moško in žensko, nebesa in zemljo, greh in odrešenje, napake in slavo. Mistiki so tisti, ki to nalogo odlično opravijo. Mnogim zvestim ljubimcem, umetnikom in vizionarjem to uspe, ne da bi sploh pomislili, da bi lahko bili mistiki. Grešniki so tisti, ki te stvari ohranjajo razdeljene in nevarne, ne da bi se sploh zavedali, da so zato *oni sami* razdeljeni in nevarni.

Ker kristjani v zvezi s to temo pogosto slišimo omenjati Visoko pesem, Janeza od Križa in Marijo Magdaleno, naj mi bo tokrat dovoljeno citirati muslimanskega mistika Shamsud-dina Mohammeda Hafiza (okrog 1320-1389). Svoje pesmi v perziščini je pisal s tolikšno integracijo med človeško in Božjo ljubez-

nijo, da bralec pogosto ne ve, za katero od njih gre. Poglejmo si eno izmed njegovih pesmi:

*Ljubljeni,
zadnjič,
ko si šel skozi mesto
tako lep in gol,*

*si pustil za seboj tisoč žensk ponorelih
in nesposobnih, da bi s tem živele naprej.*

*Ža seboj si pustil tisoč poročenih mož,
zmedenih glede svojega spola.*

*Otroci so stekli iz svojih učilnic
in učitelji so bili veseli tvojega prihoda.*

*In sonce je želelo zapustiti
svojo kraljevsko kletko na nebu
in končno, in končno
položiti svojo Stoletno Ljubezen pred
Tvoje noge.⁵*

Pesnik govori o razkošni Božji navzočnosti, ki se sprehaja po ulicah časa in mesta, toda metafore so vzete iz človeške očaranosti in človeških občutij. Pesnik govori o kipenju človeških želja, toda hkrati je prepričan, da je to sladka pot do Boga. Zakaj se ta integracija, to sovpadanje navideznih nasprotij, razmeroma redko pojavlja v religioznih izročilih? Nekoliko pogostejša je v prvobitnih duhovnostih, v hinduizmu (na to kažejo hinduistični templji in obredi) in med muslimanskimi mistiki. Toda pravzaprav bi morali pričakovati, da se bo krščanstvo med vsemi religijami najbolj odprlo tej integraciji. Krščanstvo je namreč edina svetovna religija, ki veruje, da je Bog postal živeče človeško telo. Kristjani smo edini, ki verjamemo v polno, konkretno, snovno utelešenje Boga. Govorimo o "utelešenju" in njega imenujemo "Jezus".

Jezus je za nas velika sinteza in ikona celotne skrivnosti. "V njem telesno biva vsa

polnost božanstva. V njem imate svojo polnost tudi vi” (Kol 2,9-10). Toda zdi se, da je to preveč novo spoznanje za človeštvo. Dejansko moramo priznati, da je krščanstvo pregnalo telo v kraljestvo sence. Tega skoraj ni potrebno dokazovati, če le bežno pogledamo na naše žalostno stanje glede spolnosti, naše onesnaževanje zemeljske snovi, naše surovo in neuravnoteženo konzumiranje, naša nihanja med debeljenjem in hujšanjem, med omamljanjem s televizijo in čipsom in obsesivnim zanimanjem za fitness. Nekoč smo mislili, da se je nad mesenimi grehi pohujševala samo Cerkev, zdaj pa vidimo, da so se na to temo spravili tudi mediji, pravniki in politično korektni terapeuti. V Ameriki je seks greh, ob katerem se pričakuje, da bomo vsi razburjeni in šokirani - opušča pa se, “kar je v postavi pomembnejše: pravičnost, usmiljenje in zvestobo” (Jezus farizejem v Mt 23,23).

Ugotoviti moramo, da nismo udomačeni s svojimi telesi. Jezus pa nam je prišel pokazati, da je prav naša človeška in tosvetna izkušnja tisto, čemur moramo in moremo zaupati. To je naša potrebna in dobra začetna točka. Po dogodku Božjega utelešenja je snovni svet postal prednostni kraj srečanja z Bogom. Toda večina nas še vedno gleda proti zvezdam. Hočemo se dvigniti k “višjim stanjem” zavesti in moralne popolnosti, medtem ko je Jezus čisto preprosto prišel in “živel med nami”. Prikladneje bi nam bilo, da bi častili Prometeja ali Apolona, kot pa ponižnega, človeškega,⁶ zemeljskega Jezusa.

Svetopisemska antropologija jasno govori o treh razsežnostih človekove narave, čeprav je ta antropologija najpogosteje implicitna in uporablja različne pojme za te tri razsežnosti. Človeško trojstvo odseva Božje trojstvo in nas pripravlja nanj. Tri razsežnosti so jasno izražene le v maloštevilnih odlomkih, kot na primer v Pavlovem zaključnem blagoslovu v 1 Tes 5,23: “Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, *duh, duša*

in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus.”

Čeprav večina ljudi duha in dušo zamenjuje ali celo enači, sta to vendarle dva različna vidika človeške osebe: duh teži k mišljenju, k splošnim pojmom, k absolutnemu, k Bogu; duša teži k psihičnemu, k izkušnjam, k posebnostim, k “sebi”. Če se človek ne posveča svoji duši in svojemu telesu, njegov duh teži k iluzornosti, k ozkosrčni prepričanosti v svoj prav, k ideološkosti, kar lahko vidimo v široko razširjeni nezdravi religioznosti današnjih dni. Pravimo, da “je vse le v glavi”. Zdi se, da je duša *izgubljeni* del človekovega trojstva (kar se ujema z izgubljenim čutom za Svetega Duha), telo pa zlahka postaja *zavrženi* del človekovega trojstva (kar se ujema z bičanim in osramočenim Jezusovim telesom). Rezultat tega je zelo anemično občutje Boga, Transcendentnega Duha. Poskušali smo nekako prelisiti telo in dušo in se jima izogniti, da bi se počutili “duhovno”. Zdaj ugotavljamo, da to ne deluje. Zahodni svet se dandanes nahaja v veliki duhovni krizi. Stari simboli, ki so ljudi nekoč vodili k Bogu, dandanes pri veliki večini odpovejo.

Religiozni simboli so bili nekoč “seksualni”: strastni, krvavi, intimni, goli, trpeči, odnosni. Katoliška misel v svoji najboljši obliki je to zelo dobro razumela, zlasti v umetnosti in z uporabo izrazov, ki kličejo k navezavi odnosov: “oče”, “sestra”, “mati prednica”, “brat” ipd. Zakramentalno bogoslužje je bilo skrajno otipljivo, liturgija dramatična, glasba čutna in prepričljiva. Toda sčasoma smo mnoge od teh simbolov skrili v temelje katedral in le še raziskovalci, kot je bil Leo Steinberg, prinašajo na plan to starejše izročilo: še vedno pohujšljivo izročilo Božjega utelešenja.

Vem, kaj si verjetno mislite: “To so nevarne besede!” “Kaj pa, če je vse to zgrešeno?” “Kam nas lahko to pripelje?” “Kako naj vemo, da ni to še en izgovor za narcizem, uživaštvo in zadajanje ran?” Tudi to je mogoče,

toda ali se ne dogaja vse to prav zdaj - v veliki meri tudi med kristjani? Stari Rimljani so rekli: "Pokvarjenost najboljših je najslabša." Poglejte, kaj smo storili z evangelijem! Koliko zdravih, srečnih, svetih kristjanov poznate? Ali smo mar lahko prepričani, da smo res našli skrivnost, "skrito s Kristusom v Bogu"? Ali praktično življenje kaže na to? Sodobno opustošenje na seksualnem področju ni le sad človeških slabosti, ampak tudi rezultat tega, da nismo našli pozitivne, celovite in ozdravljajoče spolne etike. Navodilo "ne delaj tega" še ni *modrost*, čeprav je verjetno potrebna začetna točka za šestnajstletno mladino. Čas je, da se odpravimo naprej od te točke.

Res je, to so nevarne besede, toda to velja tudi za evangelij. Prav kakor smo pogosto prikrojili in udomačili evangelij, da bi iz njega napravili sredstvo za nadzorovanje in ohranjanje družbenega reda, tako smo se tudi izognili pohujšanju Učlovečenja, da bi se izognili Bogu "v njegovi najnevarnejši preobleki": v otipljivem snovnem svetu. Če mislite, da tu zahajamo proč od pravovernosti, samo poglejte na dvatisočletno trdnjavo pravovernosti, ki je evharistija: Resnična Navzočnost

v snovnem kruhu in v opojni pijači! "Kristusovo *telo*." Tako pravimo, ko polagamo kruh v usta vernikov. Dejanje je namerno provokativno, seksualno, oralno, mistično in hipno. Šele po tisočeri obhajilnih "združenjih" se njihova resničnost spusti v nas, tako da se skrivnost Božjega učlovečenja v Kristusu zavestno nadaljuje na zemlji. V sebi *nosimo Božjo skrivnost*.

prevod Tone Dolgan

* Richard Rohr, *Everything belongs: the gift of contemplative prayer*, New York: The Crossroad Publishing Company 1999, 155 strani.

1. Blažena Julian iz Norwicha, angleška puščavnica in mistikinja (1342-1416).
2. Bog jo sklene z nami, tudi če je mi ne sklenemo z njim (op. prev.).
3. V angleščini "fall in love" (op. prev.).
4. V angleščini: "forgive" (odpustiti) izhaja iz "forgive" (vnaprej dati) (op. prev.).
5. Daniel Ladinsky, *I Heard God Laughing: Renderings of Hafiz* (Walnut Creek, Calif.: Sufism Reoriented, 1996).
6. Avtor uporablja besedi "humble" in "human", ki se obe nanašata na latinski izraz "humus", zemlja (op. prev.).

U knjigi "Skupno življenje" je Bonhoefer obdelal osnovna načela skupnega življenja v seminarju, ki naj bi veljala v neki meri tudi za vsako krščansko skupnost. Med drugim obravnava vlogo osebne spovedi in Gospodove večerje pri graditvi krščanske skupnosti. Če namreč krščanska skupnost ne priznava svoje grešnosti, skriva vsak svoje grehe pred seboj in skupnostjo. Žgrehi je prepuščen same-mu sebi - živi "v laži in licemerju".

Dietrich Bonhoefer

Pričevalec za Kristusa

Kaj se dogaja pri osebni spovedi?

Spoved je srečanje s križem. Korenina vseh grehov je napuh, superbia. Živeti hočem zase. Imam pravico, da odločam o sebi, da sovražim, da poželim, da odločam o svojem življenju in smrti. Človeški duh in telo gorita od napuha ... Spoved pred bratom je največje ponižanje. Zadaja bolečino, naredi človeka majhnega ter popolnoma zruši napuh. Stati pred bratom kot grešnik je sramota, ki jo človek komaj prenaša. V priznanju konkretnih grehov umira stari človek pred očmi svojega brata v bolečinah sramotne smrti. Ker je to ponižanje tako težko, se skušamo spovedi pred bratom izogniti. Naše oči so tako zaslepljene, da niso sposobne videti obljube in veličine ponižanega. Sam Jezus Kristus je namreč pretrpel v javnosti sramotno smrt grešnika namesto nas. Ni se sramoval biti križan za nas kot zločinec. Nič drugega kot naša skupnost z Jezusom Kristusom nas vodi v sramotno umiranje pri spovedi, da bi bili s tem deležni njegovega križa. Kajti križ Jezusa Kristusa uniči ves napuh. Jezusovega križa ne moremo najti, če se bojimo iti tja, kjer ga lahko najdemo, namreč ob javnem umiranju grešnika. Branimo se nositi križ, če nas je sram sramotne smrti grešnika, z drugo bese-

do, če nas je sram iti k spovedi. Pri spovedi pridemo do prave skupnosti s križanim Jezusom Kristusom, pri spovedi pritrdimo našemu križu. V globoki in duhovno-telesni bolečini zaradi ponižanja pred bratom, kar pomeni pred Bogom, doživimo Jezusov križ kot svojo rešitev in blaženost. Stari človek umrje, ker ga je Bog premagal. Deležni smo Kristusovega vstajenja in večnega življenja.

Spoved nam daje večno življenje. Če greh sovražimo in ga priznamo, nam je odpusteno, ker smo prelomili s svojo preteklostjo. "Staro je minilo". Če smo prekinili z grehom, smo se spreobrnili. Spoved pomeni spreobrnjenje. "Glejte, nastaja novo" (2 Kor 5,17). Kristus je z nami začel na novo. Kakor so prvi učenci na Jezusov klic vse pustili in šli za njim, tako kristjan pri spovedi pusti vse in gre za Njim.

Spoved je hoja za Kristusom. Začelo se je življenje z Jezusom Kristusom in njegovo skupnostjo ... Pri spovedi človek zapusti svoje grehe. Njihova oblast je zlomljena. Odslej kristjan vedno znova zmaguje. Kar se je z nami zgodilo pri krstu, nam je znova darovano pri spovedi. Iz teme smo rešeni v kraljestvo Jezusa Kristusa. To je veselo oznanilo. Spoved je obnoveitev krstnega veselja.

Spoved nam daje gotovost. Kako to, da laže priznamo greh pred Bogom kot pred bratom? Bog je svet in brez greha, pravični sodnik in sovražnik vsake nepokorščine. Brat pa je grešnik kot mi, pozna moč skrivnega greha iz lastnega izkustva. Pravzaprav bi nam morala biti pot do brata lažja kot pot do svetega Boga ... Vprašati bi se morali, ali z našim priznanjem pred Bogom pogosto ne varamo sami sebe? Nismo morda svojih grehov priznali pred nami samimi in si jih tudi sami odpustili? Ali ni vzrok naših številnih povratnih dejanj, naše šibke krščanske pokorščine, prav v tem, da ne živimo iz pravega odpustanja grehov, ampak smo si grehe odpustili sami? Če si grehe odpustimo sami, ne bomo nikdar prekinili z grehom, kajti to nam omogoča le Božja Beseda, ki sodi in pomilosti. Kdo nam daje gotovost, da pri priznanju in odpustanju grehov nimamo opravka s samim seboj, ampak z živim Bogom? To gotovost nam daje Bog po bratu. Brat raztrga krog samoprevare. Kdor pred bratom prizna svoje grehe, ve, da nima opraviti s samim seboj, ampak doživi resničnost drugega, Božjo prisotnost. Dokler priznam grehe le pred samim seboj, tavam

v temi. Ko jih priznam pred bratom, pridejo grehi na dnevno svetlobo. Ko pa bodo morali grehi enkrat priti na svetlo, je bolje, da se to zgodi sedaj med mano in bratom, kot pa da čakam svetlobo sodnega dne. Milost je, da smemo pred bratom priznati svoje grehe ...

Prav zaradi gotovosti se pri spovedi spovedujemo konkretnih grehov. S splošnim priznanjem grehov ljudje navadno opravičijo sami sebe. Popolno izgubljenost in pokvarjenost človeške narave doživim ob svojih konkretnih grehih ... Spraševanje ob desetih božjih zapovedih je najboljša priprava na spoved. Sicer se zna zgoditi, da bom tudi pri spovedi pred bratom ostal dvoličnež in ne bom dobil tolažbe. Jezus je imel opravka z ljudmi, ki so bili javni grešniki, s cestinarji in hotnicami. Vsi ti so dobro vedeli, zakaj potrebujejo odpustanje in so ga tudi prejeli. Slepega Bartimaja je Jezus vprašal: "Kaj hočeš, da ti storim?" (Mr 10,51) Na to vprašanje moramo znati pri spovedi jasno odgovoriti. Tudi mi sprejemamo pri spovedi odpustanje določenih grehov, ki pridejo na svetlo, s tem pa odpustanje vseh spoznanih in nespoznanih grehov.



Bonhoeffer kot protestant sicer ne govori o spovedi pred duhovnikom, ampak pred bratom. Zelo plastično prikaže vrednote osebne spovedi. Na spoved je bil prvič pozoren še kot študent v Rimu. Takole opisuje, kaj je doživel na veliki teden v cerkvi Marije Snežne: "(...) Vse spovednice so zasedene. Okoli njih se drenja množica molivcev. Človek vidi tukaj razveseljivo mnogo resnih obrazov, ob katerih spoznaš, da vsekakor ne drži to, kar govorijo proti katolicizmu. Tudi otroci se spovedujejo s pravo gorečnostjo, kar je ganljivo videti. Mnogi od teh ljudi ne gredo k spovedi zaradi prisile, ampak iz notranje potrebe. Spovedi ne vodi nujno skrupuloznost, čeprav je tudi to možno ... Spoved ni le pedagoško sredstvo, ampak za preproste ljudi edina možnost za pogovor z Bogom. Tistim religiozno bolj razgledanim pa spoved popredmeti pojem Cerkve, ki se uresničuje pri spovedi in odvezi." (...) Spravljeni z Bogom in ljudmi hočejo kristjani sprejeti telo in kri Jezusa Kristusa. Jezusova zapoved prepoveduje, da bi kdo, ki v srcu goji sovraštvo do svojega brata, pristopil k oltarju. Če ta zapoved velja za vsako božjo službo, za vsako molitev, velja toliko bolj za zakrament.

Dan pred skupno sveto večerjo, ko se bratje neke krščanske skupnosti zberejo skupaj, naj drug drugega prosijo odpuščanja za storjene krivice. Nihče ne more pripravljen stopiti k Gospodovi mizi, če se sramuje stopiti k bratu. Vsaka jeza, prepir, nevoščljivost, obrekovanje in nebratsko delovanje mora biti odstranjeno, če hočejo bratje sku-

paj prejeti Božjo milost v zakramentu. Toda prošnja za bratovo odpuščanje še ni spoved, ki jo Jezus izrecno zapoveduje. Pri pripravi na sveto večerjo pa posameznik začuti težnjo po gotovosti, da so mu bili odpuščeni določeni grehi, ki ga plašijo in mučijo, za katere ve le Bog ... Kogar mučita strah in stiska zaradi lastnih grehov, kdor išče gotovost, da so mu bili grehi odpuščeni, ta je v Jezusovem imenu povabljen k bratski spovedi in odvezi. To, kar so Jezusu očitali kot bogokletje, namreč da je odpuščal grehe, to se sedaj dogaja v krščanskem bratstvu, v moči prisotnega Jezusa Kristusa ... Pri angelih v nebesih vlada veliko veselje nad grešnikom, ki se je spreobrnil. Čas, ko se pripravljamo na sveto večerjo, je tako izpolnjen z bratskim opominom, tolažbo, molitvami, s strahom in veseljem.

Dan, ko praznuje sveto večerjo, je za krščansko skupnost dan veselja. V srcu spravljen z Bogom in brati, sprejme skupnost dar Jezusovega telesa in krvi, s tem pa odpuščanje, novo življenje in blaženost. Darovana ji je nova skupnost z Bogom in ljudmi. Skupnost svete večerje je izpolnitev krščanske skupnosti sploh. Tako kot so člani skupnosti združeni v telesu in krvi pri Gospodovi mizi, tako bodo enkrat večno skupaj. Tu je skupnost dosegla cilj. Tu je veselje v Kristusu in skupnosti popolno. Skupno življenje kristjanov je v Besedi in zakramentu doseglo popolnost.

Prevedel Jože Pucelj

Ranjen sem

*Objel sem te.
Boleče in nežno
sem odprl kletko
plahi ptici v mojem srcu.*

*Poljubil sem te.
Trpko in vroče
sem pil spoznanje iz čaše tvojih ustnic.*

*Ranjen sem
razumel ljubezen,
dojel skriti smisel,
začutil ritem časov,
preplaval iz noči v dan,
vzpel iz doline brezupa
na hrib upanja.*

*Smehljaj radosti
je posušil solzo tesnobe.
Ranjen sem,
ker sem spoznal.*

Molitev

Useskozi iščem!

Njega?

Samega sebe?

Sebe v drugemu?

Sebe v drugi?

Sebe preko drugih?

Druge v meni?

Se bom resnično kdaj našel?

Vedno znova?

Nikoli?

Mogoče pa?

Bog ve!

Amen.

Nič ni zaman

*Zanos ljubezni,
opojnost barv,
motnjava sladkih šumov,
igrajo se z menoj,*

*da ne morem izpeti,
neznam pravilno
dešifrirati Neznano,*

*ki je pri tebi in meni in v nas,
ki je nad prazno mano.*

*Naždravljam življenju
s polno zlato čašo upa
in vina in vesoljnega hrupa,
napijam trpljenju.
In nič ni zaman,
kar storimo,
trud ni zaman,
ko trpimo,
ko ječimo -
Nebo je odprto.*

*Tvoj vdih in izdih
vesolje sprejema,
vsak gib in mik,
ki te prežema,*

*je spoznan,
še preden si klil,
bil
in klonil.
In ves hudo ranljiv,
umrljiv,
nisi minljiv!*

Nič in smisel

*Predolgo vrtnarim v niču
bledokravnega paradoksa
na bulvarju pregostih hipov.*

*Meglince na očeh,
motni pogledi
kot skozi kozarce vinskih hlapov,
svetloba se obupno lomi in razpršuje,
digitalni izpis čustev na ekranu,
krčevitost za užitki,
hoja za nikomer nikamor,
polarni sij zgubljenih duš,
kovinski zamahi po sreči,
ljudje narejeni do lutk v izložbi,
policija skrbi za varnost pred neznanim.*

*Zataval sem med cvetje in grško filozofijo,
na tekočih stopnicah marksizma
sem se pripeljal v kletne prostore psihoanalize,
kjer sem si na freudovskem divanu nekoliko odpočil,
in se pozneje oprhal s frankfurtsko šolo,
in zdeodoriral z "Bit in čas".*

*Nato sem se z Biblijo v roki napotil med cerkvene očete
in duhovne može povprašat o Bogu.
Nastal je babilonski špetir,
ko sem jih plašno zapustil;*

*nekdo izmed njih mi je govoril
s svojim življenjem, o Najvišjem,
ne morem ga pozabiti -
dragega Rudija.*

Felicija

*Neslišno si vstopila v moje življenje,
v meni si odkrila svetišče,
kjer kar naprej prižigaš nove svečke;
plamen je vedno večji,
svetloba se zliva s temo,
tema ni več tem(n)a.*

*Besede, ki jih izrekaš so polne
modrosti in ljubezni in miru,
in vendar ja ta mir ranjen,
ker veš, da še ni čisto vse božje,
tako kot nam je obljubljeno -
v dopolnitvi časov.
Umolknila si,
sedaj govore le oči,
te tvoje noro brezmejno globoke oči.
Gledaš me tako skozi,
da ne vem več, kdo sem,
odkrivajoč svojo plitkost.*

Agape

*Iz središča miru
me je strahotno povabilo,
vrglo k samemu Viru.*

*Izdavil sem glasno prošnjo,
še glasnejšo zahvalo,
zbrano narekoval molitev,
pel psalme in latinske kanone.*

*Drli so iz mene,
iztirjeni recitali Baudelaire-a,
iz ozadja se sliši Prešeren in Maja Vidmar,
iz same rane govori Cankar iz Lepe Vide.*

*Moja tla se tresejo,
nekje v globinah se premika Grška magma,
Heraklitov Logos sveti v podzemlju,
prerašča Zenonove Aporije;
na ladji Patristike zaplujem
v Civitate Dei.*

*U meso se mi zasaja Dubito ergo cogito.
Leibnizove Monade,
Nietzsche-jevo prevrednotenje vrednot,
na krščanstvo napade,
en sam Animal rationale –
strgali in čistili so razumske kanale.*

Brez naslova Pesem II

*Trepetanje jutra skozi dež,
ki utrujeno napaja zemljo
staro od spominov in upanja
na slovesen prihod končnega smisla.*

*Dovolj je bilo majhnih resnic in razlag o njej,
preveč kratkosežnih odločitev;
a Zemlja čaka,
čaka, utrujena od spominov in upanja.*

*Zraščen vsak dan vstanem z Njo,
posut z mahom na nekdanjih velikih ranah,
nahranjen z njenimi prvinami,
ožgan od sonca in vročičnih resnic.*

*Nič več ne begam,
preroško mirno zrem v to dogajanje,
prepuščen življenju,
titanskemu utripu in ciklu.*

*Starčevsko naslonjen na stebre neba
se spominjam neuresničenih ljubezni
in tebe-ljubljena moja nepozabljena,
na novo prebujena Trnjulčica
s poljubom na ustnicah –
drugega.*

Usakdo med nami, vede ali nevede, v govoricah in kretnjah uporablja simbole. Usaka skupina, vsaka družba in vsaka doba ima svoje simbole. Dihati s temi simboli, jih vzeti za svoje, pomeni pripadati neki skupini, neki dobi. Skupina, družba, civilizacija, ki nima več simbolov, ki se jim odpove ali pa jim odvzame tisto vrednost, ki jim pripada, umre. Postane samo še del preteklosti, del zgodovine. Simboli so namreč najučinkovitejše orodje medsebojnega, medskupinskega, mednarodnega razumevanja, saj so univerzalni (za neko določeno skupino), hkrati pa dostopni vsakemu posamezniku, ki se ravno preko teh identificira in povezuje z ostalimi v skupini, družbi.

Zanimivo pri simboli je, da so za neko določeno skupnost samoumevni, da ne potrebujejo razlage (vsaj ne tiste širše, strokovno podkovane), temveč jih nezavedno, tekom pridobivanja »časovnega staža« v določeni skupni, prisvajamo in jemljemo kot naše lastne, ki v nas zbujejo vso možno paleto občutenj, spominov, doživljanj, kar nas tudi dela pripravljene za angažiranost v naši skupini, medtem ko tisti, ki so zunaj tega procesa (ker ne pripadajo določeni skupini, ali pa je znotraj skupine simbolom odvzeta tista vrednost, ki »premika«), ne morejo vzpostaviti lastnega živega odnosa do znakov, ki jim zato ostajajo tuji in nerazumljeni. Ob tem se mi nehote pojavi misel, ali ne gre v Sloveniji tistim, ki tako vztrajno zahtevajo spremembo slovenskega grba in zastave ravno za to, da bi odvzeli slovenskemu narodu enega izmed najmočnejših temeljev lastne identifikacije. Narod z živo simboliko, ki je postala del njega in ki si jo prizadeva ohranjati in gojiti, ostaja trdna celota, ki je ni moč povoziti ali izkoristiti (čeprav se to v določenem zgodovinskem trenutku lahko na videz zakrije), medtem ko je razpuščen posameznik lahko dosegljiva tarča.

Zvedajoč se torej tega, kako pomembni so v človekovem življenju, smo se odločili, da o simbolih spregovorimo tudi v Tretjem dnevu. In če smo imeli sprva v mislih zgolj državne simbole, ob katerih se je v zadnjem času, velikokrat pomudila slovenska javnost, se je kasneje, ob zbiranju prispevkov, izkazalo, da gre za mnogo širšo temo, kot smo si jo sprva zamislili. Priznam, še zdaj me jezi, da se nam ni uspelo osredotočiti samo na pomen državnih simbolov, po drugi strani pa me veseli, da se nam je zgodil prav ta »coctail« različnih prispevkov, saj si s tem odpiramo tudi sami sebi nove iztočnice za razmišljanja.

Ozirajoč se v preteklost v navezi s sedanjostjo smo tako spregovorili o razvoju in pomenu slovenske zastave za oblikovanje in utrjevanje narodne zavesti, o himnah, katere prednosti namen je, poleg njene reprezentativne vloge, »da spodbuja pripadnost in predanost državi, narodu ali političnemu gibanju«,¹ ter o nastajanju in pomenu cerkvenih grbov za naš prostor. Nismo pa ostali samo pri narodnostnih simbolih, temveč smo se ozrli tudi malo izven naših meja. Za nas so v tem času zagotovo zanimivi evropski simboli, ki bodo v kratkem postali tudi del naše zavesti. Spregovorili pa smo, bolj kot zanimivost, o nastajanju in razvoju simbola, ki je v svetovni zgodovini najbolj zaznamoval dvajseto stoletje, o Davidovi zvezdi.

Glede na to, da je bila naša prvotna misel vendarle slovenski prostor s svojimi simboli, pa naj zaključim z razmišljanjem prof. Vodopivca, ki s katerim se popolnoma strinjam, ko pravi: »V Evropski uniji bomo lahko imeli tako ali drugačno zastavo, koliko bomo razpoznavni, kako učinkovito se bomo uveljavili in kako trdno bomo ohranili svojo narodno vitalnost, pa bo odvisno predvsem od naše pridnosti, inventivnosti in ustvarjalnosti.«²

1. Glej članek Ntaše Cigoj Kristulović, »Himna kot simbol naroda v luči zgodovinskih, družbenih in estetskih pomenov«.

2. Glej članek Petra Vodopivca, »Slovenska zastava ima svojo zgodovino«.

Slovenska zastava ima svojo zgodovino

O smislih in nesmislih razprave o narodnih simbolih

Slovenska tribarvnica je bila eden prvih rezultatov slovenskega narodnega gibanja leta 1848. V začetku aprila leta 1848 so hoteli pristaši Združene Nemčije v Ljubljani obesiti na grajski stolp nemško črno-rdečo-rumeno frankfurterico¹, čemur se je del meščanov uprl. Spor so razrešili tako, da so nemški tribarvnici dodali belo-modro-rdeče kranjske deželne barve. To so bile barve kranjskega deželnega grba, na katerem je bil sprva le moder orel na srebrni (beli) podlagi, sredi 13. stoletja pa so – zaradi večje razpoznavnosti – čez orlova prsa naslikali še rdeče-belo zaponko. Cesar Friderik III je v 15. stoletju, da bi kranjske stanovce nagradil za pomoč pri obrambi Dunaja, srebrno barvo v grbu »povišal« v zlato, orlu pa je na glavo posadil cesarsko krono. Toda v tridesetih letih 19. stoletja so zlato v kranjskem grbu znova spremenili v srebro, tradicionalna belo-modra kranjska zastava pa je dobila še tretjo, rdečo barvo, ki je bila barva zaponke v grbu.² Delegacija kranjskih stanov, ki se je sredi aprila 1848 odpravila na Dunaj, da bi podprla uporne Dunajčane in se brez posrednikov seznanila z njihovimi zahtevami, je vzela s seboj kranjsko belo-modro-rdečo zastavo. Tedaj so barve dežele Kranjske, ki je bila po prebivalstvu najbolj slovenska med vsemi avstrijskimi pokrajinami, mladi slovenski izobraženci in študentje na Dunaju in v Gradcu razglasili za barve slovenske narodne zastave. Belo-modro-rdeča tribarvnica je na ta način postala simbol boja za uresničitev programa Združene Slovenije. Odtlej

širjenja znakov s slovenskimi barvami ni bilo več mogoče ustaviti. »Kupil sem si svilnat slovenski trak in ga pritrdil na svojo čepico ter ga nosil, dokler ni gimnazijski ravnatelj strogo prepovedal nositi katerokoli politično znamenje,« se je v svojih spominih spominjal politik in pisatelj Josip Vošnjak.³

Belo-modre-rdeče so bile že leta 1848 tudi slovanske barve. Za slovanske jih je razglasil t.i. Slovanski kongres, ki se je junija 1848 sestal v Pragi, in se je pri izbiri slovanske trikolorne oprl na zastavo ruske trgovske mornarice. Carska Rusija tedaj še ni imela posebne državne zastave, imela je le rumen carski prapor z dvoglavim carskim orlom v sredini. Toda carski režim je bil zelo osovražen in bolj kot carska je bila priljubljena belo-modro-rdeča zastava ruskega trgovskega ladjevja, ki jo je leta 1705 – po zgledu nizozemske zastave – oblikoval car Peter Veliki. Na Slovanskem kongresu v Pragi zbrani zborovalci so tako za slovansko proglasili zastavo ruskih trgovskih ladij, po njej pa so se pri oblikovanju svojih narodnih barv zgledovali tudi nekateri drugi slovanski narodi, med njimi Slovaki. Slovaški zastavi, ki je bila izvirno belo-rdeča, so slovaški voditelji dodali modro barvo avgusta leta 1848. Do konca revolucije spomladi leta 1849 so slovaški revolucionarji belo-modro-rdeče barve uporabljali v raznih kombinacijah in skupaj s slovansko zastavo. V redosledu, ki je tudi barvna kombinacija slovenske zastave, pa so na Slovaškem belo-modro-rdeče barve razglasili za narodno zastavo šele leta

1868. Belo-modro-rdeča je ves ta čas ostajala tudi zastava ruske trgovske mornarice. Rusija je prvo državno zastavo dobila leta 1858, za časa carja Aleksandra II, carski svetovalci pa so njene črno-rumeno-bele barve vzeli iz carske zastave. Leta 1883 pa je bil Aleksander II v atentatu ubit in njegov naslednik Aleksander III se je že pred ustoličenjem odločil za novo in že tako priljubljeno belo-modro-rdečo državno zastavo. To rusko zastavo, ki so ji v začetku prve svetovne vojne v levem zgornjem kotu dodali še carskega dvoglavega orla, so v Rusiji obdržali vse do oktobra leta 1917, ko jo je izpodrinila rdeča boljševiska.

Kot je razvidno iz povedanega, je slovenska tribarvnica nastala avtohtono iz kranjskih barv, medtem ko se je slovaška zgledovala po ruskih (oziroma slovanskih), in ruska po nizozemskih. Slovaki so poleg tega belo-modro-rdeče barve sprejeli za svoje šele leta 1868, Rusi so zastavo z enakimi barvami razglasili leta 1883, medtem ko so pri Slovencih belo-modro-rdeče barve že leta 1848 ponarodele in so bile odtlej trajno in brez prekinitev barve slovenske narodne zastave. Že v šestdesetih letih so z njimi okraševali narodne čitalnice in jih uporabljali ob zbiranjih na taborih, v naslednjih desetletjih pa so slovenske zastave vse bolj pogosto izobešali tudi ob verskih, narodnih, deželnih, mestnih in celo državnih praznikih. Ko se je okoli leta 1900 razširila moda tiskanja in razpošiljanja razglednic, so izdelovalci in izdajatelji »iz narodnih vrst« številne med njimi okrasili z »narodnimi« barvami. V začetku dvajsetega stoletja so slovensko tribarvnico v svoje simbole sprejela tudi slovenska izseljenska društva v Ameriki. V zadnjih dveh letih prve svetovne vojne je bila slovenska zastava z belo-modro-rdečimi barvami simbol majniškega gibanja za jugoslovansko državo, po razsulu stare monarhije pa je postala tudi vojaška oznaka sprva Maistrove in nato nastajajoče slovenske vojske.

Slovenci so imeli v času vstopanja v jugoslovansko državo torej le en simbol: svojo za-

stavo. Nasproti nemškima hrastovemu listu in želodu sta se v času deklaracijskega gibanja kot slovenska znaka uveljavila tudi lipov list in rožmarin.⁴ Lipov list je ostal priljubljena oznaka še v dvajsetih letih, vendar ni mogel nadomestiti grba. Politiki nove jugoslovanske kraljevine so namreč že takoj po združitvi Države SHS s Kraljevino Srbijo hoteli imeti državni grb, ki bi bil sestavljen iz kraljevega grba in grbov vseh treh konstitutivnih narodov. Predlog, da bi imeli Slovenci v skupnem jugoslovanskem grbu kar kranjski deželni grb, so v Ljubljani odločno zavrnil, saj naj bi bil - kot so trdili - to grb »njihovih zatiralcev«. Tako so za slovenski grb precej nedomiselnost (menda celo na pobudo vlade) izbrali peterokrako zvezdo z belim polmesečem (vse skupaj na modrem polju), kar je bil stari ilirski grb in grb Gajevega ilirskega gibanja (razlika je bila le ta, da je imela v ilirskem grbu zvezda šest, v slovenskem pa pet krakov). Prav nič presenetljivo ni, da je imela tudi ta odločitev številne nasprotnike. V razgibanem času sprejemanja vidovdanske ustave so nekateri strokovnjaki celo menili, da spominja polmeseč na turški simbol, ki nima nič skupnega s Slovenci, »razen da so trpeli pod surovo silo turškega meča«.⁵ Obstajali so predlogi, da bi novi slovenski grb oblikovali po starem štajerskem in starem kranjskem grbu, na koncu pa je bil sprejet predlog, da mesec na modri podlagi ostane (simboliziral naj bi zaponko iz kranjskega grba), nad njim pa tri celjske zvezde zamenjajo za krak obrezano ilirsko zvezdo. Na Vidov dan leta 1921, ko je bila v beograjski skupščini izglasovana centralistična vidovdanska ustava, so poslanci potrdili tudi nov jugoslovanski grb. V dvoglavem kraljevem orlu je bil ob srbskem in hrvaškem tudi slovenski grb z mesecem in tremi šesterokrakimi zvezdami. Mesec je bil na grbu v ležečem položaju, nad njim pa so bile zvezde, in sicer ena višje in dve nižje, prav nasprotno kot na celjskem grbu, kjer sta dve zgoraj in ena pod njima.⁶



Zastava in grb Republike Slovenije.

Medtem ko se je beograjskim politikom pri oblikovanju novega jugoslovanskega grba zelo mudilo in so hoteli ob kraljevem orlu na vsak način združiti grbe vseh treh »ustanovnih« narodov, je bilo z vidovdansko ustavo leta 1921 določeno, da ima Kraljevina SHS le eno, in sicer modro-belo-rdečo zastavo. Ta naj bi imela enake barve, kot so bile barve narodnih zastav treh narodov, vendar v drugačnem redosledu. Po vidovdanski ustavi je v Kraljevini SHS živel en sam jugoslovanski narod, ki je bil razdeljen na tri »plemena«. Zato sta bili tudi zastavi samo dve: ena je bila narodna jugoslovanska, ki ni imela grba, druga pa je bila državna, ki je imela v sredini grb. To sta bili tudi edini zastavi, ki jih je bilo mogoče izobešati, saj izobešanje narodnih zastav - »plemenskih obeležij« - ni bilo dovoljeno. Vseeno pa so Hrvatje in Slovenci celo v času najhujšega jugoslovanskega pritiska v tridesetih letih ob različnih praznovanjih uporabljali svojo narodno zastavo. Leta 1932 so na ta način na proslavi ob njegovi šestdeset letnici zavili v slovensko zastavo slovenskega katoliškega politika Antona Korošca. Korošec je skupaj s somišljeniki še isto zimo napisal t.i. punktacije, v katerih se je zavzel za polno uveljavitev slovenskih narodnih pravic, med drugim tudi pravico do narodne zastave.⁷

Ko je leta 1941 na jugoslovanskih in slovenskih tleh izbruhnila druga svetovna vojna,

so zastavo, grb in simbole Kraljevine Jugoslavije obdržali le četniki. Pripadniki ilegalnih protiokupatorskih legij, ki so jih ustanovile slovenske stranke, so nasprotno uporabljale slovenske narodne simbole s slovensko zastavo vred. Belo-modro-rdeče so bile tudi barve zastave slovenskih partizanov, ki pa so pod vplivom komunistov in po odločitvi Vrhovnega štaba partizanske vojske na tribarvnico že oktobra 1941 prišli peterokrako rdečo zvezdo. Nekaj podobnega se je zgodilo tudi znaku Osvobodilne fronte, na katerem so bili prvotno upodobljeni Triglav, Jadransko morje in napis OF (znak je oblikoval arhitekt Edvard Ravnikar), sčasoma pa je napis OF izginil in ga je zamenjala rdeča zvezda. Enak znak kot OF, le da brez napisa ali rdeče zvezde je imela Slovenska zaveza. Slovensko zastavo so imeli tudi slovenski domobranci, saj so Nemci leta 1943 že nekoliko spremenili svojo sprva skrajno trdo okupacijsko politiko. Domobranci so imeli slovenske belo-modro-rdeče barve tudi na kapah, medtem ko so imeli na rokavih kranjskega orla (na Primorskem pa galejo z razpetimi jadri - po grbu leta 1816 ustanovljenega habsburškega ilirskega kraljestva).⁸ Slovensko tribarvnico je 3. maja 1945 za slovensko zastavo potrdil tudi Narodni odbor, ki so ga ustanovile slovenske stranke, da bi prevzele oblast v svoje roke. To pa ni bilo več mogoče, saj je večino slovenskega ozemlja že

nadzirala partizanska vojska, ki je šest dni kasneje zasedla tudi Ljubljano.

Slovesna zastava je torej preživela tudi skrajno tragičen čas druge svetovne vojne, le da je imela v socialistični Sloveniji poslej še rdečo zvezdo. Slovensko zastavo in grb je v povojni Jugoslaviji leta 1947 uzakonila prva slovenska povojna ustava. Grb, ki ga je arhitekt Branko Simčič v nekoliko drugačni podobi že leta 1944 zasnoval za predsedstvo Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta (SNOS), je imel v sredini znak OF (brez zvezde), okoli njega žitno klasje, ki je bilo spodaj povezano z lipovimi listi in trakom, na vrhu pa je bila rdeča zvezda. Slovensko zastavo je - seveda brez zvezde - ohranila tudi slovenska emigracija. Vprašanje grba je med po svetu razbiti emigranti povzročilo večja razhajanja. Ponekod so tako uporabljali grb, ki so ga Slovenci imeli v Kraljevini SHS in Kraljevini Jugoslaviji, drugod (npr. v Narodnem odboru) so opustili polmesec in so izdali slovenske značke samo z zvezdami, Tine Debeljak pa v Svobodni Sloveniji opozarja celo na znak avstralske slovenske revije z naslovom Misli s Triglavom in tremi šesterokrakimi zvezdami nad triglavskimi vrhovi.⁹

Zgodovinska slovenska belo-modro-rdeča zastava je ostala temeljna podlaga slovenske narodne in državne zastave tudi po slovenski osamosvojitvi leta 1991, le da je v levem zgornjem kotu dobila še grb, ki ima prav tako zgodovinske elemente: modro podlago, Triglav v beli barvi, dve valoviti črti v beli barvi, ki ponazarjata slovensko morje in reke, in tri (rumene) šesterokrake zvezde.

Ta kratek in mestoma površen zgodovinski prikaz nastajanja in oblikovanja slovenskih simbolov (v njem ni govora o himni in slovenski narodni noši) želi v prvi vrsti pokazati na to, da imata sodobna slovenska zastava in grb svojo zgodovino. Tako njegov pisec nikakor nima namena dokazovati niti

njune heraldične ustreznosti, niti njunih estetskih kvalitet. Če so bila pri njunem oblikovanju res nedopustno kršena strokovna merila in če je res, da sta oblikovno okorna in moteča, ju je najbrž treba spremeniti. Veliko vprašanje pa je, ali ju kaže spremeniti tako, da ne bo v zastavi in grbu nobene (zgodovinske) simbolike več, ali pa da bodo v obeh simboli, ki so jih naši predniki že večkrat odklonili.¹⁰

Možnosti sta pač dve: ali se pri snovanju sodobnih narodnih in državnih simbolov opremo na dosedanjo slovensko narodno simboliko, ali pa jo povsem opustimo in se prepustimo domišljiji. Predlogi, da bi slovenski grb in zastavo polepili z živalskimi podobami iz starih avstrijskih deželnih grbov, se zde povsem nesmiselni (kranjskega orla so naši predniki že sami zavrnil). Nič bolj prepričljiva pa ni težnja, da bi novo zastavo in grb oblikovali izključno kot likovni - dizajnerski izdelek. Nedavna razstava predlogov likovnega oblikovanja nove slovenske zastave jasno kaže na takšne ambicije. Na razstavi v Narodni galeriji v Ljubljani so bile sicer morda res razstavljene nekatere za sodobni okus zanimive likovne zamisli, toda če jih sprejmemo, sprejmemo tudi tezo, da sta zastava in grb predvsem po v konkretnem času veljavnih estetskih merilih oblikovani znački, ki nimata globljega simbolnega in zgodovinskega pomena. Komentar, da bi bili, če bi na ta način oblikovali svoje nove simbole, nekaj posebnega in izjemnega v evropskem, če ne tudi svetovnem merilu, v tem smislu gotovo drži.

Še bolj neprepričljiv kot na razstavi razstavljeni likovni osnutki je argument, s katerim so poslanci slovenskega parlamenta podkrepili svojo odločitev o razpisu natečaja za nove slovenske narodne in državne simbole. Njihovo stališče je bilo namreč, da je Slovenija zaradi svoje zastave, ki je podobna ruski in slovaški, preslabo razpoznavna. Ta ar-

gument je že, če ga pogledamo z vidika opisane zgodovine vseh treh zastav, »zelo« slovenski. Slovenci imamo zastavo med tremi državami najdlje, Rusi pa najmanj časa, saj so imeli od leta 1917 do preloma v devetdesetih letih preteklega stoletja boljševisko rdečo in so belo-modro-rdečo zopet razglasili za svoj državni simbol šele leta 1991. A vendar - po slovensko naj bi se Slovenci prvi umaknili. Drugo, še pomembnejše dejstvo je, da razpoznavnosti ni mogoče doseči z oznakami, pa naj bodo še tako dosledno estetsko oblikovane, temveč predvsem s kulturnimi, gospodarskimi, političnimi in športnimi uspehi ter s karseda inventivnim opozarjanjem na lepote in bogastva lastne dežele. Prav tu pa slovenskim poslancem in politikom očitno zmanjka domišljije.

Osebnost sem prepričan, da likovna podoba nacionalnih simbolov naroda ali države nima velikega razpoznavnega ali prepoznavnega pomena. Zvečine poznamo prav malo zastav in simbolov evropskih, afriških ali azijskih držav, in vendar vemo, da te države obstojajo in da so nekatere med njimi celo zelo zanimive in uspešne. Pri razpravi o podobi sedanjih in prihodnjih slovenskih simbolov pa me je kot zgodovinarja bolj kot vse ostalo zmotil odnos predlagateljev in oblikovalcev »nove slovenske zastave« do zgodovine. Ta odnos je sicer svojevrstno ogledalo prevladujočega sodobnega slovenskega razumevanja preteklosti, ki ga označuje prepričanje, da je zgodovina nekaj, kar je absolutno minilo in ne more biti vir nobene aktualne inspiracije več. Zavračanje vsake tradicije, ki ni nič drugega kot zavračanje soočanja z zgodovino, pa ni le neperspektivno, temveč je lahko - posebej v času, ko vstopamo v Evropsko unijo - vsaj škodljivo, če ne celo pubno.

V Evropski uniji bomo lahko imeli takšno ali drugačno zastavo, koliko bomo razpoznavni, kako učinkovito se bomo uveljavili in kako trdno bomo ohranili svojo narodno vitalnost, pa bo odvisno predvsem od naše pridnosti, inventivnosti in ustvarjalnosti.

1. Črno-rdeče-zlate barve je v začetku revolucije leta 1848 že stari nemški Bundestag razglasil za barve Nemške zveze, vsenemški parlament v Frankfurtu pa jih je tudi uzakonil kot barve nemške zastave (»frankfurterice«). Črno-rdeče-zlate barve so bile izvirne barve oblačil nekaterih nemških (študentskih) burševskih združenj, ki so se v času napoleonskih vojn in po Dunajskem kongresu zavzemala za združitev nemških držav.
2. Božo Otorepec, Kakšna je prava slovenska zastava, Rodna gruda 21, 1974, št. 10. Gl. tudi: Enciklopedija Slovenije 15, Wi-ž, Mladinska knjiga, Ljubljana, 2001, str. 76-77 (Zastava).
3. Josip Vošnjak, Spomini, Slovenska matica, Ljubljana, 1982, str. 31.
4. Tako Igor Grdina v Enciklopediji Slovenije 11, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1997, str. 171.
5. Ves ta del povzemam po: dr. Tine Debeljak, Slovenski narod in simboli njegove narodnosti in državnosti, Zbornik Svobodne Slovenije 1971-1972, Buenos Aires, 1973, str. 148, 167-168. Med strokovnjaki, ki naj bi nastopili proti polmesecu, naj bi bil posebej glasen zgodovinar dr. Josip Mal. Citat o Turkih in turškem meču je izpod njegovega peresa. Na Debeljakov članek me je opozoril dr. Boris Mlakar, za kar se mu lepo zahvaljujem.
6. T. Debeljak, prav tam, str. 148-149.
7. Prav tam, str. 149. Gl. tudi članek B. Otorepca v Enciklopediji Slovenije 15, Ljubljana, 2001, str. 76.
8. T. Debeljak, nav. delo, str. 157. Ilirsko kraljestvo, ki je bilo ustanovljeno leta 1816 in je obsegalo slovensko ozemlje Ilirskih provinc s Trstom, Istro in nekaj časa delom Kvarnerja, je bilo le tvorba na papirju in ni nikoli zaživelo. Imelo pa je svoj grb.
9. Prav tam, str. 168.
10. Tu mislim predvsem na predloge nekaterih strokovnjakov za grbe in zastave, ki se zavzemajo za nadomestitev sedanjega grba s kranjskim orlom.

Himna kot simbol naroda v luči zgodovinskih, družbenih in estetskih pomenov

Beseda himna izhaja iz grške besede *hýmnos*, kar pomeni »pesem, zahvalna pesem, slavnostna pesem«. ¹ Slovenska splošna leksika in literarna stroka, ki obravnava himne z vidika besedila, terminološko ne ločujeta med njenim prvotnim pomenom in v današnjem času najbolj razširjeno obliko himne, državno. Nasprotno pa muzikološka literatura, ki proučuje tovrstno obliko v povezavi z glasbo, ločeno obravnava hvalnice glede na raba, ki se je manifestirala skozi tisočletno zgodovino njihovega obstanka. Podobno kot v nemški muzikološki leksiki sta tudi v slovenski pojma *himnus* in *himna* vsebinsko ločena ter pojasnjena v posebnih geslih. *Himnus* sega v antiko, ko je pomenil hvalnico različnim bogovom ali junakom, v starokrščanski in srednjeveški umetnosti pa hvalnico Bogu. Himna je razložena kot »slavnostna, vznesena pesem, ki izraža zavest idejne, narodne in državne pripadnosti«. ² V angleški muzikološki literaturi je poimenovanje še bolj jasno terminološko ločeno s pojmom *hymn* in *national anthem*. Narodno oziroma državno himno, ki se je uveljavljala od srede 18. stoletja, nedvoumno poleg samostalnika označuje tudi pridevnik.

Himna se je v sedanjem, najbolj razširjenem in splošno uveljavljenem, pojmovanju utrdila kot pesem, ki služi počastitvi države ob pomembnih državnih dogodkih in drugih svečanostih. Poleg grba in zastave je himna eden izmed treh uradnih državnih simbolov, zapisana je kot ustavna kategorija.

Njena vsebina in oblika ter raba so podrobno določene z zakonom. V skladu z njim se himna izvaja tudi na pomembnih mednarodnih srečanjih, kulturnih in športnih dogodkih. Njena vloga je ostala enaka kot pred poldrugim stoletjem, ko se je začela himna uveljavljati kot slavnostna državna pesem, glede na družbene okoliščine se je spremenilo le prizorišče njenega izvajanja. Danes igranje himne ni več običajno v gledališčih in koncertnih dvoranah kot nekoč.

Narodno oziroma državno himno sestavljata besedilo in glasba. Himne v svojem prvotnem pomenu niso bile nujno povezane z glasbo, njihova oblika in vsebina sta se skozi zgodovino spreminjali. Sprva so bile slavnostne pesmi, ki so jih v grški antiki prepevali v čast bogovom in junakom. Pod vplivom grških pesnikov so kasneje himne ustvarjali tudi veliki rimski pesniki, v srednjem veku so himne prepevali kot molitve v čast in zahvalo Bogu. Na začetku 19. stoletja so himne sočasno z družbeno-političnimi spremembami pridobile nov pomen. Hkrati z izoblikovanjem meščanstva in formiranjem držav so himne postale tudi eden izmed njenih simbolov. Z vznikanjem nacionalnih prizadevanj je naraslo število narodnih in državnih himen, nekatere so nastale že prej. Najprej se je kot himna uveljavila angleška, ki je svojo funkcijo opravljala že od srede 18. stoletja. Konec 18. stoletja so nastale še španska, danska, francoska in avstrijska himna. Nekatere države so himne uzakonile kasneje, Japonska konec 19.

stoletja, Kitajska sredi 20. stoletja, Avstralija in nove evropske države konec 20. stoletja.

Himne mnogih držav so nastale slučajno, nekatere med njimi skrivajo v sebi zanimivo zgodbo. Med njimi velja omeniti slavno francosko himno *La Marseillaise*, ki je služila kot vzor mnogim drugim in se je zaradi njene razširjenosti in prepoznavnosti uveljavil iz nje izpeljan splošni pojem, marseljeza.³ Bila je vzor tudi Davorinu Jenku in njegovi budnici *Naprej zastave Slave*, ki jo je slovenski narod desetletja prepeval kot svojo narodno himno. *La Marseillaise* je bila plod zgodovinskega trenutka, ko je Francija napovedala vojno prusko-avstrijski koaliciji leta 1792. Takrat je oficir francoske vojske in hkrati ljubiteljski glasbenik, C. J. Rouget de Lisle, pod močnim vtisom navdušenja v eni sami noči napisal vojaško koračnico za rensko armado. Pesem takrat na bojišču niso peli. Melodijo so prevzeli jakobinci v Marseillu, od tod tudi njeno ime. Zanosna melodija se je skupaj z njimi širila do glavnega mesta, bila je natisnjena v sto tisočih primerkih, vendar brez navedbe avtorja. V vojaških spopadih je bila od tedaj njena sugestivna moč nepojmljiva. Tudi »slovenska marseljeza«,⁴ Jenkova *Naprej zastave Slave*, je bila plod močne zunanje spodbude in domoljubja, porojenega iz nje. Davorin Jenko je melodijo na besedilo Simona Jenka napisal neposredno zatem, ko ga je razjezilo protislovensko pisanje v dunajskem časopisu. Skladba je nastala leta 1860 na Dunaju, tam bila prvič izvedena na kulturni prireditvi študentov slovanske narodnosti, od tod pa se je hitro razširila in vnemala rodoljube po vseh slovanskih deželah. Desetletja je veljala za slovensko narodno himno, njeno petdesetletnico so v Ljubljani obeležili s slavnostnim koncertom.

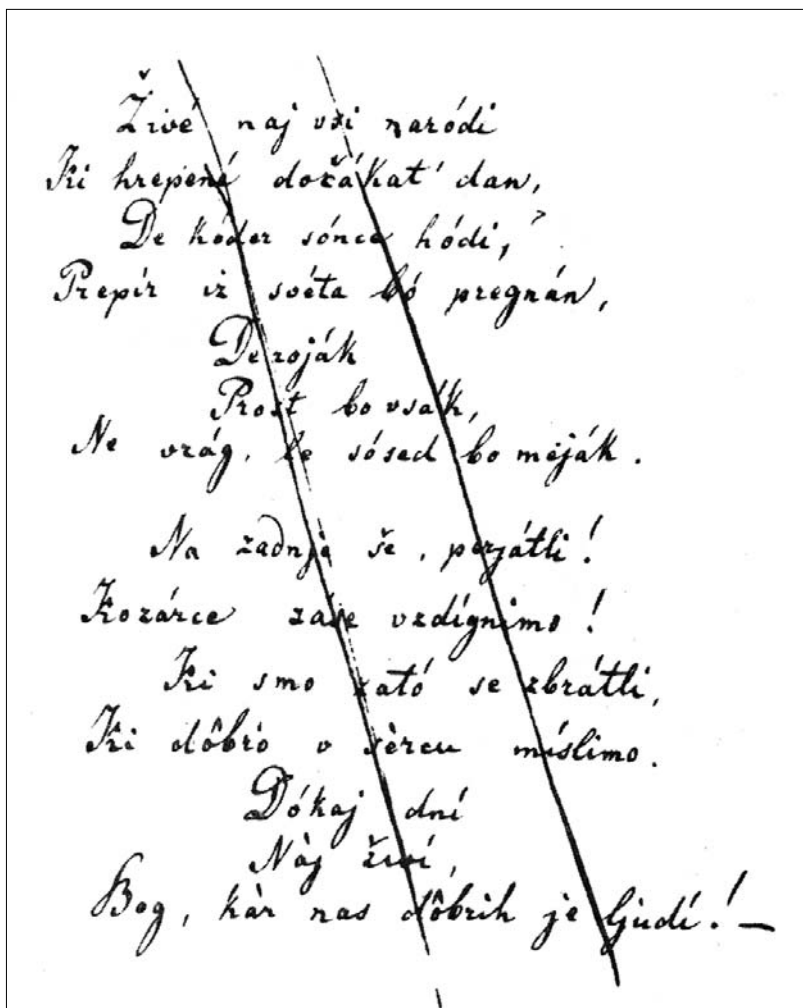
Poleg še danes aktualne francoske himne ima zanimivo zgodovino tudi nekdanja avstrijska himna, ki so jo v okviru monarhije prepevali tudi v slovenskih deželah. Pesem je bila za himno razglašena že leta 1797 in velja

za eno izmed najstarejših državnih himen. Slavna je tudi zaradi svojega ustvarjalca, skladatelja Josepha Haydna, ki je melodijo na besedilo Lorenza Leopolda Haschka napisal v času umika Napoleonove vojske iz Dunaja. Haydna je navdihnili angleška himna, ki jo je slišal med bivanjem v Londonu. Besedilo himne so do leta 1848, ko je postal avstrijski cesar Franc Jožef, večkrat spreminjali. Takrat so razpisali natečaj in izbrali novo besedilo Johanna Gabriela Seidla. To himno so prepevali do konca prve vojne, do razpada Avstro-Ogrske, Haydnova melodija pa je z novimi verzi zopet veljala za himno med letoma 1929 in 1947. Takrat so Avstrijci izbrali novo himno, saj si je Haydnova melodijo za himno prisvojila tudi Nemčija. Na Slovenskem so v okviru nekdanjega avstrijskega cesarstva himno prvič peli v Ljubljani v nemškem jeziku ob cesarjevem rojstnem dnevu že v letu njenega nastanka, leta 1797. Prevod prvih štirih vrstic v slovenski jezik je takrat objavil Valentin Vodnik v Lublanskih Novizah. Na bésedah Slovenskega društva so himno prepevali v prevodu Luke Jerana, dunajske oblasti pa so potrdile šele njen tretji prevod v slovenski jezik, ki ga je Lovro Toman objavil v Novicah leta 1855.

Poleg državnih so v 19. stoletju nastajale še druge himne. Z razcvetom društvenega življenja od šestdesetih let so se množile tudi svečane pesmi v čast različnih pevskih, telovadnih, gasilskih ali planinskih društev. Postale so njihov zaščitni znak. Med Slovenci je še danes znana in priljubljena ponarodela planinska himna, Aljaževa *Oj Triglav moj dom*, ki je nastala pred več kot sto leti. V preteklosti je bila po slovanskih deželah zelo razširjena in vplivna pesem, ki je slavnostno obeležila prvi slovanski kongres v Pragi leta 1848. V prevodu *Hej Slovenci* so jo istega leta prepevali tudi v Ljubljani. Pridobila je značilnosti vseslovanske himne, saj so jo prepevali vsi slovanski narodi. Njenega ustvarjalca Sa-

muela Tomašika so ob obisku Prage leta 1834 k pisanju priložnostnih verzov spodbudile tamkajšnje narodnostne razmere, v katerih je vladal nemški jezik in nemška kultura. Besedilo je podložil melodiji znane poljske pesmi, ki se jo je spomnil med ustvarjanjem budniških verzov. Prav slednja je kasneje služila kot himna dvema državam in bila vzrok marsikateri zadregi. Leta 1926 je postala poljska državna himna, po drugi svetovni vojni pa je ista melodija s starim besedilom *Hej Slovani* veljala za himno v tedanji Jugoslaviji. V okviru te države so jo prepevali tudi Slovenci.

V 20. stoletju je družbeno-politični razvoj spodbudil nastanek t.i. nadnacionalnih himen. *Internacionala* je v mnogih državah (tudi v Italiji in Jugoslaviji) veljala za himno levo usmerjene politične revolucionarne oz. delavske stranke, med letoma 1917 in 1943 je bila priznana tudi kot ruska himna. Mnogo let je obstajala panafriška himna. V začetku leta 1972 je Herbert von Karajan priredil glavno temo finala Beethovnovе devete simfonije, ki jo je ministrski svet Evrope sprejel za evropsko himno. Tudi Organizacija združenih narodov ima svojo himno, čeprav le-ta ni



Prešernova zdravljica

uradno priznana. Himna kot slavnostna pesem v zadnjem času pridobiva pomembno vlogo tudi na družbeno-politično nevtralnem, športnem področju. Že od leta 1896 na olimpijskih igrah igrajo olimpijsko himno, ob svetovnih prvenstvih pa izbirajo priložnostno himno.

Državna himna je slavnostna pesem, ki s svojo besedno in glasbeno vsebino simbolizira narod in državo ter izraža spoštovanje. Njeno besedno sporočilo je vezano na zgodovinski spomin naroda, razkriva značilnosti in posebnosti naroda v času, ko je bilo napisano. Torej nosi pečat časa, prostora in družbe. Med avtorji besedil za himno je le malo slavnih pesnikov. Besedilo ponavadi ne razkriva velikih umetniških ambicij. Aktualno priložnostno besedilo je mnogokrat nastalo spontano, kot plod danega duha časa, določenega zgodovinskega trenutka. Opeva skupne narodove občutke: željo po svobodi in poziv v boj, ljubezen do svoje dežele, politično idejo, molitev ali čaščenje nacionalnih herojev in kraljev. Z literarnega stališča je bolj kot estetska vrednost pomembno sporočilo, ki ga besedilo vsebuje. Pesem je kitična, verzi so ponavadi preprosti, lahko dojemljivi in hkrati zanosni, saj je njihov namen, da povečujejo zavest o moči in povečujejo upe o svobodi najširših narodnih slojev. Zanimivo je, da imajo večjezične države tudi več jezikovnih različic svoje himne. Današnja švicarska himna ima na enako melodijo kar štiri besedila, ki se med seboj razlikujejo ne le zaradi jezika; tudi kanadska himna ima dve različici.

Glasba je bistvena sestavina narodnih (državnih) himen in enakovredna tekstovnemu delu. Večkrat so aktualno besedilo podložili znani melodiji, ki se je pela med narodom (kot pri angleški himni), pri drugih himnah je nastalo najprej besedilo (kot pri stari avstrijski himni), včasih sta besedilo in melodija nastajala hkrati (kot pri francoski himni). Melodija je nepogrešljiva sestavina himne,

njeno razpoznavno znamenje. Melodije za himno so ponavadi preproste, vendar dovolj izrazite, da si jih lahko zapomnijo najširši sloji. Njihov obseg, ritmična in harmonska struktura morajo biti primerni za množično petje. Tudi med avtorji glasbe za himno ponavadi ni slavnih imen, največkrat so to manj znani glasbeniki, tudi ljubiteljski glasbeniki, ali pa je ustvarjalec celo neznan.

Melodije so v himnah mnogokrat starejše in tudi obstojnejše kot besedilo, ki so ga glede na spremenjene družbeno-politične razmere (npr. ob zamenjavi kralja) pri nekaterih himnah zamenjali z ustrežnejšim. Takšen je primer pri stari avstrijski himni, za katero je melodijo napisal Joseph Haydn. Zanimivo je, da je melodijo po prvi svetovni vojni za himno prevzela Nemčija. Novo besedilo *Deutschland, Deutschland über alles* je odražalo njene tedanje politične težnje. Še bolj kot Haydnova je bila priljubljena in razširjena melodija angleške himne, ki so si jo prisvojile različne države za svojo himno. Najbolj verjetna je domneva, da je melodija nemškega izvora in jo je priredil angleški skladatelj Henry Purcell. Kmalu po krstni izvedbi v londonskem gledališču sredi 18. stoletja je postala popularna v različnih evropskih državah. Melodiji so podložili nov tekst in jo kot svojo himno prepevali Danci, Nemci, Švicarji, neuradno tudi Švedi, prebivalci Liechtensteina in v prvih letih svoje neodvisnosti tudi Američani. Zanimivo je, da je ista melodija med prvo svetovno vojno kot himnična častila nasprotujoče si strani; prepevali so jo Angleži in Nemci.

Glasbena vsebina himne ustreza besedni, ki je v skladu z njo lahko svečana, ima značilnosti koračnice ali pa je idilično spевна. Mnogim himnam je bila zgled angleška *God save the King/Queen* zaradi svojega umirjenega, svečanega značaja. Besedilu, v katerem ljudstvo prosi Boga za dobrobit svojega vladarja, ustreza statična ritmična gradnja in po-

stopno melodično gibanje. Tako zgrajena je tudi nekdanja srbska himna *Bože pravde*, ki jo je uglasbil Davorin Jenko med svojim bivanjem v Beogradu. Slednjo so v okviru države SHS po prvi vojni kot del tridelne himne (himne srbskega, hrvaškega in slovenskega naroda) prepevali tudi Slovenci. Prav tako pogost glasbeni vzor so bile vojaške koračnice, še zlasti francoska himna *La Marseillaise*. Ta je tako s svojo ritmično strukturo kot tudi z melodično gradnjo, še zlasti z intervalnim postopom kvarte navzgor, bila zgled tistim himnam, ki opisujejo boj za narodovo svobodo. V nasprotju z njimi je na druge močno vplivala spevnost melodij italijanskih opernih mojstrov. Himne s tako melodijo največkrat opevajo lepote svoje dežele. Takšna je tudi sedanja hrvaška himna *Lijepa naša*. V himnah nekaterih azijskih držav se kažejo elementi tradicionalne ljudske glasbe, ponekod so folklorne značilnosti še bolj poudarjene z rabo ljudskih glasbil. Le redke države, pretežno tiste srednjega vzhoda, pa so za svoj državni simbol sprejele himno brez besedila, kratke, fanfaram podobne melodije.

Himno izbira narod sam. O tem odloča njena vloga v družbeni praksi ter odnos do nje, kar z drugimi besedami pomeni predvsem njeno funkcijo ob pomembnejših narodnih prireditvah in svečanostih. Mnoge narodne himne so prepevali desetletja, preden so jih uradno priznali za himne. Zanimiv je primer Avstralcev, ki so svojo himno izbrali na referendumu leta 1984. Odločili so se za staro pesem, ki je že stoletje živela med narodom. Nizozemska himna je bila priznana skoraj tri stoletja po svojem nastanku in velja danes za najstarejšo himno v Evropi. Nastala je že v 16. stoletju, za himno je bila razglašena leta 1932. Himna je ponavadi postala tista domoljubna pesem, ki so jo ljudje vzeli za svojo in jo prepevali ob posebnih priložnostih. Tak primer je npr. *Zdravljica*, ki so jo Slovenci sami povzdignili v himno, še pre-

den je bila uradno priznana. Od šestdesetih let preteklega stoletja so jo, najprej v akademskih krogih, prepevali ob vsakoletni podelitvi Prešernovih nagrad, ob svojem kulturnem prazniku. Simbolizirala je ne le slovensko kulturno ampak tudi nacionalno zavest. Navzoči so jo običajno poslušali stoje in jo s tem povzdignili v svojo himno. V času prelomnih političnih dogajanj, razpada stare države, konec osemdesetih in na začetku devetdesetih let pa se je njen pomen še okreпил. Za republiško himno je bila v skladu z ustavo pretekle države razglašena leta 1989, za državno priznana v parlamentu še pred uradno razglasitvijo nove (in sedanje) države. Takšen način izbora himne, ki temelji na recepciji, je primernejši in uspešnejši od ravnjanja, za katerega so se odločili v povojni Jugoslaviji. Dolgotrajni večkratni poskusi, da bi izbrali himno preko natečaja, so bili neuspešni. Razlogov je več. Po eni strani je bila pesem *Hej Slovani*, čeprav neprimerna, usidrana v zavesti ljudi, po drugi strani pa so bili natečaji neuspešni morda tudi zato, ker so ločeno izbirali besedilo in glasbo oziroma obratno.

Himna po glasbeni plati spada med zvrst tako imenovane uporabne glasbe, torej glasbo, ki je namenjena izvajanju, glasbo za vse in vsakogar. Njeno uporabnost zaznamujejo funkcije, ki jih opravlja. Poleg reprezentativne vloge je prednostni namen himne, da spodbuja občutke pripadnosti in predanosti državi, narodu ali političnemu gibanju. V primerjavi z drugima dvema državnima simboloma, grbom in zastavo, ki simbolizirata državo na vizualni ravni, deluje himna na več ravneh, z besedilom in glasbo. Petje spodbuja pri izvajalcih in poslušalcih močno skupno občutje. Pesem združuje ljudi v ideji in veri ter spodbuja kolektivna čustva pri najširših množicah in vseh slojih. Družbena funkcija himne, ki se konkretizira zlasti v dejanjih recepcije, je časovno spremenljiva. Pomembne so torej dane okoliščine, v katerih se himna

izvaja, se pravi, kdo jo izvaja in posluša ter kako jo sprejema. Ob posamezni izvedbi izzvenita tekst in glasba v določenem času, toda himna živi stalno med narodom. Besedilo in glasba himne sta avtonomna in tudi delujeta vsak zase. Himna se izvaja lahko tudi brez besedila, v instrumentalni verziji, največkrat pa zbrana množica spontano zraven prepeva. Glasba sproža takojšnjo in neposredno odzivnost, aktivira skupna pozitivna čustva. Njen učinek se poveča ob množični izvedbi, saj je navdušenje hitro prenosljivo. Tudi določen zgodovinski trenutek poveča psihološki učinek himne; najmočnejši je bil v času nacionalnih kriz in v vojnih časih. Takrat se je tudi povečalo število izvedb in okreplil njen pomen.

Himne niso estetski temveč družbeni fenomen, zato je iskanje estetskih vrednot problematično. Njihove ustvarjalce je vodilo rodoljubje in ne notranja umetniška nuja.

Takšne priložnostne pesmi so bile plod močne zunanje spodbude, določenega zgodovinskega trenutka. Njihova besedna in glasbena vsebina je sledila sprejetim, že uveljavljenim vzorcem. Ker himne spadajo med tako imenovano uporabno glasbo, je treba njihovo vrednost presoјati v luči meril, ki veljajo za funkcionalno glasbo. Smiselno je torej presoјati odnos med himno ter namenom, katerim služi. Njeno vrednost je treba spoznati znotraj kulture določenega naroda, saj narodne himne izhajajo iz kulturne tradicije naroda in so tudi del nje.

-
1. Snoj, Marko, Etimološki slovar, Ljubljana, 1997 str. 203.
 2. Leksikon Glasba, Ljubljana, 1981, str 107.
 3. Slovar slovenskega knjižnjega jezika, Ljubljana 1975, str. 697
 4. Jenko, Davorin: Davorin Jenko in himna naprej zastave Slave, Novi akordi IX/1910, 3, str. 17-18.

Kej je v tej številki Tretjega dne osrednji blok posvečen državnim in narodnim simbolom, se nam je zdelo primerno predstaviti iz patrističnega izročila nekaj odlomkov, ki govorijo o znakih, ki so jih sprejeli kristjani in jih uporabljali za svoja razpoznavna znamenja. Pred nami so besedila zgodovinarja Evzebija Cezarejskega v Rufinovem prevodu, ki v Cerkveni zgodovini poroča o tem, kako je cesar Konstantin pred zmago pri Milvijskem mostu na prapore svoje vojske sprejel križ; iz Rufinovega nadaljevanja Cerkvene zgodovine imamo podatek o tem, kako je križ v Aleksandriji zamenjal Serapisova znamenja, Maksim Torinski v pridigi spodbuja kristjane, naj sprejmejo odrešilno znamenje križa, napovedano že v Stari zavezi, Izidor Seviljski pa v svojih Etimologijah razlaga krščansko simboliko črk.

Očetje o znamenjih

Evzebij Cezarejski (260-339) Cerkvena zgodovina (v Rufinovem prevodu) 9,8,15-9,9,10

Ko se je torej našim tako godilo in so z dobrotnostjo svojih dejanj v nekakšnem tihem oznanjevanju širili božjo resnico, tako da se je izpolnilo tisto, kar piše v Genezi: "V Egiptu se je dalo temo otipati, tako je bila gosta, pri Izraelovih sinovih pa je bila luč v vseh njihovih prebivališčih," tedaj se je kljub vsemu Gospod naš Bog poveličeval v svojih svetih in je zelo uspešno širil delo zasnovane moči; nam, ki smo bili postavljeni v globoko temo, je znova prižgal sijaj svoje luči. Po preroških besedah nas je hranil s kruhom solza in nam dal solze za pijačo, toda vse to po meri. To pa je torej mera njegovega opomina in graje, da ni večno ogorčen in se ne jezi na nas vse večne čase, ampak se znova usmili svojih služabnikov, ki vanj zaupajo.

Ko je namreč zelo pobožni cesar Konstantin, sin Konstancija, prav tako zelo zmernega in izrednega vladarja, pripravljaj vojno zoper Maksencija, tirana v rimskem mestu, in je peljal vojsko (že tedaj je bil zaščitnik krščanske

vere in častilec pravega Boga, ni pa še sprejel znamenja Gospodovega trpljenja, kakor je to pri našem slovesnem uvajanju), ko je torej v tesnobi mnogokaj sam pri sebi premišljal o potrebnosti bližajočega se spopada hodil po poti in često povzdignil oči k nebu ter od tam sebi prosil pomoč, je videl v večerni meglici na vzhodnem koncu neba znamenje križa, kako se blešči v ognjenem žaru. Ko se je ob tem videnju prestrašil in bil zmeden, ko se je znova ozrl nanj, je zagledal, kako stojijo pri njem angeli in mu govorijo: "Konstantin, $\tau\upsilon\tau\omega\ \nu\iota\kappa\alpha$ ", to je: v tem zmagaj.

Tedaj se je vesel vrnil in bil že prepričan v zmago. Znamenje križa, ki ga je videl na nebu, je zarisal na svoje čelo. Z nebes povabljen k veri se mi ne zdi nič manj vreden od tistega, ki mu je bilo podobno z neba rečeno: "Savel, Savel, kaj me preganjaš? Jaz sem Jezus Nazarečan." Edino s to razliko, da on ni bil povabljen, ko je preganjal, ampak je bil že iskalec. Potem je znamenje, ki mu je bilo pokazano na nebu, spremenil v vojaške prapore in je tako imenovani labarum prilagodil v obliko Gospodovega križa. Tako je opremljen z orožjem in prapori prave vere nastopil proti

orožju brezvercev. Poročajo, da si je dal narediti na desnici znamenje križa iz kovanega zlata. Zdi se mi, da ni brez pomena, če malce skrenemo s poti našega namena in povemo, kaj je pobožni vojskovodja opravil v tej vojni.

Ko je bil torej zaradi božje pomoči prepričan o zmagi, je vladarjevo dušo prešinjala druga skrb, da je bil namreč kot rimski cesar in oče domovine, on, ki bi, če bi bilo mogoče, želel vse, ki so vladali pred njim, preseči v pobožnosti in spoštljivosti, je zdaj prisiljen ne le domovini, ampak samemu rimskemu mestu, ki je glava cesarstva, napovedati vojno, ker ni mogoče brez napada na domovino, ki jo je zasedel sovražnik, domovini povrniti svobode. To ga je stiskalo v duhu podnevi in ponoči.

Boga, s katerim se je že čutil domačega, je prosil, naj si ne omadežuje desnice, ki jo je okrepil z odrešilnim znamenjem, z rimsko krvjo. To je njemu, ki je noč in dan prosil, naklonila božja previdnost. Ko je že nedaleč od Milvijskega mostu postavil tabor, je Maksencij iznenada kot z božjo silo spodbujen prišel nasproti in je vdrl iz rimskih vrat ter ukazal, naj mu preostala vojska sledi, sam pa je oborožen prvi jezdil spredaj. Ukazal je tudi, naj se ladje povežejo v desetice, naredijo pot preko reke in se izenačijo z mostovi zgoraj. Ko je on sam kot konjenik in prvoborec ne zavedajoč se svojega dela z maloštevilnimi stopil na most, so se ladje pogreznile in on, potopljen v globino, je tako s pogibeljo edino svoje pregrešne glave preprečil prihodnje pobijanje in ohranil desnico pobožnega vladarja neomadeževano od krvi sodržavljanov.

Nič manj kot v Mojzesovem in hebrejskem ljudstvu bi lahko tudi tu videl, da se sme upravičeno tudi o teh dogodkih reči: faraonov voz in njegovo moč je pahnil v morje. Izbrane vojščake je potopil v Rdeče morje in pokrila jih je gladina.

Tako se je namreč Maksencij s svojimi oboroženimi spremljevalci potopil v globino

in je padel z mostov, ki jih je pripravil v pogubo pobožnega vladarja.

Toda tudi to se upravičeno govori o njem: Nastavil je past in jo pokril in padel je v jamo, ki jo je sam izkopal. Njegova zvijača se mu je vrnila na njegovo glavo in njegova pregreha se je spustila na njegovo teme. To se brezbožnim po pravici pripravi.

Konstantinu pa se kot pravemu božjemu služabniku primerno poda tisto, kar je Mojzes po zmagi zapel o poraženih sovražnikih: Pojmo Gospodu, slavno je bil počaščen, konja in jezdeca je pahnil v morje. On me poslušaj in me varuje, on mi je postal rešitev. Kdo ti je podoben, Gospod, med bogovi? Kdo ti je podoben, ki si slaven med svetimi, čudovit v jasnosti, ki delaš čudeže?

Če tega ni Konstantin izrekel z besedami, pa je storil v dejanju in njemu, ki mu je dolgoval zmago, vzvišenemu Bogu zapel slavo, ko je zmagoslavno vkorakal v Rim. Tedaj so se vsi veselili skupaj z ženami in otroki, senat z rimskim ljudstvom pa je sprejel Konstantina kot rešitelja in obnovitelja svobode, saj jih je rešil hude kuge in osvobodil jarma tiranske nezmernosti.

On pa ni predajal svojega duha hvalnicam navdušenega ljudstva niti ploskanju tolikšnega mesta; tudi uspeha ni pripisoval svoji moči, ampak božjemu daru. Takoj je namreč, ko mu je senat v čast zmagoslavja dal postaviti podobe, je ukazal na desnici narisati tudi znamenje Gospodovega križa, to je znak prave moči, ki je rimsko mesto, senat in rimsko ljudstvo rešila izpod jarma tiranske oblastnosti in vrnila v plemenitost prejšnje svobode.

Rufin (345-410)

Cerkvena zgodovina (nadaljevanje) **11,29**

Tudi to se je zgodilo v Aleksandriji, da so čisto vse Serapisove oklepe, ki so bili po posameznih hišah po stenah, pri vhodih in na podbojih in celo na oknih, odsekali in odtr-

gali, da ni ostalo niti sledu niti poimenovanja njega ali katerega koli drugega hudega duha, ampak je vsak namesto njih na podboje, vhode, okna, stene in stebre dal narisati znamenje Gospodovega križa. Ko so to videli preostali pogani, so menili, da je to prišlo kot spomin na nekaj velikega iz njim predanega starega izročila. O Egipčanih pravijo, da imajo naše znamenje Gospodovega križa med tistimi črkami, ki jih imenujejo hieratične, to je duhovniške, kot eno od mnogih črk, ki so pri njih osnovne. Tej črki oziroma besedi pa pripisujejo naslednji pomen: prihodnje življenje. Govorili so tisti, ki so se tedaj zaradi občudovanja tega, kar se je zgodilo, spreobračali k veri, da so jim stari izročili, da bo tisto, kar zdaj častijo, stalo tako dolgo, dokler ne bodo videli priti to znamenje, v katerem je življenje. Zato se je zgodilo, da so se bolj spreobračali k veri tisti, ki so bili izmed duhovnikov in služabnikov svetišč, kot pa tisti, ki so jih razveseljevale zmotne čarovnije in zvite prevare.

Maxim Torinski (+408-423) Zbirka starih govorov 45

Danes se je zemlji rodilo pravo sonce, danes je v teminah tega sveta vzšla luč. Bog je postal človek, da bi človek postal bog. Gospod si je privzel podobo sužnja, da bi se suženj lahko spremenil v gospodarja. On, ki prebiva v nebesih in jih je ustvaril, se je naselil na zemlji, da bi se človek kot najemnik na zemlji preselil v nebesa.

O dan, svetlejši od vsakega sonca! O čas, najbolj pričakovan v vseh vekih! Kar so čakali angeli, česar niso vedeli serafi in kerubi in nebeške skrivnosti, to se je razodelo v našem času! Kar so oni videli kot v zrcalu in odsevu, mi zremo v resnici. On, ki je izraelskemu ljudstvu govoril po Izaiju, Jeremiju in drugih prerokih, nam zdaj govori po Sinu. Poglejte, kakšna razlika je med Staro in Novo zavezo! V Stari se je govorilo iz oblaka, nam v jasnini;

tam so videli Boga v grmu, tu se Bog rodi iz Device; tam je ogenj používal grehe ljudstva, tukaj človek odpušča grehe ljudstva, še več, Gospod odpušča svojim služabnikom; nihče namreč ne more odpustiti greha razen Boga.

Najsi je bil na današnji dan Gospod Jezus rojen, najsi je bil krščen – različno mnenje se širi po svetu in iz različnih izročil moramo sami izbrati – povsem pa je jasno, najsi je bil danes rojen iz Device najsi je bil preroben v krstu, njegovo rojstvo po mesu in po duhu nam je koristilo; oboje je moja skrivnost in oboje je meni v korist.

Božjemu Sinu se ni bilo potrebno roditi, ni mu bilo treba biti krščen. Greha namreč ni storil, ki bi mu ga krst odpustil; toda njegova ponižnost nam prinaša povzdignjenje; njegov križ je naša zmaga; njegovo mučilo je naše zmagoslavje. Z veseljem dvignimo to znamenje na svoja ramena, nosimo prapor zmagoslavja, še več, nosimo ta znak na svojih čelih. Ko bo hudobec opazil ta znak na naših podbojih, se bo ustrašil. Oni, ki se ne bojijo pozlačenih templjev, se bojijo križa; tisti, ki jih ne ganejo kraljevska žezla, cesarski škrlat in pojedine, trepetajo pred kristjanovimi capami in postom.

Slednjič pa beremo pri preroku Ezekielu: Ko je bil angel poslan, da pomori vse po vrsti in da naj začne pri svetih, so bili obvarovani in so ostali živi in zdravi samo tisti, ki jih je bil označil s črko tau, to je s sliko križa.

Veselimo se torej, predragi bratje, in v podobi križa dvignimo roke k nebu! Ko nas bodo hudi duhovi videli tako oborožene, bodo premagani. Ko je imel Mojzes iztegnjene roke, so Amalečani izgubljali; ko so se mu malo spustile, so se okrepili. Jadra ladij in jadrna prečka plujejo pod podobo našega križa. Tudi ptice z razprostrtimi krili oponašajo križ, ko se dvigajo v višave in plavajo v zraku. Pa tudi same trofeje in znamenja zmage so pravzaprav križi, okrašeni z bojnim plenom. Križa pa ne smemo imeti samo na čelih, am-

pak tudi na svojih dušah. Ko bomo tako obo-
roženi, bomo stopali na modrasa in baziliska
v Kristusu Jezusu, ki mu gre slava na veke ve-
kov. Amen.

Izidor Seviljski (ok. 560-636) O grških mističnih črkah (Etimologije 1,3,9)

Grško črko Ψ je prvi oblikoval Pitagora s
Samosa, in to po vzoru človekovega življenja.
Njena spodnja črtica označuje prvo življenj-
sko dobo, ki je sicer negotova in se še ni pre-
dala ne krepostim ne pregreham. Razcep nad
njo se začne z mladostjo: desna stran je strma,
toda pelje k blaženemu življenju; leva je lažja,
vendar vodi v greh in propad. O njej je Perzij
takole zapisal:

*Ko je s Samosa mož tej črki veje razcepil,
desno pokazal ti pot je, ki pne do meja se v
strmino.*

Pri Grkih je pet mističnih črk: najprej Ψ ,
ki pomeni človeško življenje, o čemer smo že
spregovorili.

Druga je Θ , ki pomeni smrt. Kajti sod-
niki so to črko zapisali pri imenih tistih, ki
so jih obsodili na smrt. Imenuje se theta apo
tou qanatou, to je po smrti. Zato tudi ima
po sredini kopje, to je znamenje smrti. O njej
je nekdo rekel:

O kako si nesrečna, bolj kot črke vse theta.

Tretja je T , ki kaže obliko Gospodovega kri-
ža, zato tudi prevaja hebrejsko besedo "zname-
nje". O njej je angel rekel Ezekielu: "Pojdi po

sredi Jeruzalema in zaznamuj črko tav na čelo
možem, ki vzdihujejo in žalujejo" (Ezk 9,4).

Preostali dve, prvo in zadnjo, si je za svoji
privzel Kristus. On je namreč sam začetek
in sam je tudi konec, saj je rekel: "Jaz sem
A in Ω ." Ker ti črki v njem sovpadata, pride
A do Ω , potem pa se od Ω vrne nazaj v A,
da v sebi pokaže, kako je Gospod tako začete-
tek, ki gre proti koncu, in konec, ki se vrača
na začetek.

Vse črke pri Grkih sestavljajo besede in
tudi označujejo števila. Pri njih črka alfa med
številkami pomeni enico. Kjer se zapiše beta,
se reče dva, kjer se zapiše gama, se kot številka
prebere tri; kjer se napiše delta, se kot številka
prebere štiri. Tako imajo pri njih vse črke
svoja števila.

O latinski črki X (Etimologije I,4,14)

Črke X ni bilo med Rimljani vse do časa
cesarja Avgusta. Po pravici se je začela pisati
prav v času, ko je bilo oznanjeno Kristusovo
ime, ki ga označuje prav ta črka v obliki zna-
menja križa. Namesto nje so prej pisali C in
S, zato se imenuje tudi dvojna, ker nadomešča
dve črki, namreč C in S; tudi njeno ime je se-
stavljeno iz teh črk.

prevedel fr. Miran Špelič OFM

* Tropaeum je bila v Rimu prečna palica na
drogu, kamor so na triumfalnem sprevodu po
sveti cesti skozi forum obesili vojaška znamenja
premagane vojske; potem so to izpostavili na
Kapitolu.

Slovenski prostor in cerkvena heraldika

Človekova simbolična govorica in nagnjenje k tej obliki izražanja sta dve temeljni silnici, ki zaznamujeta človekovo bivanjsko pojavljanje, delovanje in razvoj. Cela paleta simbolnih izraznih sredstev stopi pred nas v trenutku zgodovinskega raziskovanja te danosti in prav vsaka oblika spregovori v najširšem obsegu človekove časovne in prostorske razsežnosti. Izmed vseh oblik simbolne govorice je zgodovinsko vedno najjasnejše (morda celo najglasnejše) spregovorila identifikacijska simbolna podoba, ki je skušala izraziti bistvo človeka, skupine ali večje družbeno oblikovane enote, katere nosilec je bil posameznik. Sem sodi govorica heraldike, pomožne zgodovinske vede, nastale v zgodnjih letih II. stoletja ali natančneje, v polnosti prisotne in razširjene v času križarskih vojn, ko se Zahod na svojevrsten način ponovno sreča z Vzhodom. O heraldičnih začetkih, razvoju in sporočilnosti smo pred leti že razgrnili nekaj misli, ki pa bi jih mogli sedaj usmeriti v konkretne primere, vzete iz enega od njenih segmentov, da bi lahko skupaj začutili vrednost in pomen te "večne" govorice simbola, ki mu heraldika namenja vso svojo pozornost. V času, ki je bil vsakim sporočilom, skritim pod nezaukazanimi simboli, nenaklonjen, je del heraldike, o kateri bomo spregovorili, hranil dotedanje bogastvo, po svojih najboljših močeh pa v zakladnico heraldike prispeval nove stvaritve, pa čeprav nekatere brez kakršne koli strokovne uglašenosti. Kljub vsemu je danes prav cerkvena heraldika tista, ki se strokovno najhitreje in najbolje razvija, saj so ji, zahvaljujoč izkušnjam in nekaterim drugim dejavni-

kom, nestrokovne rešitve in pristopi tuji in jih ne sprejema pod okrilje svojega delovanja.

Umestitev cerkvene heraldike v heraldično znanost je od nekdaj predstavljala vir diskusij in nasprotujočih si mnenj, ki so poudarjala, da se je univerzalni - vsem dostopni heraldični "fenomen" prav v tem segmentu (segmentu cerkvene heraldike) omejil tako v njenih nosilcih kot tudi v simboliki, ki v njem prevladuje. Svoj doprinos k takemu razmišljanju je nedvomno hote ali nehote prispeval Pastoureaux, ki je v svojem heraldičnem traktatu zapisal pomembno ugotovitev, da je heraldika v svoji zasnovi vojaški fenomen in ne fenomen plemstva.¹ Naš namen ni razglabljanje o mestu cerkvene heraldike, pač pa o njeni bogati zapuščini, ki jo šele odkrivamo in ki je glavni dokaz za zagovornike "najbogatejšega dela heraldike - cerkvene heraldike (tudi nadgradnje splošne heraldike)". Da bi lahko stopili na pot nekakšnega grobega zgodovinskega pregleda cerkvene heraldike pri nas, si moramo pred tem nekoliko osvežiti njen izvor in njene glavne smeri. Heraldiko je utemeljila vojaška dejavnost srednjeveškega človeka, ki pa je ni strogo zadržala le v vojaških krogih, ampak jo je razširila tudi med druge sloje takratnih prebivalcev. Za to razširitev nosijo zaslugu predvsem posamezni predstavniki slojev, ki so se vojaško udeleževali v bitkah evropskega srednjeveškega prostora. Most med splošno in cerkveno heraldiko moremo iskati tudi v neredkih primerih združevanja svetne in duhovne oblasti tedanjega časa. Cerkvena heraldika tako začinja razvijati svoj pristop in "terminologijo", ki je največkrat

nadgradnja že znanih splošnih heraldičnih načel in rešitev. Kot specifične elemente cerkvene heraldike štejemo: mitro (auriphrygata, pretiosa, simplex), pedum-pastoral, nadškofov križ (patriarhov križ), križ za procesijo in galero, ki v barvnih različicah (rdeč, zelen, vijoličen, črn, bel) in z različnim številom cofov označuje tako stopnje posvečenja kot službo, ki jo cerkveni dostojanstvenik opravlja. Sem sodijo še posebni simboli, ki jih uporablja papež (tiara, prekrizana ključa), kardinal Camerlingo (ombrellino, prekrizana ključa - v primeru sede vacante) in bazilike (ombrellino, prekrizana ključa - velja tako za bazilike maior kot tudi minor). V cerkveni heraldiki, ki zgodovinsko najprej beleži grbe posameznih duhovnikov in cerkvenih sedežev (1210-1220: 1210-1215 Langres), okrog leta 1300 pa tudi grbe cerkvenih združenj, redov in skupnosti, poznamo naslednje skupine grbov: grbe župnijskih oziroma škofijskih sedežev (in njim izenačenih upravnih središč), cerkvenih združenj in cerkvenih redov, grbe posameznikov glede na stopnjo posvečenja (diakon, duhovnik, škof), cerkvenih služb in grbe, ki jih imajo tisti, katerim je bila podeljena častna cerkvena služba ali častni naziv. Ob časovnem pregledu pojavljanja grbov iz posameznih skupin je zanimivo to, da so se začeli zelo zgodaj pojavljati grbi posameznih duhovnikov in redovnikov, ki bolj izjeme potrjujejo "pravilo" o prvih grbih cerkvene heraldike, ki so grbi posameznih redov oziroma cerkvenih skupnosti. Vse naštetje razvrstitve so velikega pomena za lažje raziskovanje in proučevanje posameznih heraldičnih primerov na različnih koncih Evrope, ki so glede na svoje specifične značilnosti še dodatno obogatile tudi cerkveno heraldiko. Pri tem seveda mislimo na heraldična območja, ali bolje rečeno kar na posamezne heraldike: ibersko, francosko, italško-beneško, angleško, skandinavsko (kot mešanico srednjeevropske in angleške), srednjeevropsko in vzhodnoslovansko. Če so se naštetje

heraldike posameznih območij prenašale ob preseljevanjih (najbolj gotovo s plemstvom) včasih prav na nasprotno konce Evrope, se je to dogajalo tudi v cerkveni heraldiki. Prav v slednji pa zasledimo veliko več skupnih značilnosti, ki so neodvisne od kraja nastanka nekega grba, pa tudi od časa. Če se sedaj ozremo na dokaj neraziskano, a že v poznanih segmentih izredno bogato dediščino cerkvene heraldike pri nas, lahko odkrijemo skoraj vse naštetje značilnosti, ki so prisotne v bolj ali manj popolni podobi.

Današnje slovensko ozemlje je bilo v zadnjih stoletjih prvega tisočletja razdeljeno v glavnem na dve metropoliji, ki ju je delila reka Drava. Najprej si oglejmo starejšo metropolijo Oglej in njeno heraldično podobo, ki so jo v stoletjih oblikovali razni simboli in upodobitve, katerih razvoj moremo slediti na novcih tedanje dobe, pa tudi nekaterih drugih artefaktih. Ko si škof Pavlin leta 557 prilaсти naslov patriarha in postane ozemlje metropolitanske cerkve patriarhat, se pomembnost Ogleja močno dvigne, kar posredno odkrivamo tudi v njegovi predstavitveni simboliki. Pri tej simboliki še ne govorimo o heraldiki, saj se ta razvije več stoletij kasneje, lahko pa govorimo o ključnih elementih, ki bodo v heraldičnem obdobju privzeti v novonastalih grbih. Če je prej dominiral enoglavni orel (aquila), je z nastankom patriarhata vedno več pojavov simbolike križa.² Največkrat se pojavlja grški šapasti križ, ki je včasih postavljen na Andrejev križ (prav tako šapaste oblike), drugič so med njegovima prečkama šopi rastlin (najbližje lilijam) ali samo po ena lilija (celotna rastlina). Upodobitev po ene heraldične lilije med prečkama tvori obliko jeruzalemskega križa, kar moremo hitro prepoznati; nič presenetljiva pa ni pri tem tudi sama heraldična lilija brez križa (rdeč, zelen, vijoličen, črn, bel). Mestno obzidje z mestnimi vrati in tremi stolpi je kot eden od simbolov bolj redko prisoten, skoraj vedno pa

ima nad obzidjem grški šapasti križ ali celo enoglavega orla. V zgodnjih primerih imamo samo dva stolpa, križ pa v sredinski legi nadomešča tretjega. Med heraldičnimi primerki najdemo tudi različno združene tri simbole: mitro, šestžarno zvezdo in enoglavega orla. Valvasor nam v svoji grbovni knjigi predstavi grb oglejskih patriarhov, in sicer srebrn patriarhov križ na črnem ozadju, nad grbovnim ščitom pa rdeč galero s po enim cofom na vsaki strani. Ta grb se gotovo najbolj ujema s pojmom patriarhata in njegovo heraldično predstavitvijo. Kombiniranje naštetih simbolov predheraldičnega obdobja in njihova navzočnost pri posameznih cerkvenih grbih oglejskega patriarhata se ne zdita sporna ali vprašljiva, če se zavedamo, da moramo pri navzočnosti Ogleja na naših tleh ločiti med njegovo cerkveno upravo, katere začetnik je bil patriarh Pavlin II. (787-802), in njegovo svetno oblastjo, ki jo je utemeljil patriarh Popon (1019-1042). Od petih sufraganskih škofij oglejskega patriarhata sta bili neposredno za naše ozemlje pomembni škofiji Trst in Koper. Škofija Trst je nastala že v 6. stoletju, v 10. pa so postali škofje tudi svetni knezi. Pri tržaški škofiji je potrebno omeniti simbol šestžarne zvezde in polmeseča, ki nastopata v različnih legah (polmesec oklepa zvezdo od zgoraj ali od spodaj) in ju najdemo na nekaterih škofijskih grbih. Najpogostejši in najverjetneje tudi najbolj razširjen simbol je prav simbol helebarde sv. Sergija, ki v barvi kovine (srebrne pa tudi zlate) nastopa na rdečem ozadju. S prehodom Trsta pod Habsburžane leta 1382 imamo ohranjen tudi zanimiv grb škofije Trst in Koper. Koper je imel škofijski sedež že v 8. stoletju, a je bil šele v 12. ločen od Trsta (leta 1177 z odlokom papeža Aleksandra III.). Nove okoliščine, ki so nastale v drugi polovici 14. stoletja, počasi narekujejo tudi nekakšen "združen škofijski grb", ki je deljen, drugo polje nastale delitve pa sekano. Prvo polje ima na modrem ozadju dva srebr-

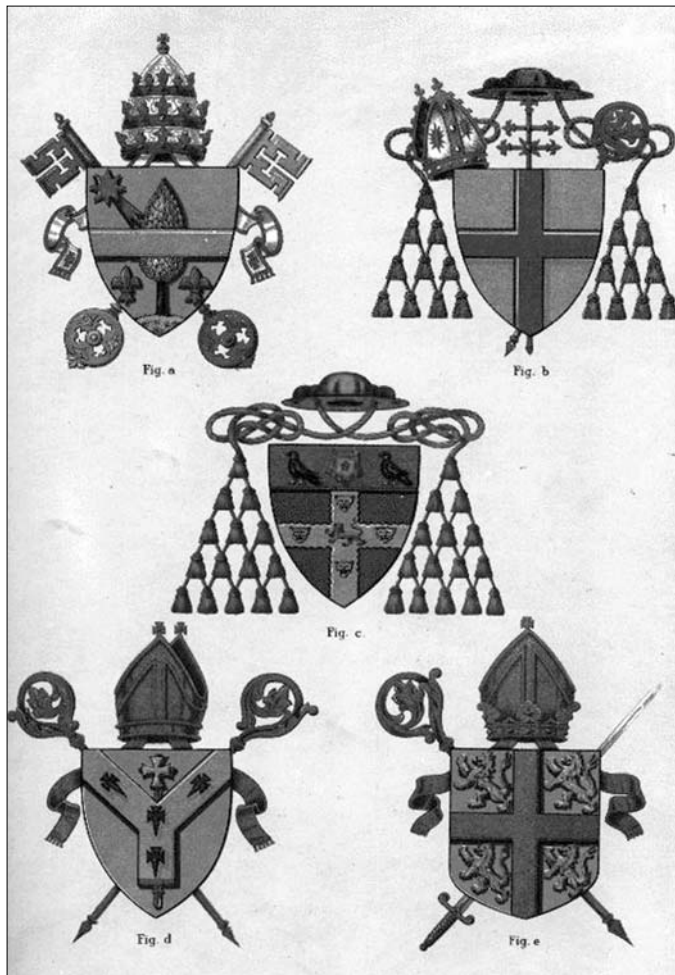
na, v obliki Andrejevega križa, prekrizana pastoralala. Drugo polje je s sekanjem pridobilo dve polji, od katerih je prvo deljeno. Slednje ima v prvem zlatem polju črnega dvoglavega orla, v drugem pa srebrn tram in zlato helebardo oziroma konico helebarde sv. Sergija (Trst) na rdečem ozadju.

Ostane še drugo polje, ki je nastalo pri sekanju drugega polja prvotne delitve grbovnega ščita. To polje je zeleno in na njem je zlato obrobljen srebrn Zeusov ščit, na katerem je meduzina glava (Koper).³ Druga metropolija, ki je svojo cerkveno jurisdikcijo, po razsodbi Karla Velikega leta 811, upravljala severno od Drave, je bila salzburška metropolija. Salzburška škofija je bila ustanovljena v 6. stoletju, v 8. pa je postala nadškofija. Nadškofija je imela v obdobju zametkov heraldike že kmalu svoj grb, ki ima v prvem polju sekanega ščita črnega leva na zlati podlagi, na drugem rdečem pa srebrn tram. Nadškofija je zajemala kar precejšen teritorij, zato se je nadškof Gerbhard (1060-1088) odločil, da ustanovi sufragansko škofijo. Leta 1072 je tako ustanovil prvo stalno škofijo na Koroškem. Prvotni grb krške škofije je bil naslednji: na srebrnem ozadju je moder stolp na rdečem ščitovem dnu.⁴ Šele v 14. stoletju je dobil grb današnjo podobo, ki ga predstavlja deljen grbovni ščit, z zlatim levom na črni podlagi v prvem in s srebrnim tramom na rdeči podlagi v drugem polju. Ob ustanovitvi škofije na Koroškem pa so imeli freisinški škofje pri nas svoja ozemlja že skoraj celo stoletje. Njihova "heraldična posebnost" se je vsekakor prenesla tudi na njihova podložna ozemlja. Posebnost predstavlja zamorec z rdečo krono, ob katerem se lomijo kopja različnih razlagalcev: od zagovornikov napačno identificirane podobe, do romantičnih privrženecv junaškega rešitelja.⁵ Enako kot freisinški škofje so bili na našem ozemlju prisotni tudi briksenški škofje. Njihov škofijski grb pri nas ni prav pogost, prepoznamo pa ga po rdečem polju,

na katerem je srebrno jagnje (Agnus Dei) z zlatim nimбом ter srebrnim bandercem, na katerem je rdeč latinski križ.

Salzburška nadškofija je še vedno imela največji teritorij svoje jurisdikcije, zato je potrebovala sufraganske škofije. Tem škofijam je podelila tudi ustrezno ozemlje in natančno določila njene pristojnosti. Koroška škofija je ob ustanovitvi dobila dediščino grofice, blažene Eme Krške; natančneje premoženje samostana benediktink (ustanovljen 1043), ki ni imel več novink in ga je zato nadškof Geb-

hard s papeževim privoljenjem leta 1070 ukinil. V Valvasorjevi grbovni knjigi najdemo celo izmišljen grb dobrotnice samostana benediktink blažene grofice Eme Krške, ki vsebuje na prvem polju sekanega ščita tri črne leve na zlatem ozadju, v drugem pa na rdeči podlagi srebrn tram, nad katerim sta dva srebrna, navzdol obrnjena polmeseca, pod tramom pa eden. Benediktinski red je bil sploh prvi od redov, ki je v stik z našimi predniki prišel preko misijonske dejavnosti v 8. in 9. stoletju. Med benediktinskimi samostani, ki



Od leve proti desni: Grb papeža Lea XII., grb nadškofa iz Cologne, grb kardinala Wolseya, grb škofa Iz Cantenburya, grb škofa iz Durhama.

so bili posredno ali pa neposredno navzoči na našem ozemlju (mdr.: Štivan, Innichen, Kremsmünster, Možac, Rožac, Št. Pavel, Admond, idr.) moremo najti skupno heraldično podobnost, ki jo vidimo v uporabi opatijskih grbov, ki praviloma ne vključujejo benediktinskega (na trohribu patriarhov križ, kateremu je kot tretja prečka dodan napis "pax", in to v trikratni širini prečke), vključujejo pa grbe ustanoviteljev samostana oziroma donatorjev (npr. Št. Pavel ima v prvem polju grb grofov Spanheimov) glavnih posesti. Benediktinski samostan ima čisto svoj grb brez vključitve drugih, kot to lahko vidimo pri grbu Gornjega Gradu, edinega benediktinskega samostana na današnjem slovenskem ozemlju. Grb ima na grbovnem ščitu šestžarno zvezdo, ki jo le redkeje nadomešča osemžarna.

V II. stoletju se je poleg benediktincev začela širiti tudi dejavnost cistercijanov, ki so imeli v našem prostoru štiri pomembne postojanke; dve neposredno na ozemlju današnje Slovenije: Stična in Kostanjevico. Stična, ki je bila ustanovljena pred Kostanjevico, ima na zlatem ozadju srebrno obzidje s cinami in odprtimi vrati, na obzidju pa sedi zelena skobčevka z rdečo ovratnico in gleda v heraldično levo. Skobčevka je bila včasih tudi nekoliko nejasno upodobljena, zato ni čudno, da jo najdemo blazonirano celo kot papigo, kot krokarja pa bolj redko. Tudi barva ozadja je včasih rdeča namesto zlate. Ta grb je lep primer povednega grba v cerkveni heraldiki, saj ime Sittih (Stična) pomeni prav skobčevko, simbol stiške opatije in glavni atribut njenega grba. Kostanjeviški grb prikazuje divjega moža, ki se z levico oklepa drevesa. Heraldično bi ga najlažje opredelili kot moža z barbarko glavo (listnati venec na glavi).⁶ Kot v primeru benediktincev, je tudi v primeru cistercijanov na naših tleh težje najti njihov redovni grb, sestavljen iz levo pošev progastega in obrobljenega srčnega ščita na podlagi, posejani s heraldičnimi lilijami. Grba redovnega

ustanovitelja sv. Bernarda, ki včasih predstavlja kar cistercijanski grb (rdeče-belo šahirana trama levo pošev na črnem polju), ne zasledimo. Benediktincem in cistercijanom se v 12. stoletju pridružijo kartuzijani, ki pri nas najprej ustanovijo žičko kartuzijo, nato pa v naslednjih stoletjih še Jurklošter, Bistro pri Vrhniku in Pleterje. Kako pomembni so bili ustanovitelji in podporniki posameznih samostanov, nam lepo priča pleterski grb, v katerem prepoznamo velike mecene in dobrotnike mnogih samostanov na naših tleh, celjske grofe. Na deljenem grbovnem ščitu pleterskega samostana so tako v prvem polju na modrem ozadju tri šestžarne zlate zvezde (2:1), v drugem pa na srebrnem ozadju dva rdeča pasova. Kartuzije so imele kar pogosto ob svojem grbu tudi grb kartuzijskega reda, ki je bil sprva grb Velike kartuzije; na ščitu grba je vladarsko jabolko s križem, nad njim pa v polkrogu sedem petžarnih zvezd. Vsi monastični redovi pri nas so svoje grbe (opatijski ali posameznih opatov) skoraj vedno predstavljali v celotnem pojmovanju grba, to je z vsem pripadajočim šlemnim okrasjem, ki je v cerkveni heraldiki natančno določeno in se razlikuje od splošne heraldike. Monastične ustanove ali njihovi opatje uporabljajo nad grbovnim ščitom mitro (samo opati), za njim pa v poševni legi tudi pastoral (opati in opatinje). Mitra je največkrat t.i. mitra pretiosa, pedum oziroma pastoral pa je po heraldičnih pravilih za opate, opatice in opatije srebrn, njegov zgornji polkrožni zaključek pa sklenjen, kar simbolizira omejeno opatovo jurisdikcijo. Pastoral je v nekaterih primerih prekrizan z mečem (meč poudarja svetno oblast), redkeje pa je podvojen (jurisdikcija nad dvema opatijama). Po reguli in hierarhični ureditvi so monastičnim redovom najbližje križarski redovi, ki so prav tako pustili svoje sledove na naših tleh in tudi sodijo v cerkveno heraldiko. Najprej so bili prisotni templarji, o katerih žal nimamo oprijemljivih

podatkov. Valvasor jih omenja na dveh lokacijah: v Ljubljani in v Beli krajini, natančneje pri Treh farah. Njihov redovni grb predstavi kot rdeč lotarinski križ (konci prečk so šapaste oblike) na srebrnem polju. Glede na heraldiko križarskih redov smo lahko prepričani, da so bile posamezne komende predstavljene vedno z grbom komendatorja, ki bi imel v primeru templarjev za grbovnim ščitom rdeč grški šapasti križ in ne lotarinskega. Vsebina grba je pri tem poljubna. V kolikor nimamo natančnih in oprijemljivih podatkov za templarje na našem ozemlju, pa je to drugače za Nemški viteški red - danes križnike, ki jih je že kmalu po letu 1200 naselil Friderik Ptujski pri Veliki Nedelji. Poleg Brež na Koroškem so imeli svojo pomembno komendo v Ljubljani in v Beli krajini. Opus insignium armorumque nam predstavi grb velikega mojstra Nemškega viteškega reda, ki ima že določene nekatere elemente svojega grba (črn grški križ, kateremu je vrisan zlat grški lilijasti križ z zlatim srčnim ščitom in s črnim orlom v njem). Ta grb je predstavljen tudi kot grb Velike Nedelje. Črn šapasti križ vidimo na vseh 21 grbih komendatorjev v Ljubljani in na 12 grbih, ki jih Valvasor pripisuje članom Nemškega viteškega reda.⁷ V začetku 13. stoletja pridejo na naše ozemlje tudi ivanovci (malteški viteški red), ki imajo svojo najstarejšo komendo v Melju pri Mariboru (1217), konec stoletja pa še komendo v Komendi na Kranjskem (prva omemba 1296) in v 14. stoletju na Polzeli (prva omemba 1332). Valvasor nam v zvezi z malteškim viteškim redom v svojem delu prikazuje dva grba: grb "malteškega viteza", kot ga on poimenuje (na črnem ozadju bel malteški križ), nato pa še združen grb komend Melje in Fürstenfeld.⁸ Ta grb je deljen in ima v prvem polju srebrn latinski križ na rdečem ozadju (latinski križ ima krajšo prečko postavljeno tako, da deli prvo polje), v drugem pa je na črnem ozadju bel šapasti križ. Prvo polje predstavlja pravi grb malteškega viteškega

reda, medtem ko je drugo polje brez posebne simbolike. Kar Valvasor opredeli kot grb malteškega viteza, je pravzaprav posnetek križa na redovni korni tuniki; grb malteškega viteza ima za grbovnim ščitom malteški križ, ki izostane le v primeru bratov pomočnikov. Primer grba malteškega viteza (celo komendatorja) najdemo v grbu, ki ima na grbovnem ščitu škarnico, ki je med tremi rombi (2:1), čisto na vrhu pa je še šapasti križ. Ta grb so od nekdaj imeli za grb Komende in tudi današnji je v veliki meri izpeljan iz njega. Iz konca 17. stoletja imamo ohranjen še en komendatorski grb, ki je last komendatorja Jakoba barona Testaferrata. Vsi trije križarski redovi imajo na svojih komendah vedno prisoten grb svojega reda, v svoji heraldiki pa imajo še eno značilnost, ki je povsod ne opazimo. Glede na stopnjo, ki jo je imel posameznik v redu, je imel pravico, da je redovni grb privzel v svoj ščit bodisi v prvo in četrto polje pri t. i. četverni delitvi bodisi v glavo grbovnega ščita. 13. stoletje je pri nas glede cerkvene organizacije precej razgibano, saj Salzburg ustanovi še dve sufraganski škofiji, in to Sekau (1218) na ozemlju Štajerske ter Št. Andraž v Labotski dolini (1228) na ozemlju Koroške. Salzburg je imel sedaj tri sufraganske škofije, Oglej pa pet. Grb sekovske škofije predstavlja roka na rdečem polju, ki blagoslavlja.⁹ Grb Št. Andraža je upodobljen na sekkanem ščitu levo pošev; v prvem polju je črn lev na zlatem polju, v drugem pa srebrn tram na rdečem polju. Duhovno oskrbo na ozemljih dveh velikih metropolij so dodatno okrepili uboštveni redovi, ki so se s svojim pastoralnim delom pridružili že obstoječim monastičnim redovom. Manjši bratje so se najprej naselili v Gorici (1225), na Koroškem, Ptujju (minoriti) in v Mariboru. S širjenjem njihovih redovnih hiš se večja tudi območje pod njihovo oskrbo, za heraldiko pa možnost odkrivanja njihovih grbov, tako posameznikov kot skupnosti. Frančiškovi manjši bratje

uporabljajo v svojem grbu prekrížano Kristusovo (gola roka) in Frančiškovo roko (rokav redovnega oblačila), v ozadju pa latinski križ. Frančiškova roka je pogosteje upodobljena v desni heraldični diagonali in se križa pod Kristusovo. Latinski križ v ozadju ima včasih tudi soncu z žarki podobno avreolo, ki pa ni obvezna. Grb reda srečamo v vseh samostanih in je hkrati tudi (skoraj) edini, ki ga uporabljajo manjši bratje. Redke so izjeme, ko se frančiškanski pater oziroma brat predstavi s svojim grbom. Zanimivo je, da imajo samostani manjših bratov zelo veliko najrazličnejših grbov, ki so ohranjeni na zidnih ploščah in nagrobnikih, saj so že kmalu po svoji ustanovitvi dobili papeški privilegij, ki jim je omogočal, da so znotraj samostana poleg svojih sobratov pokopavali tudi različne svetne odličnike in rodbine. Pri dominikancih, s svojimi prvimi postojankami v Brežah na Koroškem (1217) in na Ptujju (1230), imajo predstojniki tudi svoje grbe, ki pa jih bo potrebno še proučiti in heraldično obdelati. V večini se identificirajo z redovnim grbom, ki vsebuje zaprto knjigo, na kateri leži pes z gorečo baklo v gobcu, nad njim je trilstna krona in nad njo šestzarna zvezda. V ozadju krone sta prekrížani palmova veja (v levi heraldični diagonali) in lilija s tremi cvetovi (v desni heraldični diagonali).¹⁰

S stoletji pa so začeli dominikanci uporabljati preprostejši grb, ki prikazuje Dominikov križ (grški križ, ki je sekan in deljen; v zgornjem heraldično desnem in spodnjem heraldično levem polju je črne barve, drugače pa je v beli barvi). Poleg moških vej omenjenih redov so v 13. stoletju prisotne tudi ženske veje. Dominikanke najdemo tako v Studenicah (1237) in Velesovem (1238), skupno pa kar na štirih krajih pri nas. Klarise najdemo v Kopru (1301) in isto leto tudi v Mekinjah pri Kamniku. Heraldika je identična z že omenjeno. V 14. stoletju se naši predniki srečajo še z enim od ubožtenih redov, in sicer

z avguštinci. Poleg postojanke v Velikovcu na Koroškem imamo ohranjeno omembo za Ljubljano iz leta 1314. Podatkov o njihovih grbih pravzaprav ni, po zgledu že omenjenih ubožtenih redov pa moremo trditi, da so se tudi oni predstavljali z redovnim grbom. Njihov redovni grb prikazuje plameneče srce, ki ga prebadata dve diagonalno postavljeni puščici, ki se pri vznožju sekata pod pravim kotom. Osti obeh puščic sta obrnjeni navzgor. V tem času se večja število grbov posameznih cerkvenih dostojanstvenikov, ki so delovali na našem ozemlju. Velik pomen za cerkveno heraldiko prinaša ustanovitev ljubljanske škofije leta 1461, ko je cesar Friderik III. izdal ustanovno listino, ki jo je leta 1462 potrdil papež Pij II. Grb ljubljanske škofije, podeljen škofiji ob njeni ustanovitvi, je narisana na zlatem polju, na katerem je pastoral, ki seka grbovni ščit. Ob njem je v prvem polju desna polovica črnega dvoglavega cesarskega orla s krono, v drugem polju pa je polovica kranjskega deželnega orla s cesarsko krono in levo polovico srebrno-rdeče šahirane lunete. Grb je takoj dobila tudi ljubljanska proštija, ki ga je izpeljala iz škofijskega. Grbovni ščit proštijekega grba je sekan in ima v prvem polju na zlatem ozadju desno polovico kranjskega deželnega orla s cesarsko krono in desno polovico srebrno-rdeče šahirane lunete, v drugem polju pa na rdečem ozadju srebrn tram. Verjetno je istočasno nastal še grb ljubljanskega dekanata, ki je prav tako sekan in ima v prvem rdečem polju srebrn tram desno pošev, v drugem pa levo polovico kranjskega deželnega orla s cesarsko krono in levo polovico srebrno-rdeče šahirane lunete. Valvasor nam je grb enega od dekanov, Mihaela Mikca, ohranil. Le-ta je svoj grb četverno delil, na častni mesti (1,4) pa dal dekanski grb (grb dekanata). Mirno lahko trdimo, da je vsakokratni stolni prošt svoj grb prav tako četverno delil, v častni polji pa postavil proštiješki grb. Prvi ljubljanski škof Žiga pl. Lamberg je kot

škof uporabljal svoj rodbinski grb, ki je sestavljen iz ministerialnega grba Lambergov ter podvinskega braka. Grb ljubljanske škofije je dal v srčni ščit. Njegov naslednik je za cerkveno heraldiko še posebej zanimiv. Krištof pl. Ravbar je bil kot potomec stare kranjske plemiške rodbine izredna osebnost, saj je bil tudi upravitelj sekovske škofije in benediktinske opatije Admond. Ni presenetljivo, da mu je cesar Ferdinand I. 26. maja 1533 podelil knežji naslov oziroma naslov knezoškofa. V listini posebej naglašava pravice, ki mu kot knezu pravno pripadajo, sam knežji naslov pa podeli na osnovi ljubljanskega dvorca in ljubljanskih posesti, ki tako tvorijo palatinat. Ferdinand I. izrecno poudari, da knežji naslov (naslov knezoškofa) pripada vsem njegovim naslednikom. V kapeli sv. Jurija na ljubljanskem gradu je njegov grb upodobljen med grbi deželnih glavarjev kot rodbinski grb.

Tega je uporabljal samo v začetku svoje škofovske službe (1493). Grb knezoškofa Krištofa pl. Ravbarja je četverno deljen in ima na prvem polju grb ljubljanske škofije, na drugem grb sekavske škofije, na tretjem grb opatije Admond (na rdečem ozadju bel romb) in na četrtem polju črnega napadajočega bika na srebrni podlagi. Leto 1493 je bilo tudi ustanovno leto novomeške proštije, ki ima tudi svoj grb – govoreči grb za Jurija Sladkonjo (prvega dunajskega škofa in začetnika zbora dunajskih dečkov), saj predstavlja na srebrnem polju zlatega konja, stoječega na zelenem trohibu. Ljubljanski knezoškofje so počasi ustvarjali podobo ljubljanske škofije, ki je bila vedno pomembnejša. Vseh grbov ljubljanskih škofov ne bomo omenjali, poveemo pa lahko, da škofje iz starih plemiški rodbin redno uporabljajo rodbinske grbe, ki jim dodajo grb ljubljanske škofije. Prevladujejo povedni grbi (npr. Kacijanar, Textor) in že omenjeni rodbinski grbi (npr. oba Herbersteina, Schrattenbach). Nekaj grbov pa je v heraldičnem smislu (predvsem v smislu cerk-

vene heraldike) le potrebno izpostaviti. Knezoškof Konrad Glušič proti pravilom heraldike, ki prepoveduje uporabo črk in števil, v svoj grbovni ščit postavi črki C in G tako, da tvorita nekakšno medsebojno vez (črki sta prepleteni). Četrti ljubljanski (knezo)škof Baltazar pl. Radlič je imel grb že prej, kar razberemo iz njegove plemiške podelitvene listine. Nadvojvoda Karel VI. je stolnega dekana Radliča z listino 6. junija 1576 (izdana v Gradcu 16. junija istega leta) povzdignil v plemiški stan na osnovi njegove zveste in prizadevne službe. Nadvojvoda ga uvršča med plemstvo, kot bi imel šestnajst prednikov plemenitega porekla (po obeh straneh), to je vse do praprageda. Zaradi poplemenitenja mu je tudi ustrezno spremenil grb. Skoraj gotovo je sodila družina med plemenite meščane, ki niso bili plemiči, imeli pa so od cesarja podeljen grb in so se imenovali Wappentraeger (nosilci grba). To nam potrjuje vrstice, ki govorijo o izboljšavi že obstoječega grba. V sredini listine je upodobljen novi – izboljšani grb, ki je v tekstu tudi ustrezno opisan. Grb je upodobljen na tarčnem ščitu, sekan desno pošev, s prvim rdečim in drugim zlatim (rumenim) poljem. Čez obe polji se dviga napadajoč ris (s poudarjenimi kremplji in rdečim, iz gobca molečim jezikom), ki ima v desni sprednji šapi majhno kolo z rdečo osovino. Ris stoji na skalnati ravnini in je pravilno orientiran. Meščanska družina Radlič je imela nad grbom nabodni šlem (tipičen za neplemiče) in preprosto šlemno okrasje, ki se sedaj zamenja. Zamenjava neplemiškega nabodnega šlema s turnirskim; dodatek rogov v izmenjujočih se rdečih in zlatih (rumenih) črtah ter pomanjšanega risa z majhnim kolesom, predstavljajo izboljšanje Radličevega grba. Listina nato našteva njegove plemiške privilegije, ki jih v primeru kršitve tudi sankcionira. Kazen za kršilca privilegijev znaša kar 50 zlatih mark, od katerih je polovica namenjena cesarskemu dvoru, polovica pa pleme-



Grb škofa dr. Antona Stresa

nitemu Radliču.¹¹ Leta 1597 je nastopil svojo škofovsko službo knezoškof Tomaž Hren (na grbu je vrinjena modra konica in v njej na črnem ozadju zlat lev, v zgornjih kotih pa na modrem ozadju po ena zlata zvezda). Istega leta so k nam prišli (v Ljubljano) tudi jezuiti. V cerkveni heraldiki je jezuitski grb dobro poznan, saj ima v grbovni ščit vrisan krog, ki ga obdajajo žarki, v krogu pa je napis IHS, iz črke H raste navzgor latinski križ, pod napisom pa so trije žebliji, katerih (spodnji) konci se stikajo. S tem grbom so jezuiti predstavljeni tudi v našem prostoru in zaenkrat ne poznamo nobenih drugih. Zanimiva sta škofa grof Buchheim in grof Leslie, ki s svojima grboma prinašata značilnosti angleške heraldike. Pri Buchheimu je vidna značilnost povednega grba v polju (dveh poljih), ki je vezan na izpeljanko iz priimka Buchheim.

Trije zlati snopi so snopi ajde, ki se v nemščini imenuje "der Buchweisen". Kljub temu da rodbina izvira iz Škotske, v grbu

niso uporabili nobenega predmeta, ki bi bil posebej (tudi kot del povednega grba v jezikovnem smislu) vezan nanjo. Škof grof Leslie pa ima v drugem polju deljenega grba tri zlate zaponke na rdečem ozadju. Gre za tipično značilnost angleške heraldike, ki je v njegovem primeru izpeljana iz rodbinske grbovne devize: Grip fast. Dvanajsti ljubljanski škof, knezoškof grof Rabatta je bil redovnik malteškega viteškega reda, pozneje stotnik osebne straže Ferdinanda IV. in nato ljubljanski škof. Grbovni ščit njegovega grba je četverno deljen in ima v sredini srčni ščit, ki ima na srebrnem ozadju upodobljene rdeče odprte peruti na treh približno enako visokih rdečih gričih. Vsebina predstavlja grofovsko čast, ki jo dodatno poudari plemiška krona (splošna krona), ki krona srčni ščit. V drugem in petem polju je na zlati podlagi črn dvoglav orel. Kljub vsemu gre skoraj gotovo za avstrijskega dvojnega orla, saj je bil Rabatta zelo močno povezan z dvorom. V tretjem in četrtem polju je na srebrni podlagi rdeč vojaški voz, natančneje veliki samostrel na kolesih, na kar kaže puščica položena prek njega. Vsebina je povednega značaja (povedni grb); izhaja iz italijanskega glagola "battere", ki pomeni premagati, napasti. Veliki samostrel na kolesih je simbol tega dejanja (premagati) in tako dobimo lep povedni grb: battere-batto (i.os)-Rabatta. Grbovni ščit je pripet na bel malteški križ (njegove lastovičjemu repu podobne stranice so vidne), kar nam pove, da je bil redovnik malteškega reda in imel naziv "fra". Vsi grbi ljubljanskih škofov so bili ustrezno heraldično opremljeni - namesto okrasja v splošni heraldiki so imeli mitro (najpogosteje auriphrygata), pastoral, knezoškofijsko dostojanstvo pa je še dodatno narekovalo hermelinov plašč in knežji klobuk.

Od izredno zanimivih grbov 18. stoletja naj omenimo grb apostolskega protonotarja in viteza reda Zlate ostroge Petra Pavla Glavarja, ki je svoj grb upodobil (dal upodobiti) na oval-

ni kartuši. Le-ta je bila v heraldičnih začetkih rezervirana za cerkvene dostojanstvenike, saj je heraldika vojaški fenomen (ščit, šlem, šlemno ogrinjalo, šlemno okrasje, šlemni svitek) in uporablja vojaške elemente. Kartušasta oblika ščita po presoji tedanjega časa to ni bila. Grb ima tako na modrem polju rdečo, z dvema kovinskima sponkama zaprto knjigo, na njej zlat kelih, pokrit z zlato pateno, na kateri je srebrna hostija s križem v pokončnem položaju. V višini kelihovega nodusa sta v ozadju dva prekrizana zlata ključa (simbol apostola Petra - ime Peter). Nad grbom je vijoličen galero, iz katerega izhaja na vsako stran po šest rdečih cofov (simbol apostolskega protonotarja). Na kartušino dno je obešeno odlikovanje reda Zlate ostroge.¹² V 19. stoletju je bil 4. september 1859 še posebej slovesen in pomemben, saj je bilo mesto Maribor izbrano za sedež nove škofije, na čelu katere je bil prav blaženi Anton Martin Slomšek prvi škof. Njegov grb vključuje grb škofije Št. Andraž; zlat Andrejev križ na rdečem ozadju (sv. Andrej zavetnik mariborske škofije) in črtasto polje, kjer se izmenjujejo srebrni in črni pasovi. V 20. stoletju naj izpostavim dva grba: grb zadnjega knezoškofa dr. Bonaventure Jegliča in sedanjega nadškofa in metropolita dr. Franca Rodeta. Grb dr. Bonaventure Jegliča ima četverno deljen grbovni ščit. Četverna delitev ni popolno precedenčna, saj sta prvo in četrto polje različni. V prvem polju je na zlatem ozadju Srce Jezusovo in na četrtem polju, prav tako na zlati podlagi, Marija, ki ima v naročju Jezusa. Pri pravilni četvorni delitvi sta prvo in četrto polje primarni in enakovredni precedenčni polji, tukaj pa ju razumemo v luči njegovega gesla, ki ga zgodovinar Viktor Steska navaja kot: "Po Mariji k Jezusu".¹³ Heraldično gledano je to iz četrtega (po Mariji), v prvo polje (k Jezusu). V drugem in tretjem polju, ki sta popolnoma enaka, je na zelenem ozadju zlat križ, heraldično imenovan tudi zašiljen šapasti latinski križ. Pod grbom je grbovna deviza z napisom:

Pridi k nam tvoje kraljestvo po Mariji. Grb 33. ljubljanskega ordinarija, nadškofa dr. Franca Rodeta, je povedni grb, ki ima na prvem polju sekanega ščita slovenske barve v zastavni razporeditvi, v drugem polju pa zlato vrtnico na modrem ozadju. V grščini je vrtnica *rodos*, kar je fonetično blizu priimku Rode. Roža simbolizira tudi Devico Marijo.¹⁴

V tem kratkem in zelo splošnem heraldičnem pregledu smo se skušali dotakniti samo nekaterih pomembnih in že raziskanih grbov cerkvene heraldike. Bogastva cerkvene heraldike in heraldike nasploh je veliko in je v večini primerov še neraziskano. 20. stoletje prinaša tudi nove grbe, ki so bolj ali manj heraldično pravilni. Pred cerkveno heraldiko se postavlja velika in pomembna naloga, ki bo pomagala umestiti slovensko heraldiko v okvir žlahtne vede, ki jo Evropa vedno bolj spoštuje in ceni.

1. Prim. Michael Pastoureau, *Traite d'heraldique*, Paris, 1993, 241.
2. Prim. Otfried Neubecker, Wilhelm Rentzmann, *Wappen Bilder Lexikon*, Muenchen, 1974, 62-63.71-73.
3. Prim. Franz Gall, *Österreichische Wappenkunde*, Wien, 1977, 225.
4. Prim. Franz Gall, *Österreichische Wappenkunde*, Wien, 1977, 221.
5. Prim. *Loka in zamorc s krono (katalog razstave)*, Muzejsko društvo v Škofji Loki, 1997, V-IX.
6. Prim. Marijan Zadnikar, *Kostanjeviški klosterfontis s. Mariae*, Ljubljana, Družina, 1994, 37-39.
7. Prim. Janez Vajkard Valvasor, *Opus insignium armorumque - Das Grosse Wappenbuch*, SAZU, 1993, 28-32.
8. Prim. J.V.Valvasor, *n.d.*, 175.
9. Prim. Franz Gall, *Österreichische Wappenkunde*, Wien, 1977, 221.
10. Prim. Walter Leonhard, *Das grosse Buch der Wappenkunst*, Muenchen, 1976, 40.
11. NŠAL, zbirka listin, 1576 16.VI. Graz.
12. Prim. T. Jakopič, *Grb Petra P. Glavarja, v: Glavarjev simpozij v Rimu*, MD Celje, 1999, 365-367.
13. Viktor Steska, *n.d.*, 257.
14. Prim. *Stati inu obstati*, Salve, Ljubljana, 1997, 6.

Evropska unija – razvoj in simboli

Začetki ideje o politični in gospodarski združitvi Evrope segajo že v čas Grkov in Rimljanov. S slednjimi se je začela latinska tradicija, civilno pravo in skupna religija - krščanstvo. Te prvine predstavljajo temelj Evrope in njenega nadaljnjega združevanja ter zblíževanja narodov. Kažejo se v ekonomskem in socialnem razvoju, upoštevajoč okoljske in regionalne dimenzije, ki so garancija izboljševanja življenjskega standarda vseh prebivalcev Unije.

Najprej si na kratko pogledjmo njen razvoj od 50-tih let pa do danes, leta 2004, ko bo Evropska unija doživela največjo širitev v svoji zgodovini. Mejniki v njenem razvoju so številne pogodbe, ki so tudi neke vrste simboli postopnega zblíževanja in enotnosti držav članic.

Pregled razvoja Evropske unije skozi zgodovino

Za začetnika Evropske unije velja francoski zunanji minister Robert Schuman, ki je 9. maja 1950 - takrat je povojna Evropa še iskala izhode iz politične in gospodarske nestabilnosti - s svojim znamenitim govorom, t.i. Schumanovo deklaracijo, ustvaril prvo konkretno podlago za postopno gospodarsko in politično združitve evropskih držav. Za Schumana je ta združitve predstavljala temeljno podlago ohranitve trajnega miru v Evropi, hkrati pa je bila poziv k integraciji, s pripravo Pogodbe za premog in jeklo, ki je bila poleg Francije in Nemčije - dveh največjih nasprotic iz druge svetovne vojne - namenjena vsem evropskim državam.

Za skupno sodelovanje se je s podpisom Pariškega sporazuma o ustanovitvi Evropske skupnosti za premog in jeklo 18. aprila 1951

zavezalo šest držav: Francija, Nemčija, Italija ter države Beneluksa: Belgija, Nizozemska in Luksemburg. Svoje sodelovanje so okrepile 25. marca 1957 v drugi fazi integracijskega procesa - z Rimskima pogodbama. Ustanovljeni sta bili Evropska gospodarska skupnost (EGS) in Evropska skupnost za jedrsko energijo (EURATOM). V preambuli prve pogodbe so države poudarile svojo "trdno odločenost, da bodo ustvarjale pogoje, ki bodo prispevali k vedno močnejši povezanosti evropskih ljudstev".¹ Pogodba o ustanovitvi EGS je najpomembnejša med njimi, ker je okvirna pogodba, ki poleg "točno določenega cilja, to je ustanovitve skupnega trga s carinsko unijo, vsebuje tudi splošne smernice skupne politike na nekaterih področjih in dopušča možnost, da države članice s splošnim soglasjem uvedejo nekatere nove skupne politike" (Ješovnik, 2000: 13).

Leta 1986 je bil sprejet Enotni evropski akt, ki je pričel veljati 1. junija 1987. Države članice so se z njim zavezale k cilju vzpostavitve enotnega in notranjega trga, kot "prostora brez notranjih meja, v katerem je zagotovljeno prosto gibanje blaga, oseb, storitev in kapitala".² Temeljito je prenovil pogodbe o ustanovitvi Evropske skupnosti; razširil je formalne pristojnosti Skupnosti in prilagodil njeno institucionalno sestavo.

Naslednjo prelomnico predstavlja 7. februar 1992, ko je bila podpisana Pogodba o Evropski uniji ali Maastrichtska pogodba, ki velja od 1. novembra 1993. Z njo so države članice svoje sodelovanje razširile tudi na področje skupne zunanje in varnostne politike ter na področje pravosodja in notranjih zadev, ki predstavljajo drugi - prvi dve politiki ozi-

roma tretji steber EU - področje pravosodja in notranjih zadev. S to pogodbo je bila zaradi spremembe naziva Evropske skupnosti v Evropsko unijo, dotedanjemu bolj gospodarskemu sodelovanju med državami članicami, dodana še politična dimenzija. Slednja se odraža še v eni novosti pogodbe - državljanstvu Evropske unije, ki dopolnjuje nacionalno državljanstvo državljanov katere koli članice EU. Prav s to pogodbo je bil storjen odločilen korak na poti h gospodarski, denarni in politični uniji. Ta je tako postala tudi pomemben dejavnik varnostne in zunanje politike ter poleg tega še porok za spoštovanje kulturne raznolikosti, nacionalne in jezikovne identitete vseh, pod njenim okriljem že povezanih, evropskih narodov.

Amsterdamska pogodba je bila podpisana 2. decembra 1997 in velja od 1. maja 1999. Spremenila je vsebino treh stebrov,³ na kate-

rih temelji Evropska unija, saj je podrobneje uredila carinsko poslovanje ter ukrepe za spodbujanje gospodarskega razvoja in tudi socialne zaščite. V svojih določilih poudarja spoštovanje človekovih pravic in demokratičnih načel v državah članicah, boj proti brezposelnosti, svobodo gibanja, uvaja nove cilje na področju pravosodja in notranjih zadev, boj proti organiziranemu kriminalu in ustanavlja funkcijo visokega predstavnika za skupno zunanjo in varnostno politiko.

Pogodba iz Nice, podpisana 23. februarja 2001 (velja od 1. februarja 2003), še dodatno ureja vprašanja v zvezi s širitvijo Unije. To področje je povezano predvsem z reformo institucij Evropske unije zaradi povečanja njenega članstva maja letos.

Decembra 2001 je bila na podlagi sprejema Laeknske deklaracije na zasedanju Evropskega sveta v Laeknu ustanovljena Konvecija



Evropska unija

o prihodnosti Evrope. Njena naloga je bila preučiti vsa ključna vprašanja glede nadaljnega razvoja EU; tako vprašanja povezana z razširitev kot delovanjem njenih institucij. Rezultat te konvencije pa je bil Osnutek evropske ustave, (ne)sprejetje katere prav sedaj najbolj buri duhove evropske javnosti.

Današnja petnajsterico, ki šteje 374 milijonov prebivalcev, poleg že prej omenjenih šestih ustanovnih članic iz leta 1951, od leta 1973 predstavljajo še Velika Britanija, Irska in Danska, od leta 1981 Grčija, od leta 1986 Španija in Portugalska in od leta 1995 Švedska, Finska in Avstrija. Evropska unija predstavlja danes največji skupni trg, na katerem se vsako leto ustvari za več kot šest tisoč milijard dolarjev blaga in storitev. Glavni cilji združevanja članic v Unijo so svobodno gibanje ljudi, blaga, kapitala in storitev. Evropska unija nadaljuje svoj integracijski proces s širjenjem in poglobljanjem le-tega. Ambicije Unije danes: zgraditi Evropo, ki bo temeljila na svobodi in spoštovanju identitete vseh njenih prebivalcev, ter družbo, ki bo temeljila na znanju in socialni blaginji, da bi tako dosegli svoj zastavljen cilj: najhitrejše rastoče na znanju temelječe gospodarstvo na svetu.

Evropski uniji se bo 1. maja 2004 pridružilo deset novih držav članic, med njimi tudi Slovenija. To bodo države, ki so 16. aprila lani v Atenah skupaj s petnajsterico podpisale Pogodbo o pristopu Češke republike, Republike Estonije, Republike Ciper, Republike Latvije, Republike Litve, Republike Madžarske, Republike Malte, Republike Poljske, Republike Slovenije in Slovaške republike k Evropski uniji.

Simboli Evropske unije

Evropska unija med svoje simbole, ki označujejo njeno politično enotnost, šteje: dan Evrope, zastavo in himno. Mednje lahko enakovredno štejemo tudi njeno jezikovno

(ter iz nje izhajajočo kulturno) raznovrstnost, enotno valuto - evro in njeno zadnjo večjo skupno pridobitev - Osnutek evropske ustave.

Dan Evrope (Europe Day)

Državljeni Evropske unije praznujejo dan Evrope 9. maja v spomin na obletnico Schumanove deklaracije, ki pomeni rojstni dan EU. Francoski državnik - zunanji minister Robert Schuman je popoldne 9. maja 1950 v "salonu z uro" francoskega zunanjega ministrstva v Parizu novinarjem predstavil načrt zgodovinskega pomena: ustanovitev skupne Visoke oblasti, odgovorne za francosko-nemško proizvodnjo premoga in jekla "v okviru odprte organizacije, ki se ji lahko pridružio vse evropske države" (R. Schuman v Evropska antologija, 2001: 103). Avtor te zamisli je bil Schumanov svetovalec in mirovnik Jean Monet, ki se ga še danes spominjamo kot "očeta Evrope". Izbira tega dne kot dneva Evrope je bila leta 1964 določena s strani Odbora ministrov in obeležuje tudi obletnico ustanovitve Sveta Evrope. Praznovanje tega dne je bilo sprejeto na konferenci Ministrskega sveta v Milanu 1985. V tem tednu in predvsem na ta dan se širom po ozemlju Evropske unije, zadnja leta tudi v državah kandidatkah, vrstijo številni dogodki in praznovanja. Njihov namen je poleg spomina na zgodovinske dogodke, ki so se zgodili na ta dan, ljudem čim bolj približati idejo o evropskem povezovanju in Evropo samo, ter s tem zblížati tudi same državljane te multinacionalne tvorbe.

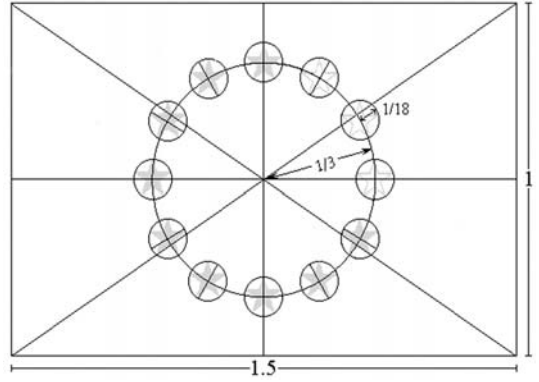
Evropska zastava (The European Flag)

Razvoj in simbolika

Zastava, oblikovana po natančnih smernicah, ima dvanajst zlatorumenih zvezd v krogu na nebesno modri podlagi. Število dvanajst⁴ je prastara prisposoda popolnosti, krog pa simbol povezanosti in nerazdružljivi-



Evropska zastava



vosti. Krog zvezd predstavlja zvezo evropskih narodov; solidarnost in harmonijo med njimi. Njena zgodovina sega v leto 1955, to je v čas, ko je Evropska unija obstajala še v obliki šesterice povezane v Evropsko skupnost za premog in jeklo. Ločeno telo s širšim članstvom je bil Svet Evrope, ki je bil ustanovljen nekaj let prej in se je ukvarjal z zaščito človekovih pravic in promoviranjem evropske kulture. Le-ta je iskal in izbiral simbol za svojo lastno uporabo. Po številnih diskusijah sta bila v igri dva predloga za evropski emblem:

- krog dvanajstih zvezd in sredi njega črka E na modri podlagi,
- le krog dvanajstih zvezd na modri podlagi.

S strani Ministrskega sveta je bil, 8. decembra leta 1955, na podlagi soglasno sprejetega predloga o emblemu Evropske skupnosti 25. oktobra istega leta s strani Parlamentarne skupščine, sprejet slednji predlog, kot ideal enotnosti med prebivalci združene Evrope. Po razširitvi EU na 15 držav se število zvezd ni spremenilo. Tako bo tudi v prihodnje, saj število ni povezano s številom članic, ampak s simboličnim pomenom popolnosti in celovitosti. Od 26. maja 1986 dalje je enaka Evropska zastava tudi uradni simbol Evropske unije in vseh njenih institucij. Sedaj postaja zastava vse bolj simbol enotne združene Evrope in evropske identitete "par excellence".

Heraldičen opis

Dvanajst petokrakih zvezd, katere se med sabo ne stikajo, na azurno modri podlagi.

Geometrijski opis

Emblem ima obliko pravokotne zastave modre barve, katere širina je ena in pol dolžine zastave. Dvanajst zlatorumenih zvezd porazdeljenih v enakomernih intervalih tvori neviden krog, katerega center je presečišče diagonal pravokotnika. Radij kroga je enak eni tretjini polovične dolžine diagonale. Vsaka zvezda ima pet točk, ki so nameščene na obsegu nevidnega kroga, ki obkroža zvezdo, katerega radij je enak eni osemnajstini polovične dolžine diagonale. Vse zvezde so pokončne oblike, kar pomeni, da je ena točka v vertikalni, dve pa v horizontalni premočrtni legi, pravokotno glede na drog zastave. Krog je urejen tako, da se zvezde pojavljajo kot ure na številčnici ure. Njihovo število je nespremenljivo.⁵

Ta zastava je le emblem Evropske komisije - izvršne oblasti Evropske unije. Ostale institucije in telesa EU uporabljajo še svoj lastni emblem kot dodatek Evropski zastavi.⁶

Evropska himna (The European Anthem)

Zadnji stavek Beethovnovе Devete simfonije, imenovan Oda radosti (Ode to Joy), je kot himna Evropske unije obenem tudi hval-

nica svobode, občutka za skupnost in miru. Izvajana je brez besedila, le v instrumentalni obliki - v jeziku glasbe, ki je univerzalen in razumljiv vsem narodom. Priredba je delo Herberta von Karajana in je napisana za tri instrumentalne priredbe - za klavir (solo), pihala in simfonični orkester. Igrajo jo ob evropskih prireditvah in svečanostih. Evropska himna je vsakomur dostopna tudi preko interneta na spletnem naslovu: http://europa.eu.int/abc/symbols/anthem/index_en.htm. Skladba je izvajana s strani pihalnega orkestra Evropske unije - Youth Wind Orchestra pod taktirko dirigenta Andréa Reichlinga. Izvedba je bila posneta leta 1994 v Lizboni - v Teatro da Trindade.

Za evropsko himno je bila skladba sprejeta leta 1972 s strani Sveta ministrov. Med zasedanjem predsednikov držav in vlad držav članic v italijanskem Milanu med 28. in 29. junijem leta 1985 pa je bila prej omenjena himna tudi uradno prepoznana. Pri sprejetju enotne himne ni šlo za nadomestitev nacionalne himne držav članic EU, temveč za proslavljanje vrednot, ki si jih znotraj EU vsi delijo (delimo), njene enotnosti in hkrati različnosti. Predstavlja pa skupen simbol ne le Evropske unije, temveč vse Evrope.

Jezik

Jezikovna in narodna pestrost znotraj Evropske unije je njena posebnost, saj jezik vsake države članice, kljub članstvu v nadnacionalni tvorbi, še vedno predstavlja njen narodni simbol. EU želi svojo kulturno in jezično različnost znotraj sebe ohraniti. Prav zaradi tega ima trenutno enajst uradnih jezikov: angleški, danski, finski, francoski, grški, italijanski, nemški, nizozemski, portugalski, španski, švedski (glej Eurojargon, 2004). Število se bo s 1. majem letos povečalo in med naštetimi bo poleg ostalih jezikov, ki bodo dodani spisku, tudi slovenski. V vseh uradnih jezikih izhaja vsa zakonodaja EU, državljani

držav članic EU pa lahko pri komunikaciji z evropskimi institucijami uporabljajo katerega koli od naštetih jezikov. V znak skrbi in želje po ohranitvi svoje pestrosti nacionalnih in regionalnih jezikov, je EU razglasila leto 2001 kot evropsko leto jezikov.

Enotna evropska valuta - evro

Priprave na uvedbo enotnega evropskega denarja oziroma valute so bile dolgotrajne in temeljite, saj je bil le-ta mišljen in tudi je dopolnitev, krona uresničenja notranjega trga.

Predhodnik evra je bil eku (ECU - European Currency Unit). Ime je, na idejo nekdanjega ministrskega predsednika Giscarda d'Estaingna, dobil po svoji funkciji, ki jo je (bo) opravljal - funkcijo evropske denarne enote. Eku v fizični obliki ni nikoli obstajal, bil je le knjižni denar.

Uvedbo evra so v desetletju in pol trajajočih pripravah zaznamovale tri intenzivne faze. Prva se je začela v drugi polovici leta 1990 z direktivo o popolni liberalizaciji kapitala in s tesnejšim sodelovanjem na gospodarskem, fiskalnem in denarnem področju. Druga se je pričela septembra 1994 z ustanovitvijo Evropskega denarnega inštituta in prepovedjo financiranja javnega dolga s strani centralnih bank. Tretja faza z začetkom januarja 1999 pa je že pomenila uresničitvev denarne unije, ko se je nepreklicno določila višina menjalnih tečajev posameznih držav glede na evro in s strani Evropskega sveta sprejela odločitev, katere države bodo sodelovale v prvem krogu gospodarske in denarne unije. Države, ki so izpolnile konvergenčne kriterije⁷ in so prevzele evro za svojo valuto, so Avstrija, Belgija, Finska, Francija, Grčija, Irska, Italija, Luksemburg, Nemčija, Nizozemska, Portugalska in Španija.

Izdanih je osem različnih kategorij evrokovancev z nominalnimi vrednostmi za 1, 2, 5, 10, 20, 50 centov in pa za 1 in 2 evra. Sprednje strani imajo enoten izgled in pri-

kazujejo nominalne vrednosti, hrbtni strani so različno oblikovane. Vsaka država članica monetarne unije ima namreč možnost, da hrbtno stran kovancev opremi s svojimi simboli. Tako je v obtoku 12 različnih evrokovancev in vse veljajo kot zakonito plačilno sredstvo v celotnem evrodenarnem področju. Evrobankovcev pa je sedem različnih kategorij z nominalnimi vrednostmi za 5, 10, 20, 50, 100, 200, 500 in so enotni po vsej Uniji.

Evropska ustava (Constitution for Europe)

Eden od novih simbolov, ki naj bi države članice še bolj povezal med sabo, je v bližnji prihodnosti pričakovano sprejetje Ustave Evropske unije. Osnutek pogodbe o ustavi EU je bil soglasno sprejet s strani Evropske konvencije med 13. junijem in 10. julijem 2003, 18. julija 2003 pa je bil v Rimu predložen v presojo predsedniku Evropskega sveta. V sebi združuje vse dosedanje pogodbe v enoten dokument. S tem bi postala zakonodaja EU bolj transparentna, samo delovanje Unije pa bolj demokratično in bližje državljanom, vendar mnogi Osnutku že sedaj očitajo, da je tem zahtevam ni zadostil v zadostni meri.

Viri:

Deklaracija Roberta Schumana: http://europa.eu.int/abc/symbols/9-may/decl_en.htm (7. 1. 2004).
Europe Day: http://europa.eu.int/abc/symbols/9-may/euday_en.htm (8. 1. 2004).
Eurojargon: http://europa.eu.int/abc/eurojargon/index_en.htm (19. 1. 2004).
Evro: <http://evro.evropska-unija.si/bankovci.htm> (17. 1. 2004).
Graphical specification for the European Emblem: http://europa.eu.int/abc/symbols/emblem/graphics1_en.htm (5. 1. 2004).
IUS-INFO Pravni in poslovni informacijski sistem: <http://www.ius-software.si/eg/zgodovina.asp> (15. 1. 2004).
Ješovnik, Peter (2000): Evropska unija: zgodovina, ustanove, politike in evropski model družbe. Visoka šola za management, Koper.
Pogodba o Evropski gospodarski skupnosti (EGS): [\[entoco5.htm\]\(http://europa.eu.int/abc/obj/treaties/en/entoco5.htm\) \(5. 1. 2004\).](http://europa.eu.int/abc/obj/treaties/en/</p></div><div data-bbox=)

The Emblems of the Institutions and Agencies: <http://publications.eu.int/code/en/en-5000200.htm> (10. 1. 2004).

The European Anthem: http://europa.eu.int/abc/symbols/anthem/index_en.htm (8. 1. 2004).

The European Flag: http://europa.eu.int/abc/symbols/emblem/index_en.htm (20. 1. 2004).

1. Pogodba o Evropski gospodarski skupnosti (EGS): <http://europa.eu.int/abc/obj/treaties/en/entoco5.htm> (5. 1. 2004).
2. Enotni evropski akt: <http://www2.gov.si/svez/svez-web.NSF/o/Co3DE8C878627B2CC1256Do4004783EC/&file/III++SL.doc> (15. 1. 2004).
3. I. steber tvorijo skupnosti ESPJ, EGS in ESJE (Evropska skupnost za premog in jeklo, Evropska gospodarska skupnost in Evropska skupnost za jedrsko energijo), vendar je njegovo jedro Evropska skupnost. Poleg teh ta steber zajema še določena druga področja sodelovanja in politike; razvojno politiko, izobraževanje, zaščito potrošnikov, politiko do tujcev, gospodarsko in denarno unijo, socialno in okoljevarstveno politiko.
II. steber sloni na skupni zunanji in varnostni politiki. Predstavljajo ga obrambna politika (Zahodnoevropska unija), skupna akcija in enoten nastop pred mednarodno skupnostjo.
III. steber zajema področje pravosodja in notranjih zadev. Sestavljajo ga: policija, carina, pravosodje, mejni nadzor, azilska politika, odvisnost od drog in migracijska politika.
Prvi steber je nadnacionalne narave - z njim upravljajo institucije EU in ne države članice, kot II. in III., ki sta vodena meddržavno.
4. Število 12 ima veliko simbolnih pomenov:
12 zvezd v vencu okrog Marijine glave,
12 tabel rimskega prava,
12 mesecev,
12 dnevni in nočni ur,
12 apostolov,
12 znakov zodiaka,
12 Heraklejevih del
12 rodov Izraela.
5. Graphica European Emblem: http://europa.eu.int/abc/symbols/emblem/graphics1_en.htm (5. 1. 2004).
6. Glej: http://europa.eu.int/abc/symbols/emblem/index_en.htm.
7. To so države, ki (so izpolnjevale) izpolnjujejo t.i. mastrichtske kriterije; stabilnost cen, kriterij višjih dolgoročnih obrestnih mer, zdrave javne finance in stabilnost deviznih tečajev.

Davidova zvezda

Šesterokraka judovska zvezda, ki jo poznamo tudi pod imeni Magen David oz. »Davidov ščit«, heksagram in redkeje Salomonov žig, ima dolgo in zapleteno zgodovino. Domneva se, da predstavlja obliko ščita kralja Davida (ali znak na njem), vendar pa tega ne potrjuje noben zapis v literaturi rabijev. Ta znak je v zgodnji judovski literaturi in umetnosti celo tako redek, da obstaja domneva, da gre za ponaredek. Čeprav je danes najpogostejši in najboljše poznani znak judovstva in judovske identitete, pa je ta status dobil šele v zadnjih dvesto letih. Pred tem so ga povezovali predvsem z magijo in insignijami v posameznih družinah ali skupnostih. Znak, ki ga sestavljata prepletena enakostranična trikotnika, je pogost na Srednjem vzhodu in v severni Afriki in naj bi prinašal srečo. Občasno se pojavlja v zgodnjih judovskih umetniških delih, toda nikoli kot tipičen judovski simbol. »Uradnemu« simbolu judovstva je bila takrat še najbližje menora. Kljub dvomljivi vsebini pa je bil ta znak judom dolgo všeč in so mu pripisovali poseben izvor. Danes pa se je zaradi vsesplošne razširjenosti predvsem kot simbola Izraela pojavilo vprašanje spornosti njenega izvora.

Zaradi simetrične oblike je bila šesterokraka zvezda že od davnih časov priljubljen simbol mnogih kultur. Antropologi trdijo, da navzdol obrnjeni trikotnik predstavlja žensko, navzgor obrnjeni pa moško energijo. Skupaj tako ponazarjata enotnost in harmonijo. V alkimiji trikotnika predstavljata ogenj in vodo, njuna kombinacija pa skladnost nasprotij. Nekateri srednjeveški alkimisti so za prikaz prekrivanja teh dveh področij uporabili celo *ish mayim* - ognjeno vodo in *shamayim*

- nebesa. Zaradi tega simbolizma so včasih uporabili šesterokrako zvezdo kot znak nad vhodom v trgovino s konjakom.

Strokovnjaki, kot je Franz Rosenzweig, pripisujejo znaku pomemben teološki pomen. Nekateri na primer pravijo, da zgornji trikotnik gleda navzgor proti Bogu, spodnji pa navzdol proti realnemu svetu. Drugi pravijo, da sta trikotnika prepletena in zato ne ločljiva kot judje. Spet drugi dodajajo, da tri strani predstavljajo tri vrste judov: *Kohanim*, levite in Izraelce. Te teorije so s teološkega vidika sicer zanimive, vendar pa imajo le malo zgodovinske osnove.

Judje so šesterokrako zvezdo prvič uporabili kot žig v starem Izraelu (6. stol. pr. Kr.), potem pa jo najdemo šele osem stoletij kasneje na preprogi sinagoge v Kapernaumu. Vendar pa je mogoče, da so bile te prve šesterokrake zvezde zgolj okrasni motivi. Ironično je, da sta šesterokraka zvezda in svastika, ki je prav tako pogost starodaven motiv, na zidu sinagoge v Kapernaumu postavljeni druga poleg druge. V srednjem veku so se šesterokrake zvezde velikokrat pojavljale na cerkvah, v sinagogah ali na judovskih obrednih predmetih pa le redkokdaj. Najpomembnejši judovski simbol je bila od antike do obdobja po renesansi menora in ne judovska zvezda.

Strokovnjaki so poskušali izslediti Davidovo zvezdo vse od časa kralja Davida do rabija Aki-ve in upora Bar Kokhbe (»sina zvezdek«) leta 136 po Kr. ali do kabalistov, posebno do rabija Isaaca Lurie (16. stol.), vendar nobena judovska literatura ali artefakti njenega tako zgodnjega izvora ne potrjujejo. Vsi dokazi pričajo, da so šesterokrako zvezdo začeli uporabljati v praktični kabali oz. judovski magiji v 6. stol. po Kr.

Legende ta simbol povezujejo s Salomonovim žigom, čarobnim pečatnim prstanom, s katerim je kralj Salomon obvladoval demone in duhove. Originalni prstan je imel vtisnjen tetragramaton, sveto ime Boga iz štirih črk, ki pa ga je na srednjeveških amuleti zamenjala šesterokraka ali peterokraka zvezda, zraven katere so se velikokrat pojavljali divji levi. Zvezda na teh prstanih se je ponavadi imenovala Salomonov žig.

V srednjeveških časih je bila šesterokraka zvezda tudi judovski tiskarski ali heraldični znak. V ta namen so jo uporabljali predvsem v Pragi in člani judovske družine Foa, ki so živeli v Italiji in na Nizozemskem. Leta 1354 je cesar Karel IV. Praški judom v Pragi podelil pravico, da ob posebnih prilikah izobesijo svojo zastavo. Podobna zastava z zvezdo v sredini se je ohranila do današnjih dni v Altneuschulu, najstarejši sinagogi v Pragi. Od tam se je Davidova zvezda razširila po judovskih skupnostih na Češkem in Moravskem, kasneje pa še v vzhodni Evropi. Na Dunaju sta bila v 17. stol. judovski in katoliški predel ločena z mejnim kamnom, ki je imel na eni strani šesterokrako zvezdo, na drugi pa križ. Takrat so šesterokrako zvezdo prvič uporabili kot znak judovstva in ne samo kot znak dooločene skupnosti.

Poleg legend o Salomonovem prstanu judovski srednjeveški čarovniški teksti pišejo tudi o čarobnem ščitu kralja Davida, ki ga je varoval pred sovražniki. Glede na ta besedila naj bi bilo na ščitu vtisnjeno ime Boga iz sedemindvajsetih črk, Shaddai (Vsemogočen), ali angelska imena. Sčasoma naj bi ščit dobil jud Makabejec. Kabalist Isaac Arama je v 15. stol. trdil, da je bil psalm 67, kasneje zaradi sedmih verzov (skupaj z uvodnim) znan kot Menorah psalm, vgraviran na Davidovem ščitu v obliki menore. Po drugi teoriji naj bi bilo na zunanjih šestih trikotnikih zvezde šest darov Svetega duha iz Izaije 11, 2. Sčasoma je v priljubljenih legendah o Davidovem ščitu

menoro zamenjala šesterokraka zvezda, peterokraka pa se enači s Salomonovim žigom.

Šesterokrako zvezdo so ljudje pogosto pojmovali tudi kot odrešenjski simbol zaradi nje zveze z Davidom, ki je bil Odrešenikov prednik. Na večer pred šabatom so nemški judje prižgali medeninasto oljno svetilko v obliki šesterokrake zvezde, ki so jo imenovali *Judenstern* (judovska zvezda), kar je simboliziralo šabat kot predokus mesijanske dobe. Šesterokraka zvezda je bila zaradi odrešenjskega pomena priljubljena tudi med učenci Shabbataie Tzevija, lažnega mesija iz 17. stoletja.

Z osvoboditvijo judov po francoski revoluciji so ti začeli iskati simbol, ki bi bil njihov znak, tako kot je za kristjane križ. Predvsem zaradi heraldičnih značilnosti so se odločili za šesterokrako zvezdo. Njena geometrična oblika in arhitekturne značilnosti so pritegnile arhitekta za sinagoge, ki večinoma niso bili judje. Ironično je, da so judje iz Evrope in Orienta videvali šesterokrako zvezdo na kabalističnih amuleti, potem pa so prevzeli ta sekularizirani znak razsvetljenih judov kot legitimen judovski simbol, čeprav ni imel nikakršne verske ali biblijske vsebine.

V srednjem veku so morali podobno kot v nacistični Nemčiji judje pogosto nositi našitke, vendar pa to ni vedno bila Davidova zvezda. Nuno Goncalves je tako v 15. stoletju naslikal rabina s šesterokrakim našitkom, ki pa spominja na tiskarsko zvezdico. V 17. stol. se je zelo razširila uporaba Davidove zvezde na sinagogah. Na ta način je označevala božje hrame na enak način kot križ krščanske cerkve. Razlage, zakaj je bil v ta namen izbran ravno ta znak, pa nisem našel nikjer.

Davidova zvezda je postala splošno znana kot simbol judovstva, ko jo je leta 1897 za svoj znak prevzelo sionistično gibanje. Kljub temu je bilo o njej še več let mnogo polemik. Z ustanovitvijo moderne države Izrael je bilo veliko debat o tem, ali naj se ta znak uporabi na zastavi ali ne.

Ko je Theodor Herzl iskal simbol za novo sionistično gibanje, je izbral Davidovo zvezdo, ker je bila dobro znana in ni imela nikakršnega verskega pomena. Potem pa se je pojavila v sredini zastave nove judovske države Izraela in odtlej jo povezujemo z narodno osvoboditvijo.

Med holokavstom so nacisti zahtevali, naj vsi judje nosijo na oblačilih rumeno zvezdo kot znak identifikacije. Po vojni so judje ta simbol ponižanja in smrti spremenili v znak časti.

Danes je Davidova zvezda najbolj priljubljen in po vsem svetu priznan judovski simbol. V knjigi *Zvezda odrešenja* je leta 1912 Franz Rosenzweig svojo filozofijo o judovstvu opisal na podlagi judovske zvezde, sestavljene iz dveh konceptualnih trojic, ki skupaj tvorita osnovo judovskega verovanja: Stvarjenje, Razodetje in Odrešenje - Bog, Izrael in Svet. Sicer pa judje še naprej uporabljajo judovsko zvezdo kot amulet za srečo in kot sekulariziran simbol judovske identitete.

Zanimivo je, kakšen je pogled na Davidovo zvedo »od znotraj«, kako na nekatera vprašanja odgovarja rabi Shraga Simmons.

Kakšen pomen ima Davidova zvezda? Kje je nastala in zakaj ima šest krakov? Pogosto je narisana kot dva trikotnika. Ima to kak poseben pomen? Ima kako zvezo s peterokrako zvezdo? Za kaj jo je David uporabljal?

»V naši dolgi in pogosto težki zgodovini smo ugotovili, da je naše edino upanje vera v Boga. Davidova zvezda (»Davidov ščit«) ima šest krakov, ki simbolizirajo dejstvo, da Bog vlada vesolju in nas varuje iz vseh šestih smeri: sever, jug, vzhod, zahod, zgoraj in spodaj. Podobni simbolizem lahko najdemo pri branju šeme. Kralj David je s šesterokrakim simbolom pokazal, da ga Vsemogočni varuje v vojni.

Po bolj praktični teoriji so med uporomo Bar Kochba v I. stol. iznašli novo tehnologijo za izdelavo ščitov, ki je upoštevala stabilnost trikotnika. Za ščitom sta bila dva prepletana

trikotnika, ki sta tvorila šesterokrak vzorec opornih točk. Če si že videl geodo, Buckminster Fuller, veš, kako močne so konstrukcije iz trikotnikov!

Nekateri nesramno pravijo, da je ta simbol ravno pravi za pogoste spore med samimi judi: dva trikotnika, ki kažeta vsak v svojo smer!

V kabali trikotnika pomenita nasprotja v človeku: dobro in slabo, duhovno in telesno itd. Predstavljata lahko tudi medsebojen odnos med judi in Bogom. Navzgor obrnjen trikotnik simbolizira naša dobra dela, ki gredo v nebesa. Zaradi njih se še več dobrote vrne na svet, to pa simbolizira navzdol obrnjeni trikotnik.

Po drugi razlagi se kocka, ki ima šest ploskev, oblikuje in dobiva maso iz njene trdne sredine. Notranje jedro predstavlja duhovno dimenzijo, ki jo obkroža šest smeri. Isti vzorec lahko najdemo tudi v šesterokraki zvezdi in njeni šestkotni sredini. Mimogrede naj omenim še to, da ima šabat isti simbolni pomen - je sedmi dan v tednu, ki daje ravnotežje in perspektivo ostalim šestim dnevom v tednu.

Rumeno barvo so domnevno izbrali nacisti, ki so silili jude, da so nosili rumene zvezde in bili tako prepoznavni že od daleč.

Naj bo modra in ponosno vihrajoča na zastavi ali pa rumena v koncentracijskem taborišču - Davidova zvezda spominja jude na izrek: v Boga zaupamo.

Zakaj se judje, ki verjamejo v Jezusa, še vedno identificirajo z njo? Zakaj ne nosijo križa?

V srednjeveških časih so tako šestkrako kot tudi petkrako zvezdo uporabljali kristjani in muslimani. Vodilni strokovnjak za judovstvo in krščanstvo Rachmiel Frydland pravi, da lahko šestkrako Davidovo zvezdo najdemo marsikje, vendar ne nujno pri judih. Poznamo jo kot judovski žig v 7. stol. v Sidonu, kot arabski znak za srečo v 9. stol., v bizantinskih templjih, kot »kamen

modrosti« srednjeveških alkimistov, kot simbol prostozidarjev, kot okras v dunajski mestni hiši in kot okras ali simbol na različnih hišah v Nemčiji itd. Šele v 15. stol. je pod vplivom mističnega rabija Isaaca Lurie Davidova zvezda začela prevzemati vlogo menore, judovskega simbola. Ime »Davidova zvezda« je prvič omenjeno v 12. stol., v karaitški knjigi z naslovom Eshkol Hakofer skupaj z imeni angelov, ki so napisani na mezuzah. (Iz *Ameriškega mesijanskega judovskega četrtletnika*, Zima 1978.)

Leta 1354 je kralj Karel IV. ukazal judom v Pragi, naj nosijo rdečo zastavo z Davidovo in petkrako zvezdo. Do 19. stol. je Davidova zvezda postala uradni simbol judov. Sionistično gibanje je prevzelo šestkrako zvezdo za svoj simbol in pozneje je zvezda postala motiv za zastavo Izraela. V 20. stol. je na rumenem traku okoli roke označevala milijone judov, ki so bili v času nacističnega režima obsojeni na smrt v plinskih celicah. Vendar pa je šesterokraka Davidova zvezda, ki vihra v Izraelu, simbol upanja in znak identifikacije, ki pomeni: »Sem jud.«

Simbolizem Davidove zvezde pa ima še dodaten pomen za tiste jude, ki verjamemo v Kristusa. Ko jud sprejme Jezusa za svojega mesijo, ne izgubi svoje »judovskosti«, ampak začne

spoštovati svojo dediščino na nov in bolj poglobljen način. Davidova zvezda predstavlja našo zavezanost judovski dediščini. Čeprav se radi identificiramo kot judje, pa je naša največja identiteta Kristus, judovski mesija. Klub temu, da včasih še vedno nosimo Davidovo zvezdo kot znak pripadnosti judovstvu, se ne prestando zavedamo, da nam je Kristus naložil svoj križ, da služimo njemu. Istočasno pa večina judov raje ne nosi križa, ker je simbol preganjanja za tiste jude, ki ne poznajo Kristusove ljubezni. Kot tak lahko postane kamen spotike. Vidimo lahko, da simbol sam po sebi nima nikakršnega pomena. Pomemben postane šele, ko mu ga nekdo pripiše.

Viri:

<http://www.menorah.org/starofdavid.html>
http://dir.coolclips.com/Celebrations/Religious_Images/Jewish_Judaism/Star_of_David/
<http://www.isymbolz.com/spiritual/judaism/>
http://judaism.about.com/library/3_askrabbi_of_bl_simmons_starofdavid.htm
http://www.aish.com/literacy/concepts/Star_of_David.asp
http://www.jfjonline.org/witness/faq_starofdavid.htm
<http://www.seedofabraham.net/stardavd.html>

prirejeno po spletnih virih
prevedla Tjaša Rus

Jürgen Moltmann

Prinašati mir in ubijati zmaje v krščanstvu¹

Nasprotje

Da bi skupnosti vernikov lahko prispevale k vzpostavljanju miru v svetu, se morajo najprej same preoblikovati v verstva miru in preseči vse tisto, kar v njihovem izročilu spodbuja k sovraštvu in vodi k uničenju nasprotnika.

Pojav nasilja je raznovrsten: poznamo vsakdanje nasilje v medsebojnih odnosih, nasilje nad ljudmi in šibkejšimi bitji; nasilje nad otroki, ženami, nepokretnimi in živalmi, poznamo nadlegovanje na delovnem mestu, krutosti fizične in psihične narave in še bi lahko naštevali. Tu se omejujem na nasilje, ki izvira iz vprašanja »vojna ali mir«.

Razlikujem med »nasiljem« in »močjo« ali »silo«. Z besedo »nasilje« mislim na neupravičeno rabo prisile. V tem smislu govorimo tudi o surovem nasilju, o protizakonitem nasilju in o tiraniji. Z izrazom »moč« mislimo na upravičeno grožnjo in na uporabo prisile v skladu s pravnim redom in pravičnostjo. Toda »moč« ima širši pomen kot le nenasilno preseganje sporov: govorimo o moči razumevanja, sprave, ljubezni in o moči življenja.

Samo življenje razlikuje med nasiljem in silo. Nasilje je povezano s skrunitvijo življenja in tako v bistvu vedno tudi s smrtjo. Sila življenja pa nasprotno izrašča iz življenja in iz sil, ki pritrjujejo življenju. Moč je nekaj dobrega, kajti kako naj bi drugače lahko rekli, da je Bog vsemogočen? Nasilje je torej perverzija življenjske sile, ki je osnovana na težnji k smrti. Ali lahko obstaja - in ravno to je temeljno vprašanje - spreobrnjenje od nasilja smrti, k moči življenja? V kakšnem odnosu

je pravzaprav krščanstvo s tovrstno silo in tovrstnim nasiljem?

Če vstopimo v kako cerkev, npr. v tübingerško kolegijsko cerkev, lahko prisluhnemo v njej Evangeliju miru in takoj smo pozdravljeni in blagoslovljeni z Božjim mirom. »Blagor tistim, ki delajo za mir«, pravi Jezus v govoru na gori »kajti imenovani bodo Božji sinovi«. Kaj ima opraviti Jezus s silo? »Spravi meč na njegovo mesto,« reče Petru, »kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani« (Mt 26, 52).

Ali morda ne najdemo v govoru na gori, smernic za nenasilno življenje in za služenje miru? Ali se ne nahaja ravno v središču krščanskega češčenja Boga nemočni otrok v jaslih ter nemočni mož na križu? Ali vera v prisotnost Boga in Jezusa pravzaprav ne postavlja pod vprašaj in zavrača slehernega uporabe sile na tem svetu? Ali pa smo mogoče kaj izpustili?

Ko pa potem izstopimo iz tübingerške kolegijske cerkve, se znajdemo na tržnici. Pred nami stoji steber: prikazuje sv. Jurija, ki ubija zmaja s svojo sulico. Pred vsako cerkvijo sv. Jurija in sv. Mihaela v krščanskem svetu najdemo take ubijalce zmajev; ali je to sv. Jurij, ki ubija zemeljskega zmaja, ali pa je to sv. Mihael, ki tre v nebesih apokaliptičnega zmaja, staro kačo, Satana, kneza tega sveta (Raz 12, 7-9).

Za razliko od Kitajske je zmaj na zahodu simbol zla, brutalnosti, smrdečega strupa in neznosne odvrtnosti. V Svetem rimskem cesarstvu, v obdobju po krščanskih cesarjih Teodoziju in Justinjanu, opredelijo zmaja kot so-

vražnika Boga in Cesarstva. Sovražniki vere so sovražniki države in jih je treba ubiti tako kot zmaja.

Sv. Jurij je postal iz mučenca branitelj Svetega cesarstva, nadangel Mihael pa je postal zaščitnik Svetega kraljestva. Prvi ubija zemeljsko zlo, drugi pa nadzemeljsko. Ubijata nasilno in brez milosti. Oton I. je premagal madžarske pogane leta 955 pri Habsburgu pod zastavo Mihaela, ki ubija nadzemeljskega zmaja. Vse od meja Svetega cesarstva, od samostana Mont Saint Michel v Normandiji do kraja Monte Sant'Angelo v Garganu v južni Italiji, so se nahajali tovrstni romarski kraji krščanskega Cesarstva.

»Dobri Nemeč« (deutsche Michel, ironična ljudska podoba Nemca), se zdi navaden bedak s svojo špičasto čepico, toda izvorno je to bil nadangel Mihael, ki je vodil svoje k zmagi nad hudičem. Kako se je lahko razvilo takšno nasprotje med Jezusovim sporočilom miru in krščansko bitko zmajev na nebu in na zemlji?

Najprej si bomo ogledali politično teologijo Svetega rimskega cesarstva, potem bomo preskočili v novi vek ter nato prišli do monopola sile v modernih ustavnih državah in k nadzoru nad njim s pomočjo prava in pravičnosti. Končno bomo proučili možnosti spreobrnjenja sovražnega nasilja v energijo za življenje skozi ljubezen do sovražnikov.

Sveto cesarstvo

Kakor je možno zgodovinsko izpričati, se je s t.i. »konstantinskim obratom« zgodil prehod od nemočne in preganjane Cerkve k »dovoljeni« religiji znotraj rimskega cesarstva in dalje k dominantni religiji krščanskega cesarstva. »Pax romana«, ki se je začela s cesarjem Avgustom, in o kateri je Konstantin mislil, da jo je dovršil, se je zlila s Kristusovim mirom, s »Pax Christi«. Rimsko cesarstvo je prevzelo obliko tisočletnega Kristusovega kraljestva, ki bi moralo doseči skrajne meje zemlje in ko-

nec časov. Ni več Poncij Pilat, ki je mučil Kristusa in ga križal, pač pa je Avgust tisti, ki je, kakor pripoveduje Luka v božični pripovedi, s prvim obdavčenjem, katerega je določil za obvezance rimskega cesarstva, povezal krščansko vero s politično močjo. Tako je Rim, ko je izgubil svoj protibožji in protikrščanski pridih (Raz 13), postal sveta zgodovinska sila za širitev Kristusovega kraljestva na zemlji. Iz apokaliptičnega mesta je Rim postal večno mesto in od takrat se vsako leto v blagoslovu *urbi et orbi* kaže kot središče sveta. Tudi krščansko cesarstvo se je začelo s križem, toda ne z Jezusovim križem na Golgoti, pač pa s križem, ki ga je Konstantin videl v sanjah leta 312, da bi se bojeval proti nasprotniku Masenciju na Milvijevem mostu: »In hoc signo vinces«.

Konstantinovo znamenje križa je postalo znamenje bojnih polj krščanskega cesarstva in njegove širitve. Tako je Ferdinando Cortes z zastavo križa in s to obljubo leta 1521 pozval svoje v napad na azteško prestolnico Tenochtitlan: na njenih ruševinah je zrastle krščanska Ciudad de Mexico; Križarji; vitezi sv. Jurija, Templarji in drugi osvajalci so nosili ta križ v poganske dežele. Najdemo ga tudi na častnih znakih in na zastavah vseh krščanskih narodov: na nemškem železnem križcu, na angleškem Viktorijinem križcu, na ruskem Križcu sv. Jurija, na križcu francoske Častne legije itd. Mar ti križci zmage ne poznajo križanega in nimajo niti nič opraviti z Golgoto, ali pa vendarle ni tako? Ali ne najdemo nobene svetopisemske osnove za ta vstop krščanstva v polje politične oblasti in uporabe vojaške moči?

1. Pot od preganjanja do oblasti in moči ni dolga. Ali ni že Pavel obljubljal preganjanim kristjanom: »Če z njim vztrajamo, bomo z njim tudi zakraljevali« (1 Kor 6, 2; 2 Tim 2, 12). Tako je možno razložiti čudni preobrat položaja pod Konstantinom kot obrat od mučeništva k »mileniju«.

2. Ali ne najdemo tudi v Jezusovem evangeliju miru apokaliptičnega govora o sodbi: »Prišel sem, da prinesem ogenj«. In še močnejše: »Nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč« (Mt 10, 34). V resnici to ni kratki ali dolgi meč rimskih legionarjev, pač pa apokaliptični meč Božje sodbe: ta ne prinaša miru tistim, ki so razdeljeni, pač pa ločitev vernikov od nevernikov.
3. Ko gledamo na prihodnost nemočnega otroka v jaslih in prav tako nemočnega moža na križu, vidimo obrat od križanja k vstajenju, od ponižanja k povišanju, od nemoči do vsemogočnosti. Ali ga Bog morda ni povišal v Gospoda vseh Gospodov? Ali mu ni bila dana »vsaka oblast v nebesih in na zemlji«? Mar to Kristusovo gospostvo ne more dobiti zgodovinske podobe v cesarstvih krščanskega sveta? Kakor je možno videti na kupolah bizantinskih cerkva, se Kristus kaže kot »Pantokrator« nad cesarjem in ta avtokratično vlada v njegovem imenu. Tako Kristus uresničuje svoje gospostvo skozi univerzalno krščansko monarhijo na zemlji in narodi najdejo svoje odrešenje v podreditvi tej sveti avtoriteti.

Mogoče je pokazati na obstoj določene starodavne politične teologije svetega cesarstva vse od prvega obdobja bizantinskega cesarstva do španskega cesarstva na začetku novega veka. Gre za tako imenovani »pêto-monarhizem«. Izhaja iz svojevrstne eksegeze svetovne zgodovine, o kateri pripoveduje Danijel v sedmem poglavju: štiri pošastne oblasti vstajajo druga za drugo iz kaosa morja in uničujejo zemljo s svojo pokvarjenostjo. Toda v zadnjih dneh pride »skupaj z oblaki neba nekdo kakor sin človekov (...). Njemu je bila dana oblast, čast in kraljestvo in vsa ljudstva in narodi in jeziki so mu služili. Njegova oblast je večna oblast, ki ne preide, in njegovo kraljestvo ne bo uničeno« (7, 13-14). Po krščanski interpretaciji je četrta oblast rimsko

cesarstvo, ki je nastopilo po babilonskem, perzijskem in grškem. »Trden bo kot železo« (2, 40) in bo »požrl vso zemljo, jo pomendralo in zdrobilo« (7, 23).

S pokristjanjenjem rimskega cesarstva se po tej razlagi začne večno in univerzalno Kristusovo kraljestvo. V njem bodo »sveti Najvišjega« s Kristusom sodili narodom (Dan 7, 22; Raz 20, 6). Ta politični mesianizem je za celih dva tisoč let zaznamoval zavest poslansktva krščanskega cesarstva in njegovega apostolskega veličastva. Njegova nasilna dejanja do drugih ljudstev so upravičena z »Danijelovim kamnom«. »Razdrobilo in pokončalo bo vsa ta kraljestva« (2, 44-45). Glede te razlage in udejanjanja krščanstva bi rad kritično pripomnil, da je v Danijelu kraljestvo Sina človekovega opisano kot alternativa zverinskim silam: prihaja iz nebes na zemljo in ostane na njej, medtem ko nasilne moči vznikajo iz kaosa, širijo kaos in tudi izginejo v kaosu. Gre za kvalitativno drugačno kraljestvo, ki ga ni mogoče dodati k drugim kot »peto kraljestvo«, ne da bi se s tem izneverili njegovi Božji naravi. Krščanstvo kot naslednik rimskega cesarstva, ki ni bilo nič manj nasilno od slednjega, ne more biti razumljeno kot zgodovinsko uresničenje dokončne obljube miru, ki jo najdemo v 7. poglavju Danijela in v 20. poglavju Razodetja. Nobeno univerzalno kraljestvo ne more biti razumljeno kot dokončni cilj Božjega odrešenjskega načrta, ne napredni krščanski svet 20. stoletja, kakor niti nov ameriški svetovni red 21. stoletja (»novus ordo saeculorum«).

Znamenje, da »konstantinski obrat« ni bil razumljen s strani vseh kristjanov kot začetek eshatološkega tisočletja, je možno prepoznati v velikem porastu meniških redov od 4. stoletja dalje. S pokristjanjenjem rimskega cesarstva se je tako rekoč ločilo tisto, kar je prej bivalo skupaj: na eni strani sekularno krščanstvo, ki je vzelo nase odgovornost izvrševanja politične oblasti, na drugi strani pa krš-

čanstvo meniških redov, ki so hoteli živeti radikalno hojo za Kristusom, osvobojeni nasilja, samo v moči Svetega Duha. K temu se bomo vrnili v sklepnem delu, sedaj pa svojo pozornost preusmerimo na krščanstvo v sodobnem svetu in analizirajmo odgovornost oblasti v sodobnih ustavnih državah.

Sodobna ustavna država, pravica do upora, monopol sile

V naši kulturi je prišlo do zloma pojma »nedolžnosti sile« božjepравниh suverena med drugim s pomočjo dveh načel iz krščanskega izročila.

Prvo načelo: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je Božjega«. S tem modrim razlikovanjem judovskega izročila je Jezus zlomil staro suverenost Božjega prava: suveren ni Bog in niti ni deležen Božje narave, kakor je to še do pred kratkim zase zahteval japonski cesar, temveč je človek kot vsi drugi. Njegova naloga je vredna spoštovanja, toda nismo mu dolžni nikakršnega češčenja. Cerkev je v rimskem cesarstvu zavrnila kult cesarja in ga zamenjala s prošnjo za cesarja. V tej prošnji se cesar zdi blizu siromakom in bolnikom ter se pokaže kot še posebej ogrožen človek. Ločitev med politično in religiozno razsežnostjo je dolgoročno pripeljala do sekularizacije političnega sile in do odvzema njenega čara. Iz tega sledi, da mora biti tudi uporaba politične moči podvržena Božji sodbi in mora odgovarjati pred Božjim zakonom. Vsaka politična zloraba moči mora torej polagati svoje račune pred zakonom in pravom. Staro diktatorsko načelo, da »avtoriteta dela zakon«, da »je volja vodje zakon«, ni več veljavno. Samo pravo dovoljuje in opravičuje uporabo sile. Seveda imamo v zgodovini človeštva vedno opraviti z neupravičenim nasiljem močnejših, toda »pravice močnejšega« ni več. Politična sila mora biti legalna in legitimna, drugače gre za »golo nasilje«, kateremu se je treba upreti v imenu prava in pravičnosti.

Z razlikovanjem med Bogom in cesarjem se konča religiozna enovitost države in vere. Verska skupnost ni več obvezna za vse in državna vera nima več zavezujoče moči. Država postane z religioznega vidika nevtralna in ne zagotavlja več pravic ene vere, pač pa zagotavlja versko svobodo posameznika in skupnosti. To ne pomeni, da verske skupnosti ne smejo več sodelovati v procesu oblikovanja demokratične volje. Nasprotno, imajo prav tako kot druge skupine pravico in dolžnost, da se izrekajo glede bistvenih vprašanj ljudi, kakor je to določeno v naših odnosih med Cerkvijo in državo. Toda s koncem politične vere se končuje tudi verska politika. Sodobna ustavna država zagotavlja versko svobodo in se ne vmešava v notranja vprašanja verskih skupnosti. Slednje pa morajo spoštovati zakone, ki so v veljavi. Za njih ni nobenih posebnih pravil. Žrtvovanja otrok, požigi vdov, preganjanja heretikov in poboji nevernikov niso dovoljeni in morajo biti kaznovani.

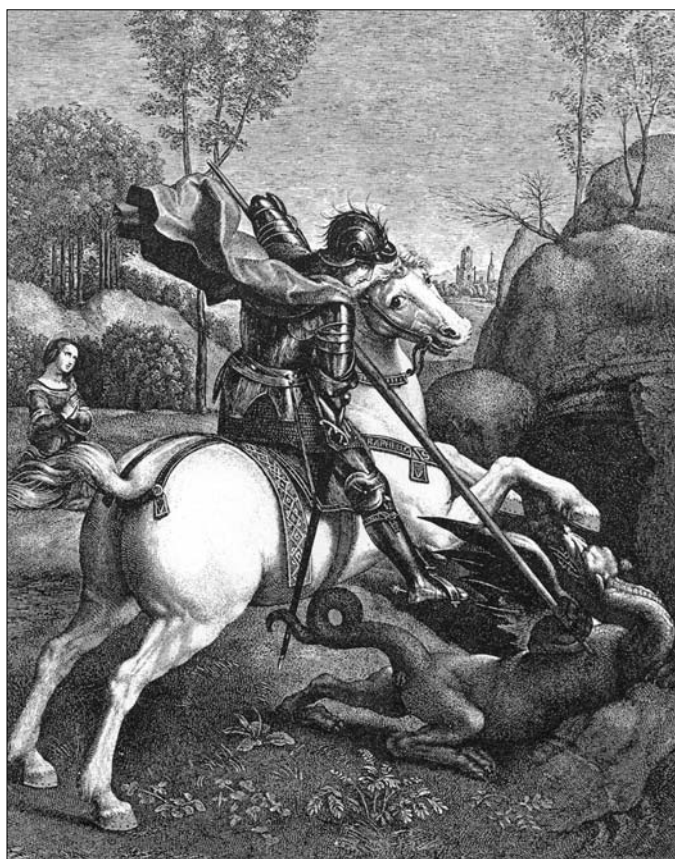
Drugo načelo pa izraša iz svetopisemske pripovedi o stvarjenju. Po judovsko-krščanskem izročilu Bog ni imenoval kakega vladarja za svojo podobo in svojega predstavnika na zemlji, pač pa človeka, »moškega in žensko je ustvaril« (1 Mz 1, 27). Vzhodnjaško vladarsko dostojanstvo in njegova bujnost božanskih podob velja za vsako žensko, za vsakega moškega in za vsakega otroka, za vse starosti.

To antropološko načelo je do danes imelo revolucionarne posledice, in je postalo temeljni kamen prve izmed človekovih pravic ameriške Deklaracije neodvisnosti: »Mi razumemo to resnico kot razvidno samo po sebi, da so namreč vsi ljudje ustvarjeni kot enaki«. To je načelo demokratične enakosti. Če so vsi ljudje ustvarjeni kot enaki, potem so tudi pred zakonom vsi enaki. Če so vsi ljudje enaki in ustvarjeni kot svobodni, potem so vlade in njihova politična moč »od ljudstva, iz ljudstva in za ljudstvo«, kakor je Abraham Lincoln dejal v svojem nepozabnem gettysburškem govoru.

V starodavni pripovedi o stvarjenju je še nekaj zelo pomembnega: Adam in Eva nimata posebnega pomena zato, ker bi bila prva Juda ali prva kristjana, pač pa imata univerzalni pomen, ker sta prva človeka. V mitih številnih narodov so prve ustvarjenine vedno njihovi predniki, oče in mati, ki prihajata iz neba. V jeziki številnih narodov je govora le o »prijateljih« in »sovražnikih«, o »znancih« in »tujcih«, »o naših in onih drugih«. Po svetopisemskem izročilu pa se zgodovina začne s človeštvom, ki je Božja podoba na zemlji. Na ta način se posebna istovetnost Izraela in krščanstva povezuje s človeško skupnostjo vseh narodov in z njihovo skupno prihodnostjo.

Pravnost in pravičnost sta našli svoj trenutni izraz v Deklaraciji človekovih pravic (1948, 1966). Danes se zdi jasno, da vsako človeško bitje ni samo moški ali ženska, črn ali bel, Nемеc ali Kitajec, kristjan ali musliman, temveč je predvsem pripadnik človeškega rodu in torej nosilec enakih, neodtujljivih in neuničljivih pravic. Danes se je treba odločiti za priznanje teh človekovih pravic vsem in vsakemu človeku, če hočejo narodi, kulture, moški, ženske in verske skupnosti rasti skupaj v svetovno skupnost, in se nočejo medsebojno izničiti ter uničiti življenje na tem planetu. Človekove pravice ustvarjajo mir in samo v miru je življenje.

Sodobna pravna država je danes ogrožena z dveh strani: s strani zlorabe državne moči



Louis Vorstmann: Sv. Jurij ubije zmaja, grafika, l. 1621.

in terorizma od zgoraj ter s strani »privatnega« terorizma od zunaj. Zato jo je treba zaščiti z ene strani s »pravico do upora« in z druge z »državnim monopolom sile«. V primeru zlorabe državne moči pride pravica do upora v veljavo na treh ravneh:

Prva raven: kadar policija ali vojska določene države, kakor se rado dogaja v Latinski Ameriki, začeta delovati proti državnim zakonom, morata odgovarjati glede svojih odgovornosti pred pravičnostjo. Izvoljena vlada je dolžna to uresničiti. Če pa tega ne uresniči ali ne more uresničiti, potem so ljudstvo in njegovi predstavniki ne samo upravičeni, pač pa se celo dolžni upreti, da bi ponovno vzpostavili pravo in pravičnost.

Druga raven: če vlada izdaja zakone, ki so v nasprotju z lastno ustavo, jo je treba pripeljati pred ustavne organe države. Če to ni mogoče, so se ljudstvo in njegovi predstavniki dolžni upreti, da bi ponovno vzpostavili red, ki je skladen z ustavo.

Tretja raven: če vlada pride na oblast z državnim udarom od znotraj ali pa z okupacijo od zunaj, potem pravica do upora zajame vse ravni. Vsak tiranski ali diktatorski prevzem oblasti je protipraven in predstavlja stalno zlorabo moči. V obsežni krščanski tradiciji je aktiven in pasiven upor nujna. Po 14. členu škotske reformirane veroizpovedi iz leta 1560 spada h krščanski ljubezni do bližnjega »upor tiraniji, obramba nedolžnih in osvoboditev zatiranih«. Po 16. členu augsburške luteranske veroizpovedi kristjan sme ubogati oblast, samo dokler ta ne zahteva od njega, da greši (»nisi cum iubent peccare«).

Danes prava in pravičnosti držav ne ogrožata le zloraba moči in terorizem od zgoraj, pač pa tudi zasebni terorizem zločinskih organizacij iz tujine, kakor se je pred kratkim to dogajalo skozi Al Kajdo. Namesto velikih svetovnih vojn dvajsetega stoletja v enainvajsetem stoletju prihaja na dan globalni terorizem proti civiliziranemu svetu. Danes ob-

staja mednarodni trg orožja in nasilja, na katerem je možno nabaviti tako orožje kot nezaposlene vojake. Oboji prihajajo večinoma iz držav v razpadanju, v katerih je prišlo do razkroja državnega monopola sile. Kjer država ne uspe vsiljevati monopola sile, tam vznikne zasebno nasilje in celi narodi se lahko znajdejo v njegovem primežu. Države se razkrajajo že tedaj, ko si policija ne upa vstopati v »slum«-e velikih mest, v katerih vlada zakon džungle. Državni monopol sile je spodsekan tudi tam, kjer postane »varnost« dobrina, ki si jo lahko privoščijo le bogati z umikom v zaprte skupnosti in z najemanjem zasebnih varnostnih služb.

V takih položajih je potrebno ponovno vzpostaviti in braniti državni monopol sile. Samo ko država nadzira uporabo sile, se lahko sila nadzoruje v skladu s pravom. Brez državnega monopola sile, kakor ga opredeljujem sedaj, ni mogoča nikakršna zunanja in notranja varnost. Skupno pravo pa ustvarja mir.

Boj proti zasebnemu nasilju terorizma je naloga notranje politike in policije. Če pa ta terorizem dobi mednarodne razsežnosti, je treba organizirati mednarodne policijske sisteme. Če organizacije kot Al Kajda napadejo »moderne svet«, potem mora mednarodna skupnost ukrepati, kakor je ukrepal Varnostni svet OZN 13. septembra 2001 po atentatu 11. septembra. To pomeni, da se tisto, kar je bilo do sedaj poznano kot zunanja politika države, ki je vojaško skrbela za zunanjo varnost, mora spremeniti v svetovno notranjo politiko, kot je bivši nemški predsednik von Weizsaecker zahteval pred mnogimi leti. Zato se naloge notranje politike, značilne za policijo, združujejo z vojaškimi nalogami zunanje politike, kakor smo to lahko že opazovali pri mirovni silah na Balkanu ali pa v Afganistanu, kjer je vojaško podprta mirovna misija OZN prevzela policijske naloge.

Če je svetovna notranja politika pravi odgovor na mednarodni organizirani terorizem,

se s tem izključujejo individualne akcije posameznih držav proti terorističnim režimom drugih držav. Res je, da zaenkrat mednarodna solidarnost z misijami OZN ni bila zelo izrazita. Čeprav ni sprejemljivo, je pa tudi razumljivo, da ZDA, kot največja vojaška sila, računajo bolj na svojo premoč kot na skupnost OZN. Kdor pa to zavrača, naj obenem sodeluje pri izgradnji močne svetovne notranje politike, da bo izkazal svojo odgovornost do sveta. Za OZN potrebujemo monopol sile, ki ga upravičuje mednarodno pravo. Vsi kristjani na svetu naj se angažirajo za vzpostavitev miru skozi pravo.

Ljubezen do sovražnikov s pomočjo sile življenja

V tem svetu, ki naj bo osvobojen, potrebujemo državo, potrebujemo državni monopol sile in njegovo povezavo s pravom in pravičnostjo. Ni mogoče na drugačen način zagotoviti zunanjega miru, kakor ni niti mogoče drugače izničiti terorizma. Toda tudi državna moč je samo eden izmed vidikov tega sveta, ki naj bo osvobojen. Zato potrebujemo komplementarne sile za izgradnjo sveta, osvobojenega od nasilja, za življenje, ki ga je možno ljubiti in z veseljem živeti z drugimi. S pomočjo policijskih odlokov in vojaških operacij v obrambo miru lahko država vzpostavi osnovne objektivne pogoje za mir, toda država ne more napolniti življenja. Ne more spremeniti srca ljudi, kakor ne more niti spremeniti sovražnike v prijatelje, niti v dobre sosede ne. To je naloga ljudi, pri kateri se mora država zanesti na mirovne pobude nevladnih organizacij.

Dober primer za to je sedanji položaj v Sarajevu: mirovne enote OZN zagotavljajo zunanji mir in onemogočajo tistim, ki so bili do pred kratkim smrtni sovražniki, da bi se zopet zagnali drug proti drugemu. Raznovrstne pobude organizacij, kot so »Zdravniki brez meja«, »Prijateljica žená«, dejavnosti v pomoč otrokom in medverske skupnosti polnijo zu-

nanji mir z novim življenjem. Obstajajo situacije podobne tej na Balkanu, kjer nasilni zaključek nasilnih dejanj mora ustvariti zunanje pogoje za notranje delo miru. Obstajajo drugačne situacije, kakor v Izraelu/Palestini, kjer mirovne skupine nastopijo prve in tako kažejo sovražnikom, da je skupno življenje možno kljub umorom in maščevanju.

Mir je po eni strani odsotnost nasilja in po drugi strani prisotnost pravičnosti. Mir v polnem pomenu besede je tam, kjer je življenje, življenje v skupnosti, dobro življenje, življenje domačnosti, z eno starodavno besedo: *Shalom*.

Obstajata dva načina, kako obiti sovraštvo, ko se je enkrat vklopilo in nas napada: lahko postanemo sovražniki naših sovražnikov in jih skušamo vse uničiti, tako tiste dejanske kakor tiste možne; slednje skozi preventivne napade. S tem sledimo smrtonosnemu načelu prijatelj-sovražnik: »Kdor ni z nami, je proti nam«. Ali pa skušamo preseči sovraštvo, ki se je vzpostavilo tako, da skušamo narediti iz sovražnikov prijatelje ali vsaj dobre sosede. Lahko se izognemo temu, da bi postali sovražniki našega sovražnika, vendar moramo spoznati razloge njegovega sovraštva in jih moramo skušati odpraviti.

Prva pot je pot nasilnih dejanj. Polja trupel iz zgodovine izkazujejo njeno norost. Kajti to je norost: kdor postane sovražnik svojega sovražnika, lahko sicer ubije vse tiste sovražnike, ki mu jih uspe ubiti, vendar si bo s tem svojim sovraštvom ustvaril samo nove sovražnike.

Z razliko prijatelj-sovražnik se vzpostavi strukturno sovražen svet. Mogoče na koncu lahko človek celo pride do spoznanja, če seveda preživi, da ni nobenega miru, če postanemo sovražniki naših sovražnikov. Najprej se je treba osvoboditi od sovraštva. Kajti sovraštvo ne uniči le življenja žrtve, pač pa tudi življenje izvajalca. To, da se je morilec učencev v Erfurtu sam ubil, je samo logična posledica.

»Vaši ljudje ljubijo življenje«, naj bi rekel Mula Omar v Afganistanu nekemu zahodne-

mu časnikařju, »naši mladeniči pa ljubijo smrt«. S tem je hotel reči: smrt sovražnikov in lastno smrt.

V krščanskem izročilu poznamo lepo podobo, ki stoji nasproti sv. Juriju ubijalcu zmajev, in sicer gre za podobo sv. Marte. Zahvaljum se svoji ženi Elizabeth, da jo je odkrila. Po neki legendi je Marta priplula s sestro Marijo in bratom Lazarjem na jug Francije, da bi evangelizirala dolino Rone. Pri Taraskoni so ji pokazali pošastnega zmaja, kateremu je bilo treba vsako leto žrtvovati mlada dekleta. Ukrotila je zmaja s tem, da ga je polila z blagoslovljeno vodo, ga dala na povodec in ga odvedla v srednji vek, v globinah katerega naj bi se počutil kot doma. Saj se je on samo izgubil med tokovi Rone in ker se je počutil zgubljenega, je postal hudoben. Ubiti zmaja ali pa ga udomačiti: bi lahko bila prva moška oblika soočenja z zlom, druga pa ženska? Mislim, da ljudje lahko obračajo zlo v dobro. Ljudje ne samo, da morajo biti osvobojeni od zla, pač pa morajo tudi sprostiti svoje zločinske energije, ki so usmerjene v zlo, in jih preusmeriti v dobro. Iz nasilnosti morilca lahko tako vzniknejo sile ljubezni. Toda kako je lahko sovraštvo premagano in hkrati rešuje pred uničenjem življenje vseh ljudi? V Novi zavezi lahko najdemo dva napotka, ki kažeta, kako lahko iz uničevalne sile nastane moč osvoboditve:

1. Podoba »trpečega Božjega služabnika«, ki svobodno prenaša sovraštvo in se ne upira. On presega sovraštvo, ki ga ogroža, najprej v sebi in šele potem v svojih sovražnikih. Po Iz 53 je v njem Bog prisoten v tem svetu sovraštva. V skladu s prvimi krščanskimi pričami je Jezus prinesel mir v ta nasilni svet »s krvjo njegovega križa« (Kol 1, 20), tako, da je »v svoji osebi ubil sovraštvo« (Ef 2, 16). To je veliko več kot preprosto potrpežljivo prenašanje in tu »modreci obmolknejo«. To je aktivno trpljenje za življenje, ki uničuje sovraštvo tako v žrtvi kot v hudodelcu. Tako kot takrat, ko je Jezus prosil v trenutku smrti za

svoje morilce: »Oče odpusti jim, saj ne vedo kaj delajo«, on ni bil več žrtev, ki naj bi se nam smilila, pač pa suvereni osvoboditelj od krivde. Ravno v darovanju Križanega postane vidna moč življenja, in ne v tistem *Pantokratorju*, ki vodi krščanske sile k umrljivim zmagam nad lastnimi sovražniki. V Kristusovem trpljenju se namreč kaže tudi Božje trpljenje, Božje trpljenje za življenje, njegova pripravljenost na trpljenje, da bi ščitil življenje. Človekovo nasilno dejanje ima vedno majhen domet, ker mu zmanjkuje časa. Zato pa je potrpljenje nad njim. Potrpežljivost ima čas in je močnejša.

2. Drugi napotek glede sile življenja najdemo v molitvi glede ljubezni do sovražnikov v govoru na gori: »toda jaz vam pravim: ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste postali sinovi svojega Očeta, ki je v nebesih. On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5, 44-45).

»Sonce« in »dež« nista le matriarhalna simbola, pač pa tudi stvarni sili za vsa živa bitja na zemlji, ki dajeta življenje ne glede na razlike: dobrim in zlim, prijateljem in sovražnikom. Soncu in dežju je očitno malo mar za naše spore in sovraštva, pač pa ju zanima dejstvo, da živimo skupaj. Tako mora ljubezen do sovražnikov preseči sovraštvo, da bi služila življenju vseh. Sovraštvo do nasprotnikov sproži smrtonosno spiralo nasilja po zakonitosti maščevanja. Ljubezen do sovražnikov pa vzpostavi drugačno igro z nasprotnikom: namreč igro ljubezni do skupnega življenja.

Prvi korak ljubezni do sovražnikov je v tem, da si ne pustimo vsiliti sovraštva s strani sovražnika, temveč da se osvobajamo od te stalno grozeče prisile. Zato pa je pomembna oznaka, da nismo sovražniki naših sovražnikov, pač pa »sinovi našega Očeta, ki je v nebesih«. Tako ne bomo odgovorili na sovraštvo s sovraštvom in ne bomo odgovarjali na hu-

dodelstva sovražnikov, pač pa bomo skušali ostati skladni z Bogom, ki ljubi življenje, tako kot ga ljubi sonce in dež. Če se ne odzovemo s sovraštvom na sovraštvo, ustvarimo možnost za sovražnika, da opusti svoje sovraštvo in da se usmeri v skupno življenje.

Drugi korak ljubezni do sovražnikov je v tem, da priznamo drugega: po prepričanju Martina Bubra se molitev ljubezni do bližnjega glasi takole: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe, kajti on je tak kot ti«. Jaz prepoznam sebe v drugem in drugega v sebi, on ima isto človeško dostojanstvo in iste človekove pravice, kot jih sam zahtevam zase. To priznanje drugega je pomembno, kajti vsako sovraštvo se začneja z dehumanizacijo sovražnikov: oni so pod-ljudje, škodljive žuželke, plevel, ki ga je treba izruti. S temi dehumanizacijami se odpravijo normalne ovire pred morjenjem. Vojna se lahko začne. Pa naj bodo to ZDA, veliki Satan, ali pa Izrael, mali Satan, Amerikance in Izraelce se lahko mori kjerkoli. Sovraštvo se vedno začneja z demonizacijo drugega.

Tretji korak ljubezni do sovražnikov pa mora pripeljati do priznanja vzrokov sovraštva: v kolikor se napad v glavnem porodi iz žalitev, ki smo jih utrpeli, je dobro prisluhniti trpljenju ljudi in sovražnih narodov ter skupaj z njimi iskati izhod iz takšnih tesnobnih spominov. To ne zahteva drže vzvišene privolitve, pač pa držo sočutja, soudeleženi v trpljenju. Mesta takšnega srečevanja so večkrat množična grobišča nasprotne strani. Časi takšnih srečanj pa so obdobja skupnega žalovanja.

Ljubezen do sovražnikov ne deluje na povsem čustveni osnovi ali samo z dobrimi nameni, temveč je pametna, kot je bilo pametno gibanje za mir v osemdesetih letih. Postopa na racionalen način. Ljubezen do sovražnikov ne more voditi v mazohistično podređitev sovražnikovem nasilju, kajti tako bi se izgubil nosilec ljubezni do sovražnika. Sodob-

ni sindrom talca - ko se talci poistovetijo s teroristi - izhaja iz strahu in ne iz ljubezni. Z racionalno ljubeznijo do sovražnikov se bomo tudi trudili, da sovražniki ne bi vedno bolj postajali plen sovraštva.

Takšno ljubezen si predstavljam takole: z eno roko v odvrčanju napada, in z drugo roko v ponujanju miru in skupnega življenja: ne morem še ljubiti sovražnika, ker je sovražnik, toda ker je Bog ustvaril njega in njegovo življenje, nočem njegovega samoizničenja skozi sovraštvo. Ljubezen do sovražnikov ni nikakršna etika namena, kakor zgleda, da bi po Maxu Webru marsikateri t.i. realistični politik rad trdil. Ljubezen do sovražnikov je realistična etika odgovornosti. Zahteva, da sprejmemo odgovornost ne le za življenje svojih prijateljev, pač pa tudi za življenje svojih sovražnikov, tako kot sonce sije nad dobrimi in nad hudobneži, in se daje vsaki obliki življenja.

Zaključujem z zgodbo, katero sem slišal po drugi svetovni vojni, zgodbo o preprosti ruski ženi. Delila je kruh nemškimi ujetnikom, ki so potovali z vlakom skozi njeno vas. Ker so ji ruski vojaki hoteli prepovedati dajanje kruha sovražnikom, jim je ona odgovorila: »Jaz dajem kruh vsem tistim, ki so lačni. Ko so nemški vojaki peljali ruske vojne ujetnike skozi našo vas, sem tudi njim dajala jesti, in ko vas bo tajna policija peljala skozi našo vas, bom tudi vam dala kruha.«

To je ljubezen do sovražnikov, ki je kot luč sonca in moč dežja za skupno življenje.

Prevedel Ivo Kerže

1. Tekst znamenitega protestantskega teologa je bil prvič objavljen v italijanščini: Jürgen Moltmann, *Portare la pace e uccidere i draghi nel cristianesimo*, v: *Cristiani nel mondo*, 4 (2003), str. 5-15; od tod je tudi preveden. Gre za referat, ki je bil podan na italijanskem državnem srečanju škofijskih Karitas, ki je potekal v Orosei od 16. do 19. junija 2003 na temo *Odločitve za pravičnost, steze miru* (Sceite di giustizia, cammini di pace). (Op. prev.)

Zaljubljenost

Relacijski model (Mitchell, 1988, 2000, 2002) se še prav posebej osredotoča na fenomen zaljubljenosti in trdi, da je odnos oziroma povezava in odnos z drugim nekaj, kar je vrojenega v našo psiho. Določanje katere do•ivetje, afekt ali oseba ima v otrokovem •ivljenju največ vpliva, je odvisno od otrokove starosti, genetike in preteklih izkušenj. Otrok do•ivlja svoje starše precej drugače kot odrasla oseba. Lahko celo rečemo, če je zgodnja razvojna diada oziroma do•ivetje z materjo in očetom ljubeče in toplo, potem je prvi in najpomembnejši korak na poti k dobremu odnosu •e narejen (Dicks, 1967).

Kaj se zgodi, če ta prvi korak ali prvo do•ivetje z materjo in očetom ni ljubeče in toplo ali če je otrokovo do•ivetje matere ali očeta zavračujoče oziroma, če otrok do•ivlja, da je staršem odveč? Otrok matere, ki se zanj ne zanima, ne more enostavno odvreči oziroma je spremeniti. Otrok se zato trudi, da bi mater vseeno sprejel in zato ponotranji zavračujočo-ljubečo mater in jo poskuša nadzorovati v svoji notranjosti. Otrokov notranjepsihični svet se dograjuje in organizira na temelju teh do•ivetij ter afektov, in sicer na zelo različne načine.

Posameznik lahko razvije občutek nesamozavesti in nevrednosti, ki samo zrcalita otrokovo nemoč, ali pa razvije občutek večvrednosti in vsemogočnosti, ki tudi zrcalijo otrokovo dojemanje starševske vsemogočnosti. Posameznikova psiha ali jaz se razvije na osnovi teh nezavednih vsebin, pri čemer je mogoče opaziti oba ekstrema. Kot vidimo pri arogantnem in snobovskem vedenju določene osebe prisotnost grandioznega jaza, lahko predpostavljamo, da bomo tudi tu opazili no-

tranje vsebine, ki to osebo naredijo zelo negotovo in nesamozavestno, kar pa ta oseba s pridom prikriva.

Z drugimi besedami, ljudje, s katerimi pride ta oseba v stik, so dojeti in razumljeni v luči posameznikove notranjepsihične strukture njegovih osebnih odnosov, kakor tudi odnosov z drugimi, skupno z najrazličnejšimi afekti (Pines, 1999). Skozi to prizmo bo potem posameznik razumel in izbiral partnerje.

Zaljubljenost je v tem oziru nezavedna izbira partnerja, ki se sklada s temi potlačeni in razcepljenimi deli posameznikovega jaza (Dicks, 1967). Tako bo npr. •enska, ki se čuti neljubljena, ker se je tako počutila •e kot otrok, po vsej verjetnosti za svojega partnerja izbrala nekoga, ki ji ne bo sposoben pokazati prave ljubezni. Prav tako bo tudi moški, ki je nesamozavesten, ker se je tako počutil •e kot otrok, po vsej verjetnosti, na osnovi projekcijske identifikacije, izbral •ensko, ki bo kritična in obsojajoča. Medtem ko se bo •ena nenehno prito•evala, da ji njen mo• ne zna pokazati ljubezni in mo• se bo stalno prito•eval, da ga •ena ne razume, da je kritična in obsojajoča, bosta vendar oba ostajala v tem odnosu. In kaj je razlog? Veliko la•je je namreč vztrajati v odnosu, ki povzroča oziroma daje zunanja opravičila za slaba notranja občutja, kakor pa se soočiti s temi občutji v samem sebi oziroma si priznati, da so ta občutja bistveni del posameznikove osebnostne strukture.

Ko posamezniki nezavedno ob drugem odkrijejo del svoje notranjepsihične strukture, ki je potlačen, se hitro zblí•ajo in ustvarijo skupen odnos oziroma se "noro zaljubijo". Potem ko se dva partnerja zaljubita oziroma

vzpostavita zelo intenziven odnos, se nezavedno spodbujata, da drug za drugega začneta izražati potlačene in prepovedane elemente njune lastne psihične strukture. To jima ob enem omogoča, da lahko drug drugega kritizirata ter na ta način skušata nadzorovati razcepljene dele sebe v partnerju in ne več v samem sebi.

Če pa sta oba partnerja diferencirana in integrirana, potem doživljata in dojemata drug drugega kot drug drugemu komplementarna, dragocena in se lahko drug drugega veselita. Tako bo npr. moški, ki je nagnjen k "okostenelosti" oziroma natančnosti in redu, udeleževan v spontanosti svoje žene, medtem ko bo lahko žena ob tem moškemu doživljala veselje nad moškovim čutom za organizacijo in njegovo natančnostjo ter pozornostjo, ki jo posveča vsaki najmanjši stvari, predvsem pa bo vesela, saj je njej moški skrben in zna zelo skrbno načrtovati.

Ko se tako npr. dva partnerja zaljubita, začneta projicirati drug v drugega njune odcepljene in potlačene dele sebe in objekta. Tako npr. ženska, ki se je naučila, da zanika svoje potrebe po avtonomiji in neodvisnosti, to projicira v partnerja. To v njem povzroči, da se začne prikazovati še bolj samostojnega kot to v resnici je. Moški, ki se je naučil potlačiti in zanikati svoje potrebe po odvisnosti in intimnosti, projicira to v svojo partnerico, ki se potem prikazuje še bolj odvisna kot v resnici je. V večini primerov lahko to vidimo v tradicionalnih partnerskih odnosih, v katerih pa naj bi vsaj navidezno oba srečna partnerja igrala vsak svojo vlogo. Vendar pa so te vloge lahko tudi polne bolečin in nezadovoljstva. Temeljni modeli teh dinamik imajo vsekar zelo globoke korenine v sistemu domače družine.

Družinski terapevt Murray Bowen (1978) predpostavlja, da se ljudje nagibajo k romantični zaljubljenosti s partnerji, ki so na podobnem nivoju osebnostne zrelosti oziroma

na istem nivoju diferenciacije, vendar uporabljajo različne načine obnašanja, ki varujejo osebo pred ozavedenjem o globoki anksioznosti; partnerja pa se pri tem nagibata k komplementarnim stilom vedenja. Tako bo npr. moški, ki se sooča z anksioznostjo tako, da svoja čustva potlači ali jih zanika, iskal žensko z enako stopnjo diferenciacije, ki pa bo imela povsem drugačne obrambne mehanizme; tako bo npr. ženska s histeričnimi nagnjenji, ali ženska, ki bo dramatizirala čutenja oziroma iracionalna svoja čustva na zelo ekstremen način, vedno ob sebi našla moškega, ki bo ob seden z natančnostjo in ritualnostjo, kjer pa bo težko zaslediti čutenje; ženska pa, ki se sooča s svojimi bolečimi čutenji tako, da postane fobična, se bo nagibala k navezavi z moškimi, ki se bo branil proti boleči anksioznosti s tem, da jo bo zanikal ter se bo vedno znova vključeval v nevarne športe in tvegane avanture. Tako lahko govorimo celo o komplementarnih obrambnih stilih ali modelih, ki imajo svoje globoke korenine v interpersonalnih in sistemskih dinamikah v njihovih izvirnih družinah:

- 1) Po navadi je eden od partnerjev dominanten in agresiven, drugi pa predan in mazohističen.
- 2) Velikokrat je eden od partnerjev nemočen in potrebuje, da nekdo skrbi zanj, drugi pa je skorajda vsemogočen.
- 3) Zelo pogosto srečujemo partnerja, kjer je eden emocionalno umaknjen ali celo "mrtev", drugi pa rabi veliko čustvene pozornosti.
- 4) Predvsem pa je mogoče zaslediti, da se oba partnerja nenehno borita za nadzor in moč, vendar vsak z drugega zornega kota in drugačnega stališča (Pines, 1999). Če sta romantična partnerja diferencirana, se med njima ustvarja intimnost, ki oba osrečuje, ne da bi pri tem izgubila svojo samostojnost in individualnost. Ti zakonci se počutijo, da so blizu drug drugemu in drug v drugem spodbujajo osebno rast. Kadar pa

sta partnerja na nizkem nivoju diferenciacije, potem je vsak napor, da bi eden od njiju dosegel večjo samostojnost s strani drugega, do•ivljen kot gro•nja odnosu in zato le-ta odgovarja na ta napor z občutkom ranjenosti in se na to odzove s tem, da partnerja prizadene, rani ali pa se umakne; gre za pogoste napade in izbruhe bolečih čustvenih vsebin, ki se kažejo v obliki jeze in besa, kar še nadalje ote•koča vsako zdravo in funkcionalno komunikacijo. Nizek nivo diferenciacije pa obenem povzroča tudi grozljivo čustveno negotovost, kar seveda povzroča nezmo•nost sprejemanja odgovornosti za občutja nevarnosti in nezavarovanosti. Partnerja tako, namesto da bi sprejela odgovornost za svojo ranljivost, povzročeno zaradi negotovosti, strahu in globoke stiske, rajši krivita drug drugega, in sicer z globokim prepričanjem, da če bi se partner spremenil, ali postal drugačen, potem bi bila odpravljena vsa občutja negotovosti, ranljivosti, bolečine in stiske (Meissner, 1978).

Nivo diferenciacije v partnerskem odnosu vsekakor zrcali nivo diferenciacije, ki sta jo oba partnerja dosegla v svojem otroštvu, ali nivo diferenciacije, ki ga je dovoljeval sistem domače dru•ine. Kadar je ta nivo diferenciacije zelo nizek, oba partnerja prineseta s seboj problematična občutja iz njunih odnosov najzgodnejšega otroštva. Nediferenciran moški se bo torej nagibal k •enski, ki je na podobnem nivoju diferenciacije. Iskal bo podobne konflikte, strese in travme, ki jih je nekoč do•ivljal ob svojih najbli•jih, zlasti ob svojih starših oziroma vzpostavljaj podobne odnose, ki bodo imeli podobne konflikte in stresne situacije, ki jih je nekoč imel s svojimi starši (Pines, 1999).

Če na koncu povzamemo razumevanje romantičnih odnosov, potem se pri tem osredotočamo na sledeče:

1) Ljudje si zelo aktivno, čeprav nezavedno sami ustvarjamo romantične odnose. Do•ivetja iz mladosti, zlasti občutja umanj-

kanja ljubezni, zavrnitve, zavr•enosti itd., imajo oziroma predstavljajo največji vpliv pri izbiri romantičnega partnerja. Pri tem gre zlasti za predpostavko, da so do•ivetja iz mladosti do•ivljena oziroma na novo ustvarjena v odraslih odnosih in so zato odsev tako intrapsihičnih, interpersonalnih, kakor tudi sistemskih dinamik.

2) Zakonski, partnerski odnos je odnos, ki je najgloblje povezan z do•ivetji odnosov v najzgodnejšem otroštvu, in sicer odnos, ki sta ga oba partnerja imela s svojima staršema in odnosom, ki sta ga imela starša med seboj. Zaljubljenost torej ni nekaj slučajnega oziroma izbira partnerja v nobenem smislu ni zgolj slučaj. Ljudje si namreč izberemo čisto določeno osebo, s katero se pove•emo v romantično ljubezen, in sicer na osnovi notranjega modela, ki ga skušamo "zapolniti". Z drugimi besedami, izberemo človeka, ki ustreza ponotranjenim do•ivetjem in njihovim odnosom. Vzrok za to je, da samo ta oseba lahko spodbudi ali pomaga na novo ustvariti do•ivetja iz mladosti in nezavedno daje obljubo, da bo zadovoljila potrebe, ki niso bile zadovoljene v našem otroštvu. Ko torej srečamo takšnega človeka, do•ivimo izredno vznemirjenost, srečo, ljubezen, upanje in se na osnovi tega zaljubimo.

3) Nezavedne potrebe partnerjev zrcalijo ponotranjene introjekte njunih staršev in ti introjekti se medsebojno komplementirajo. Partnerja se srečujeta v zadovoljevanju teh potreb, ki so nezavedne, komplementarne in te psihološke potrebe ustvarjajo nenapisana pravila, kot so: "Izrazila bom svoje stiske, če me boš ti pomiril" in "mislil bom nate, če boš ti izrazila moja občutja".

4) Zmo•nost ljubiti in delovati funkcionalno v romantično ljubezenski zvezi zrcali posameznikov nivo diferenciacije, ki pa je odvisen od posameznikovih do•ivetij iz mladosti, zlasti od sistemskih potreb, ki so na-

rekovala določene vloge in stile obnašanja in čutenja, vse z namenom, da se ohrani sistemsko ravnovesje in sistemska homeostaza. Tokrat pa se ti modeli kompulzivno ponavljajo in na ta način še vedno vzružajo družinsko homeostazo, pa čeprav je posameznik že zdavnaj fizično zapustil svojo izvirno družino. Če je bil otrokov odnos s starši doivljen v ljubečem, zdravem in sprejemajočem ter mirnem okolju, in če sta se starša sorazmerno dobro razumela, bo ta posameznik zmožgal postati diferencirana oseba in se uresničevati v ljubezenskem, intimnem odnosu s partnerjem. Če pa je bil otrokov odnos s starši poln bolečine in frustracij ter odnos med staršema preet s konflikti, bo ta posameznik odraščal z zelo nizkim nivojem diferenciacije in bo zato razvil zelo nedozorel odnos s svojim partnerjem. Odnos, v katerem sta oba partnerja nediferencirana, bo zato zbujal izredno močna čustva, tako negativna kot pozitivna, oba pa bosta izkušala pravo obsesivno navezanost drug na drugega.

- 5) Ljudje se nagibajo k navezavi na druge ali se zaljubijo v partnerje, ki so na podobnem nivoju diferenciacije kot je njihova lastna. Z drugimi besedami lahko govorimo, da sta partnerja, ki se zaljubita, na podobnem nivoju emocionalne zrelosti, le njihovi obrambni mehanizmi so večkrat povsem drugačni ali celo nasprotni, kot npr. rtev in zlorablajoči, mazohist in sadist. Kadar torej lahko odkrijemo določeno patologijo ali nefunkcionalnost v enem izmed partnerjev, bomo gotovo to v dobršni meri lahko zasledili tudi v drugem (Pines, 1999), kar pa je vedno odsev tako intrapsihičnih kakor tudi interpersonalnih dinamik odnosov, ki so vladali v domači družini.

Medtem ko nam pozitivni vidiki naših romantičnih modelov pomagajo ponovno ustvariti dobre lastnosti iz našega otroškega do-

ivljanja s starši, pa so kljub temu negativni vidiki tisti, ki nas usmerjajo k partnerju, s katerim upamo in elimo, da bomo preustvarili ali popravili negativne vidike doivljanja iz zgodnjega otroštva oziroma bomo tokrat dobili tisto, kar tedaj ni bilo mogoče oziroma bodo zgodnje potrebe, ki niso bile zadovoljene, sedaj dobile pravi odziv, ki ga elimo.

Medtem ko je naša romantična podoba pod močnim vplivom pozitivnih in negativnih doivetij iz mladosti, je treba omeniti zelo pomembno razliko med vplivom, ki ga imajo na nas pozitivne in negativne značilnosti ali doivetja. Na veselje ali alost, odvisno s katerega stališča to gledamo, imajo vsekakor negativna doivetja veliko večji vpliv na našo notranjo romantično podobo oziroma izbiro partnerja. Vzrok ni v tem, kot trdijo nekateri psihologi, da nimamo druge monosti, kot da si izberemo in se poročimo z največjo moro, ampak gre pri teh izbirah prvenstveno za razreševanje teh negativnih značilnosti in doivetij iz mladosti. Oseba, ki si jo izberemo na osnovi naše romantične podobe, je ravno tista oseba, s katero je moeno razrešiti te zgodnje travme in zaplete. To je tu razlog ali vzrok, da izberemo osebo oziroma se zaljubimo v nekoga, ki z nami deli negativne značilnosti naših staršev (Hendrix, 1992).

Večkrat pa romantična podoba vodi k izbiri partnerja, ki je popolno nasprotje starša ali staršev, s katerim ima posameznik nerazrešene in nerazčiščene odnose. Moški, ki je bil kot otrok priča nezvestobi s strani svoje matere, bo na tej osnovi izbral ensko, katere temeljna značilnost je zvestoba. Na tej osnovi lahko potem uiva in se veseli njene zvestobe in gotovosti ali pa je lahko patološko ljubosumen in jo brez vsakega razloga obtouje nezvestobe. Njena nenehna dokazovanja, da je povsem zvesta, pa mu lahko pomagajo, da začne zdraviti svoje mladostne rane. To mu namreč dokazuje, da je v nasprotju s svojimi starši zvest in da mu ni treba nenehno doiv-

ljati tistega, kar je doživljal njegov oče, katera žena je bila nezvesta (Pines, 1998).

Skratka, vedno nas privlačijo ljudje, ki se ujemajo z našo romantično podobo v nekem zelo pomembnem pogledu in načinu. Ta skladnost je lahko v osebnostih, v zunanjem videzu, socialnem ozadju ali okolju ter večkrat v mišljenju, čutenju in vedenju. Ko srečamo takšno osebo, vanjo projiciramo svojo lastno romantično podobo. Če ljubljena oseba v nas projicira svojo romantično podobo, ki je sestavljena iz systemske notranjepsihične podobe, jaza, očeta in matere ter njunega odnosa in se oba s temi podobami in afekti identificirata, potem govorimo o vzajemni projekciji in identifikaciji, ki jo doživimo kot zaljubljenost. Zato tudi partnerja, ki se zaljubita, začneta doživljati svojo ljubezen in odnos, kakor da sta se poznala vse življenje (Hendrix, 1992).

Ker igra oseba, v katero se zaljubimo, tako zelo pomembno psihološko vlogo v našem življenju, je odkritje te osebe izredno močno doživetje. Ko so ljudje zaljubljeni in je ta njihova ljubezen tudi recipročna oziroma dobijo na to ljubezen tudi vzajemni odziv, to v njih povzroči občutje polnosti in popolne sreče. Prepričani so, da gre za popolno ljubezen, ki bo vedno trajala in se zato nikoli več ne bodo počutili osamljeni, zapuščeni ali samotni. Ljubezen osvetli še tako temno stran njihovega življenja in jim obenem da občutje smiselnosti (Pines, 1998). Zato je tudi razočaranje, ko romantična ljubezen mine, tako kruto in razdiralno. Ko se namreč pojavijo konflikti, sta zakonca v brezupnem položaju, saj morata začeti vse na novo, če zares hočeta, da iz tega vzraste ljubezen.

Globok medosebni odnos ali odnos, ki predstavlja intimnost dveh, ki se odločita za skupno življenje oziroma odnos, ki je obarvan z dinamiko dveh partnerjev, ki ga predstavlja njuno medsebojno sprejemanje in razumevanje, je namreč šele začetek poti, ki omogoča

eno izmed največjih možnosti, da lahko končno razrešimo nerazčiščene teme iz mladosti ter dosežemo t. i. eksistencialno pomembnost v svojem življenju. Pri tem seveda igra nezavedno svojo izredno vlogo. Zaljubljenost je izredno močno emocionalno in fizično izkustvo, kot smo omenili, ki v marsičem povsem presega oziroma se odvija izven dometa naših kognitivnih dožemanj in sposobnosti.

Kljub temu, da je v veliko primerih to ne-logično, je nezavedna romantična izbira zelo modra, ker usmerja ljudi k izbiri osebe, ki je najbolj primerna, da jim pomaga razrešiti nerazčiščene zaplete iz otroštva. Zato se potem, ko najdemo takšno osebo, v nas vse na novo prebudi in zaživi oziroma v nas prične romantično iskrico ljubezni, ki povzroči neverjetno vzhičenost in življenjskost. Ko sta partnerja zaljubljena, njuno nezavedno usmerja in določa vzajemno izbiro. Njuna čustvena prepletanja obeh najpomembnejših tem njunega notranjepsihičnega ustroja oziroma njunih doživetij iz preteklosti postanejo osnovne teme tudi njunega interpersonalnega stika. Zaljubljenost namreč še ne predstavlja odnosa v vsej polnosti. Intimen odnos se lahko šele razvije, in sicer na osnovi partnerjevih medosebnih zavestnih prizadevanj, da si odnos oza-vestita ter skušata odkriti, kaj je zares tisto, kar ju je privedlo skupaj; v čem si zares pripadata. Tudi po dolgih letih njunega zakona, potem ko sta se medsebojno ranila, razočarala, ko čutita, da njunih problemov ne bo nikoli konec, je še vedno njun problem ravno tisti, s katerim sta prišla skupaj kot romantični par; še vedno je temelj njunega medsebojnega zblivanja prisoten, v nerazrešenih konfliktih iz mladosti, v katere sta se na osnovi projekcijske identifikacije ponovno ujela ter jih ponovno spodbudila in s tem celotno situacijo naredila še bolj kompleksno in bolečo (Hendrix, 1992).

Odnos, ki ga partnerja vzpostavita in je na začetku poln vzhičenosti, vsebuje tudi

glavni razlog poznejšim stresom in razočaranjem ter zato nosi s sabo zelo pomembne aplikacije. Ta postavka namreč trdi, da med partnerjema intima, ki je samo nova oblika odnosa posameznega partnerja s svojimi starši, daje najboljšo možnost, da partnerja predelata nerazrešene vsebine iz njunih osnovnih dru•in. Ko partnerja ugotovita, da temeljne psihične vsebine, ki so ju naredile tako neverjetno privlačne drug za drugega, ki pa so bile v zaljubljenosti povsem prekrite, ker so nezavedne, postanejo osrednje teme njunega zakonskega spora, se občutja lastne krivde in iskanje krivde pri drugem lahko povsem razblinijo. Ko partnerja tako prerasteta bolečo igro iskanja krivca za vsako ceno, s tem postaneta veliko bolj sprejemljiva, da sprejmeta odgovornost za svoj del zakonskega problema. To je vsekakor izrednega pomena, saj so teme, ki se nanašajo na njune osnovne dru•ine, vedno v samem jedru njunega zakonskega spora (Framo, 1980).

Zakonski problemi so namreč največkrat ponovni poskusi popraviti, prerasti, obvladati in izbrisati stare konflikte, ki imajo svoj izvor v infantilnih odnosih s starši. Ljudje se soočajo s konflikti, ki so povzročeni v zafrustriranem in ogro•ujočem okolju, v katerem so rasli tako, da si modelirajo intimne odnose na način, ki bo skladen modelom, ki so podobni temeljnemu do•ivljenju v njihovih osnovnih dru•inskih sistemih. Tipično to naredijo na enega izmed sledečih treh načinov:

- 1) Zaljubijo se v osebo, ki na zelo signifikantni način spominja na starša, s katerim imajo nerazrešene odnose.
- 2) Nezavedno prisilijo partnerja, da reagira na način, kot so nekoč reagirali njihovi starši ali eden izmed njiju.
- 3) Projicirajo svojo notranjepsihično romantično podobo v partnerja in ga obenem dojemajo na način, kot so nekoč dojemali enega izmed satršev ali pa oba, pa čeprav med partnerjem in starši ali enem od njih

ne obstaja nobena realna podobnost (Givelber, 1990), gre pa vsekakor za podoben afekt, ki je preveval njuni izvorni dru•ini.

Občutja, ki so povzročena v takšnih intimnih odnosih ter v intimnih odnosih na splošno, so izredno močna in jih je skoraj nemogoče zaslediti v ostalih človeških odnosih, kot npr. med prijatelji, sodelavci ali sosedi. Romantični partner, ki je sposoben spodbuditi ali ustvariti močna pozitivna čutenja na začetku odnosa, je sposoben pozneje v odnosu ravno tako povzročiti podobna močna negativna čutenja. Čisto navadni konflikti o povsem nepomembnih stvareh lahko tako povzročijo oziroma so dojeti, kot da imajo pravo •ivljenjsko pomembnost in so v resnici usidrani ali se usidrajo v najglobljo •ivljenjsko bitko ali zaplet. To seveda še ne pomeni, da bosta partnerja na ta način presešla tudi svoje infantilne potrebe in •elje. Samo v funkcionalnem in zdravem intimnem odnosu dveh odraslih sta namreč partnerja sposobna in zmoreta tolerirati infantilne potrebe drug drugega in sta obenem tudi pripravljena, da te potrebe drug drugemu tudi izpolnita (Pines, 1999).

Partnerja, ki se naučita sprejemati drug drugega, se tudi naučita sprejemati samega sebe, vključno s potlačenimi in zanikanimi deli sebe, za katere sta se tako močno trudila, da bi jih ignorirala. Polno sprejetje drugega, posebno še infantilnih •elja in potreb drug drugega, pa zahteva v•ivljanje drug v drugega. V•ivljanje pa zahteva, da posamezni partner začuti tisto, kar čuti njegov partner. To pa je lahko zelo nevarno za nediferencirane partnerje, ki nimajo trdnih sistemskih notranjepsihičnih razmejitev. Takšna oseba se ne počuti varno v sami sebi in se obenem ne počuti, da je psihično neodvisna. Za te osebe pomeni v polnosti čutiti tisto, kar čuti partner, zanikanje svojih osebnih čutenj.

Če povzamemo, potem lahko naredimo naslednje zaključke:

- 1) Interpersonalni ali intimni odnosi proi-zvedejo enega izmed najboljših mo•nosti za razreševanje nerazčiščenih do•ivetij ozi-roma intrapsihičnih dinamik posamezne-ga partnerja, ki so bile vzpostavljene in konsolidirane v mladosti.
- 2) Nezavedne sile teh intrapsihičnih dinamik v veliko večji meri kot logična razmišljanja usmerjajo izbiro bodočega zakonskega partnerja.
- 3) Nezavedna izbira prave osebe v zaljublje-nosti je tako prenos notranjepsihičnih struktur posameznika na interpersonalni in pozneje na sistemski nivo dru•ine, kar pomeni izbira partnerja, s katerim posa-meznik ponovno podo•ivi občutja in do•ivetja iz mladosti. Ta oseba namreč po-vezuje najbolj pomembne značilnosti obeh staršev, skupno z njunim odnosom ter celotnim temeljnim afektom, ki je pre-veval celoten sistem dru•ine.
- 4) Negativne značilnosti imajo večjo moč pri izbiri romantičnega in zakonskega part-nerja, še prav posebej v obsesivni ljubezni, kot pa pozitivne lastnosti, ker rane in umanjkanje pozitivnih občutij potrebujejo zdravljenje. Na ta način se notranjepsi-hične bolečine zdravijo na interpersonalni in pozneje na sistemski ravni, obenem pa recipročno vplivajo tudi na spremembo v celotnem sistemu odnosov.
- 5) Bolj ko je intrapsihična otroška rana trav-matična in večja je na interpersonalni rav-ni podobnost med partnerjem in staršem, ki je rano prizadejal, močnejša je roman-tična zaljubljenost.
- 6) V zaljubljenosti gre vedno za ponovitev pri-marne simbioze z materjo, gre za popolno zdru•enje ali zlitje in to brez razmejitev. Zato se ne moremo zaljubiti v dve osebi hkrati. Ta povratek t.i. raja ali paradi•a pa v nas ponovno ustvari pričakovanja, in si-ker da bo ljubljena oseba uresničila in iz-polnila vse naše infantilne potrebe.
- 7) Ker je zaljubljenost diktirana od naše no-tranjepsihične romantične podobe, t. j. od notranjepsihičnih podob očeta in ma-tere ter njunega medsebojnega odnosa, za-ljubljeni čutijo, kot da so od vedno poz-nali drug drugega, in ker vključuje pono-vitev zelo specifičnih in izredno močnih do•ivetij iz mladosti, zaljubljeni čutijo, da je njihova ljubljena oseba edina oseba, ki jim kaj pomeni na tem svetu in da brez nje ne morejo pre•iveti.
- 8) Ko se partnerja zaljubita, je njuna izbira nezavedna, vzajemna in komplementarna. S tem si dasta mo•nost, da lahko izrazita svoje najbolj temeljne psihične vsebine in teme. Obenem pa skupno ustvarita ali poustvarita njune temeljne psihične vse-bine, vsebine, okrog katerih se vrtijo njuni poznejši osnovni konflikti.
- 9) Razumevanje povezave med nerazrešenimi do•ivetji iz otroštva in poznejšimi prob-lemi zreducira občutja krivde in iskanje krivde pri partnerju ter obema pomaga, da sprejmeta odgovornost za njun prispe-vek v njunem konfliktnem odnosu. Poma-ga jima, da zmoreta probleme preobrniti v mo•nost za osebno rast, kakor tudi rast njunega odnosa.
- 10) Partnerja, ki sta sposobna poslušati in sli-šati čutenja ter potrebe drug drugega, izraziti empatijo ter dati drug drugemu tisto, kar pričakujeta drug od drugega, drug drugemu omogočita, da njuna ro-mantična ljubezen lahko traja. Tu gre za izra•anje empatije in izpolnjevanje part-nerjevih •elja, ki vzniknejo iz povezave med partnerskim odnosom ter njuno di-namiko in povezavo med partnerskim od-nosom ter nerazrešenimi otroškimi do•ivetji; ta dinamika namreč omogoča osebno rast, kakor tudi rast partnerskega odnosa. Ko namreč partnerja psihično dozorevata, s tem dozoreva tudi njun odnos (Pines & Arson, 1988).

Na koncu lahko trdimo, da ima vsaka zaljubljenost čisto svojsko emocionalno in psihološko dinamiko, ki je utemeljena na interakciji med zavednimi in nezavednimi, potlačeni in projiciranimi deli obeh partnerjev, in sicer tokrat na interpersonalni ravni. V kombinaciji, ki je enkratna in svojska za vsak partnerski odnos, se ti deli, ki so bili ustvarjeni pod močnim vplivom od obeh starševskih podob in starševskim medsebojnim odnosom, na novo prepletajo in ustvarjajo zelo kompleksno in večkrat zelo tragično sliko.

Torej imajo romantični ideali in pričakovanja glede romantičnega odnosa velik vpliv na razvoj poznejšega odnosa. Ker pa so starši zelo kompleksni ljudje, katerih značilnosti so tako pozitivne kakor tudi negativne in s katerimi so bili tudi naši otroški odnosi večplastni in kompleksni in ker naša otroška doživljenja vključujejo veliko število občutij, nekatera pozitivna druga negativna in ker se naš notranjepsihični romantični model nenehno razvija skozi vse življenje, so tudi naši notranjepsihični romantični modeli zelo kompleksni in zato se lahko navežemo na več oseb. Ista oseba namreč lahko ustvari z vsakim romantičnim partnerjem zelo enkratne modele medosebnih interakcij. Tako se lahko zgodi, da se bo posameznik zaljubil v eno osebo, ki mu bo zadovoljila temeljno potrebo po varnosti, vendar ko je ta potreba zadovoljena, se bo zaljubil v drugo osebo, ki mu po izpolnila potrebo po dramati in vznemirjenosti. Kljub enkratnemu in svojskemu modelu, ki ga odraža vsak romantični odnos, pa imajo vsi romantični odnosi skupno dinamiko, namreč nenehen boj med silami, ki se potegujejo za simbiozo ali popolno združenje z ljubljeno osebo in silami, ki se potegujejo za samostojnost in avtonomijo ali individuacijo. Sile, ki se potegujejo za simbiozo, so osnovane na hrepenenju po združenju oziroma nas

vodijo nazaj na varno področje primarne simbioze z materjo. Sile pa, ki nas vodijo k individuaciji, so utemeljene v življenju, da bi naredili nekaj enkratnega in pomembnega, kar bi nam dalo svojski pomen življenja. Ko se ljudje zaljubijo, sile, ki se potegujejo za zlitje in simbiozo, vedno zmagajo. Vendar v večini odnosov sile, po razdobju večer tednov, mesecev ali let, ki se potegujejo za individuacijo, postanejo močnejše.

Ljudje, ki zmorejo ohraniti iskrico romantičnosti, imajo možnost, da razvijejo tudi intimen odnos, ki ima značilnosti ravnovesja med potrebo po bližini in intimnosti ter varnosti, obenem pa zmorejo izpolniti tudi potrebo po samostojnosti, samouresničenju in individuaciji. V teh odnosih se oba partnerja lahko počutita varna v svoji avtonomiji in intimnost jima ne predstavlja grožnje oziroma je ne dojemata kot nevarnost. Ta tip odnosov bi lahko opisali z metaforo o koreninah in vejah (Pines, 1996). V odnosu korenin in vej korenine simbolizirajo intimnost, skupnost, bližino, varnost in zavezo. Veje pa simbolizirajo individuacijo, samouresničitev in samoekspresijo. Bližina in skupnost podpirata samouresničitev in samouresničitev daje moč skupnosti. Toda kaj je bolj pomembno v tem kontekstu kot korenine in veje v odnosu, saj šele to omogoča zaljubljenost, in sicer ko partnerja zmoreta obdržati oziroma ohraniti trajnost romantične iskre romantične zaljubljenosti.

Zaljubiti se in ohraniti romantično navezanost ima izredno pozitiven vpliv na človekovo dobro počutje. Zaljubljeni ljudje se čutijo bližje njihovemu idealnemu jazu in se obenem počutijo bolje v samih sebi. Zaljubljenost torej ni samo pozitivno izkustvo o sebi, ampak je pomembno izkustvo tudi v izkustvu posameznikovega emocionalnega življenja ter nadvse dragoceno izkustvo v življenju vsakega posameznika.

Katolištvo in izziv modernosti

I. del

Uvod

Občutje, ki obvladuje katoliško kulturo 19. stoletja, je občutje ogroženosti. Mnogi tedanji pastoralni delavci so bili trdno prepričani, da je krščanska civilizacija v nevarnosti. Ogrožali naj bi jo novi nazori, ki naj bi bodisi preko zmotnih filozofij bodisi preko revolucij dobivali v Evropi - zibelki krščanstva - polno domovinsko pravico. Čedalje jasneje je bila zaznavna zavest, da se javno in zasebno življenje počasi izmikata verskim predpisom, da je v teku proces ločevanja vplivnega območja "svetnega" od vplivnega območja "svetega", se pravi proces sekularizacije. Papež Gregor XVI. je že leta 1832 v encikliki *Mirari vos* zapisal dramatično ugotovitev: "Pričujoča ura je ura teme". Njegov naslednik Pij IX. ni na moderni svet gledal z nič večjim zaupanjem. V encikliki *Quanta cura* iz leta 1864 je naglasil, da si "neverniki s svojimi zmotnimi sodbami ter škodljivim pisanjem prizadevajo, da bi sprevrgli temelje katoliške vere in družbenega sožitja, da bi uničili sleherno krepot in sleherno pravičnost, pohujšali um in srce".

Podobnih mnenj in razpoloženj bi lahko iz tistega časa našli še veliko. Navedimo jih le nekaj. Leta 1849 so avstrijski škofje v pastirskem pismu vernikom naravnost napisali: "Sonce resnice in spoznanja se je mnogim ljudem skrilo in v strašnem mraku, ki ga hvalijo, kot da bi bil luč, imajo duhovi teme večjo oblast kot kdajkoli prej".¹ V sočasnem pismu duhovščini pa so ugotavljali: "Novo poganstvo, podobno temnemu nevihtnemu oblaku, grozi Evropi."² General jezuitov Johannes Philipp Roothaan je leta 1852 izrazil prepričanje, da

"človeška družba že dalj časa pada iz zmote v zmoto, iz hudodelstva v hudodelstvo."³ Podobne sodbe so odmevale tudi na Slovenskem, kjer je Anton Martin Slomšek že leta 1832, ko se je Avstrija pod Metternichom uradno uvrščala med najbolj katoliške evropske države, na retorično vprašanje, kaj moramo doživeti v naših dneh, odgovarjal z naslednjimi presenetljivimi besedami: »Gledati moramo, kako tudi antikristjanizem slavi svojo zmago".⁴ Leta 1848 pa je isti Slomšek ugotavljal: "Novo poganstvo se je razvilo med ljudmi in njegov kvas se čedalje bolj širi v vseh stanovih".⁵

Po vsem tem ni nič čudnega, da si je ob koncu stoletja slovenski filozof in teolog Aleš Ušeničnik privoščil naslednjo oceno: "Devetnajsto stoletje je bilo stoletje apostazije."⁶ V 19. stoletju naj bi se torej začel oni usodni "veliki odpad", namreč odpad od katoliške Cerkve. Sprožila naj bi ga francoska revolucija, le-to pa zmotni nauki razsvetlencev in racionalistov. Vrednot, povezanih s procesom sekularizacije, se je oprijel pridevnik "moderen", zato se je izraz "moderni svet" znotraj prevladujoče katoliške kulture začel uporabljati kot sopomenka za "proticerkvenost" ali celo "protikrščanskost". Stališče, po katerem naj bi se papež spravil z moderno civilizacijo, je bilo v sklepnem stavku znamenitega *Syllabus*, priloženega encikliki *Quanta cura* iz leta 1864, obsojeno kot zmotno. V odnosu do "modernega sveta" je torej znotraj katoliške Cerkve od francoske revolucije dalje daleč prevladovala obrambna, ostro odklonilna drža. To je bila drža, ki jo zgodovinopisje na splošno označuje z oznako "nespravljivi ka-

tolicizem”, s čimer je mišljeno zavračanje vsakršnega kompromisa med “katolištvom” in vrednotami “modernega sveta”. To pa je obenem drža, ki za ohranitev tradicionalne družbene vloge katolištva upa v ponovno vzpostavitev zaveznitstva med »tronom« in »oltarjem«, med svetno in cerkveno oblastjo.

Prepričanju, da se je prodoru sekularizacije mogoče upreti samo z naslonitvijo na zaveznitstvo med »tronom« in »oltarjem«, so v dvajsetih letih 19. stoletja v okviru evropskega katolištva začeli ugovarjati nekateri kritični glasovi, ki so zaslutili, da zgodovinskega razvoja ne more zaustaviti nobena “sveta aliansa”, nobena avtoriteta. Vpraševati so se začeli, ali je smiselno braniti stališča, ki so vnaprej obsojena na propad. Istočasno pa so začeli v moderni civilizaciji odkrivati tudi pozitivne, krščanske poteze: večje spoštovanje človekove osebnosti, sprejemanje resnice kot dejanje svobodnega človekovega pristanka, pravico do soudeležbe v javnem življenju. Nastalo je torej gibanje “liberalnih katoličanov”, ki je edino učinkovito pot proti razkristjanjenju videlo v prenovi samega katolištva in ne v borbi zoper “moderni svet”. Če so nespravljivi katoličani menili, da so moderne svoboščine zakonite samo tam, kjer omogočajo “dobro”, so liberalni katoličani odgovarjali, da ni mogoče uporabljati različnih meril, da je torej treba sprejeti svobodo v celoti, z njenimi prednostmi ter z nevarnostmi. Poglavitni idejni vzgib liberalnega katolicizma je bil torej ta, naj bi Cerkev sprejela izziv svobode in se podala v bitko za osvoboditev od spon, ki so jo še ovirale pri polnem izvrševanju njenega poslanstva, obenem pa isto svobodo priznala tudi vsem drugim dejavnikom družbenega življenja. Poslanstvo Cerkve naj bi v ničemer ne bilo več pogojeno od političnih in državnih interesov.

Razvoj evropskega katolištva 19. stoletja sta tako zaznamovali dve struji: “nespravljiva” in “liberalna” - italijanski državnik De Gasperi ju je poimenoval tudi “pesimistična” in “op-

timistična”.⁷ Ko zgodovinar piše o “nespravljivih” in “liberalnih” katoličanih 19. stoletja, nima v mislih njihove večje ali manjše pravovernosti in versko-moralne doslednosti, ampak predvsem dve različni občutljivosti glede razmerja med vero in “moderno” po-razsvetljensko kulturo, med Cerkvijo in liberalno državo, kakršna je v Evropi in Severni Ameriki nastala po francoski revoluciji. In v odnosu do moderne kulture in družbe sta se znotraj katolištva nedvomno izoblikovali dve različni gledanji. Zagovorniki prvega, t.j. “nespravljivi katoličani”, so poudarjali predvsem nepremostljive razlike med katolištvom in modernim svetom, zagovorniki drugega, “liberalni katoličani”, pa so večjo pozornost posvečali temu, kar naj bi bilo obema skupno. Eni so z izrazom “moderni svet” označevali zlasti protikrščanski vidik revolucije, menili, da ni mogoče tvegati kompromisov z zmoto, in zato skrbeli, da bi se Cerkev obvarovala slehernega njenega vpliva. Drugi so z izrazom “moderni svet” poimenovali sistem pomenov in vrednot novega časa in bili mnenja, da je treba način označevanja evangelija vendarle prilagoditi novim razmeram.

Gre seveda za splošne, morebiti tudi zavajajoče oznake, ki jih smemo uporabljati le z veliko previdnostjo in v skladu s pomenom, ki jim ga pripisuje zgodovinar, kot kaži-pot v sicer nepreglednem morju dogodkov, osebnosti, duhovnih, miselnih ter političnih smeri in tokov. Na straneh te revije bo v tej in v naslednjih številkah v luči zgoraj nakazane problematike orisanih šest katoliških osebnosti 19. stoletja, in sicer Juan Donoso Cortès, Charles de Montalembert, Johann Emanuel Veith, Johannes Philipp Roothaan, Josip Juraj Strossmayer ter Andrej Gollmayr. V svojem času so bile vse te osebnosti, kot bomo videli, na Slovenskem znane in celo vplivne, pa čeprav je bil med njimi večje pozornosti slovenskega zgodovinarja zaradi njegove tesne povezanosti s slovensko kulturo

in politiko do danes deležen nemara edinole Strossmayer.

Toda glavni razlog opravljene izbire tiči drugje, in sicer v tem, da je vsaka od navedenih osebnosti v svojem odnosu do temeljnega vprašanja 19. stoletja - razmerju kristjana do novoveške svobode - izoblikovala stališče, ki ni bilo le izraz osebnega doživljanja, ampak je imelo splošnejši pomen za razumevanje nekega časa, ki je v nekem smislu - tudi naš čas.

Juan Donoso Cortès

»Zame je samoumevna in dokazana resnica, da tu doli zlo vedno slavi nad dobrim in da je zmaga nad zlom nekaj, kar je Bogu pridržano, da tako rečem, osebno.«⁸

V letih 1848-1849 je Evropo ponovno pretresel val revolucij. Red, ki so ga po Napoleonovem padcu na Dunajskem kongresu vzpostavili monarhi in cesarji, se je rušil. Zgrožen nad tem dogajanjem je 30. januarja 1850 v madridskem parlamentu nastopil politik in diplomat Juan Donoso Cortès, markiz de Valdegamas, z govorom, v katerem je izpovedal prepričanje, da stoji Evropa na usodnem razpotju: ali se vrne h katolištvu ali pa se bo revolucija spojila s slovanstvom in pod vodstvom Rusije odplavila zahodno civilizacijo.⁹ Govor je imel velik odmev v vsej evropski javnosti. Nekateri, kot na primer zgodovinar Leopold Ranke in filozof Friedrich W. J. Schelling, so ga hvalili, drugi so se zgražali. Z njegovo vsebino se je seznanil tudi ruski svobodomislec in aristokratski revolucionar Aleksandr Hercen, ki se je tedaj mudil v Parizu. Hercen je nemudoma napisal odgovor, v katerem je Donosa Cortèsa označil za dobrega diagnostika, a slabega zdravnika. *Mutatis mutandis* ga je primerjal s poganskim cesarjem Julijanom Odpadnikom, ki v svojem okrnelem konservativizmu ni uvidel zgodovinske neizbežnosti krščanstva. Napisal je: »Donoso Cortès, ki prihodnosti stalno kaže hrbet, vidi samo razkroj in gnilobo, katerima bo sledila invazija Rusov in

barbarstva. Ogorčen nad to usodo, zaman išče rešitev, oporno točko, nekaj trdnega in zdravega v tem umirajočem svetu. Končno se po pomoč zateče k moralni in telesni smrti: k duhovniku in vojaku.«¹⁰

Če odmislimo polemični ton, ki označuje zgoraj navedene besede, je Hercen s svojo oceno zadel v živo. Redka so v katoliški literaturi 19. stoletja dela, ki se po ostrini in globini analize sodobnega sveta ter preroški daljnovidnosti lahko primerjajo s spisi Donosa Cortèsa. Ni zaman napisal filozof Augusto Del Noce: »Juan Donoso Cortès, prikazovalec katastrofalnosti modernega sveta kot posledice njegovega ateizma, do danes ni bil presežen in je tudi sicer avtor vreden največje pozornosti.«¹¹ Toda istočasno je redkokje najti poudarke, ki bi bili v tako brezkompromisnem in radikalno odklonilnem razmerju do tega, kar navadno označujemo z besedo "modernost", kot je to v Donosovih spisih. Alcide De Gasperi, ki je bil kot politik pozoren ne le na intelektualne, ampak tudi na operative razsežnosti družbenih teorij, je Donosa Cortèsa cenil, ni se pa nad njegovimi zamislili navduševal. Imel ga je namreč za posebitev katoliškega pesimizma 19. stoletja.¹² In kako ga ne bi? Iz skoraj slehernega Donosovega spisa diha prepričanje, da drvi človeštvo nasproti pogubi, pred katero ga lahko obvaruje le neposreden božji poseg. V pismu Charlesu Montalembertu z dne 26. maja 1849 je zapisal, da bo nevera s časom neizogibno pregazila krščansko civilizacijo.

Smola Donosa Cortèsa pa je bila naslednja. Potem ko so njegova stališča proti koncu 19. stoletja utonila v pozabo, jih je v tridesetih letih 20. stoletja ponovno odkrilo nemško družboslovje. O njih je nekaj odmevnih esejev napisal ravno sporni mislec Carl Schmitt, katerega mnogi označujejo za pravnega ideologa nemškega nacionalnega socializma. V spisu *Der unbekannte Donoso Cortès* iz leta 1929 je Schmitt Cortèsa prikazal kot privr-

ženca diktature, ki bolj spominja na moderni totalitarizem kot na *Ancien régime* stare pred-revolucijske Evrope. Vzporeditev Donosovega vzorca diktature z oblastniškim vzorcem, kakršnega sta tedaj poosebljala Mussolini in Stalin in kakršnega je snoval Hitler, je iz Donosa Cortèsa zlahka napravila nekakšnega predhodnika nacizma. Da je bilo to vzporedjanje prisiljeno, so globlji poznavalci zgodovinskega razvoja takoj opazili. Tako je slovenski krščansko-socialni mislec in častnikar Franc Terseglav že leta 1936 v *Času* izpodbil Schmittovo tezo in Donosa Cortèsa umestil tja, kamor dejansko spada, namreč med ideologe legitimizma, tradicionalizma in teokracije, nikakor pa ne med oboževalce "nacije" ter "tako zvane vitalne sile in brezpogojnega imperativa plemenske duše in volje."¹³ Toda poenostavljene ocene se rade primejo, in tako je bilo tudi s Cortèsom, ki ga v publicistiki še danes nemalokrat srečujemo kot nekakšnega apologeta modernega totalitarizma.

Juan Donoso Cortès se je rodil 6. maja 1809 v kraju Valle de la Serena v španski pokrajini Badajoz v premožni družini plemiških veleposestnikov. Vzgojen je bil v sicer katoliškem, a obenem zmerno razsvetljskem duhu. Zgodaj je čustveno in umsko dozorel ter je v Sevilli zelo mlad dokončal študij prava. Navzel se je liberalnih nazorov in se kot naprednjak vključil v politično življenje. Komaj triindvajsetleten je sodeloval pri državnem udaru, ki je leta 1832 na oblast pripeljal kraljico Marijo Kristino in liberalce. Tri leta kasneje je bil imenovan za šefa kabineta predsednika vlade in okoli leta 1845 je veljal za sivo eminenco španske politike. Vzporedno s politično dejavnostjo se je posvečal filozofskemu in zgodovinskemu študiju. Pod vplivom spisov Giambattista Vica in Josepha De Maistra se je njegova misel začela odvracati od razsvetljenstva in liberalizma. Na stran reakcije je stopil iz nasprotovanja do *Kulturkampf*a in revolucije, ki ju je vodila španska levica.

Javni preobrat v njegovem svetovnem nazoru se je zgodil z govorom, ki ga je imel v parlamentu 4. januarja 1849 in v katerem je branil diktaturo, s katero je maršal Narvaez porazil revolucijo. Voditelju liberalcev Cortini, ki je v diskusiji opeval napredek človeštva, je odvrnil, da gresta svet in civilizacija nasproti največjemu in absolutnemu despotizmu, kar jih pomni svet. »Izbira ni med svobodo in diktaturo, ampak med diktaturo meča od zgoraj in diktaturo bodala in revolucije od spodaj.« S tem govorom je pritegnil pozornost vse intelektualne in politične Evrope. Kot je poudaril že Terseglav, je njegov govor o diktaturi mogoče razumeti samo v luči njegove temeljne vzporednice, ko je dejal, "da se evropska družba tembolj bliža diktaturi, čim bolj se razkristjanja, in da stopnja politične svobode naroda vedno točno odgovarja stopnji njegove religiozne substance."¹⁴

Eno leto kasneje je Donoso ponovno vzbudil pozornost evropske javnosti. V že omenjenem govoru, ki ga je imel pred španskim parlamentom 30. januarja 1850, je razen tega, kar je tako razburilo Aleksandra Hercena, povedal še marsikaj vznemirljivega in z današnjega zornega kota presenetljivega. Naglasil je na primer, da sta edini upoštevanja vredni kulturni sili sveta katolištvo in socializem, in napovedal, da se bo revolucija začela v Rusiji, in ne v Angliji, kot so vsi na splošno predvidevali. Negativno je ocenil tudi Francijo, češ da »ni več narod«, ampak »osrednji diskusijski klub Evrope«. Če bi bila katoliška, bi Evropo lahko rešila edino Anglija, ki na občudovanja vreden način združuje demokracijo in tradicijo, tako pa »splošnemu trohneju« ni videti zdravila.¹⁵

Leta 1851 je izšel poglobitveni Donosov spis z naslovom *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ki velja za najboljšo delo evropske tradicionalistične in reakcionarne literature. V njem pod vplivom Avguštinove filozofije izraža globoko nezaupanje

do človekovega razuma, ki po njegovem mnenju ni sposoben uresničiti razsvetljenskih sanj o sreči in napredku. V liberalni družbi, pravi Donoso, se bodo vsa vprašanja zreducirala na eno samo, in sicer na vprašanje zakonitosti, ki bo zasenčilo sleherno spraševanje po dobrem in zlem. Po njegovem mnenju je "temeljno zlo liberalne demokracije v tem, da je uzakonila svobodo diskusije (...) ter tako vse postavila pod vprašaj in izpodkopala načelo vrhovne oblasti, njene avtoritete in zakonitosti same". In nadaljuje: "V trenutku ko je družba začela iskati odgovore na vprašanja o resnici in zmoti v tisku, parlamentih, pri časnikarjih in na zborovanjih, sta se resnica in zmota pomešali v vseh glavah; družba je zašla v deželo senc in padla pod oblast sofizmov". Za Donosa je zato svoboda sprejemljiva vrednota, samo če je namenjena uveljavljanju resnice. »Za Cerkev«, pravi, »je svoboda v resnici sveta, svoboda v zmoti odvrtna.« Skratka, krščanski pomen svobode je po Donosu »uresničevanje dobrega« v smislu Janezovega: "spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila (Jn 8, 32)", kar pa je vse kaj drugega od "neodvisnosti" in "suverenosti", ki opredelujeta liberalno pojmovanje.¹⁶

Donoso Cortès ni bil akademski filozof, zato je v njegovem *Ensayu* najti tudi marsikatero netočnost in pre nagljeno oceno. Kljub temu mu kritika priznava izjemno prodornost in ostrino duha, ki ga dviga celo nad klasika evropske restavracijske misli Josepha De Maistra. Katastrofalna slika evropske družbe, kakršna izhaja iz *Ensayu*, je našla plodna tla med bralci in je njenemu avtorju prinesla široko slavo. Ni naključje, da je bil eden izmed njegovih najbolj navdušenih privrženecv nekdanji voditelj evropske restavracije, ostareli princ Metternich, ki je živel v izgnanstvu v Bruslju. Tu sta se globoki in mračni mislec ter nekdanji mogočnik tudi osebno spoznala.

Metternich se je zavzel za nemški prevod Donosovega dela, ki je izšel v Tübingenu eno

leto po avtorjevi smrti, se pravi leta 1854. Juan Donoso Cortès je namreč za posledicami srčnega napada umrl 3. maja 1853. Tri dni kasneje bi bil dopolnil štiriinštirideset let. Malo kasneje je pisatelj in kritik J. Barbey D'Aureville napisal: »V osemnajstem stoletju so nasprotniki povsod povzdigovali svoje tri prapore, Voltaira, Rousseauja in Franklina. Mi katoličani devetnajstega stoletja smo se lahko tem velikanom »filozofije« zoperstavili samo z dvema možema, De Maistrom in De Bonaldom, toda manjkal nam je tretji. Sedaj ga imamo, njegovo ime je Donoso Cortès.«¹⁷

1. *Collectio lacensis*, V, Freiburg, 1879, str. 1387.
2. Prav tam, str. 1383.
3. J. P. Roothan, *Epistolae*, V, pars 2, Rim, 1940, str. 586.
4. F. Kramberger, *Osrednje teološke resnice v Slomškovem oznanjevanju*, Ljubljana, 1971, str. 33.
5. Prav tam, str. 25.
6. A. Ušeničnik, *Brez Kristusa*, Katoliški obzornik, 1900, str. 199.
7. A. De Gasperi, *Ripensando la »Storia d'Europa«*, v: *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari, 1955, str. 516-517.
8. J. Donoso Cortès, *Pismo Charlesu Montalembertu z dne 26. maja 1849*, v: *Obras completas*, II, Madrid, 1970, str. 326.
9. J. Donoso Cortès, *Discurso sobre la situación general de Europa*, v: *Obras completas*, II, n.d. str. 450-466.
10. A. Herzen, *Donoso Cortès, marchese di Valdegamas, e Giuliano, imperatore romano*, v: *Dall'altra sponda*, Milan, 1993, str. 234.
11. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milan, 1970, str. 101.
12. A. De Gasperi, *Ripensando la »Storia d'Europa«*, v: *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari, 1955, str. 516-517.
13. F. Terseglav, *Politik in videc XIX. stoletja*, Čas, 1936/37, str. 3.
14. Prav tam.
15. Prav tam, str. 5.
16. J. Donoso Cortès, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, v: *Obras completas*, II, n.d., str. 517-519.
17. G. Allegra, *Intruduzione*, v: J. Donoso Cortès, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Milan, 1972, str. 7.

Robert Jakomin

In Memoriam

Janez Menart, Rudi Šeligo, Igor Torkar

Januarja so v večnost odšli trije pomembni slovenski književniki, priljubljeni pesnik in prevajalec Janez Menart, pisatelj, dramatik in neutrudni kulturnik Rudi Šeligo ter Igor Torkar, satirični vsestranski književnik. Opis njihovih življenjskih poti naj služi kot priznanje njihovim neprecenljivim prispevkom v slovensko kulturno zakladnico in kot potrditev, da z zapečatenjem svojega življenjskega opusa niso umrli, temveč so njihove ideje šele zares zaživele med nami.

Janez Menart

Janez Menart se je rodil 29. 9. 1929 v Mariboru. Po končani klasični gimnaziji v Ljubljani se je vpisal na Filozofsko fakulteto, kjer



Janez Menart (1929–2004)

je pri sedemindvajsetih letih diplomiral iz slovenskega jezika s književnostjo in iz primerjalne književnosti. Kot lektor, dramaturg in vodja lutkovnega oddelka je bil več let zaposlen pri Triglav filmu. V tem času se je poročil s predmetno učiteljico, slavistko Antonijo Jelenič. Nato se je nekaj časa preživljal kot svobodni književnik, zatem se je zaposlil kot urednik, dramaturg in prevajalec pri RTV Ljubljana, v osemdesetih pa je uredniškoval pri Mladinski knjigi.

Njegovo zgodnje umetniško ustvarjanje je zaznamovano z intimizmom povojnih pesnikov. *Pesmi štirih* (1953), ki jih je izdal skupaj s Pavčkom, Zlobcem in Kovičem, pomenijo konec t. i. obdobja graditeljstva in družbeno angažirane poezije. Z zbirko *Prva jesen* (1955) je svoj intimizem navezal na klasično romantično izročilo. Zelo velik odmev pri bralcih je doživel s svojo tretjo pesniško zbirko *Časopisni stihi* (1960), v kateri izstopa verističen prikaz eksistencialnih stisk malega človeka.

Čeprav se je s slednjo zbirko najbolj približal zmernemu modernizmu, je kljub temu ohranil zvestobo tradicionalno oblikovani poeziji, ki jo je potrdil tudi v naslednjih zbirkah *Semafori mladosti* (1963) in *Pesmih o naših dneh* (1973). Z aktualno tematiko in tradicionalno obliko si je znal pridobiti in obdržati množičnega bralca. Bil je zmerom na najvišji ravni, brez kvaliternih nihanj in iz zbirke v zbirko bolj odmeven, meni njegov prijatelj in sodobnik Ciril Zlobec. Menartov lirični izraz izhaja iz mnogoterih prvin, domoljubnih, eksistencialnih, romantičnih, verističnih,

kar se najvidneje odraža v zbirki *Pod kužnim znamenjem* (1977).

Epiki se je približal z epsko-lirsko zbirko *Bela pravljica* (1963) s prevladujočo sodobno tematiko in poudarjenim sentimentalizmom, še več epskih prvin pa srečamo v *Srednjeveških baladah* (1973) in *Srednjeveških pridigah in baladah* (1990). V barvitih zgodbah pesnik zajema pretežno iz slovenske zgodovine, pripovedujoč o človeških vrlinah in slabostih.

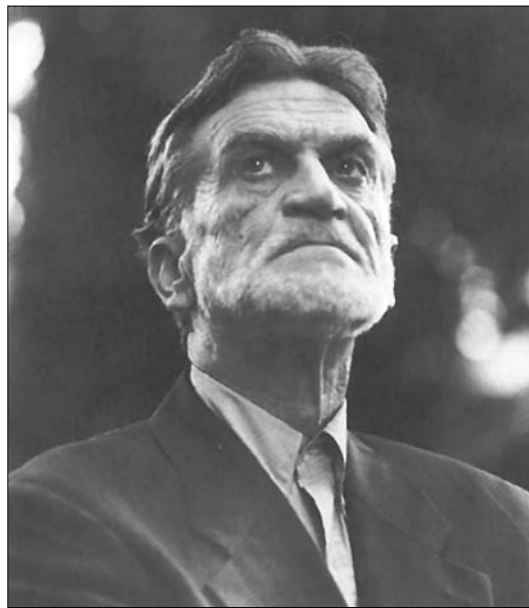
V mladostnih pesmih izraža pesnik oddaljitev od vere in »politično zavednost« (npr. v zbadljivi variaciji Angiolierijeve pesmi *Če bil bi*), ki pa se ji sam v zrelih letih čudi. Njegovo religiozno iskanje in odpor ateizmu sta očitna v zbirki *Pod Kužnim znamenjem*. Toda kljub močni želji po spoznanju Boga mu ga z razumom ne uspe dojeti, slepi veri pa se upre.

Za svoje delo je prejel številne nagrade, med drugim nagrado Društva slovenskih književnikov za knjigo *Časopisni stih*, Sovretovo nagrado za prepesnitve Roberta Burnsa in lorda Byrona (1975), Prešernovo nagrado za pesniške zbirke in prevode (1979) in Sovretovo nagrado za *Zbrano delo Françoisa Villona* (1988). Leta 1983 je bil izvoljen za izrednega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti, čez štiri leta pa za rednega.

Živost in občečloveško veljavnost Menartove poezije potrjujejo prevodi posamičnih pesmi v kakih 25 jezikov, v samostojnih izdajah pa so njegovi prevodi izšli v hrvaščini, srbsčini, makedonščini, italijanščini in ruščini.

Rudi Šeligo

Rudi Šeligo je bil rojen 14. 5. 1935 na Sušaku pri Reki v uradniški družini. Po preselitvi na Jesenice je tam končal osnovno šolo in začel s šolanjem na gimnaziji. V pristnem navdušenju nad delavskim razredom se je šestnajstleten zaposlil kot nekvalificiran delavec v železarni na Jesenicah, kjer pa ni zdržal. Po maturi na tolminskem učiteljsišču je v Ljubljani doštudiral filozofijo in psihologijo. Za-

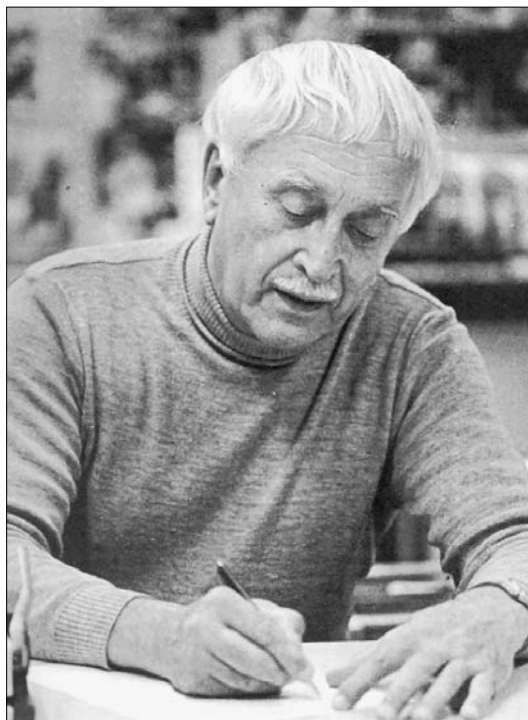


Rudi Šeligo (1935–2004)

poslil se je kot industrijski sociolog, nato pa je vse do 90. let predaval statistiko na Višji šoli za organizacijo dela v Kranju.

V prvem obdobju ustvarjanja je objavljial kratko prozo pretežno ekspresionističnega značaja s prvinami nadrealizma, kot sta v *Perspektivah* izhajajoča novela *Kamen* (1960) in kratki roman iz zidarskega življenja *Stolp* (1966). V drugem ustvarjalnem obdobju se je naslonil na Husserlovo fenomenologijo in vzore francoskega novega romana, opustivši razčlenjevanje človekove duševnosti v korist opisovanja čutno dojemljivega. Šeligo je zlasti s kratkim romanom oziroma novelo *Triptih Agate Schwarzkobler* (1968), v kateri z značilno uporabo reizma opozarja na popredmetenost zunanjega sveta, uveljavil nove standarde sodobnega pripovedništva.

Med drugimi proznimi deli je napisal še zbirki novel *Poganstvo* (1973) in roman *Rahel stik* (1975), v katerih so izražene eksistencialne stiske sodobnega človeka, uveljavljati pa se začnejo tudi groteskni in satirični elementi, ki pridejo posebej do izraza v romanu *Demoni*



Igor Torkar (1913–2004)

slavja (1997). Šeligo je s svojo prozo je prispeval odločilne inovacije, tako z nekonvencionalno tematiko kot tudi z izjemnim in izvirnim slogom, kakršnega slovenska književnost dotlej ni poznala.

V njegovi prvi drami *Kdor skak tisti hlap* (1973) se prepletata avantgardistično in ludistično obravnavana stvarnost z iracionalnim odmikom v kozmično mistično. Napisal je med drugim še drame *Lepa Vida - Čarovnica iz Zgornje Davče* (1978), *Svatba* (1984), *Ana - Svetloba in seme* (1984), *Volčji čas ljubezni* (1988) in *Razveza - Kamenje bi zagorelo* (2001). Pri pisanju svojih dram je, kot je večkrat poudaril, sledil pravilom, ki jih je uveljavil dramatik Harold Pinter.

V poznejših tekstih se je oddaljil od strogega deskripcionizma. Vrhunec njegovega zadnjega ustvarjalnega obdobja je nedvomno s kresnikom nagrajeni roman *Izgubljeni sveženj* (2002), ki pripoveduje tri zgodbe o dvo-

mečih Tomažih, išočih resnico o treh poslednjih stvareh. Z romanom je le še potrdil svojo religiozno odprtost in radovednost, ki ga je vodila v njegovem življenjskem iskanju. Bil je, kot pravi njegov prijatelj Andrej Inkret, eden izmed redkih ljudi, ki je znal tudi poslušati, ne pa samo pribijati svojo resnico.

Pomembno je tudi njegovo uredniško delo. Sourejal je Revijo 57 in Perspektive, bil glavni urednik Problemov in knjižne zbirke Znamenja pri založbi Obzorja v Mariboru ter do zadnjega sodeloval pri Novi reviji. Kot predsednik Društva slovenskih pisateljev je v letih od 1987 do 1991 je pomembno sodeloval pri slovenski demokratizaciji in osamosvajanju. Društvo je tedaj izdalo pisateljsko ustavo, ki je služilo kot podlaga slovenski državni ustavi. Leta 2000 se je vključil v Bajukovo vlado kot minister za kulturo in pripravil slovenski nacionalni program, ki pa po povratku leveice na oblast žal ni zaživel.

Leta 1989 je prejel Prešernovo nagrado za dramska in prozna dela, od leta 2001 pa je bil izredni član SAZU-ja. Po Šeligovih delih so se zgledovale cele generacije, danes pa so njegova besedila že postala moderna klasika, ki se je znašla v učbenikih, služila za filmske upodobitve, *Triptih Agate Schwarzkobler* pa je bil preveden tudi v vrsto tujih jezikov.

Igor Torkar

Igor Torkar, s pravim imenom Boris Fakin, se je rodil 13. 10. 1913 v Kostanjevici na Krasu. Po diplomu iz kemije se je pridružil skupini, ki se je zbirala okrog študentskega časopisa *ISSI*, ob začetku 2. svetovne vojne se je pridružil OF, leta 1943 pa je bil aretiran in interniran v Dachau. Po vojni je bil na montiranem dachavskem procesu obsojen na 8 let strogega zapor. Čeprav je bil po treh letih izpuščen z dvoletno prepovedjo objavljanja, je krivična sodba korenito zaznamovalo njegovo umetniško ustvarjanje.

Satirične sonete je pisal že pred vojno (*Blazni Kronos*), svoja taboriščna doživetja je opisal v pesnitvah *Kurent* (1946) in *Jetniški soneti* (1974), po vojni pa se je posvetil še dramatik. Njegova zgodnja dramatika zajema snov iz partizanstva, v poznejših delih pa je skušal prikazati moralne dileme ljudi vojnega časa (npr. leta 1963 v *Pisani žogi*). Sentimentalno-humanistični odnos se kaže tudi v drami *Delirij* (1958), preobrat pa pomeni realistično zasnovana drama *Pozabljeni ljudje* (1959).

V njegovi poeziji je značilna stalnica satirično-parodični in ironično-kritični odnos do realnosti ter aktualnih političnih dogodkov. Kot pripovednik se je uveljavil z romanisirano spominsko-esejistično prozo, kot sta *Deseti bratje* (1979) in *Umiranje na* (1984) obroke, eno najbolj pretresljivih del o dachavskih procesih. V njem uporablja tehniko kolaža s pogostim menjavanjem pripovedne perspektive in vpletanjem zgodovinske refleksije in razmišljanj o razmerju med posameznikom in totalitarno močjo.

Torkar je tudi eden od začetnikov izvirne slovenske televizijske igre. Sestavil je igre *Študentska soba*, *Balada o taščici* in *Čednost v dolini Šentflorjanski*. Prejel je številna priznanja, med drugim leta 1999 najvišje državno priz-

nanje zlati častni znak svobode RS za življenjski literarni opus in zvestobo slovenstvu.

Sklep

»Res črn dan za slovensko kulturo,« je ti-stega januarskega dne marsikdo dejal. Pa vendar - morda črn za nas živeče, ki nam ni nikdar dovolj drobcev onstranske Resnice, kakršno so prek leposlovja med nas trosili omenjeni trije umetniki. Vsekakor bi si želeli, da bi Menartu pred smrtjo uspelo dokončati še zadnjo pesniško zbirko, da bi Šeligo v kakšnem prihodnjem romanu vendarle našel izgubljeni sveženj in da bi Torkarju še s kakšno izvirno igro uspelo poživiti šepajočo domačo televizijsko produkcijo.

Toda za njih smrt le ni nastopila na tako brezupno črn dan - kajti naposled so izbojevali svoj tuzemski boj in se iz »oči v oči« srečali s tako zeleno Resnico. Menart se je končno razbremenil svinčene tesnobe, ali je onstran groba sonce ali večna tema, Šeligo je naposled lahko prebral vrstice izgubljenega sveženja, Torkarjevo umiranje na obroke pa se je preobrnilo v celovitost večnega življenja. Zatorej si namesto žalovanja za njimi raje spoštljivo ogledajmo odlomke iz njihovih del, ki razkrivajo njihov pogled na svet in iskanje večnega.

Molitev

*©, Bog, če si, kar si, kjer si,
glej, po križpotjih ver in zmot
iskal sem te vso dolgo pot,
a tebe ni in ni, se zdi.*

*Use stvarstvo pa je čudo čud
in pameti ni moč verjeti,
da sonce se iz ničā sveti,
da je življenje jalov trud.*

*In smrt je takšno zló
in up v nesmrtnost tak vir sreče,
da v želji, da postal bi večen,
verjel bi vse - če bi lahko.*

*A vse, kar truden sem popotnik
dognal na brvi čez prepade,
je to, da nimaš sive brade
in da ne gledaš skoz trikotnik;*

*in da vse moje modrovanje
po vir resnic z rešetom hodi,
da dvom je le upor usodi,
vprašanje pa vse moje znanje.*

*Zato ne pravim, da te ni,
in ne, da si - kje je dokaz?
Zakaj mi skrit je tvoj obraz?
Daj znamenje! čemv ga ni?*

*Morda zahtevaš slepo vero?
A, glej, če si me ti ustvaril,
ti sam razum si mi podaril,
ki ve preverja s svojo mero.*

*Kako naj najdem pot do tebe,
če mi razum, od tebe dani,
na slepo verovati brani,
a jaz ne morem sam iz sebe?*

*In če si ustvaril si vesolje,
čemu naj sploh za to ti grè,
mar kdo priznava te, mar ne,
saj je prav vse plod tvoje volje.*

*Če jaz grešim z razumom, z usti -
ti hôtel si takó, verjemi!
nevero mojo nase vzemi
in meni-sebi greh odpusti!*

Jesenski akvarel

*Meglà je siv, svilen,
počasi vpijajoč papir,
ki nanj žari večer
z brezbriznostjo narisal je jesen.*

*Svezina. Hlad. Sadovi so na tleh;
in ptice za goràmi;
semena v zemlji... Po poteh
korak tišino drami.*

*In vse, kar je bilo,
se zdi, da znova bo;
in vse, kar bo,
se zdi,
kot da je že bilo.*

Domovina

*Pariz, tam za čelado Panteóna,
ves raziskren kot morje od planktóna.*

*A vseh teh stokrat milijon luči
temč, ki v prsih je, ne razsvetli:*

*bolest, ki se skotila je doma,
je z mano kakor zvesta psica šla.*

*In zdaj sva tu, v tem mestu davnih sanj,
in kot dva slepca v noč strmiva vanj.*

*In vseh teh stokrat milijon luči
temč, ki v srcu je, ne razsvetli.*

*Le daljni ščip, samotni ščip brez zvezd,
ki vidi milijone ptic in gnezd,*

*z blažilnim žarkom nežne mesečine
ozarja tčmo moje bolečine*

*in na ves svet rosi bel žamet cest,
da čezenj roma utrujena bolest*

*čez reke, čez gorovja in ravnine
v zeleni otok moje domovine,*

*da tam poklekne in zašepeta:
Boli povsod, a naj boli doma.*

Odlomek:
Rudi Šeligo,
Izgubljeni sveženj,
Nova revija, Ljubljana, 2002,
str. 378–383

Ko se je prebudil, je žarel nov dan, novo jutro, prelestno in spokojno, kot da je naravni – torej ne človekov – čas preskočil večrajšnjega, kot da torej ni bilo nobenega petka. Pihljaj je jutranji vetrc, kapljice rose so se bleščale celo na pesku. Ko so se mu oči odprle, je na boku ležeč ugledal malega kuščarja z zelenim hrbtom, ki je brzel v jamico v pesku, ki se mu je sproti zasipavala. Sprednje tačke so brzinsko švigale, pa se mu vseeno ni uspelo v celoti pogrezniti v varno zavetje živega peska.

Potem je Tomaž dolgo molil. Na veri v molitev ni bilo sence.

Vse v njem je bilo po tem dolgem spanju in molitvi sproščeno in v sproščenosti osrečujoče. Kot da je izginila rana meča, ki je po Njegovih besedah razklal srce in pamet vere. Kot da ni še včeraj usekala perut temnih sil po soncu, da se je moralo spremeniti v luno, v lunin prednji krajec, potem izginiti in se prikazati kot njen zadnji krajec ... Ampak: bidibidobidibo, napovedovalka zla in konca, dokončne prevlade strašnega arhonta, ki da bo z ognjem in mečem pokončal sinove luči, posekal vsa oblačila luči in razdejal nevestino sobo, se je sesula, splahnela tam na skalni polici. Ali ni to pomenilo, da je končala s svojo grožnjo – premagana od eonov in njih angelov? Tako je to znamenje razumel Tomaž in zato se je v njegovih udih in v duši razlegala svatba gotovosti in jasnega cilja, ki ga je vabil in mogoče celo čakal nanj.

“Vsak naslednji utrinek (tako je rekel, saj merilni duh njegovega časa še ni poznal sekund) zemeljskega časa je lahko poslednji,” je molil. “Daj mi moč, Bog Oče, da bom vsakega, ki mi bo še poklonjen, vreden! Nakloni mi milost, da jo napolnim s končnim smislom

svojega življenja! Oba veva, Oče in Bog, da bi moral z Njim na križ, vsaj kot četrti razbojnik in upornik. Ker nisem šel, naj bo tako, kot da sem res izumrl. Naj bo vsak utrinek od tod naprej posvečen samo dejanju, ki mi je naloženo. Naj bo vsak okrušek časa Celota! Naredi tako, Bog, ki si resničen, ki si ga počlovečil, da bi mi, smrtniki, mogli vstopiti v nevestino sobo in se po njej vrniti v Tvoje domovanje, Bog!”

Pot ga je vodila skoraj do Damaska, tam se je usmeril proti vzhodu, v Perzijo, v Suzi je ostal dolgo, tamkajšnji duhovniki so njegovo novo vero še bolj podkrepili. Bili so trenutki v njihovi bližini, ko je bil zmeraj bolj prepričan, da je vse to, kar je doživel, in vsa izkušnja, ki jo ima, usmerjena v spoznanje luči, v razodetje tega, kar je, da bi zasijalo v novi luči. Še zmeraj pa je taval v dvomih glede poti, kako priti do sinjine luči.

Pri duhovnih v Perziji je slišal za prisposodbo o votlini. Po tej prisposodbi smo smrtniki vklenjeni tako, da ne moremo premakniti niti nog niti glave. Pred našimi očmi je stena. Za nami, za našimi glavami, gori ogenj, svetla luč, pred njo, a še zmeraj za nami, je razprostrto vse bivajoče, stvari in reči sveta, cedre in oljke, kamele in puščavske lisice, kamenje in zemljani. Tako mi, ubogi smrtniki, ki imamo vklenjeno glavo in oči, vidimo na steni pred sabo samo sence stvari in reči, sence kamel, samo sence kamenja in templjev, sence h končni odrešitvi hitečih zemljanov. Ne uzremo polnosti bivajočega, izmikajo se nam svetlobni delci ali eoni, v katerih je naseljen On, zato prebivamo v bedi in sâmi smo beda ...

In spomnil se je, kaj je odgovoril Jezus učencem, ko so Ga vprašali: “Pokaži nam kraj, kjer si Ti, kajti nujno ga moramo poiskati.” Odgovoril nam je: “Kdor ima ušesa, naj sliši. Luč je znotraj človeka luči in on osvetljuje ves svet. Če človek ne sveti, je temá in svet je temá” ... Tega se zdaj ni samo spominjal, vedel je, da je tako ...

A kako naj človek živi, da bodo speči eoni v njem postali dejavni, da bodo videli več kot samo sence reči in stvari in spoznali kraljestvo božje, ki nas obdaja, in ga živeli v radosti?

In spet je v sebi zaslišal Njega, ki jim je tedaj govoril: “Jaz sem tista luč, ki je nad vsemi. Jaz sem tisti, ki sem Vse. Iz mene je vse nastalo in Vame Vse sega. Razcepi kos lesa – Jaz bom tam. Dvigni kamen – Mene boš tam našel ...”

“Res je,” si je rekel bolj mimogrede, “prišel je z ognjem in ogenj je prinesel na svet ...”

A to ni bil odgovor, vedel je, da se vrtil v krogu, še zmeraj ni našel odgovora, kako vstopiti v luč, ki bo dala vidu očesa to, po čemer hrepeni in v svoji slepoti prav to odlaga v posmrtno življenje. Tudi spomin na logion ali maksimo, ki jo je ob neki drugi priložnosti izrekel, namreč - “Kdor pije iz mojih ust, bo postal kot jaz in jaz bom kot on in razodelo se mu bo to, kar je skrito” – mu ni bil v pomoč.

“Še zmeraj vidim samó obliko in zelenilo lista z drevesa, ne pa notranje substance. Ko piha veter, ga čutim po vsem telesu, vse do oči, a notranje strani vetra ne dojemam; kakor da je ni!” se je pritoževal nad svojimi šibkimi zmožnostmi.

Ko se je že vračal proti Judeji, je še enkrat premislil Njegov logion, v katerem je rekel: “Ko boste spoznali sebe, boste vedeli, da ste otroci živega boga ...” Začutil je iskro, ki mu je govorila, da je zastoj taval v daljavah, ni pa se ozrl na to, kar je nenehno pred njegovim obličjem ... O sebi vem manj kot o gorovjih v Indiji, si je rekel.

Za več kot leto se je ustavil v tedaj velikem mestu Neharded in se predal bučnemu žvenketu profanega, čutnega in katerikrat razvratnega življenja.

Po dobrem letu utapljanja v vrelem loncu slasti in čutnosti, burnega razdajanja moči, tavanja po robu svoje vesti in zavesti, ponižan in napuha, se je odpravil naprej proti vzhodu in si rekel, spoznavanje samega sebe, vsaj tak-

šnega, odkriva človekovo revo in pošast, tam not prebiva naj- nižja, najbolj temna polobla sveta, to že ne more biti pot v domovanje! Tam slepec slepca vodi v brezdanje brezno.

Kakor koli je z zaničevanjem gledal na svoje sicer kratkotrajno, pa vendarle razuzdano življenje, ga je verjetno prav to privedlo do vsaj delnega odgovora na vprašanje, kako piti iz njegovih ust, da bo sam postal luč. Bližu Damaska, kjer se je ustalil, je pisal razpravo o Vstajenju (spet se je v duhu vračal na drugi dan po strašnem križanju), v kateri je izgovoril nekaj svojih resnic, ki so pozneje naletele na hud odpor Pavlove cerkve. Misлил je: “Vstajenje je razodetje tega, kar je, vstajenje je pred človekom ali pa se godi vsak hip; nikoli ne bo tako, da šele bo vstajenje od mrtvih, kajti če tisti, ki bo umrl, ve zase, da bo umrl, zakaj potem ne bi sebe imel za vstalega in že privedenega do tega? Tudi zdaj, ko to pišem” – je pisal - “se vstajenje godi, kot se godi moja odrešitev, če čutim to spoznanje kot zanosno, utemeljeno z mojo izkušnjo in vedenjem, in če me dviguje v krst duha ...” In še je dodal: “Ali vstajenje ne pritrjuje resnici, da nobena kaplja krvi ni bila prelitá zastoj, nobena solza potočena zastoj?”

Sonce je vzhajalo in zahajalo, Tomažev čas je odtekal, zadoščanja še zmeraj ni našel. Dolgo ga je bodril Njegov izrek: “Kdor išče, naj se ne ustavi, bo zmeden, ko bo zmeden, bo začuden, ko bo začuden, bo ...” Bo kaj? Zadnjih besed se ni mogel več spomniti, manjkal mu je *telos*. (Vsaj tako je mislil).

Muke dvomov, trnje negotovosti na poti k Luči, poti k vedenju in spoznanju, ki jih je bil doslej skusil, so se mu videle vegaste, negotove in v obupanih trenutkih kot varljive stranpoti ... A dvomi, ki popadejo celotno človekovo bitje in ga še v snu napada z roji sršenov, da še tam ni spokoja, rodijo, iztisnejo iz izmučenega človeka nesnažne sinkrezije, od tu in tam navlečene drobce vedenja, za katere trpeča duša meni, da tvorijo Celoto.

Ob obeh oblikah krsta, duševnega in duhovnega, obhajilu, birmi in poslednjem maziljenju, je uvedel še obred nevestine sobe.

Učil je temno, učencem, ki so se zbirali ob njem v Damasku, je govoril: "Samo oni, ki postane sin nevestine sobe, bo prejel Luč; pot Luči je dosegljiva samo skozi nevestino sobo, kajti Jezus je govoril: „Mnogi stojijo pred vrati, toda samotni so tisti, ki bodo vstopili v nevestino sobo.”

"Kako naj vstopimo," so vpraševali Tomaževi učenci, "kaj naj naredimo s svojim duhom, s svojo dušo?"

In Tomaž Dvojček jim je rekel: "Tam prebiva najsvetejše, razkrije se tisto, kar je skrito, a ni skrito v temi, ni z nočjo zagrnjeno, skrito je v svetlem dnevu."

"Torej je nevestina soba prav pleroma, polnost eonov?" so rekli v začudenju.

"Je pleroma, je odgrnjena Luč, je plapolanje oblačil Luči v združitvi tega trenutka z večnostjo," je rekel Tomaž, "je poroka Sofije z Njim in mi se v obredu nevestine sobe združujemo s svojim svetlim dvojčkom."

"Kaj naj naredimo, da je bomo vredni?" so rekli učenci.

"Kdor sleče svoja oblačila," je rekel Tomaž, "zada poslednji udarec svojemu napuhu, v nezadržnem razcvetu muk raztopi sile svoje volje in leže v ponižnost telesa in spusti svojo nečisto dušo v sinjino, je bo vreden."

Pozneje, ko se je obred že prijemal, so njegovi učenci dodajali, česar učitelj nemara sploh ni rekel. Ženskam, ki so bile lačne zakramenta, so govorili: "Zdaj se je tvoj angel, svetleči del tvojega sebstva, spustil k tebi, veli nama, naj postaneva eno! ... Prižgi seme luči v svoji poročni sobi."

Posebno v nekaterih vzhodnejših krajih privržencev se je začetek obreda izčrpaval v viharjih valovih orgij, razvrata do sesutja vseh moči, da so duše, ki so koprnele po združitvi s svojo svetlo polovico, s svojim bleščočim dvojčkom, oslepele.

Tomaža so kamenjali in izgnali. Zatočišče je našel v Pelli in v grščini do konca svojih dni, se pravi do približno 60. leta po Kr., pisal traktate in Logione, ki so jih koptski menihi, vdani njihovi resnici, prevedli v svoj jezik. Ko jih je Pavlova cerkev pričela preganjati, so sivorjave papiruse skrili v skalnato jamo blizu kraja Nag Ham-madi.

Logionov ali kratkih govorov je sto štirinajst. Začenjajo se s pomenljivim zatrdilom: "To so skriti govori, ki jih je imel živi Jezus, zapisal pa Juda Tomaž, ki tudi v aramejščini, ne samo v grščini, pomeni Dvojček."

Končujejo se s pripisom, ki mogoče sploh ni Tomažev: "Prišel je in zanetil ogenj, ki bo vekomaj prebival z nami, celi rodovi bodo dvigovali kamne, da bi bila luč, nič manj jih ne bo, ki bodo ogenj gasili. Luč bo, kot tudi nje ugašanje do konca časov. Tako bodi!"

Raziskovalci, ki so sredi dvajsetega, na vulkan nasajenega stoletja v votlini odkrite kodekse – bilo jih je trinajst – temeljito preučili, niso našli niti enega svežnja papirusov, s katerimi naj bi Juda Tomaž Dvojček vendar – le odgrnil skrivnost iz trinajstega logiona, skrivnost treh stvari, ki mu jih je bil povedal Jezus in zaradi katerih bi ogenj vzplamenel iz kamenja in učence sežgal, če bi jih slišali ... Ali pač? Ali jih ni mogoče, strašnih skrivnosti, razkril v prispodobah – kot jih je uporabljal On, čigar učenec in mogoče tudi dvojček je bil – in so nam tako zastrte vendarle dostopne skozi vse logione?

Odlomek:
Igor Torkar,
Umiranje na obroke,
Littera picta, Ljubljana, 1996,
str. 350–355

Oče in sin ali mitološka usodnost

Majhno mesto na Primorskem. Mešanica majhnih novih hiš in majhnih starih, kamnitih hiš. Nove konfekcijske. Stare lepe. Srebrno sive. Pokrite z zlato rjavimi korci. Klesani kamnitni okviri oken. Klesano kamnitno okvirje obokanega vhoda. Nad obokom kamnitna rozeta, ki je v vdolbinah zeleno zališajena. Čadasto rjava vhodna vrata. Ornamentalno rezljan hrast.

Ena ob teh kamnitnih kraških hiš stoji na obrobju mesta. Streljaj za njo je že nizko borovje hriba. Rojstna hiša Janje. Janje, s katero se je slavni politikomisar Ras deset let po prihodu iz partizanov poročil. Janja je umrla, ko je bil njun sin Jani star dvanajst let. Ras se ni več poročil. Po upokojitvi živi stari prvoborec v rojstni hiši pokojne žene. Sam. Mučno sam. Bolj kot stari borci ga obiskujejo stari spomini. Lepi redko. Grdi, neusmiljeni, očitajoči spomini pa so vedno bolj vsiljivi. Nepovabljeni obiskujejo Rasa tudi skozi zaklenjena hišna vrata. Vdirajo v njegovo -nekoč kamnitno – srce. Vdirajo v njegov spanec. Ras se jih odkriža edino z begom v pijanost. Zadnja leta je Ras na tem begu skoraj vsak dan in vsako noč. Pije v gostilni. Pije doma. Rasova edina tolažnica je – po dolgih letih znova prebujena – zmožnost – ljubiti. Ampak ljubiti nikogar razen sina edinca. Janija. Obliva ga z vrelo ljubeznijo. Pa še to lahko počne vsega skupaj le mesec, dva na leto, ko Jani prihaja na študijske odmore v mamino rojstno hišo. Triindvajsetletni Jani študira v Ljubljani na ekonomski fakulteti. Vzoren študent. Miren, razsoden, strpen, a tudi odločen. Fant, ki veruje, da je bolj odrešilno strokovno kvalitetno delo kot pa resolucije kate-

rekoli monokracije. Fant, ki veliko bere. Fant, ki svet okrog sebe gleda in poslušja. Fant, ki razmišlja. Fant, ki ve za Cankarjevo misel, da ne mara ljudi, ki grejo mimo gnoja, pa ga nočejo videti. Fant, ki večkrat razmišlja tudi o tragični usodi kakšnega današnjega Erazma Rotterdamskega, ki se ne zmore primisliti do žalostnega spoznanja, da svobodni, neodvisni duh, ki se ne veže na nobeno dogmo in ki se noče odločiti na nobeno stran, nima nikjer na zemlji domovine. Fant, ki ob tem razmišljanju nesrečnemu očetu verjame, če nič drugega, to, da je ljubil in da še vedno ljubi svojo domovino. Sin, ki o tem svojem očetu ve veliko slavljenega, pa tudi zasluženega grajanega. Sin, ki je zaradi vseh teh spoznanj do zapitega očeta prizanesljiv. Saj se Ras – kadar je Jani pri njem – pretresljivo trudi, da je čim manjkrat pijan. Najame dobro kuharico, da je za Janija na mizi najbolj izbrana, dobra primorska hrana. S sinom hodi balinat. Sina vodi v malo znane kapniške jame. S sinom hodi na lov. Sinu je kupil drago lovsko puško. Sinu je kupil avto. Katrco.

Dojênsko jutro. Ras sedi pred hišo. Pri mizi pod latnikom. V lovski puški je vložil patrone. S smirkastim glasom zakliče v hišo:

Greva, Jani!

Že grem, oče.

Danes jo bova dobila na muho. Moj lovski nos je profesionalc. Zavoha pravi dan in uro. Kapitalna lisica. Dolgo sem oprezal, po katerih tihotapskih stezah stopica dolgorepa frajla. Največkrat ob grmovju tiste plitve Jernačeve vrtače. Greva tja, Jani. Z avtom. Vrtača je blizu poljske poti.

Prav, oče.

V Jernačevi vrtači Ras z zarotniškim glasom strastnega lovca hripavo šepeta:

Kurja tatica jo ponavadi briše ob tem grmičju ali pa ob tistem grmovju na onem robu vrtače. Greva vsak na svojo stran. Skrij se med grme. Na preži miruj. Pri tleh. Najlaže, da sediš na tleh postrani.

Ras in Jani se razideta. Vsak v svoje grmovje. Nebo je oblačno. Kopice roznate volne. Zrak mlačen. Prozorno sivkast til. Negiben. Diši po suhih brinovih jagodah. Vrtača je ogromna zelena skodela, zvrhano polna jutranje tišine. Nekje v bližini se hripavo zarezhi le nevidna sraka takó glasno, da se Ras, skrit v grmovju, zdrsne. Naslednji hip zagleda dolgorepo lisico, ki prek vrtače drobentí v bližnje grmovje. Že ji sledi s puško, da bi jo ujel na muho. Ko jo ujame na muho, pa lisica smukne v grmovje. Ras zakolne. Muho puške drži na mestu, kjer je lisica zginila. Tudi njegov pogled je zapičen na isto mesto, če se bodo kakšne veje pri tleh zganile. Vejevje je negibno. Aha, zvita mrha se je potuhnila na mestu. Čez dva, tri hipe Ras zagleda, kako se – v bližini, kjer je lisica zginila – vejevje zaziba. Nameri puško. Sproži. Zvok strela se odmevno odvrtniči iz vrtače. Vejevje, v katero je švignila krogla, je negibno. Aha, »foltrefer«. Zadel sem te, dolgorepa gospodična. Ras zakriči čez vrtačo:

Zadel sem jo! Jani!

Z roba vrtače se vrne k Rasu odmev: -ani -ani ... Janija še ne zagleda. Ras vstane, vrže kratkocevno puško na ramo, prižge cigareto in gre prek vrtače, da bi pobral ustreljeno lisico. Spotoma še enkrat zakliče:

Jani!

Oče,

se vrne k Rasu tako oddaljen glas, da ga komaj sliši. Ras za hip obstane. Janija še ni iz grmovja. Ras pohiti. Zalomasti v grmovje, da bi našel ustreljeno lisico. Ko odrine vejevje gostega grma, otrpne na mestu, kot da ga je z jasnega nenadna strela z dolgim žebljem, skozi glavo in telo, pribila na trdo kraško zemljo. Na tej zemlji – prestreljen ob ključnici skozi vrat – leži v nezavesti Rasov sin edinec. Triindvajsetletni Jani. Ras hlipne, kot da bo izbruhal kamen. Zmešano, hropeče, molče zablede:

Norec ... Jani... fant... zakaj si se skrila v lisico...

Ras krčevito zamiži, do bolečine na široko razpre čeljusti, da bi zakričala, a le molče zarjove kot smrtno ranjena žival. Zruši se na kolena. Raztrga srajco na sinovih prsih. Nanje prisloni uho. Srce še utripa. Če ni prebita žila – ni notranje krvavitve ... ni notranje krvavitve ... ni notranje krvavitve! Rasovo zapito, mlahavo telo v hipu ojekleni nadnaravna sila upanja. Nezavestnega sina dvigne v naročje. Požene se skozi grmovje in se spotika in preskačuje nizke skale in teče in teče vedno hitreje k avtomobilu na poljski poti. Rasu pohaja sapa. Grlo je razbeljeno suho. S poslednjimi močmi položi nezavestnega sina na zadnja sedeža, omahne za volan, zaloputne vrata, vžge motor in avto plane in oddrvi, s pedalom za plin do tal ... da bi ga čimprej pripeljal do hiše krajevnega zdravnika. Kazalec na brzinomeru leze navzgor prek številčk - 80 - 90 - 100 ... Drevesa in grmi ob drvečem avtomobilu se spreminjajo v zamegličene podolgovate lise, ki bežijo nekam nazaj. Z zbranostjo dirkača strmi Ras skozi vetrobransko steklo na cesto. Na tem steklu naenkrat zagleda – kot na prozornem zaslonu – prozorne postave treh fašističnih vojakov, vojnih ujetnikov in italijanskega fantka, ki jih je v partizanih, davno nekoč, ujel, tri vojake ustrelil, za fantka pa je rekel ... – Rasu se neusmiljeni spomin predrgeta skozi telo. Besno stiska čeljusti, kot da hoče z vetrobranskega stekla zgristi spominsko podobo. Zaman. Za hip krčevito zamiži. Nato pa skozi prozorne postave na vetrobranskem steklu še bolj zbrano strmi v cesto. Ras brnenja motorja ne sliši. Ta motor sploh ne brni. Ta motor ves čas mrmra. Ras z vsem telesom razločno sliši, kaj mrmra. Ta motor renči v njegovih prsih kot hudoben pes v pasji uti. Laja z Rasovim glasom:

To - var - var - var - tovaršica Jana, op - rav - rav - rav - opravi z otroki so materinske zadeve. Zato boš tegale tal - jansk - jansk - jansk - taljanskega fantka ustrel - rel - rel - rel ustrelila ti ...

Iz Rasovih - motnim steklenim kroglicam podobnih - oči padajo debele solze. Kot kaplje staljenega železa. Železa peklenske bolečine. Kapljajo na Rasovi roki, ki vodita volan. Rasa tako peče, kot da mu kaplje prežigajo roki. Prežgani roki mu bosta zdaj zdaj padli z volana. Ne! Stisni volan. Samo še ta ovinek. Ras pred zdravnikovo hišo avto sunkoma ustavi in divje pritiska na hupo. Glas hupe je tako nestrpen, ukazovalen, hripav in kovinsko glasen, da zdravnik priteče iz hiše. Ras plane iz avtomobila. Odpre zadnja vrata:

Sin, doktor! Jani. Siiin...

Zdravnik se skloni v avto. Ras otrpne. Peklensko čakanje. Zdravnik dvigne glavo iz avtomobila. Reče:

Mrtev ...

Iz Rasovih prsi bruhne - kot iz ognjenika - žgoča lava besed. Hropeče ruka, kot ranjen bik: Ne! Neee! Ni mrtev! Lažeš, baraba! Zmeraj so mi vsi lagali, prasci! Ni mrtev. Ni! Crknil bo ... ko bo crknil Ras!

Rasa preelektri slepo besnilo. Z rame strga puško. Ponorelo skače okrog avtomobila. S puškinim kopitom tolče po pločevini. Razbija stekla. Ob vsakem udarcu zahrope:

Ni mrtev! Ni! Ni! Ni!

Zdravnik in sosedi, ki so pritekli iz hiš; ponorelega Rasa komaj obvladajo. Štirje ga odvlečejo v zdravnikovo hišo. Drugi stojijo ob razbitem avtomobilu. Trnast molk. Trnasta zmeda. Nekaj hipov nihče ne ve, kaj bi.

Rasov sin v razbitem avtomobilu mrtvec. Ras v zdravnikovi hiši živ mrtvec.

Janez Juhant
Človek v iskanju
svoje podobe
Filozofska
antropologija



Knjiga *Človek v iskanju svoje podobe* je delo s področja filozofske antropologije in je, kakor pravi urednik Bojan žalec, zaradi avtorjeve odprtosti in dostopnosti njegovega sloga primerna tudi za širši krog bralcev. Je ena tistih redkih domačih knjig, ki ima vrednost predvsem v tem, da z njo svojo izobraževalno pot bogato in kvalitetno začnemo in se v nadaljevanju kritičnega razmišljanja o sebi k njej morada tudi celo življenje vračamo.

Avtor Janez Juhant predstavi v sedmih poglavjih pregled razvoja antropologije kot filozofske panoge, pri čemer vzame za osnovo zgodovinski

razvoj filozofske misli o človeku oziroma pojmovanje in utemeljevanje bistva človeka skozi čas, od antike preko srednjega veka v avguštinsko-platonističnem in aristotelsko-sholastičnem krščansko-filozofskem kontekstu, do novoveških filozofskih smeri, ki so ovrednotile človeka kot središče sveta. Njegovo subjektivnost v razsvetljenskem, pozitivističnem, materialističnem, evolucionističnem, eksistencialističnem, personalističnem, fenomenološkem in drugih modelih filozofskega premišljanja o bistvu človeka argumentirano in tehtno nadgrajuje v zanimivem logičnem sosledju s postmoderno paradigmo pojmovanja človeka oziroma sodobne antropologije, utemeljene s pomočjo številnih izsledkov sodobnih ved, predvsem psihologije, sociologije, biologije, paleontologije in ontogeneze, ki je bližnja, tako rekoč novoustanovljena panoga, katere predstavniki so G.H. Mead, Piaget, Vigotski idr. Tako odgovarja na številne dileme človeka kot večrazsežnega bitja, pri katerem izpostavi njegovo dominantno, v določenem smislu posebno razlikovalno značilnost od ostalih bitij, tj. njegovo simbolnost.

V prvem poglavju, z naslovom *Problem začetka*, Juhant predstavi različne avtorje oziroma njihova skupna filozofska izhodišča in probleme v zvezi s simbolizmom od Wittgensteina, Kanta, Gerge-

na, Luhmanna, Herderja, Monoda, Chardina idr., ki so se skozi zgodovino razvoja človeštva v različnih zgodovinskih obdobjih ukvarjali z vprašanjem človekovega bistva – njegovim simbolnim svetom. Pri tem ugotavlja, da obstajajo v povezavi z jezikom različni problemi, vendar pa je neizpodbitno dejstvo, da se človeku svet odpre kot svet govoričice, da človekovega sveta brez govoričice sploh ni, da se širše in splošneje rečeno odpira samo preko njegove simbolne zmožnosti. Nastanek človeka in njegove bistvene značilnosti – govoričice je povezan z rastjo, z nastajanjem človeka. Človek je torej že postavljen v okvir z govoričico posredovanega sveta in na tej prvotni izkušnji gradi naprej, ko si stalno postavlja vprašanja, kaj lahko ve, kaj mora storiti, kaj upati in predvsem kdo je on sam, ki ima zmožnost in pristojnost urejati ta proces oziroma obvladovati svet. Razglabljanje o človeku je torej iskanje sredstev in temeljev, s pomočjo katerih moremo govoriti o človeku.

V drugem poglavju, z naslovom *Izhodišče antropologije*, je poudarek na zgodovini razvoja filozofske misli o človeku, ki so jo v obdobju antike zaznamovali grški predsokratiki in Sokrat. Odločilno pa sta zgodovino filozofske misli zaznamovala Platon in Aristotel, katerega sestavo človeka so prevzeli v srednjem veku visoki sholastiki s Tomažem Akvin-

skim na čelu in jo ohranili do 20. stoletja v racionalni psihologiji, ki se loči od eksperimentalne. Juhant nadaljuje z utemeljitvijo antropologije kot krovne znanosti, s katero so se ukvarjali Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach idr., ki pomembno vplivajo na razvoj sodobne antropologije. Le-ta postaja s poudarki posameznih vidikov vse bolj veda, ki ob biologiji, psihologiji in sociologiji raziskuje antropološke oziroma fiziološke in kulturne temelje človeka ter ustaljenemu filozofskemu preučevanju odpira nove empirične vidike za določitev človeka kot bitja. Konec 19. stoletja kulturno-antropološke raziskave vedno bolj razkrivajo vlogo etnično-religijskih prvin človeka in še jasneje odpirajo problem človekove presežnosti, torej filozofske razrešitve dileme 'človek', s katero se ukvarjajo pomembni utemeljitelji sodobne sociologije in antropologije religije, kot so: Durkheim, Weber, Schmidt, Otto, Malinowski idr. Antropologija, pod vplivom znanstvenega izkustva moderne – s študijem prvotnih ali modernih družb tj. njihovih kultur, pogloblja in razširja znanje o človeku. Vse to krepi človekovo samozavest in ga utrjuje v zavesti posebnega bitja na tem svetu, kar s poudarkom zaznavajo sodobni antropologi v 20. stoletju. Še posebej fenomenologija, s katero se ukvarjajo Scheler, Plessner, Gehlen, Kamlah idr.

Avtor se pri razkrivanju izhodišč antropologije ves čas zaveda, da ima vsaka filozofska razčlenitev tudi v sodobnem postmodernem pojmovanju človeka svojo empirično podlago, ki jo danes nudijo empirične znanosti. Pomembna za proučevanje človeka oziroma določevanje njegove celostne podobe pa je tudi njegova lastna izkušnja, saj nas ta vsak dan sproti opozarja na to, da moramo s človekom ravnati pozorno, spoštljivo in se izogibati enostranskosti, ker imamo opravka s skrivnostjo. Šele tako se bomo po človekovi vsestranski pojavnosti približali njegovi pravi bitnosti.

V tretjem poglavju, z naslovom *Človekova simbolna funkcija*, se Juhant ukvarja s človekovo sposobnostjo in njegovim prizadevanjem, da se odtrga od verige ostale narave in si ustvarja svoj, tj. človekov svet, ki ga zato imenujemo tudi simbolni svet. Simbolnost zaznamuje človeka, v primerjavi z drugimi bitji, kot enkratno bitje na svetu, ker je z njo sposoben graditi svoj lastni (osebni) svet. Človek je bitje odnosa do vsega, kar pomeni, da obstaja v odnosu in se v taki naklonjenosti znova ohranja. Nenazadnje se v svoji sposobnosti za govor človek z govorom odpre in zapre. Človekova simbolna sposobnost izvira iz njegove različnosti od živali v dojemanju in organiziranju svojega življenja: jezik, mit, umetnost, religija so deli

tega vesolja. Avtor poudari, da je simbolna sposobnost človeka izhodišče tudi za etično delovanje, kolikor človek po njej nenehno izhaja iz ustaljenega in ustvarja novo. Simbolno delovanje omogoča človeka kot bitje, s tem si ustvarja možnosti svojega človeškega sveta. Ustrezno čustveno ravnotežje, posebno v zgodnjih letih razvoja, daje dobro podlago za uresničevanje oziroma razvoj človeka kot etičnega bitja. Človek si namreč s svojo simbolno sposobnostjo ohranja, vzdružuje in razvija svoje dostojanstvo. Oblikovanje zunanje simbolne stvarnosti (kultura) je proces, v katerega se posameznik vrašča in tako asimilira kulturo, čeprav obstajajo posebne subkulture (npr. otroka, regij, znanosti itn.). Kolikor simbolna funkcija temelji na bioloških temeljih, poteka na osnovi živčnih sistemov, kar je vendarle skupni imenovalc teh (sub)kultur. Spremembe, ki se godijo z govorno dejavnostjo (semiotičnimi funkcijami), se ohranjajo potem v sistemu in so nadaljnje kode za oblikovanje govorne dejavnosti. Na tej podlagi poteka dialektika med naravo in kulturo, med osebo in zgodovino, med človeštvom in njegovo preteklostjo. Človek stalno dograjuje ta sistem, ga prilagaja svojim neposrednim izkušnjam, kar potrjuje njegovo funkcionalnost.

V četrtem poglavju z naslovom *Podoba človeka skozi*

čas izhaja Juhant iz izhodišča, da je določitev celovitih temeljev človeka glavno vprašanje antropologije. Da bi mogli priti do čimbolj celostne podobe človeka, si je najprej potrebno ogledati podobo človeka v zgodovinski perspektivi. Avtor skuša zajeti predvsem tiste elemente zgodovinskega razvoja, ki so pripeljali v moderno in njeno krizo človeka, da bi se lahko temeljito lotili tudi pravih problemov postmodernega človeka. Vzporedno z Vattimom zagovarja stališče, da je zgodovina zahodnoevropske misli usodno zvezana z judovsko-krščanskim izročilom, zaradi česar je tudi pojmovanje človeka odvisno ne le od filozofskih tokov, temveč v veliki meri tudi od religioznega izročila, v zadnjih stoletjih pa tudi od prvin razvoja znanosti. Filozofija, krščanstvo in znanost so odločilni dejavniki pojmovanja sveta danes, kar pomeni, da so to tudi odločilni dejavniki za samorazumevanje človeka. Poti človeka skozi zgodovino so torej odločilno zaznamovale umetnost, filozofija, znanost, judovstvo, krščanski in rimski pravni red, pri čemer jim je bila vedno podlaga vsakdanja izkušnja o človeku. V najnovjšem času je zadnja zaznamovana pot določena pretežno z znanstveno-tehnično in predvsem medijsko podobo človeka. Skupna osnova je simbolna podlaga vsakega pristopa k človeku, ki je podlaga

vsakokratni kulturi in njenim posebnostim, tudi vedenju o človeku.

V petem poglavju, z naslovom *Odnos filozofske antropologije do drugih znanosti in problem utemeljitve 'znanosti' o človeku*, se avtor ukvarja z umestitvijo filozofske antropologije kot empirično-filozofske znanosti in njeno metodo, ki jo označi s primerom »od lupine k jedru«, kar pomeni na eni strani metodološko oddelitev antropologije od drugih znanosti, na drugi strani pa paradoksalno gledano tudi njihovo utemeljitev v tej smeri, da vplivajo na razvoj antropologije z vidika človekovega razumevanja telesne pogojenosti, iz katere antropologija črpa celoto človeka. Filozofska antropologija gleda na človeka kot na osebnost in po tem se antropologija razlikuje od drugih znanosti, ki ostajajo pri enostranski podobi človeka. Ta antropološka podoba je pogojena z vidiki znanstvenega proučevanja, vendar vse te vidike presega in skuša podati celostno podobo človeka. Za raziskovanje take podobe človeka se Juhantu zdijo najbolj primerne naslednje tri metode: empirično-hermenevtična, transcendentalna in fenomenološka, saj se vse posebnosti in splošnosti pri vsakem človeku povežejo med seboj v čisto določenem smislu, in to tvori enkratnost človeka kot osebe.

Šesto poglavje, z naslovom *Psihofizične osnove človeka*, je z vidika spoznavanja življenjskega ciklusa posameznika in družbe oziroma spoznavanja samega sebe v perspektivi telesno-duševnega in duhovnega bitja najbolj zanimivo poglavje, saj avtor prehaja od problemov simbolnosti človeka kot bitja, zgodovinskega in metodičnega pregleda proučevanja človeka, k pregledu človeka s fiziološke plati. Osnovna avtorjeva postavka je, kakor tudi pri mislecih v preteklosti in sedanjosti, pričujoče spoznanje, da je človek sestavljen. Ta sestavljenost ima po novejših fiziološko-psiholoških raziskavah temelje tako v fiziološki zgradbi človeka kakor v njegovi duševni zavesti. Poleg sestavljenosti je v človekovi poti lastne graditve pomemben tudi razvoj oziroma nastajanje (geneza). Človek postaja oseba v vzajemnem delovanju posameznih dejavnikov, tudi plasti. Razvoj je v vsakem obdobju življenja sestavni del nastajanja človeka kot osebe. Oboje skupaj – sestavljenost in razvoj – je človekova psihofizična osnova. Odprta vprašanja človeka izvirajo iz njegove duhovne avtonomnosti, ki pa se seveda manifestira v njegovi telesni določenosti. Avtor ugotavlja, da ob raziskavi posameznih plasti in sfer človekove strukture, iz genetično morfoloških faktorjev in iz dinamike človekovega življenja,

nastajajo problemi tam, kjer človekov duh presega zgolj naravno zakonitost človekovega delovanja, kjer je ta naravna zakonitost duhovno preoblikovana in presežna. Posebno se izražajo problemi identitete in diference človeka v njegovi prepletenosti duhovnega in telesnega, ki doseže vrhunec v vprašanju človekove svobode, v vprašanju določitve telesa in duha; materije in duha v človeku. Poseben problem se pojavlja glede človekovega konca, glede zatona njegove osebe, s problemom smrti. Zaradi svoje presežnosti, zaradi svoje nadizkustvene realnosti je človek tvorec svojega lastnega bistva, vsaj njegov soustvarjalec. Človek je oblikovalec svojih življenjskih danosti in oblikovalec sveta, ki presega empirične zakonitosti, in to je človekova kultura, ki manifestira človekovo duhovno določenost.

V sedmem, zadnjem poglavju z naslovom *Bistvo človeka*, se Juhant ukvarja z določitvijo človekovega bistva, s pojmom človeka kot osebe, njegove svobode, s problemom duše in telesa, smrtnosti oziroma nesmrtnosti človeške duše, s kulturo in z izpolnitvijo človekovega bistva, njegovega smisla življenja.

Avtor ugotavlja, da vsa zgodovina človeške misli, posebno njenih osnovnih panog: religije, umetnosti in filozofije, potrjuje predvsem človekovo prizadevanje, da bi

ugotovil, kaj človek dejansko je, da bi lahko določil razsežnosti svojega bitja in smernice svojega delovanja. Toliko bolj izražajo to prizadevanje filozofski tokovi, še posebej ta problem upošteva novi vek, ker človeka postavi na začetek vsega razmišljanja in tako zaostri to vprašanje. Če so filozofi pred tem postavljali človeka v okvir narave ali Boga (metafizika in religija), se večina novoveških mislecev odloča za postavitev človeka na začetek. Človek se mora zato ukvarjati predvsem s svojo vrženostjo v ta svet, ki pa jo zaznamujejo individualnost, svoboda ter smrt. Njegova določenost je neskončnost v končnosti, saj je človek po duhu neomejen, po telesu pa omejen. Svoboda je človekov osnovni dejavnik, je pogoj njegove avtonomnosti, ki izvira iz njegovega duha. Vendar se ta svoboda uresničuje samo v nujnosti sveta, kot pojmu vsega čutno zaznavnega. To pomeni, da je svet naših predstav o človeku še vedno obvladan. Stvarnost postane resničnost preko svobodnega udejnjanja, kajti svobodni subjekt je tisti, ki zmore napraviti to sintezo, ko z uresničenjem samega sebe hkrati poustvarja resničnost. Tudi družbenost je del človekovega svobodnega polja. Sem spadajo država, religija, združenja, navade, norme, običaji itn. Kultura je osnova etične dejavnosti oziroma je urejevalni mehanizem

človekovega osebnega in družbenega življenja. Za izpolnjeno življenje so pomembni urejeni medsebojni odnosi, urejena družba, ki spoštuje etična pravila in medsebojne dogovore, ki ima urejene mehanizme medsebojnega srečevanja in občevanja. Zato je pomemben tudi urejen političnopravni sistem.

Juhant zagovarja stališče, da je smisel življenja povezan tudi s pogledom na svet in z vero, kajti človek s svojim življenjem ureja tudi 'projekt' smrti. Za srečno življenje je zato pomemben nadzor, ki upošteva problem smrti in pomaga človeku pri razreševanju tega odločilnega vprašanja življenja. Na ta vprašanja odgovarjajo predvsem verstva in noben človek jih ne more izriniti iz svoje zavesti. Juhantov pogled na življenje lahko razumemo kot tisti, ki najde svoj smisel v krščanski perspektivi utemeljevanja človekovega življenja, ki je smiselno in bogato samo takrat, kadar gre za življenje, ki ni le zanj, ampak tudi za druge, in ne le na tem, ampak tudi na onem svetu, ne le trenutno, ampak tudi trajno, se pravi dolgoročno življenje.

Vseskozi poudarja potrebo po celostni misli o človeku, tudi glede njegovih naravnih vidikov, vendar pa zavrača kakršnen koli redukcionizem: tako naturalističnega kakor tudi spiritualističnega. Rdeča nit njegovega dela je človek, ki je bitje govorice in simbolov in ka-

terega svet in (duhovna) zgodovina sta simbolna. To predstavlja tudi izhodišče prodiranja avtorja in bralca k spoznanju njegovega bistva, ki je, kakor pravi Tomaž Luckmann, v dvajsetem stoletju obrodilo nove sadove. Starejše mišljenje je, tako bi lahko rekli, dozorelo s Kantovo antropologijo. Njen razvoj je peljal, npr. preko Cassirerja in nekaj kasneje Löwitha, do moderne filozofske antropologije, utemeljene z deli filozofa Maxa Schelerja, biologa Helmuta Plessnerja in kulturnega antropologa Arnolda Gehlena. Za vse tri je bistvo človeka ambivalentno: človek je obenem naravno bitje, produkt naravne evolucije in zgodovinsko bitje v produktivni razdalji do svoje naravnosti. V tem raziskovalnem duhu nadaljuje tudi Juhant, saj na posrečen, logično neobičajen in oblikovno nepopoln način, vsebinsko gradi na že omenjeni podlagi sodobnih antropoloških znanosti. Še posebej se odlikuje po tem, da v svoje delo vključuje tudi izsledke slovenskih znanstvenikov oziroma poznavalcev psihologije, teologije, filozofije in antropologije, kot so Aleš Ušeničnik, Janez Janžekovič, Anton Trstenjak idr. in nadaljuje tradicijo podajanja znanja, med katerimi se v tej trojni, bolje rečeno četverni, obeleženosti najbolj odlikuje Anton Trstenjak, seveda pa tudi besedilo dr. Juhanta.

Mateja Tomišek

Witold Gombrowicz Ivona – princesa Burgundije

Režiser Vito Taufer
Prešernovo gledališče
Kranj

V drami Ivona - princesa Burgundije Witold Gombrowicz, rojen leta 1904 kot poljski plemič in umrl leta 1969 kot svobodnjaški brezdomec razgalja grdoto za sijajno uglajenostjo burgundske vladarske hiše. Kraljeve in kraljičine uglajenosti je kmalu konec, ko princ Filip domov pripelje nelepo avtistično Ivono, kot svojo zaročenko. Vsega naveščani Filip končno stori nekaj, česar starši od njega ne bi pričakovali. Filipu je namreč, dokler je še mlad, »zapovedano« uživanje, domov pa naj bi vendar pripeljal lepotico po meri svojih staršev: uglajeno in narejeno. Ivona sicer postane le še ena igrava v zdolgočasenih rokah princa Filipa, a v kraljevski družini sproži izredno nevarno razkrivanje stisk, razočaranj in praznine za bliščem uglajenosti, ki jo brez besed in brez lepote, zgolj s svojo prisotnostjo izniči nemo dekle.

Pred svojimi neobžalovanimi grehi in nepriznanimi čustvi kraljevski par v zadnjem trenutku ubeži in se zakrije z »uglajeno usmrtiljivo« Ivone, princ Filip pa pridno stori, kar od njega pričakujejo: izbere si dekle, kakršnih je bil že prej sit, in

ob narejenem žalovanju poklekne, ker vsi klečijo.

Oznaka »komedija« za kranjsko uprizoritev Ivone, ki jo preberemo (samo) na vstopnicah, pač ne drži. Z Ivono se namreč, kakor s kakšno sodobno tragično junakinjo, poigra usoda oziroma muhasta volja bogov, le da jih tokrat nadomeščajo, tudi po rojstvu, Ivoni bolj sorodna bitja. Ivonina krivda je njena neuglajenost, neprilagodljivost, drugačnost, in dejstvo, da se v trenutku, ko se princu Filipu začne odpirati pogled na praznoto lastnega življenja, znajde ravno na pravem mestu. To »krivdo« Ivona plača z življenjem, ker Filip ne ostane zvest svojemu lepemu namenu in ga kakor podtlak posrka praznina, od katere se je začel ločevati.

Kako pa je z gledalčevim očiščenjem ob trpljenju tragične junakinje? Če je gledalec vseskozi v resnici pričakoval komedijo, verjetno bolj slabo, saj mu preveč moči in pozornosti pobere čakanje na komičnost. Trpljenje nedolžne, ki se niti ne brani in ne odpre svojih ust, razen ob zaužitju smrtonosnega obroka, pa ga sicer resnično prevzame, kljub temu da burgundska vladarska hiša zamudi priložnost za svoje spreobrnjenje - morda zadnjo, preden se preseli v zgodovinske knjige.

Tomaž Maras

Čisti vrelec ljubezni
Saše Pavček
Režija: Dušan
Jovanović

S krstno uprizoritvijo svojega dramskega prvenca *Čisti vrelec ljubezni* na velikem odru ljubljanske Drame oktobra lani se je priznana, z več uglednimi gledališkimi nagradami (Severjeva nagrada, nagrada Prešernovega sklada) ovenčana igralka Saša Pavček zapisala med slovenske dramatike. Se je s tem delom tudi zapisala med tiste, ki bodo preživeli neizprosno sejanje najpravičnejšega vseh sodnikov - časa, ali bo to njeno delo ostalo med mnogimi tistimi, ki so sicer zarezali v živo tkivo sedanjika, a pri tem niso prodrli v živi mozeg - v srž najbistvenejših vprašanj, s katerimi se dramatik tako intenzivno dotika aktualnega časovnega, da skozenj prodre v nadčasno, večnostno?

Vsekakor gre za dramo, ki jo odlikujejo plastični liki (zlasti s svojo krašovsko svežino in večplastnostjo izstopa Bruno v odlični interpretaciji Janeza Škofa), spretno razvit dramski zaplet (zgoščen okrog prizadevanj vseh protagonistov okoristiti se z avtističnim dečkom Marinom) in izjemno živ gledališki jezik (ki sega od žive igrivosti primorščine do zamolke samozadostnosti ljubljansčine), in ki s tem razkriva avtoričino zrelo in občuteno poznavanje

nje gledališkega žanra. Tudi vsebina dela obeta skladno izdelano umetnino z možnostjo presežka.

Čisti vrelec ljubezni se dogaja na dveh glavnih dogajalnih ravninah (eno poseljuje interesno, s(lados)trastno in mestoma že peklenško medčloveško dogajanje, drugo pa brezinteresna svobodnost, angelska čistost in že skorajda edenska blaženost). Prva ravnina se dogaja v bolečem trku pretežnega dela protagonistov, ujetih v osebnostno ranjenost in razbolelost medsebojnih odnosov; takšen je odnos med zakoncema, igralko Anamarijo in slikarjem Petrom (prežet z vzajemnih (pretežno psihičnim) mučenjem, izvirajočim iz manjvrednostnega kompleksa in nezmožnosti osebnostno-umetniškega uresničenja), odnos med ljubimcema Petrom in študentko Ido (razpet med stopnjevano izpraznjeno telesno použivanje in vzajemno karieristično okoriščanje), in odnos med Anamarijo in njenim ljubimcem, prijateljem iz mladosti, kmetom Brunom (ki iz začetne iluzije možnosti vrnitve v neskajenost mladost strmoglavi v boj za skrbništvo za pastorka oziroma polbrata Marina). Drugo ravnino zaseda Marino, dvanajstletni deček z zastrtim razumom in čisto dušo.

Prva ravnina drži smer in določa tempo dogajanja drame, razpostavi temeljne od-

nose in njihove konflikte, in je tako s svojim živim utripom in bolečim zamiranjem nekako meso drame. Druga ravnina pa je s svojim skorajda povsem nadzemskim in eteričnim, na odru razen glasu povem odsotnim protagonistom, nekako njena duša, ki vnaša vanjo sled transcendentnega, večnega, zavezujočega. Iz tega se vsiljuje misel, da se v drami dogaja dualizem, in sicer kot nasprotje med mesom in dušo, med strastnim, željnim in uničujočim na eni in eteričnim, čistim in dobrim, skorajda zdravilnim na drugi strani. Nasprotje teh dveh principov se z največjo očitnostjo pokaže skozi soočenje Petra, življenjskim strastem prepuščajočega, družbeno uspešnega (je ugledni predavatelj na fakulteti), a umetniško jalovega moškega (*»Nimam več ... tistega, ... nič nimam... nimam fantazije, nimam želje, nimam čustev.«*), in Marina, (zaradi težke duševne bolezni) od konkretnega življenja in medčloveških odnosov odtegnjenega, a slikarsko izjemno nadarjenega, pravzaprav genialnega dečka. Iz tega bi se tako lahko sklepalo, da se v drami dogaja napetost med principom mesa in duše, sebičnega hotenja in njene odsotnosti, razuma in intuicije, pri čemer se zdi slednje, ki rodi tolikšno (umetniško) genialnost, neprimerno višje in boljše.

K temu sklepu gledalca napoteva tudi gledališka uprizoritev drame, ki v izrisovanju čutno-računarske ravni medčloveških odnosov s poudarjeno verističnim prikazovanjem telesno-seksualnega mestoma ostaja samo sebi namen, še dodatno izrinja Marina in njegovo genialnost v odsotnost, v eterično breztelesnost, v brezsmiselnost. Vendar pa se zdi Marinov genij tudi telesen, tudi hotenjski, s tem pa tudi uciljen in na nek način razumen. Marino namreč slika izključno z rdečo barvo, torej z rdečo, ki zaseda široko simbolno pomensko polje, v katerem se po besedah Ide in Petra nahaja: 'energija', 'impulzivnost', 'mladost', 'zdravje', 'bogastvo', 'moč', 'izredna naravna privlačnost', 'lepota', 'oblast', 'drznost', 'toplina', 'sonce', 'nesmrtnost', 'strast', 'orgiastična energija', 'prodor', 'spoj', 'sreča'. Iz tega izhaja, da (Marinova) genialno(st), ki se kaže kot lepo, dobro, resnično, ne more biti odpoved hotenjskemu, telesnemu, temveč ga zajema, izčiščuje, nadgrajuje. Ga dviga v večnost.

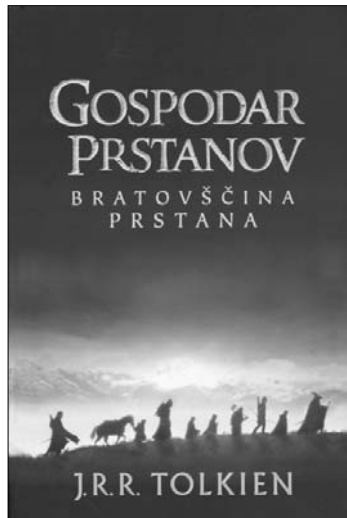
Vendar se zdi, da uprizoritev zaobide te poudarke, saj izzveni kot polom angelskega, čistega, resničnega, dobrega, lepega, in kot triumf demonične pohote, laži, računa in grdega. Pomenljivo je, da tudi zaobide avtoričin zadnji poudarek iz drame, kjer je prikazana Idina izpoved ob-

žalovanja nad lastnim lažni(vi)m življenjem, v katerem je podana možnost, da je (lahko) dotik genialnega tisti, ki čisti blato in dviga padlo. S tem pa se Pavčkova skozi svoje delo drzno dotika tiste točke, skozi katero hoče in sega onkraj. Uprizoritev pa se tej točki odpove in ostaja tostran. V grenki sprijaznenosti, ki bi se jo dalo ubesediti v tistem dandanašnji tako aktualnem: »Ne bodimo naivni...«

Vendar pa je *Čisti vrelec ljubezni* kljub tem nekaterim interpretativnim zastranitvam v uprizoritvi vreden ogleda, in sicer ne samo zato, ker gre pri tem za kvalitetno delo sodobne slovenske dramske produkcije. *Čisti vrelec ljubezni* je namreč drama, ki ni samo izjemna freska temne strani našega tukaj in zdaj, temveč ima še tisto nekaj več, s čimer si upa poseči še dlje. Upa govoriti o resničnem, dobrem in lepem, drzne si celo iskati rešitve, ne da bi pri tem kaj bistveno zapadala v naivnost ali ozkost. S tem pa je *Čisti vrelec ljubezni* v današnjem umetniškem iskanju resnična redkost in tako kljub (interpretativnim) potezam, pogojenih z našim iracionalno-brezsmiselnim duhom časa, vrelec novega, svežega, humornega, globokega in etičnega hkrati.

Tadeja Tratnjek

fr. Miran Špelič OFM
Smrt izza prstana
 Razmišljanja ob zadnjem delu filmske trilogije Gospodar prstanov



Ko še ni bilo komercialnih potreb, je bilo mogoče literarno delo zaključiti in narediti spodobno piko na koncu. Ne pa tako kot dandanes, ko se vedno hoče pustiti možnost za naslednji del, če bo le publika zagrabila. Slednjič človek skoraj ne ve, ali gleda soap-nadaljevanko ali resen film; ali bere strip v nadaljevanjih ali pravi roman. (Nehote mi prihaja na misel humoristično nadaljevanje Romea in Julije, ki naj bi se potem prebudila, pobegnila, se poročila in živela zelo neromantično življenje srednjega razreda s težavno hčerjo in Shakespearovim duhom, ki ju nenehno preganja. Izraelski humorist Kishon je svoje delo poimenoval Bil je škrjanec, ker se zakonca še zdaj ne moreta

zediniti o tem, katera ptica se je oglašala tisto jutro.)

S Kraljevo vrnitvijo je trilogija prispela do logičnega in vsebinskega konca, zato se nikakor ne smemo čuditi, če sta avtorja v ta del jasno vpletla tudi razmišljanje o smrti. Ta je bila resda navzoča že tudi v prejšnjih delih, vendar nikoli s tako silovitostjo in razcepljenostjo. Skušajmo slediti filmu v tem ključu.

Šele na začetku tretjega dela filma zvemo, kar je bralcem že davno znano, namreč, od kod prihaja Golum alias Smeagol, golicava in dvolična kreatura, ki hlepi za prstanom in vodi junaka hobita Froda in Sama po skalovju Mordorja. Tudi on je bil namreč nekoč hobit, pokvečilo pa ga je njegovo posedovanje prstana. V pohlepu je namreč ubil prijatelja, ki je našel ta prstan, si ga potem prilastil in vedno bolj tonil v zlobi. Zaradi moči prstana sicer ni mogel umreti, je pa skoraj umrla njegova dobrost, katere odsev je bilo včasih čutiti v njegovih razklanih dialogih med svojim dobrim in slabim jazom. Zloba v njem zmaga, ko mu uspe razdeliti tudi prijatelja in Frodu nastaviti smrtno past pri pajkovski pošasti želobi. Morilcu se na koncu slabo piše in skupaj s prstanom pade v ognjeno reko tudi sam in ga ta pogoltne.

Huda in nepričakovana smrt doleti tudi enega od sedmih zlih vladarjev, ki jih je režiser prikazal kot prazne ob-

leke. Prerokovano mu je bilo, da ga ne bo mogel umoriti noben mož; pa je to storila pogumna ženska, princesa Eowyn.

Še bolj nenavadna pa je smrt samega gospodarja prstanov, Saurona, ki ga nismo videli drugače kot oko med dvema vršacema. Očitno gre za namig na božje oko, vendar to ni bilo dobrohotno. Ko je bil v dovolj vročem ognju ognjene reke prstan uničen in je izginil ta objekt, ki je nase vlekel vsakršno zlo in s tem napajal gospodarja, se je gospodar sesedel sam vase in z njim se je zrušilo tudi vse njegovo kraljestvo z umetnimi podaniki vred. Smrt kot izničenje doleti torej samo tisto, kar je zaznamovano z zlom. Zlo namreč ne more obstati.

Samo malce drugačen pogled na smrt srečamo pri majordomu Denethorju, ki vlada v gondorski prestolnici Minas Tirith, hrepeni po prstanu, obenem pa je že obupal nad zmago dobrega. Objokuje smrt sina Boromirja in sovraži sina Faramirja, ki je preostal. Zato ga hladnokrvno pošlje v smrt. In ko ta umirajoč pride nazaj, je pripravljen oče zažgati njega in sebe. Hobit Pipin mu to prepreči, vendar se Denethor, ki so se ga plameni že prijeli, vrže z zgornje ravni mesta v globino. Smrt v sovraštvu in obupu je polna stiske in norosti.

Nadalje v zgodbi na nekaj mestih srečamo junaško

smrt bojnika v obrambi nečesa dobrega. Takoj na začetku filma nazdravijo po bitki v spomin padlih vojščakov. Kot primer in vzor take smrti spremljamo zadnje trenutke življenja kralja Theodena. Ob njem stoji njegova posvojenka Eowyn in iz dialoga med njima je jasno, da pred Theodenom ni brezno nič, ampak srečanje s tistimi, ki so že odšli prej.

V tovrsten govor o smrti sodi tudi pogovor med veččem Gandalfom in hobitom Pipinom v nekem kotu pravljичnega mesta Minas Tirith, ki ga z vso silovitostjo napadajo sile zla. Pipin se smrti neizmerno boji in ji z grozo gleda v oči, Gandalf pa ga pomiri, ko mu odpira obzorja onstran smrti. Smrt kot prehod je potemtakem delež junakov, ki se borijo na strani dobrega.

Zelo povedno je s tega stališča tudi tisto, kar bi kdo razumel zgolj kot deus ex machina, namreč, ko vstopijo na sceno duše, ujete med ta in oni svet. Nihče se jim ne more približati razen Isildurjevega dediča Aragorna, ki jih lahko odveže od kletve, ko bodo izpolnili zaprisego. Brez njihove pomoči bi težko zmagal v bitki; ko pa je bitke konec, jih odreši in duše se lahko hvaležno odpravijo v počitek. Celotisti, ki so že na pol v smrti, lahko pomagajo drugim in s tem pomagajo tudi sebi.

S smrtjo je zaznamovana tudi edina očitnejša ljubezenska zgodba, med kraljem Aragornom in vilo Arwen. Če se odloči zanj, bo izgubila vilinsko nesmrtnost in se bo morala nekoč soočiti s človeško smrtjo. In tedaj pravi, da bi bila večnost brez Aragorna zanj težja kot smrt po življenju z njim. Smrt se tukaj pokaže kot šibkejša od ljubezni.

S tem pa še ni konec prikazovanja smrti. Še neke jo lahko uzremo, čeprav to sploh ni tako očitno in jasno kot v dosedanjih primerih. Ne bi bilo smiselno, ko bi se smrt ne skušala dotakniti prstanonoša Froda. Ta šajerski hobit bi lahko živel svoje mirno hobitsko življenje, ko ne bi v njegovo življenje padel ta prstan in z njim njegovo povsem nepričakovano poslanstvo: uničiti ga v ognjeni reki v Poči Pogube sredi Mordorja. Tvegano je to poslanstvo kljub temu, da ga spremlja bratovščina prstana. Na poti ga nekajkrat čisto od blizu oplazi dih smrti. Predzadnjič, ko ga ovije v svojo pajčevino želoba in mu obraz že pokrije smrtna bledica. Vendar je vsakič bil navzoč še nekdo iz bratovščine, ki mu je v najbolj kritičnem trenutku rešil življenje. Tokrat Medo, ki je premagal nezaupanje, ki mu ga je pokazal Frodo, ki je nasedel Golumu. Zadnje soočenje s smrtjo pa se dogaja na previsu nad ognjeno reko. Najprej zato, ker se ne more

takoj odločiti, da bi zagnal prstan v globino, ne more se tako zlahka odpovedati moči, čeprav je ravno od te odpovedi odvisna usoda Srednjega sveta. Če ga obdrži, bo Srednji svet propadel, premagalo ga bo Sauronovo zlo. In to bi bila posledično smrt tudi za Froda. Tega omahovanja pa je ravno dovolj, da se prikrade Golum. Začne se boj za prstan, boj na življenje in smrt. Frodo obstane na previsu, Golum in prstan strmoglavita v izničenje. Srednji svet je rešen, zlo nima več moči.

Je tu sploh še prostor za smrt? Vidimo srečno hobitsko družinico na Šajerskem, potem pa tista skrivnostna ladja, na katero se v Sivih pristanih vkrcajo vilini, ki zapuščajo Srednji svet, z njimi pa gre tudi skupina drugih, med njimi Frodo. Mar ni tudi to nekakšna smrt? Ko je opravil svoje poslanstvo, je lahko odšel; in kot nekakšna nagrada zanj je to, da je ta odhod bil bolj podoben slovesu kot pa boleči ločitvi. Odhod pravičnika je zaznamovan z mirom in izpolnitvijo.

Tolkienov pravljlični svet torej ni spregovoril le o globokih resnicah človekovega življenja, o prepletanju zla in dobrega, ampak tudi o resničnosti, ki ji je podvrženo vsako bitje, o smrti. In kakor je delo "kriptokrščansko" z ozirom na problem dobrega in zla ter odrešenja, je tako tudi z ozirom na smrt.

**Dmitrij Dmitrijevič
Šostakovič
Spomini Dmitrija
Šostakoviča, kakor
jih je slišal in uredil
Solomon Volkov**

Prevedel Branko
Gradišnik
Nova revija, Ljubljana
2002



Šostakovičevi Spomini v rodni Sovjetski zvezi oziroma v Rusiji niso nikoli izšli, zato so v slovenski jezik prevedeni po angleški izdaji. Prevod je bil pripravljen že leta 1981, vendar so iz Sovjetske zveze prišli *tovariški* glasovi začudenja, kako da se pri nas kani izdati »laž od prve do zadnje besede«. Odgovorni slovenski kolegi so signal razumeli in z natisom ni bilo nič. Nanj je bilo treba počakati dvajset let.

Dmitrij Dmitrijevič Šostakovič, skladatelj, pianist, glasbeni pedagog ter mojster simfonije in godalnega kvarteta, je bil rojen leta 1906 v Sankt Peterburgu, umrl pa je leta 1975 v Moskvi. Diplomiral je iz klavirja in kompozicije. Že dvajsetleten je s Prvo simfonijo dosegel velik mednarodni uspeh. Sijajni skladatelj velja skupaj s Prokofjevom za utemeljitelja sodobnega ruskega nacionalnega sloga.

Njegova kariera je bila usodno vezana na zastrašujoče politično ozračje Stalinove ere. Pravzaprav ne samo kariera, pač pa vse, vključno z golim življenjem. Neštetim njegovim prijateljem in znancem je življenje vzelo Stalinovo zblaznelo samopaševanje. V morečem ozračju negotovosti in smrtnega strahu je Šostakovič krmilil med ohranjanjem moralne integritete, muhastimi imperativi krvoločnega stalinizma in notranjim (glasbenim) eksilom.

Desetletja takega življenja imajo hude posledice in Šostakovič se je celo Solomonu Volkovu, katerega je sčasoma spoznal za vrednega zaupanja, vedno znova le stežka odprl. Volkov je odkril način, da je spregovoril bolj sproščeno: ni ga spraševal o njem samem, pač pa o znanih dogodkih in različnih osebnostih. Tudi tega ne bi bilo, če postarani Šostakovič v sebi ne bi čutil močne želje, da komentira zlagani čas. Takole pravi:

»Opisujem mnoge neprijetne in celo tragične dogodke, pa tudi nekatere hudodelske in ogabne značaje. Moji odnosi z njimi so mi prinesli veliko gorja in trpljenja. In pomislil sem, da bi moja izkušnja v tem pogledu utegnila nekoliko koristiti ljudem, mlajšim od mene.«

Ta pripovedovanja je Volkov uredil v celoto, ki jo je overil Šostakovič. Knjigo je po sili sovjetskih razmer in v soglasju z avtorjem izdal po njegovi smrti v ZDA. Gre za izjemno zanimivo branje in presunljivo pričevanje. Avtor ima preprost, zgoščen, mestoma ironičen slog izražanja. Misli oblikuje v kratkih stavkih, čuti se, da gre za govoreno besedo. Bralca mnogo krat nasmeji, čeprav včasih grenko. »Knjiga je iskriča, duhovita in osupljivo živa, obenem pa prežeta z nenehnim tonom obžalovanja in bolečine: je iskren izraz bogate in zapletene duševne notranjosti, kakršna pristoji velikemu umetniku,« je zapisal Branko Gradišnik.

Knjiga je torej nastala kot sad pogovorov med Šostakovičem in Volkovom. Dragocena je iz več razlogov. Najprej nam prikazuje Šostakovičev avtoportret, ki je hkrati odstrt in zastrt. Dodatno ga osvetlijo uvod in opombe, ki so delo urednika. Nепrestano se srečujemo s Stalinom in njegovim zločinskim aparatom. Osupljive in naravnost neverjetne raz-

mere v Sovjetski zvezi njegovega časa se nam izrisujejo zelo plastično. V tem smislu je knjiga gotovo enkratno pričevanje. Avtor se ne ogiba bivanjskim vprašanjem, vključno s smrtjo, ki ga zelo vznemirja. Dodati velja, da se nima za konfesionalnega človeka.

Vsa ta razmišljanja se spletajo ob celi plejadi bolj ali manj znanih ruskih osebnosti, kar je svojevrsten užitek. Od glasbenikov se med mnogimi drugimi znajdejo v Šostakovičevem precepu Čajkovski, Musorgski, Rimski-Korsakov, Glinka, Stravinski, Glazunov, Prokofjev, Skrjabin, med literati pa Čehov, Solženicin, Gogolj, Ahmatova, Zoščenko ... Razlogov za branje je torej več kot dovolj.

Knjiga vsebuje tudi precej dokumentaričnih fotografij. Na pot jo pospremijo besede nedavno umrlega slovenskega pianista Acija Bertoncija, predgovor in uvod sta delo Solomona Volkova, spremno besedo pa dodaja prevajalec Branko Gradišnik.

Lenart Rihar