

**9/10** XXXIV (322/323)  
november/december 2005

## Vsebina

### Uvodnik

- 1 Andrej Marko Poznič: Izberi življenje!

### Patristika

- 3 Mario Girardi: Zakon blagrov pri Baziliju Velikem

### Teologija

- 7 Tomaž Maras: Peter – začetek in temelj edinosti, I.  
18 Tomaš Špidlik: Dialog med Bogom in človekom

### Izberi življenje

- 41 Alenka Arko: Apostol Pavel o vstajenju telesa (1 Kor 15)  
55 Sv. Ciprijan: Umiranje  
59 Andrej Marko Poznič: Smrt je kazen za greh  
63 Lenart Rihar: Življenje v vrednotah  
73 Metka Klevišar: Govoriti o smrti pomeni govoriti o življenju  
78 Drago Čepar: Družina in prebivalstvo  
88 Tadej Strehovec: Med življenjem in smrtjo

### Sociologija

- 92 Leja Drofenik: Globalizacija – homogenizacija življenjskega stila, polarizacija kapitala

### In memoriam

- 102 Robert Jakomin: In memoriam – Dane Zajc (1929-2005)  
104 Dane Zajc: Pesmi

### Zgodovina

- 106 Tomaž Simčič: Pogledi na 19. stoletje, II.

### Zgodovina - Evharištični kongres

- 112 Matej Matija Kavčič: Gibanja na Slovenskem med obema vojnama  
120 Helena Jaklitsch: II. evharištični kongres za Jugoslavijo

### Pogledi

- 130 Emma Fattorini: Romanja k sodobnim svetiščem: Lurd in Medjugorje

### Presoje

- 138 Lenart Rihar: Jože Dežman, *Moč preživetja, Sprava z umorjenimi starši*  
141 Matej Matija Kavčič: Alojz Rebula, *Nokturno za Primorsko*  
142 Maksimilijan Matjaž: Silvano Fausti DJ: *Zapomni si in pripoveduj evangelij*

### SLIKA NA NASLOVNICI:

**Sveta družina**, 19. stol., vitra\*.

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 Marko Poznič

Uredništvo: Leja Drofenik, Helena Jaklitsch, Robert Jakomin,  
Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže, Helena Kocjančič,  
Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž,  
Ana Reberc, Lenart Rihar, Miran Špelic

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar,  
Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet  
Upravnik: Andrej Marko Poznič  
Tehnični urednik: Robert Rozman  
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš  
Izbira slikovnega gradiva: Anka Brlan

Jezikovni pregled: Marjeta Pisk  
Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 5.500 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.100 SIT

### *Izberi življenje!*

*Geslo Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem gre zlahka v ušesa. Je kratko in jedrnat, je pa tudi močno opozorilo, celo ukaz, kako moramo ravnati. Med vsemi bitji, ki jih poznamo, se le človek sooča z vprašanjem svoje osebne smrti in zato tudi z vprašanjem o smislu življenja. Duhovna bitja, pa naj bodo to angeli ali demoni, so neumrljiva. Živali in rastline vse tja do bacilov in virusov pa niso osebe, da bi lahko razmišljale o svoji prihodnosti. Le človek je toliko duhovno bitje, da ve za svojo nesmrtnost, in toliko telesno bitje, da doživlja svoj propad, svoje staranje in umiranje. Zaradi te razpetosti se človek ne more izogniti razmišljanju o življenju in smrti na splošno in posebno oz. osebno. Zakaj živim? Kako naj živim? Od kod prihajam in kam grem? To so zimzelena vprašanja človeštva in neuničljivi temelji verstev in filozofije.*

*December je mesec, ko tema doseže svoj naravni vrhunec. Sonce se kasno pojavi nad obzorjem in dan se hitro poslovi od nas. Ljudje smo prepuščeni noči, ki je ne morejo pregnati ne lučke, ki krasijo ulice, ne kičasto okrašene trgovine. Kljub elektriki, s katero si svetimo, ostaja osnovno izkustvo, da gremo v službo v temi in se vračamo od tam v temi. Človeški kič in svetloba ne moreta pregnati temeljnih vprašanj, ki jih nemo postavlja narava. Usa romantika decembra in nakupovalna mrzlica, v katero bredemo iz leta v leto, nas ne odvežeta od razmišljanja o življenju in smrti, o luči in temi, o minljivosti in večnosti življenja.*

*Tehnični napredek nam omogoča čedalje globlji pogled v vesolje. Sedaj že sistematično iščemo planet, ki bi bil podoben Zemlji in bi lahko gostil podobna živa bitja kakor naš planet. Statistično gledano ne bi smeli biti sami v tako ogromnem prostoru, kakor je vesolje, a do tega trenutka nismo našli niti sledi razumnih bitij; planeti, ki smo jih uspeli odkriti, pa so tako podobni Zemlji, kakor je Jupiter Soncu. Na zemlji pa se soočamo s krhkostjo življenja zaradi ekološkega neravnovesja, ki ga je povzročila človeška nespamet. Zahodni svet pa celo pospešeno izumira zaradi množice sinergičnih sil, med katerimi je prav gotovo prva zanikanje krščanstva in poskus, da bi zgradili družbo brez Boga. Na koncu vprašanje o življenju in smrti ni nič kaj filozofsko, ampak brutalno jasno in preprosto: kdo je močnejši? Žibelka ali krsta? Kakor poznamo v življenju posameznika »predajo«, to je zavestno dejanje, da se za življenje proti bolezni ali trpljenju nima smisla upirati, tako poznamo »predajo« družbe, ki se na nek način »zaljubi« v svojo lastno smrt in izginotje. Kaže da Zahod ni daleč od take predaje, zato je spodbudni klic Cerkve v apatičnost družb brez Boga toliko bolj jasen in toliko bolj potreben. Mislim, da nihče ne sme očitati Cerkvi na Slovenskem, da se ni pravočasno in močno zavedla tega vprašanja. Cerkev je edina ustanova in institucija, ki se dosledno bori za življenje. Katoličani niso samo v prvih vrstah borcev za življenje, ampak dajejo katoliške družine marsikdaj*

tudi praktični zgled, kaj je treba storiti, saj imajo znatno več otrok, kakor znaša državno povprečje.

Janez Pavel II. je imenoval sistem, ki se danes mogočno dviga nad življenje, »kultura smrti«. Sistem zato, ker smo vsi potopljeni v miselnost, javno mnenje, izkrivljeno razlaganje pravic, uživaželnost in sebičnost, ki nas prepajajo. Potrebno je veliko poguma, da svoje življenje usmerjamo po načelih, ki se ne ozirajo na prevladujoče mnenje, ampak na tisto, kar je prav in dobro. Kristjana nič ne more opravičiti od tega napora. Simbolika decembra je močna. Use ima svoj smisel v božiču. Bog sam se spušča v zemeljsko bitko za življenje. Življenje prihaja reševat, kar je njegovega: človeka! Bitka za življenje namreč nima samo naravnih ali le človeških dimenzij, ampak se začne v svetu duhov, v prisotnosti samega Boga z uporom ustvarjenih duhov, ki niso hoteli služiti, ampak so hoteli postati kakor Bog.

Na koncu bo zmagalo življenje! To je temeljno sporočilo krščanstva, ki pa je in ostaja vedno skrivnost, saj je zmaga življenja dosežena za ceno smrti božjega Sina na križu. Use lepe božične pesmi povzemajo začetek te skrivnosti. Bog je postal človek, med nas je prišel kot otrok. U tej perspektivi vam uredništvo Tretjega dne ponuja zadnjo letošnjo številko.

Naslednje leto bo uredništvo prevzel g. Lenart Rihar, dipl. teo., ki že nekaj let sodeluje v uredniškem odboru. S tem dejanjem se zaključuje prehodno obdobje, ko je bilo uredništvo moja skrb. Novemu uredniku želim obilo božje blagoslova in delovne vneme, da bo Tretji dan popeljal v nov krog življenja.

Andrej Marko Poznič

# Zakon blagrov pri Baziliju Velikem

Iz opusa Bazilija (329/330 – 378), škofa Cezareje v Kapadokiji (jugozahodno od mesta Kaiseri, Turčija), nam je ohranjenih 50 govorov: 15 o Psalmih, 26 moralnih govorov, 9 o Heksameronu (šesterodnevju stvarjenja). Splošne značilnosti govorov so: svetopisemski temelji, zanimanje za eksegetska in dogmatična vprašanja, liturgična prilagojenost, pastoralno moralni in spodbujevalni nameni, priložnostnost in sistematičnost argumentov, jasen jezik v zmerni retoriki, natančna priprava in živahna improvizacija, povprečna dolžina okoli štirideset minut. Mešano občinstvo, večinoma neizobraženo in še ne krščeno, ni stalno enako pozorno, včasih je brez vsakega zanimanja, glasno govori, vse dokler ne vzbudi jeze pri pridigarju, ki neredko seže v besedo osebam, ki se kujajo zaradi zamujanja in izbruhov pridigarja.

Dolžnost oznanjevanja je Bazilij izvrševal posnemajoč Pavlov izrek: »Gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal!« (1 Kor 9,16). – »Pastirji vodijo Kristusovo čredo na cvetoče pašnike, odišavljene z duhovnim učenjem, jo krepčajo in ji pomagajo z živo vodo (prim. Jn 4,10), ki jo podeljuje Sveti Duh, jo hranijo, da bi lahko prinašala sad, nazadnje jo vodijo po mirnih krajih, varnih pred zalezovalci« (O Ps 28). Od tu zavzetost za pridiganje, ki naj bi vse dosegla z jasnostjo, zavzetost za zdravo vsebino nauka, posebno o Sveti Trojici (»nikoli ne ponarejamo besede evangelija, ko pridigamo oznanilo našemu bližnjemu«, O Ps 14a), zavzetost za usklajenost med naukom in življenjem, kar zaznamuje pravovernega učitelja (didáskalos), ki »se lahko z natančnim in jasnim razpravljanjem poglobi v vsako stvar in jo preučuje ter je potem, ko jo je

preučil Božjo dobroto in njegovo sodbo, zmožen to pokazati tudi drugim ..., saj živi v polnem sozvočju in kaže na besedo, ki je v skladu z dejanjem« (O Ps 28).

Močna biblična in moralna usmerjenost spodbujata zgovornost in poznavanje človeškega srca, da se postavita v služenje skupnosti: Sveto pismo, ki se ga bere, premišljuje, moli, razlaga in aktualizira, podpira in navdihuje vsak delček govora z gosto mrežo citatov, namigov, odmevanj, jezikovnih odtisov in podob, da nudi življenjska vodila »po evangeliju«. Moralna »koristnost« ni iztrgana iz razlage teksta, še posebno pri psalmih, »glasu Cerkve« in izvrstni molitvi, ki jih verniki pojejo v liturgičnih zborih ter v njih odkrivajo prerokbe o Kristusovem poslanstvu in poslanstvu Cerkve, pa tudi svojo pot proti nebeški domovini. Kot ogledalo krščanskega življenja in povzetek Svetega pisma psalme razlaga na duhoven in alegoričen način, vrstico za vrstico, po slovnični in filozofski metodi lematizacije teksta. Razdrobljenost je samo navidezna: z določitvijo antičnih (judovskih) in novih (krščanskih) »akterjev« psalma (prozopološka eksegeza) Bazilij »zasnuje« razlagalno celovitost v enotnosti obeh zavez v Kristusu in Cerkvi. Ekleziološke in kristološke sinteze kot odgovor na potrebe, tudi doktrinalne (kriza zaradi arijanstva in trinitarične dogme), oblikujejo enotno obličje univerzalni in lokalni Cerkvi, »ki jo sklicuje Duh resnice preko prerokov in apostolov« v zbor »odrešenih« (O Ps 48), dajejo časovno strukturo in zakramentalno znamenje, ki sta ukoreninjena v skrivnosti Svete Trojice in usmerjena v eshatološko izpolnitev (O Ps 32). Božanska lepota Cerkve,

Kristusove neveste in njegovega telesa, sestavljene iz vernikov, ki težijo k poročni zvezi z Logosom, je notranja in duhovna; je skrivnost, kot je skrivnost On, iz katerega izvira in od katerega prejema življenje in hrano, evharistično in hrano Božje besede.

Univerzalna poklicanost k odrešenju in izvoljenost *novega* Božjega ljudstva nista sinonima: »Ne odrešuje nas ime kristjani, temveč izbira resnično ljubiti našega Stvarnika ... ni odrešena množica, marveč izbrani od Boga ... ostanek usmiljenja (prim. Iz 10,22; Rim 9,27), ki ga bo Gospod našel, ki ponovno pride na zemljo« (Pismo 257) in ga bo s seboj odnesel v nebeški Jeruzalem, Božje mesto, »ki ga razveseljujejo vode Duha« (O Ps 14a; 45). Tam ne bodo prebivali tisti, ki kljub temu da obiskujejo, še več, »ki kljub temu da se zdijo vredni bogoslužnih zborov ... niso v templju ... ne častijo Boga ... ker njihove misli in njihov duh begajo zunaj, raztreseni od nepotrebnih skrbi ... od denarja in drugih stvari, ki jih cenijo bolj kot vse drugo« (O Ps 28). Poslušalstvo ni več sestavljeno iz najbolj vnetih in ne le enkrat pridigar pokara površinsko krščanstvo, ki tam poganja korenine. Za »gradnjo« Božjega ljudstva je pomembno slediti Kristusu, posnemati ga (*sequela/imitatio Christi*): ob »zgledu« Kristusa, ki »je zaradi nas postal ubog, da bi obogateli po njegovem uboštvu« (2 Kor 8,9), Kristusov »učencem« odgovori na »klic« tako, da v sebi udejanji novi zakon »blagrov«, ki so v pravem smislu besede »Kristusov nauk«, v prvi vrsti uboštvo, povzetek vseh drugih in pečat priznavanja »življenja po Bogu« (O Ps 33); moli za sovražnike (Mt 5,44; Lk 6,27sl., 35), da bi »se končala hudobija grešnikov« (Ps 7,10); jih nima rad le z besedami, temveč se pripravi tudi k temu, da jim pomaga (O Ps 7). Evangeljsko uboštvo ima glavno vlogo v Cerkvi: v skladu s pavlinsko teologijo Bazilij razume paradoksalni odnos med ojkonomijo učlovečenja in stanjem uboštva, po katerem se je ono izpol-

nilo. K prvi zapovedi po popolnosti se pridružuje ljubezen do Boga in do vseh drugih zapovedi, ki je resnična (prva zapoved, op. prev.), če deluje v ljubezni do bližnjega: vsi so poklicani k odpovedi, »da bi se svobodno posvetili molitvi« (O Ps 45). Vendarle jih je malo »svetih«, ki so Božjo ljubezen uresničili »z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem« (5 Mz 6,5; Mr 12,30), tako da zaslužijo ime »njegovi prijatelji«: to so učenci, ki jih je Kristus uvedel v notranjost bolj poglobljene razumevanja prilik in v »pravo lepoto«, skrito v njih; to so Peter, Jakob in Janez, ki jih je (Kristus) imel za vredne »spoznanja in gledanja« božjega sijaja, »predhodnice slavne paruzije«, na gori spremenjenja (Mt 17,1sl.) (O Ps 44). Kristjan je na poti spoznavanja pravega Dobrega vse do »videnja« in mistične zaupnosti.

Uboštvo in odpoved zaradi pomoči revnim bratom in sestram se želita boriti proti grabežljivosti bogatih in oderuhov. Bazilij izpostavi dramatične neenakosti: »Kdor ljubi bližnjega kot sam sebe (Mt 19,19), nima ničesar več od bližnjega ... Torej, kolikor bolj povečuješ bogastvo, toliko bolj se umikaš pred ljubeznijo« (Proti bogatim 1). Moralni in socialni nered je dediče podedovanih dobrin, uveljavljajoče se sloje, delal odgovorne za nizke sloje kapadokijske družbe. Svarilo je istočasno povezano s povabilom k pokori in k Božjemu načrtu (Mt 5,4; Lk 6,21): »Solze svetnikov so se rojevale iz ljubezni do Boga: Ko so pogled vedno usmerjali k Ljubljenemu, in je od tam v njih raslo veselje, so skrbeli za stvari svojih sobratov, jokajoč nad grešniki so jih opominjali s solzami« (O delovanju milosti 4). Dan potem je Bazilij dodal: »Ko vidiš brata, ki pretaka solze kesanja nad svojim grehom, se pridruži njegovemu joku in deli z njim njegovo trpljenje, da bodo tako slabosti drugega pomagale ozdraviti tudi tebe« (O mučenki Juliti 9). Problem narave in izvora zla, ki muči človeka in stvarstvo, ni za-

nemarjen: tesnoba, fatalizem, praznoverje vodijo v 'bogokletno' mnenje o Bogu kot o vzroku in stvarniku zla in trpljenja. Bazilij razločuje med fizičnim trpljenjem, ki je »zdravilno dobro«, poslano od Boga, usmiljenega in skrbnega »zdravnika duš«, za naše popoljšanje in tudi za to, da »obišče pravičnega s preizkušnjo« (Ps 45,2), in med pravim zlom (ali moralnim – grehom), katerega avtorji smo mi in za katerega smo odgovorni (svobodna volja). Niti hudič ni bil ustvarjen kot »sovražnik človeka in Boga in kot zavetje vse zlobe«: to je postal zaradi zavisti in nevoščljivosti stanju milosti, v katerega je Bog izvirno položil človeka kot svojo podobo in podobnost Njemu (1 Mz 1,26). Toda obsojen je na to, da ga bodo pohodili (Lk 10,19) tisti, »ki upajo v Kristusu« (Bog ni začetnik slabega 5,8-10).

Molitev, post in miloščina v Bazilijevem pridiganju (ob vratih Cezareje je dal zgraditi zavetišče *Baziliado*, ki je bilo na razpolago ubogim, bolnim in popotnikom) utemljujejo ponavljajoče se vabilo k udejanjanju ljubezni do Boga in do bratov in sestra, z odpovedjo se-

bičnosti in navezanosti na zemeljsko blaginjo, s pogledom usmerjenim v nebeške dobrine, na kar opominja molitev in na ta način usmerja celotno življenje kristjana.

Pavlovo naročilo »Neprenehoma molite« (1 Tes 5,17), ponovljeno v Prvem pismu Korinčanom: »Najsi torej jeste ali pijete ali delate kaj drugega, vse delajte v Božjo slavo« (1 Kor 10,31), naredi iz krščanskega življenja molitveno enotnost. Tako ima tudi post (za vigilijo ali v postnem času ali pa kot enostavno praktični in terapevtski vlogi, ki je podobna tisti blagoslovljeni, ki jo je določil Stvarnik za sobotni počitek (1 Mz 2,1sl.): »Molitev dvigne kvišku v nebo, kot perut, ki jo pospremi na poti proti nebesom« (O postu 1,7). Molitev in post podaljšata in usposobita vsakdanjost, darovano Bogu, za popolno izročitev Bogu. Bazilij je naslovil kar pet govorov na bogataše, da bi revežem odprli svoje roke in srce. Pri večini drugih vernikov, ki so bili vse prej kot premožni, je grajal držo in duhovno stanje upiranja ali fatalistične vdanosti v vsakdanjo negotovost: od zavisti bogatim in mogočnim, pa celo do jeze,



Andrea del Castagno, *Smrt Device*, 1442-43, risba, Cerkev sv. Marka, Benetke.

ki ubija, in pijanosti, ki želi pozabiti, pa tako »dodaja druge grehe«. Vse spodbuja, naj spoznavajo same sebe, ustvarjene po Božji podobi (O 5 Mz 15,9: krščanska poglobitev delfijskega izreka), naj ne odlagajo krsta vse do smrtne postelje, želi dvigniti moralno raven. Bazilij si drzne predlagati najzahtevnejši krst, krst mučencev v lastni krvi: slavnili govori vdovi Juliti, stotniku Gordiju, štiridesetim vojakom iz Sebaste, pastirju Mamantu kažejo na globoko mučeniško pobožnost, podprto z zvonko zgovornostjo. Prehod od Cerkve mučencev do tiste konstantinske, pretresene od novih arijanskih preganjanj in trinitaričnih polemik (o katerih razpravljajo govori: V začetku je bila beseda (Jn 1,1), O veri, Proti sabelijancem, Ariju in anomejcem, Proti tistim, ki nas obrekujejo, da smo triteisti), spodbudi v njem razmišljanje o biblični teologiji mučeništva po vzorcu teologije o skupnem življenju, na podlagi skupnega imenovalca zavzetosti, ki velja za vse, ki verujejo pričevanju (martyria) Kristusa in evangelija, vse do smrti, če »v to kliče Bog in nas naredi vredne za to«. O mučeništvu, božjem daru in poklicanosti, in o povezanosti med skupnostjo in mučenci (še žive priče spominjajo na herojsko pričevanje za vero) Bazilij ponovno ovrednoti mrežo svetopisemskih odlomkov o pričevanju, istočasno z začetno usmerjenostjo k asketskemu gibanju v popolni skladnosti z evangelijem.

Bazilijevo oznanjevalno delovanje, sicer presenetljivo molčeče ob velikih praznikih liturgičnega leta (samo homilija O rojstvu Kristusa se zdi povezana z božičem), se konča z devetimi homilijami Heksameronu, ki so bile nepretrgano pridiganje (v enem od tednov postnega časa) o pripovedi o stvarjenju (1 Mz 1,1). V pripravi na veliko noč Bazilij vodi vernike h koreninam zgodovine odrešenja po poti vere in kontemplacije začetkov človeka in vesolja v skrbnem Bogu stvarniku: božje in človeško, skrivnost in raziskovanje privedejo učenjaške, naturalistič-

ne in filozofske pojme k oznanilu in razodetju resnice in spoznanja, ki rešuje, če pridigar, ki se pomudi pri živalski etologiji z doksografskimi opazovanji, ljudskimi verovanji in osebnimi izkušnjami, izjavlja, da »so tudi živali za nas dokaz za vero«. Freske o izvorih ostajajo kljub obljubam nepopolne: fizične in govorniške sposobnosti na skrajnem robu intelektualne in duhove napetosti bodo popustile poslabšanju zdravja. Predpostavimo, da so s postopnim odpiranjem čudovitim božjim stvarjem (*mirabilia Dei*) srce, razum in glas končno zaznali neko polno notranjo dimenzijo, ki jih je potegnila s seboj, nemočne pred skrivnostjo božje sledi v človeku, ustvarjenemu kot vrh stvarstva in privilegiranemu v videnju in pogovoru s Stvarnikom. Zmedenost je nedvoumna: »Naš govor je okoren in poln strahu pred raziskovanjem tistega, kar nam je lastno: in vendar nam ni dano spoznavati Boga preko nebes in zemlje drugače kot toliko, kot nam to dopušča zbranost naše narave, vsaj za tistega, ki se ukvarja z razumnostjo« (Heksameron 9). Na koncu delavnega življenja v službi Besede in bratov, se je Bazilij najbrž čutil neprimerne pred največjim človeškim spoznavnim (in bivanjskim) ciljem, toda končno se ni odpovedal spodbujanju k razmisleku in predvsem k obnavljanju zavzetosti za pričevanje za pristno dušno pastirstvo in neizčrpno eksegetsko ter duhovno napetost svojega pridiganja: »O tem, na kakšen način človek poseduje podobo Boga in kako je deležen njegove podobnosti (1 Mz 1,26), bomo govorili, če Bog hoče, v naslednjih govorih ... Toda večer, v katerem se sonce že nekaj spušča proti zahodu, mi nalaga, naj molčim ... Umaknite se torej z veseljem vi, ki ste ljubljene Kristusov zbor (*eklesija*), ... okrasite svoje častitljive mize s spominom na te moje besede«.

Prevedel Simon Purger

# Peter – začetek in temelj edinosti, I.

»Cerkev je v Kristusu znamenje in sredstvo najglobljega združenja z Bogom in edinosti vsega človeškega rodu,« beremo v prvem členu Dogmatične konstitucije o Cerkvi 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (prim. C 1). To Cerkev je Jezus Kristus ustanovil, ko je po svojem vstajenju poslal svoje apostole, kakor je njega poslal Oče (prim. Jn 20,21). Na čelo apostolov je Kristus postavil apostola Petra, ki je »trajno in vidno počelo in temelj [principium et fundamentum]<sup>1</sup> edinosti vere in občestva« (C 18). Podobno velja za Petrovega naslednika, ki je rimski škof – papež: »Rimski papež je kot Petrov naslednik [Romanus Pontifex, ut successor Petri] trajno in vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor množice vernikov« (C 23). Sklicujoč se na I. vatikanski vesoljni cerkveni zbor je tako sveti zbor škofov na čelu s Petrovim naslednikom, papežem Pavlom VI., leta 1964 nauk o ustanovitvi in trajnosti, o moči in pomenu svetega prvenstva rimskega papeža znova podal vsem vernikom, da ga trdno verujejo, in nato vse 3. poglavje nadaljeval z razglasitvijo zlasti nauka o škofih, naslednikih apostolov (prim. C 18-29).

Papež je v katoliški Cerkvi torej »počelo in temelj« edinosti, prav nasprotno pa je v očeh mnogih nekatoliških kristjanov prvenstvo rimskega papeža ena izmed glavnih ovir na poti do obnovitve edinosti med vsemi kristjani.

## 1. Oscar Cullmann o Petrovem prvenstvu

Med najbolj tehtnimi prispevki v razpravi o Petrovem prvenstvu je delo luteranskega teologa Oscarja Cullmanna<sup>2</sup> *Peter: učencem – apostol – mučenec*, ki je v nemškem izvirniku

izšlo sredi leta 1952 (Cullmann 1952). Do tedaj so se protestantski teologi ukvarjali predvsem z apostolom Pavlom in njegovimi deli. Cullmann pa se je končno lotil študija življenja in dela apostola Petra. Zavedal se je, da lahko razlaga osamljenih svetopisemskih odlomkov hitro zapelje v dokazovanje lastnih vnaprejšnjih stališč, zato se je odločil za celovit zgodovinski pristop. Pretehtal je vse zanesljive vire: svetopisemske, arheološke, liturgične in patristične. Zato je svoje delo sam označil za zgodovinsko in v predgovoru knjižničarjem celo svetuje, naj knjigo uvrstijo med dela o zgodovini začetkov krščanske vere in Cerkve.<sup>3</sup> Šele na tej podlagi, ki naj bi bila zaradi zgodovinskega znanstvenega pristopa razvidna in sprejemljiva kristjanom vseh veroizpovedi, nadaljuje s teološkim razmislekom, kjer se zaveda, da se mnogi ne bodo strinjali z njim. Ravno skupna, vsem sprejemljiva podlaga bo kljub vsem razlikam omogočala nadaljnjo razpravo.

Zgodovinska predstavitev Petra ustreza trem obdobjem njegovega življenja: najprej je to čas, ko Jezus zbira učence do svoje smrti, po Kristusovem vstajenju sledi Petrovo apostolsko poslanstvo in končno njegovo mučeništvo.

### 1.1 Peter – učenec

Ime, ki so ga Petru dali starši, je Simon in je grško, tako kakor je grško ime njegovega brata Andreja. Njegovemu očetu je bilo ime Jona ali Janez, kjer je Jona verjetno okrajšava imena Janez. Jezus ga namreč imenuje *Jonov sin*, kar Matejev evangelij ne prevede v grščino, ampak ohrani v aramejščini *Bar Jona* (Mt 16,17), v Janezovem evangeliju pa





Fra Angelico, Zgodba sv. Nikolaja: Smrt svetnika (detajl), 1437, tempera na lesu, 34 x 60 cm (cela slika) Pinacoteca, Vatikan.

ga Jezus na dveh mestih nagovarja »Simon, Janezov sin« (Jn 1,42 in trikrat Jn 21,15-17).

Na dveh mestih v Novi zavezi (Apd 15,14 in 1 Pt 1,1) najdemo Petrovo ime zapisano kot Simeon,<sup>4</sup> kar je pogosto hebrejsko ime in je grškemu imenu Simon podobno po izgovorjavi. Morda je zaradi podobne izgovorjave grško ime sčasoma nadomestilo Petrovo prvotno hebrejsko ime ali pa je Peter obenem uporabljal tako grško kakor hebrejsko ime, podobno kakor to lahko domnevamo za Pavla - Savla.

Že Petrovo ime kaže, da je živel v helenističnem okolju. Poleg Petrovega brata Andreja nosi grško ime tudi njun rojak Filip: vsi trije so bili doma iz Batsajde (prim. Jn 1,44), ribiškega mesteca vzhodno od izliva

reke Jordan v Galilejsko jezero. Čeprav je bila Batsajda judovska, so bili njeni prebivalci deležni močnega vpliva poganske okolice in se je Peter lahko že v otroštvu naučil grščine in nasploh privadil helenistične kulture. Priučil se je ribištva ter ostal »preprost človek in brez izobrazbe« (prim. Apd 4,13). V nekakšnem družinskem podjetju sta brata Peter in Andrej ribarila skupaj z bratoma Jakobom in Janezom, Zebedejevima sinovoma, ki sta bila »Simonova družabnika« (Lk 5,10; prim. Mr 1,16-20). Iz Betsajde sta se Peter in Andrej skupaj preselila v bližnji Kafarnaum, na nasprotnem bregu reke Jordan. Peter je bil poročen, Jezus pa je bil očitno večkrat gost njegove družine v Kafarnaumu

in je, kakor poročajo vsi trije sinoptični evangeliji, ozdravil Petrovo taščo (Mr 1,29-34; Mt 8,14-17; Lk 4,38-41).

Poleg svojega prvotnega imena Peter nosi vzdevek Kefa. Ta beseda se med Judi ni uporabljala za lastno ime, v aramejščini pa pomeni skala. V Pavlovih pismih najdemo Petrov vzdevek vedno v aramejščini, zapisan seveda z grškimi črkami, samo na enem mestu pa preveden v grščino: *Petros*, ko Pavel morda navaja uradno besedilo, v katerem je bilo ime zapisano v grškem prevodu (prim Gal 2,7-8).

Evangeliji apostola imenujejo Simon ali Peter ali Simon Peter in soglasno pripisujejo njegovo novo poimenovanje Jezusu. Po judovski navadi, izpričani v Svetem pismu in pri judovskih učiteljih, vzdevek izraža določeno pričakovanje in poimenovanemu pripisuje določeno poslanstvo. Ko Jezus vpraša učence, kaj pravijo, kdo je, mu Peter odgovori z vzdevkom: »Ti si *Kristus*«. Ta vzdevek, ki se hebrejsko glasi *Mesija* in pomeni *Maziljenec*, izraža Petrovo vero, da Jezus izpolnjuje, kar so Judje pričakovali od *mesija*. V Matejevem evangeliju pa Jezus Petra prav tako poimenuje z vzdevkom, ki postane Simonovo lastno ime *Peter* prav tako, kakor postane lastno ime za Jezusa vzdevek *Kristus* (prim. Mt 16,13-20).

Drugi evangeliji poimenovanje Petra postavijo v drugačen okvir: ko Jezus kliče svoje učence (prim. Jn 1,42) ali ko izbere dvanajstere apostole (prim. Mr 3,16; Lk 6,14). Od tod Cullmann sklepa, da se je spomin na trenutek, ko je Jezus Petru podelil vzdevek, izgubil, kar velja tudi za okoliščine mnogih drugih evangelijskih pripovedi. Vendar to ne zmanjša pomembnosti soglasnega pričevanja evangelistov, da je Petru ime podelil Jezus sam, in da je po izročilu, ki ga je zapisal evangelist Matej, Jezus to poimenovanje razložil s poslanstvom, ki ga je namenil Petru: da na Petru – Skali sezida svojo Cerkev.

V **sinoptičnih evangelijih** ni dvoma o Petrovem posebnem položaju med drugimi

učenci: skupaj z bratom Andrejem in Zebedevima sinovoma Jakobom in Janezom je v najožjem krogu Jezusovih učencev. Skupaj z Andrejem je prvi učenec, ki ga Jezus pokliče (prim. Mk 1,16 in Mt 4,18). Tudi znotraj tega najožjega kroga skoraj vedno prav Peter stopa v ospredje kot predstavnik drugih apostolov, denimo, ko odgovori Jezusu na vprašanje, kaj učenci pravijo, kdo da je Jezus (prim. Mt 16,15-16; Mk 8,29-30; Lk 9,20). Ko Jezus nato napove svojo smrt in vstajenje, ga Peter potegne k sebi in ga začne grajati. Jezus se obrne, pogleda vse učence in pograja Petra: »Poberi se! Za menoj, satan, ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak na to, kar je človeško!« (Mt 16,33). S Petrovim početjem se očitno strinjajo tudi drugi učenci in Peter ravna tudi v njihovem imenu, zato se Jezus obrne in pogleda vse učence, pograja pa Petra, zopet kot *predstavnika* vseh učencev. Razlaga, da v tem in tudi v drugih primerih, ki ne skrivajo Petrovih slabosti, evangelist kaže nenaklonjenost do Petra, je zgrešena.

Seznami dvanajsterih apostolov se med seboj nekoliko razlikujejo, vendar je pri vseh Peter na prvem mestu (Mt 10,2; Mk 3,16; Lk 6,14; Apd 1,13), Matej pa še posebej poudari, da je Peter *prvi*. Vedno pa v evangelijih Peter nastopa kot prvi med učenci *v odnosu do Jezusa*, nikoli ne vodi učencev v kakem početju na lastno pest, brez Jezusa.

Samo v **Janezovem evangeliju** ima Peter tekmeča: skrivnostnega in neimenovanega »tistega učenca, ki ga je Jezus ljubil«. Cullmann ugotavlja, da pisec Janezovega evangelija ne izpodbija Petrovega posebnega položaja, poudarja pa posebno vlogo učenca, ki ga je Jezus ljubil, vlogo, ki je drugačna od Petrove, medtem ko preostala skupina Jezusovih učencev v primerjavi s sinoptičnimi evangeliji ostaja veliko bolj v ozadju. Očitno je bil Petrov posebni položaj v času nastanka Janezovega evangelija v Cerkvi tako dobro znan, da bi ga pisec, tudi če bi hotel, ne mogel niti zamol-

čati, kaj šele spodbijati. Značilen je tek Petra in »drugega učenca, ki ga je imel Jezus rad« do praznega Jezusovega groba. Drugi učenec pride prvi do groba, vendar ne vstopi, ampak počaka Petra in Peter prvi stopi v grob. Vendarle je samo o drugem učencu zapisano, da je videl in veroval (prim. Jn 20,1-8). *Drugáčnost poslanstva* »učenca, ki ga je Jezus ljubil« je tudi sporočilo, ki sklene Janezov evangelij. Vstali Kristus Petru naroči, naj pase njegove ovce, glede drugega učenca pa Petru pravi: »Če hočem, da ostane, dokler ne pridem, kaj ti to mar?« (prim. 21,15-23). Očitno je drugemu učencu Gospod namenil poslanstvo, ki je drugačno od Petrovega in Petrovemu ne nasprotuje.

Petrov posebni položaj med učenci je torej izpričan pri vseh štirih evangelistih, vendar za časa Jezusovega življenja Peter nikoli ne nastopi kot voditelj drugih Jezusovih učencev, temveč samo kot njihov predstavnik tako v dobrem kakor v slabem. Tudi mu Jezus ne zaupa kake vodstvene naloge za časa svojega življenja. Jezus Petra zadolži nasproti bratom šele za čas po svoji smrti (prim. Mt 16,16-19; Lk 22,31-32; Jn 21,15-19). Dosledno upoštevanje te spremembe Petrovega položaja pred Jezusovo smrtjo in po njej kaže, da pisci evangelijev nikakor niso zgolj opisovali Petrove vloge v življenju sodobne krščanske skupnosti.

In zakaj posebni položaj med Jezusovimi učenci pripade ravno Petru? Ga Jezus imenuje za Petra – Skalo, zato ker je med učenci že prej posebej izstopal, ali pa med učenci posebej izstopa, zato ker ga je Jezus imenoval za Petra – Skalo? Na to vprašanje ne moremo odgovoriti, tako kakor ne moremo odgovoriti na vprašanje, zakaj je Bog za svoje *izvoljeno ljudstvo* med vsemi drugimi izbral ravno Izrael. Verjetno drži oboje: Jezus je dobro poznal Petra, njegove dobre in slabe lastnosti, in je vse to upošteval, ko ga je imenoval za Petra – Skalo, po drugi strani pa je to imenovanje utrdilo že dani Petrov položaj med drugimi

učenci. Po Jezusovi smrti in vstajenju pa Peter skupaj z drugimi Jezusovimi učenci postane apostol križanega in vstalega Gospoda, kar spremeni tudi njegovo posebno vlogo.

## 1.2 Peter – apostol

Po Jezusovi smrti in vstajenju Peter ni več le predstavnik Jezusovih učencev, ampak spričo fizične odsotnosti Gospoda Jezusa sedaj vodi skupnost učencev. O Petrovem vodstvenem položaju v prvi, jeruzalemski krščanski skupnosti pričajo Apostolska dela in Pavlova pisma.

V **Apostolskih delih** Peter vodi izvolitev dvanajstega apostola namesto Juda Iškarijota (Apd 1,15-26), ob binkoštnem čudežu nagovori Jude v Jeruzalemu (Apd 2,14-41), v Janezovi družbi ozdravi hrome ga in govori v templju (Apd 3,1-4,4) ter odgovarja velikom duhovnikom (Apd 4,5-22), pri čemer je Janez videti zelo nedejaven. Ko si Hananija z ženo Safiro skrivaj pridrži del izkupička od prodanega zemljišča in »k nogam apostolov« prinese samo drugi del, Peter v božjem imenu izreče obsodbo (Apd 5,1-11). Po uboju Štefana je v Jeruzalemu nastalo veliko preganjanje Cerkve, verjetno predvsem helenistov, ki so se razkropili po krajih Judeje in Samarije. Apostoli pa so ostali v Jeruzalemu (prim. Apd 8,1). To preganjanje je verjetno zadelo samo *heleniste*, torej kristjane izmed Judov z grškimi navadami, apostole pa je tako kakor druge *Hebrejce* pred preganjanjem obvarovala njihova zvestoba judovskim običajem. Apostoli so že prej spravljivo posredovali v nasprotjih med Hebrejci in helenisti (prim. Apd 6,1-6).

Po zaslugi razkropljenih iz Jeruzalema »je Samarija sprejela Božjo besedo«, kljub temu pa apostoli iz Jeruzalema v Samarijo pošljejo Petra in Janeza, da sta na že krščene v imenu Gospoda Jezusa, ker Duh še ni bil prišel na nobenega izmed njih, polagala roke in so ti prejemale Svetega Duha (prim. Apd 8,14-17). Polaganje rok in podeljevanje Svetega Duha je očitno pridržano apostolskemu zboru, mi-

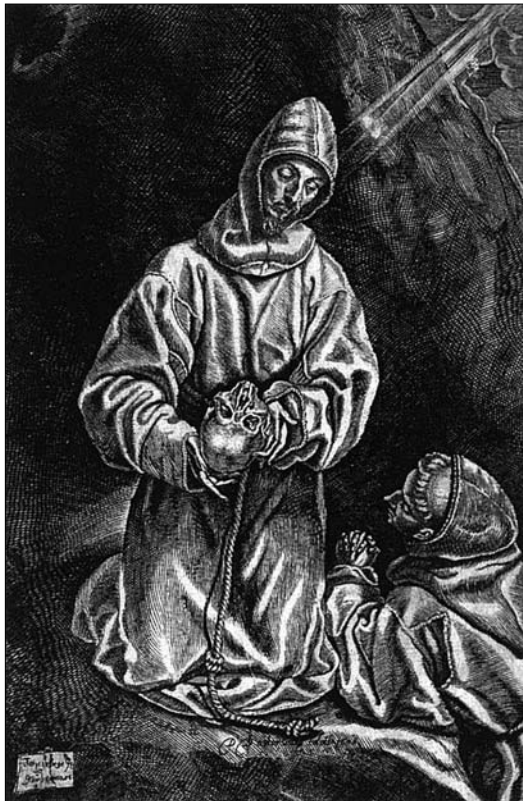
sijonska dejavnost pa ostaja v popolni odvisnosti od jeruzalemske skupnosti.

Po vrnitvi z misijonske poti po Samariji Peter potuje »vsepevsod«, se ustavi v Lidi in Jopi. V Jopi Peter doživi videnje, ki ga razume šele, ko ga po angelovem naročilu rimski stotnik Kornelij povabi k sebi domov v pogansko Cezarejo. Po nagovoru in po prihodu Svetega Duha Peter prvič naroči, naj v imenu Jezusa Kristusa krstijo pogane (Apd 9,32-10,48). Peter je po pričevanju Apostolskih del torej prvi tudi v misijonih med pogani in misijone med pogani prvi zavzeto zagovarja pred »tistimi, ki so bili iz obreze«, ki jih prepriča in pomiri (Apd 11,1-18).

Potem ko da kralj Herod, ker »je to Judom všeč«, Petra prijeti in vreči v ječo, od ko-

der ga Bog reši, se želi Peter umakniti pred judovskim preganjanjem, zato odide iz Jeruzalema in odpotuje v nedoločljiv »drug kraj« (Apd 12,1-19), s čimer se sklene prvi del Apostolskih del. Drugi del potem spremlja Pavla na misijonskih potovanjih in Apostolska dela se končajo s Pavlovim prihodom v Rim (prim. Apd 28,17-31), kar še nikakor ne pomeni, da bi moral biti neimenovani »drugi kraj« na koncu prvega dela Apostolskih del prav tako Rim. V drugem delu Apostolskih del srečamo Petra samo še enkrat: na zboru apostolov v Jeruzalemu.

**Pavlova pisma** so starejša od Apostolskih del, vendar mlajša od obdobja, ki ga popisuje prvi del Apostolskih del (Apd 1-12), zato v Pavlovih pismih Peter nastopa šele ob dogodkih



Diego de Astor, Sv. Frančišek in brat Leo meditirata o smrti, 1606, gravura, 23 x 14,8 cm, Biblioteca Nacional, Madrid.

iz poznejšega obdobja, o katerem Apostolska dela glede Petra začuda tako zelo molčijo. Dogodek, o katerem beremo tako v Apostolskih delih kakor v Pavlovih pismih, je šele omenjeni zbor apostolov v Jeruzalemu.

V Pismu Galačanom Pavel v dokaz, da je apostol »ne po človeku, temveč po Jezusu Kristusu« (Gal 1,1) kratko predstavi svoje življenje. Izvemo tudi, da je tri leta po svoji spreobrnitvi šel v Jeruzalem, da bi se spoznal s Kefom, in je pri njem ostal petnajst dni (prim. Gal 1,18). »Podrobno izprašal« (tako bi se besedilo lahko glasilo namesto »se spoznal«) o Jezusu in življenju z njim bi Pavel lahko tudi koga od drugih apostolov. Očitno je bilo Pavlu kakor vsem spreobrnjencem dobro znano, da je Peter na čelu matične skupnosti v Jeruzalemu. Nobe-nega drugega apostola Pavel ni videl razen Jakoba, Gospodovega brata (Gal 1,19), ki mu je v tem času torej že pripadala neka določena vloga poleg Petra. Ko Pavel piše Galačanom, Petra ni več v Jeruzalemu in ga je nasledil Jakob. Pomenljivo je, da se kljub temu v prejšnjem obdobju jasno izkaže Petrov vodilni položaj, in sicer ravno v Pismu Galačanom, v katerem Pavel dokazuje svojo neodvisnost od jeruzalemskih apostolov.

Oscar Cullmann sklepa, da je Peter po svojih prvih misijonskih izkušnjah spoznal, da je njegov apostolski poklic in njegova karizma bolj v misijonski dejavnosti kakor v vodstvu krajevne skupnosti. Petrova misijonska dejavnost v drugi polovici njegove apostolske službe je tudi edino, kar je zgodovinsko utemeljenega v pozneje spisanih apokrifnih Petrovih delih. »Vsekakor je vredno upoštevavanja, da je apostol, ki je pozneje obveljal za posebitev upravljanja cerkvene organizacije, v resnici vršil tako nalogo samo kratek čas in jo je zamenjal za kratek čas. Peter ni značilen lik cerkvenega voditelja, ampak misijonarja.« (Cullmann 1952: 39).<sup>5</sup>

Poznejše izročilo pravi, da naj bi apostoli po Gospodovem naročilu dvanajst let po nje-

govem vstajenju zapustili Jeruzalem, kar morda drži, verjetnejši pa je postopen razvoj brez večjih prelomov. Prenos vodstvene oblasti na Jakoba naj bi se dokončno izvršil s Petrovo osvoboditvijo iz ječe in odhodom iz Jeruzalema. Na zboru apostolov v Jeruzalemu je Jakob že vršil svojo vodstveno oblast, saj ga Pismo Galačanom v različici, ki je manj predvidljiva, a ravno zato verjetno starejša, navaja pred Petrom (Gal 2,9).

Apostoli so na zboru v Jeruzalemu »uvideli, da je bil Pavlu zaupan evangelij za neobrezane, kakor je bil Petru za obrezane« (prim. Gal 2,7). Pavel je v svoji misijonski dejavnosti med pogani potem dokaj samostojen in ga z jeruzalemsko skupnostjo povezuje samo nabirka za reveže, ki jo iz svojih misijonskih postojank pošilja v Jeruzalem, podobno kakor so Judje, razkropljeni po vsem rimskem cesarstvu, v Jeruzalem pošiljali tempeljski davek. Ta nabirka je znamenje edinosti in priznanje podrejenosti jeruzalemskemu vodstvu. Za Petra pa Cullmann pravi, da je veliko bolj odvisen od Jeruzalema, saj se je v Antiohiji, potem ko je bil že jedel s pogani, »preden so prišli nekateri, ki so bili z Jakobom, začel poganom umikati in se jih ogibati, in sicer iz strahu pred obrezanimi« (prim. Gal 2,12). Strah pred Jakobom in njegovimi naj bi kazal na Petrovo podrejenost Jakobu.<sup>6</sup>

Kljub soglasju zbora apostolov v Jeruzalemu glede delitve misijonskega poslanstva na Petrovo med *obrezanimi* in Pavlovo med *neobrezanimi* se trenjem ni dalo izogniti. Misijonskega področja med kristjani iz judovstva se namreč ni dalo ločiti od delovanja med pogani. V vseh večjih mestih so prebivali tudi Judje in Pavel je celo v vsakem kraju ob svojem prihodu najprej nagovoril prav Jude. V že obstoječe krščanske skupnosti pa se Pavel ne vmešava. Izjema je njegovo Pismo Rimljanom, ki jih bo Pavel moral obiskati, preden se bo podal misijonarit v Španijo (prim. Rim 15,20-28). Pod drugi strani so spreobnjeni po-

gani vsepovsod vstopali v skupnosti krščanskih Judov pod Petrovim misijonskim vodstvom. Krščanske skupnosti so bile zato že ob svojem nastanku mešane.

Ne glede na trenja med misijonskima področjema je Pavlu Peter bližji kakor drugi misijonarji med Judi in po Cullmannovem mnenju tudi **teološko** najbližji izmed dvanajsterih apostolov. Že odraščanje in življenje v helenistično prežeti Galileji je Petru pomagalo, da je pozneje v jeruzalemski krščanski skupnosti deloval spravljivo med Hebrejci in helenisti ter uspešno ohranjal njeno edinost. Ob Jezusu je spoznal, da izvolitev judovskega ljudstva ne pomeni, da Bog svoje milostno delovanje omejuje samo na svoje izvoljeno ljudstvo. Petrov *univerzalizem*, to je stališče, da je krščansko oznanilo namenjeno vsem ljudem, tudi poganom, pa je še globlje utemeljeno na Petrovem spoznanju, da je Jezus umrl v spravo za odpuščanje grehov.

Peter je v resnici *prvi krščanski teolog*, čeprav ga potem kmalu zasenči teološko izobraženi in nadarjeni Pavel. Petrova je najstarejša kristologija, ki jo poznamo: to je razlaga Jezusove osebe in dela v luči Izaijeve upodobitve »trpečega Gospodovega služabnika« (Iz 42,1-9; 49,1-13; 50,4-9; 52,13-53,12), kakor je svoje poslanstvo gotovo razlagal že Jezus sam. Naslov »služabnik« za Jezusa najdemo v Novi zavezi samo v Apostolskih delih: dvakrat ga uporabi Peter sam (Apd 3,13.26) in še dvakrat ga v molitvi izreče jeruzalemska skupnost skupaj s Petrom (Apd 4,27.30). Pisec Apostolskih del si je očitno dobro zapomnil, da je ta naslov za Jezusa rad uporabljal prav Peter, ki je nekoč pokazal tako malo razumevanja za potrebnost Jezusovega trpljenja (prim. Mt 16,22; Mr 8,32). Po vstajenju se je Jezus po Pavlovem poročilu prikazal najprej Petru (1 Kor 15,5) in zdaj Peter prvi v luči Jezusovega vstajenja oznanja potrebnost njegovega trpljenja in smrti. Petrovo kristologijo odraža tudi 1. Petrovo pismo z navedki iz Knjige

preroka Izaija (1 Pt 2,21-25), čeprav tega pisma morda ni napisal Peter sam.

Čeprav se načeloma teološko strinjata, se mora v Antiohiji Pavel Petru »v obraz upreti« zaradi dvoličnosti ob prihodu »nekaterih, ki so bili z Jakobom« oz. ki jih je poslal Jakob (Gal 2,11-14). Peter se po Cullmannovih ugotovitvah tu izkaže samo za voditelja misijona nad Judi, podrejenega Jakobu in brez oblasti nad Pavlom.

Tudi o Jezusovem naročilu Petru, naj pase njegove ovce (Jn 21,15-17), Cullmann meni, da se kaže omejenost Petrove oblasti na misijonsko področje krščanskih Judov, saj naj bi »ovce« označevale najprej Jude, pogani pa so »druge ovce, ki niso iz tega hleva« in jih mora Jezus pripeljati, da bo ena čreda, en pastir (prim. Jn 10,16). Izročitvi pastirske službe Petru takoj sledi Jezusova napoved Petrovega mučeništva, kar naj bi pomenilo, da je naloga apostola Petra časovno omejena na obdobje utemeljevanja Cerkve. S tem Cullmann že izraža svojo temeljno domnevo, da Petrova naloga nima naslednika in se je dokončno izpolnila z njegovim mučeništvom.

### 1.3 Peter – mučenec

Vprašanje Petrovega bivanja in mučeništva v Rimu je tesno povezano z utemeljitvijo prvenstva rimskega papeža, zato je zanimivo, da o tem v času reformacije niso veliko razpravljali. Razprave zaživijo šele konec 17. stoletja. Je pa ločina Valdežanov spodbijala kakršno koli povezanost Petra z Rimom že v srednjem veku, češ da o tem v **Svetem pismu** ni ničesar najti. To ne drži povsem.

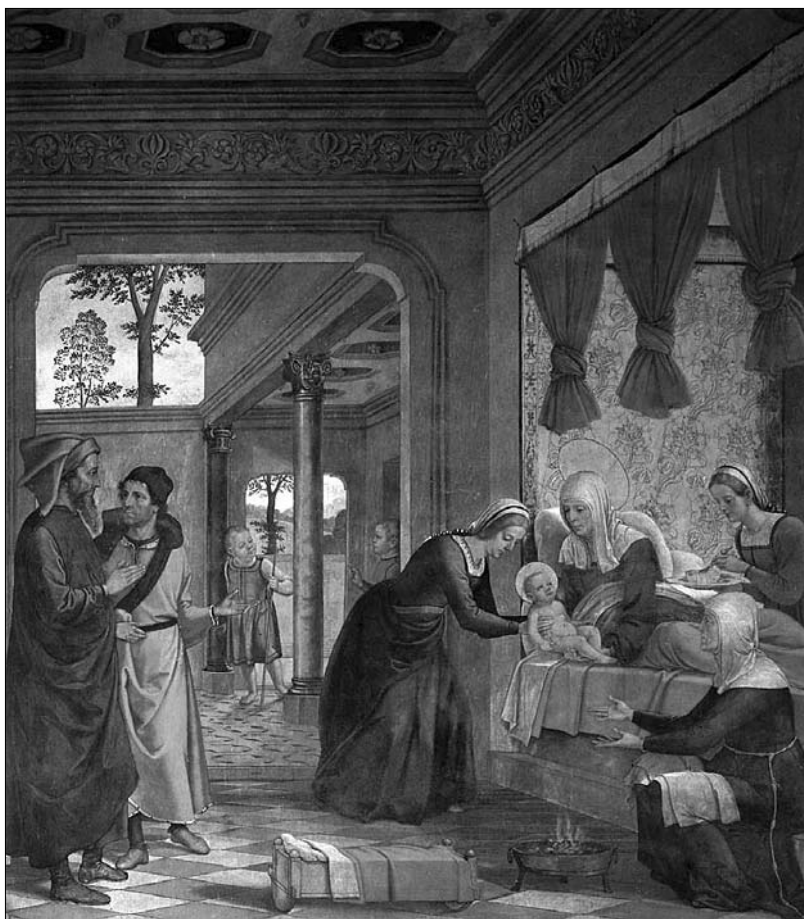
Gotovo Petra še ni v Rimu, ko Pavel piše Pismo Rimljanom, sicer bi med številnimi kristjani, ki jih tamkaj pozdravlja, moral omeniti tudi Petra. Apostolska dela Petra zadnjič omenijo na zboru apostolov v Jeruzalemu in v drugem delu poročajo samo o Pavlu, končajo pa se zelo odrezavo s pripombo, da je Pavel dve leti ostal v Rimu. To lahko pomeni, da je pisec

v tistem trenutku končal s pisanjem in še ni vedel, kaj se je dogajalo pozneje, ali pa ni hotel nadaljevati s pisanjem, bodisi zaradi načrtovane naslednje knjige bodisi nadaljevanje ne bi ustrezalo njegovi teološki zamisli. V nobenem od teh možnih primerov iz Apostolskih del niti posredno o Petrovi smrti ne moremo razbrati ničesar zanesljivega.

Zelo verjetno pa o Petrovem bivanju v Rimu priča Prvo Petrovo pismo, ki se konča s pozdravom Cerkve, »ki je v Babilonu« (1 Pt 5,13), kjer »Babilon« verjetno pomeni Rim. Petrovo usmrtitev s križanjem napoveduje Jezusova oznaka Petrove smrti »raztegnil boš

roke in drug te bo opasal in odvedel, kamor nočeš« (Jn 21,18), ki opisuje Petrov križev pot, saj so obsojenca z raztegnjenimi rokami privezali na križ, ki ga je potem sam nesel na morišče.

V čas nastanka Nove zaveze sodita tudi pismi **apostolskih očetov**: Prvo Klemenovo pismo in Pismo Rimljanom Ignacija Antiohijskega. Klemen<sup>7</sup> konec 1. stoletja piše iz Rima v Korint, kjer krščansko skupnost razjeda huda medsebojna zavist. V petem poglavju Klemen v svarilo navede dvakrat po sedem žrtev zavisti. Prvih sedem primerov je iz Stare zaveze, drugih sedem pa iz novejšega



Juan de Borgona, Rojstvo Device, 1509-11, freska, kapela katedrale v Toledu.

časa, drugi in tretji med njima sta Peter in Pavel. Po temeljiti razčlenitvi tega besedila Cullmann domneva, da je Peter kot voditelj misijona med kristjani iz judovstva prišel v Rim zaradi zavistnih sporov znotraj krščanske skupnosti, ki so odločilno pripomogli k Neronomemu preganjanju kristjanov. Peter in Pavla sta bila v Rimu usmrčena v istem obdobju tega preganjanja leta 67.

Ignacij, škof v Antiohiji, na začetku drugega stoletja piše rimski krščanski skupnosti s poti v Rim, kjer ga čaka mučeništvo. Pravi, da on kristjanom v Rimu *ne ukazuje*, kakor sta jim apostola Peter in Pavel. Z ukazovanjem ne misli na navodila v svojem pismu, saj omenja tudi Petra, Rimljanom pa je pisal samo Pavel. Ignacij Rimljane marveč prosi, naj zanj ne posredujejo pri oblastnikih in naj ga ne prikrajšajo za mučeništvo. Očitno sta tudi Peter in Pavel pred smrtjo rimskim kristjanom dala navodila glede svojega mučeništva.

Ti dve besedili dokazujeta Petrovo mučeništvo v Rimu, podkrepi pa ga še odsotnost kakršne koli sledi o kakem drugem kraju njegove smrti. Tudi v tekmovalnosti različnih krajevnih Cerkev v drugem in tretjem stoletju ni nikomur prišlo niti na misel, da bi zanikal Petrovo mučeništvo v Rimu.

Različni poznejši **pisni viri** za čas okoli leta 200 pričajo o spominjanju na mučeništvo Petra v Vatikanu in Pavla ob cesti v Ostijo. Če bi si kristjani ta dva kraja izmislili, bi ju verjetno ne postavili tako daleč vsak-sebi, zlasti pa ne na poganska pokopališča, ampak v krščanske katakombe. Glede relikvij apostolov je treba upoštevati, da se kristjani v prvem stoletju sploh niso zanimali za posmrtno ostanke mučencev, saj so pričakovali skorajšnji Kristusov ponovni prihod in konec sveta.<sup>8</sup> Zanimanje za relikvije in grobove je prvič izpričano šele okoli leta 150 na Vzhodu, kjer so z grobovi apostolov verjetno nasproti vedno odločnejšemu uveljavljanju Rima skušali dokazati svoj apostolski izvor.

Šele pozneje so se začeli na apostolska *trópaia* sklicevati tudi v Rimu, kakor to stori rimski duhovnik Kaj v začetku 3. stoletja. Grški izraz *trópaia* je v Rimu v Vatikanu in ob cesti v Ostijo označeval grobove Petra in Pavla ali pa kraje, kjer so se spominjali »zmage«, to je njunega mučeništva.

**Liturgični in arheološki viri** so med seboj tesno povezani. Furijski Dionizij Filokal, poznejši tajnik papeža Damaza, je leta 354 sestavil Rimski koledar iz treh zbir: *depositio episcoporum* (dnevi pogrebov rimskih škofov od srede 3. do srede 4. stoletja), *depositio martyrum* (seznam godov mučencev in nepremakljivih praznikov cerkvenega leta) in *catalogus liberianus* (popis papežev od Petra do Liberija sredi 4. stoletja). V *depositio martyrum* je za 22. februar vpisan praznik sedeža apostola Petra, kar je verjetno pokristjanjen praznik poganov, ki so počastili pokojne z obedom in zanje pustili prazen sedež.

Za 29. junija pa je zapisana opomba *Petri in catacumbas et Pauli in Ostense, Tusco et Baso consolibus*, kar pomeni »Peter v katakombah, Pavel ob cesti v Ostijo«, konzula pa sta omenjena za letnico 258, ko sta opravljala svojo službo. Po vsej verjetnosti so leta 258 na rimski praznik ustanovitve mesta Rima, to je 29. junija, Petra in Pavla, ustanovitelja rimske krščanske skupnosti, prvič počastili oba na isti dan. Manj verjetno je, da so 29. junija 258, torej v času Valerijanovega preganjanja kristjanov, v strahu pred onečaščenjem grobov Petra in Pavla, njune relikvije prenesli v katakombe sv. Sebastijana ob Apijski cesti, kjer so izkopavanja sicer izsledila češčenje obeh apostolov na istem kraju. Omenjeni prenos relikvij si je v času preganjanja, ko so bili na kristjane seveda še posebej pozorni, nemogoče predstavljati, saj je rimsko pravo jemanje posmrtnih ostankov iz grobov kaznovalo s smrtjo. Apijska cesta, ena najprometnejših, je bila zato preprosto prenevarna. Povrh je bila v bližini katakomb še cesarska po-



licijska postaja. Kristjanom se za grobove apostolov med Valerijanovim preganjanjem, ki je bilo naperjeno proti predstojnikom krščanskih skupnosti, ni bilo treba bati, češčenje relikvij se pa do tega časa še ni toliko razvilo, da bi sprožilo državno ukrepanje proti grobovom mučencev.

Opomba v *depositio martyrum* omenja v zvezi s katakombami samo Petra, ker je bila leta 354, ko je nastal Rimski koledar, po naročilu cesarja Konstantina bazilika sv. Pavla zunaj obzidja že dokončana in so apostola lahko počastili že tam, ob cesti v Ostijo. Veliko večja bazilika sv. Petra v Vatikanu pa je bila tedaj še v gradnji, zato so apostola Petra lahko počastili samo v katakombah ob Apijski cesti.

Bazilika nad temi katakombami se je prvotno imenovala »bazilika apostolov« in se je preimenovala pozneje, ko so v njej uredili grob sv. Sebastijana. Izkopavanja so na tem mestu odkrila prostor, v katerem so v 4. stoletju častili Petra in Pavla z obrednimi obedmi. To staro pogansko navado je Cerkev prepovedala in počasi izkoreninila. Morda so zaradi cerkvene prepovedi nekateri kristjani na tem kraju skrivaj opravljali obredne obede v čast Petru in Pavlu, kljub temu da tu ni bilo njunih relikvij. V tukajšnji bližini so našli prepis napisa papeža Damaza iz 4. stoletja, ki pravi, da sta tu nekoč »prebivala« Peter in Pavel. Po nekem izročilu sta za časa svojega življenja dobesedno bivala v tukajšnji judovski četrti. Morda pa je Damaz z izrazom »prebivala« želel označiti zgolj njuno obredno prisotnost. Na tem mestu so namreč našli sledi dvojnega kenotafa, torej navideznega groba, kakršen je v antiki služil spominjanju na pokojnika, kjer ta v resnici ni bil pokopan.

Izbira Apijske ceste za češčenje Petra in Pavla je morda povezana z željo po češčenju apostolov v bližini poznejših rimskih škofov. Sredi 3. stoletja so namreč ob Apijski cesti za pokopališče rimskih škofov zasnovali Ka-

listove katakombe. Dejstvo, da se je na tem kraju v 3. stoletju začelo češčenje Petra in Pavla, četudi tu ni bilo njunih relikvij, razlagajo tudi s tem, da si je na tem kraju neka razkolniška skupina ustvarila obredni prostor, ki ga je potem v začetku 4. stoletja prevzel rimski škof.

Cullmann je napisal svoje delo o Petru tik zatem, ko so v Rimu objavili poročilo o izkopavanjih v vatikanski **baziliki sv. Petra**. Pod glavnim oltarjem bazilike so kopali že v prvi polovici 17. stoletja zaradi temeljev štirih stebrov Berninijevega baldahina nad sedanjim oltarjem. Pri tem so naleteli na poganske grobove iz 2. in 3. stoletja. Arheološka izkopavanja pa je šele leta 1939 sprožilo urejanje grobnice za pokojnega papeža Pija XI., ki si je za svoj pokop izbral *grotte vaticane*, torej kripto pod današnjo baziliko. Kripto je na višini konstantinove bazilike, tri metre pod tlakom sedanje bazilike. Cesar Konstantin je začel z gradnjo bazilike sv. Petra verjetno leta 333. Leta 349 je namreč izšel cesarski odlok o kaznovanju skruniteljev grobov za nazaj do leta 333. Cesar Konstantin je moral pred gradnjo bazilike v Vatikanu zasuti tamkajšnje pokopališče. To si je kot *pontifex maximus* edini lahko dovolil, vendar je s tem očitno marsikoga spodbudil h kraji nagrobnih spomenikov, kar kaznuje omenjeni odlok. Če drži domneva glede opombe v *depositio martyrum*, cerkev leta 354 še vedno ni bila končana.

Zemljišče za gradnjo bazilike je bilo izredno zahtevno. Neronov cirkus ni stal na tem kraju, kakor je veljalo nekdaj, pač pa nekje v bližini. Na severni strani je bilo za cerkev treba odkopati del vatikanskega griča, na južni pa zgraditi debelo podporno zidovje in zasuti celo pokopališče z bogatimi nagrobniki ob Kornelijski cesti. Cesar Konstantin je moral imeti zelo dober razlog, da je gradil ravno na tem pobočju. Arhelogi so pod glavnim oltarjem našli dva stebra, ki podpirata kamnit

nadstrešek pred vboklino v steni. V tleh pa je prazna kvadratna vdolbina, ki ni vzporedna s steno in je pokrita z debelo ploščo. Domnevni grob je bil očitno izropan. Da so v njem nekoč počivale Petrove kosti, se ne da dokazati. V času cesarja Konstantina pa je bil ravno ta kraj vendarle toliko pomemben, da so sem trudoma postavili cerkev.

Cullmann domneva, da se je ohranil spomin na kraj Petrovega mučeništva na vatikanskem griču, na katerem je pozneje zraslo pogansko pokopališče, in je ta kraj končno obveljal za Petrov grob. Pavla kot rimskega državljana niso usmrtili na istem mestu kakor Petra. Podobno kakor za Petrov grob je za Pavlovega obveljal kraj njegovega mučeništva na pokopališču ob cesti v Ostijo.

Šele po tem ko je z zgodovinsko raziskavo ugotovil Petrov poseben položaj med drugimi učenci za časa Jezusovega življenja, njegovo vodstvo jeruzalemske skupnosti in pozneje misijona med kristjani iz judovstva, njegov prihod v Rim in mučeniško smrt ne dolgo za tem, med Neronovim preganjanjem, se Cullmann z enako »intelektualno in znanstveno poštenostjo« (prim. Prandi 1965: XXII) loti **teološkega vprašanja** Petrovega prvenstva in pomena tega prvenstva v poznejši Cerkvi.

(nadaljevanje prihodnjič)

Literatura:

Cullmann, O. 1952: *Petrus: Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*. Zürich: Zwingli-Verlag.

Prandi, A. 1965: *Il dialogo ecumenico e il problema del primato*. V: *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*. Bologna: Società editrice il Mulino.

1. Latinski izraz *principium* bi lahko tu prevedli tudi kot *začetek*. Prim.: »On (Kristus) je glava telesu, ki je Cerkev. On je začetek [*principium*], prvorojenec vstalih od mrtvih, da bi med vsemi zavzemal prvo mesto (prim. Kol 1,15-18)« (C 7).
2. Oscar Cullmann (1902-1999) je študiral klasično filologijo in teologijo v rojstnem Strasbourgu, predaval je teologijo v Strasbourgu in Bazlu, po drugi svetovni vojni tudi v Parizu in Rimu. Prijateljsko je bil povezan s papežem Pavlom VI. in se je udeležil 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora kot opazovalec. Njegovo pisanje odlikujejo temeljitost, jedratost in jasnost.
3. Kljub temu je bil izvod, ki mi je prišel v roke, v knjižnici uvrščen v dogmatični oddelek.
4. *Slovenski standardni prevod* to zabeleži šele leta 2002.
5. Različna vzporejanja Petra in Pavla z nasprotji med institucijo in karizmo, škofi in teologi, cerkvenim zapiranjem vase in odpiranjem svetu itn. torej nimajo nobene podlage.
6. V zgodovini so bili tudi papeži, ki so se bali vladarjev ali vplivnih škofov, čeprav o prvenstvu teh papežev nihče ni dvomil, zato Cullmannovo sklepanje o tem, koliko Petrov strah sam po sebi pove o njegovem prvenstvu, zbujajo pomisleke. Gotovo Petrov »strah« pokaže najprej njegovo strahopetnost, vendar tudi skrb za edinost Cerkve.
7. Sv. Klemen Rimski je po izročilu drugi ali tretji Petrov naslednik – rimski škof v letih 92-101.
8. V svojih delih je Oscar Cullmann osvetlil temeljno krščansko razpetost me »že« in »še ne«: Jezus je že izvršil svoje odrešenjsko delo, vendar se naše odrešenje še ni v celoti in dokončno razodelo, kar so kristjani v prvih desetletjih pričakovali veliko bolj živo kakor pozneje – in vse do danes.

# Dialog med Bogom in človekom

## Bog, ki govori

Prvi temelj človeške osebe je odnos z Bogom, zato se lahko vprašamo, na kakšen način se ta odnos uresničuje. Med ljudmi so besede najpomembnejše sredstvo duhovne povezanosti. Kako pa lahko ta način povezanosti apliciramo na stik z Bogom?

»Usta imajo, pa ne govorijo ...«. Tako Psalm 115 označuje lažne bogove, ki jih predstavljajo maliki. Nasprotno pa Izraelov Bog pogosto govori z ljudmi: v videnjih in sanjah (prim. 4 Mz 12,6) ter v notranjih navdihih (prim. Jer 1, 4). Mojzesu je govoril »iz obličja v obličje« (4 Mz 12,8). Vendar preroki ponavadi ne povedo, na kakšen način jim je Bog govoril, kljub temu da so prepričani, da drugim posredujejo resnične božje besede (prim. Jer 20, 7), ki odkrivajo božje skrivnosti in je v njih navzoč božji Duh.

V evangelijih je božja beseda najtesneje povezana z Jezusom. On razodeva resnični pomen božjih besed, ki so bile izrečene pred njim, in oznanja, katera je božja beseda, ki je na poseben način izrečena v zadnjih časih.

Kaj pa njegovi učenci? Če je bilo v Stari zavezi preroštvo prihranjeno samo nekaterim izvoljenim, se po binkoštih sveti Duh izlije na vse vernike in ti v Duhu dobijo dar »preročtva« (prim. Apd 2, 17), medtem ko so apostoli nemudoma poslani, da ponesejo Jezusove besede v ves svet (prim. Mt 28, 19).

Kako se odzovejo tisti, ki so jim naslovljene božje besede? Tako v Stari kot v Novi zavezi sta prisotni dve človeški drži: poleg tistih, ki besede sprejmejo, so tudi nekateri, ki jih zavrnejo – in v tem je drama človeštva.

## Zakaj Bog »govori«?

Starogrško ljudstvo, ki se je zatekalo v božja preročišča v Delfih, priča o želji, da bi na nek način slišali, kaj govori božanstvo. Vendar grški filozofiji ni uspelo utemeljiti te religiozne prakse. Poskušala je narediti boga, ki je bolj vzvišen, večni, nepremičen, oddaljen od zadev tega sveta; posledica tega je, da ga je prisilila k molku in ga naredila za nemega malika.

Da bi človeštvo obnovilo religiozno držo, je potrebovalo razodetje Boga, ki ljubi svet, in predvsem ljudi; Boga, ki jim govori, ki je *agápe* (prim. 1 Jn 4, 8.16). Ljubezen torej izraža samo življenje Boga. Za nas življenje obstaja v odnosu, ki ga je Bog hotel vzpostaviti s človekom preko razodetja svoje ljubezni po posredovanju svojega Sina (Jn 17,3). Če se vprašamo, zakaj se k ustvarjenim bitjem obrača ravno preko »besed«, ni potrebno iskati drugega odgovora, kakor je najbolj spontani: ker v notranjem življenju Boga obstaja večni dialog med Osebam; in Sin, ki izhaja iz Očeta, je »Beseda«.

## Teologija božje besede pri svetem Baziliju<sup>1</sup>

Dva kapadoška očeta, ki sta bila tesna prijateljca, – Bazilij in Gregor Nacijanski – sta predlagala elemente prave teologije božje in človeške besede. V meniških *Pravilih* Bazilij v slogu moralistov vztraja pri strogem upoštevanju vsega, kar nam je Bog povedal v Svetem pismu. V *Pridigi o Heksameronu* pa to moralo vključi v dogmatični in kozmični kontekst.

Ker so ga povabili, da razloži skrivnost vesolja, s katero so se Grki toliko ukvarjali, je

zavzel drugačno stališče od svojih poganskih predhodnikov. Tudi njihove kozmologije so bile religiozne. Čudovita harmonija vesolja dviga duha k Bogu, zato je bila proti koncu antike tako imenovana kozmična religija pod vplivom stoikov precej razširjena in je rodila zanimive literarne dokumente. Božjo skrivnost so torej našli v opazovanju vesolja in v tej perspektivi so jo tudi interpretirali.

Bog platonikov je bila nebeška ideja, ki je oddaljena od sveta. Bog stoikov pa ni v nebesih, pač pa je, nasprotno, prisoten v svetu, kot zakon tega sveta, ki se lahko z drugimi besedami imenuje »previdnost«. Ker je absolutna in nesprenemljiva resničnost, ga lahko opredelimo tudi kot usodo, *fatum*. Živeti po zakonitostih sveta torej pomeni živeti po Bogu.

Zgovorno pričevanje takšnega dojemanja lahko beremo v Senekovem spisu: »Jupitru

(Bogu) lahko pripišemo vsa imena. Ga hočeš imenovati *Usoda*? Ne varaš se. Od njega so odvisne vse stvari in on je vzrok vsega. Ga hočeš imenovati *Previdnost*? Prav imaš. Zaradi njegove odločitve je poskrbljeno za potrebe sveta, da bi ta brez ovir prišel do svojega cilja in opravil vse svoje dejavnosti. Ga hočeš imenovati *Narava*? V tem ni nič napačnega. V njem imajo vse stvari svoj izvor in njegov duh jih oživlja. Ga hočeš imenovati *Svet*? Ne motiš se. On je vse, kar vidiš: prodira v vsak del, ohranja samega sebe in vse, kar je v njem.«<sup>2</sup>

Svet je torej poln Boga, v vseh stvareh je razpršen njegov *pneúma*, duh, njegov *lógos*, misel, pomen. Ko so nekateri očetje vzeli v roke takšne spise, na primer spise Marka Avrelija, so bili v skušnjavi, da bi jih kot zelo spodbudne prenesli naravnost in krščansko literaturo. Bazilij pa obdela različne poganske



Sandro Botticelli, Žalostinka ob mrtvem Kristusu z angeli, 1490, tempera na panelni plošči, 140 x 207 cm, Alte Pinakothek, Munchen.

kozmozgije in jih zaničljivo obsodi kot »čence starih žensk«.³ Vsi filozofi so zmedeni in osmešeni pred Mojzesovimi besedami: »V začetku je Bog ustvaril ... Ne zato, ker bi bil Bog vzrok bitij po nujnosti, ampak je v svoji dobroti ustvaril koristno delo: v svoji modrosti čudovito delo, v svoji dobroti mogočno delo« (SC 26, 93-95).

Sprejeti svetopisemski nauk o stvarjenju pomeni izpovedovati, da je zadnji princip v svetu Bog, ki je svoboden, torej oseben, ki je Oče. Ta Bog je ustvaril svet, tako da je izgovoril besedo. »Premišluj o božji besedi, ki obhaja vse stvarstvo in ga bo obhajala do konca sveta« (SC 26, 9, 2, 483). Ona je zakon veselja, vendar ostaja »beseda«. Beseda je lahko namenjena komur koli, in v tem primeru je izrečena človeku. Za človeka in samo zanj zakon sveta postane »beseda« v pravem pomenu, tista, ki jo izreka Oče v nebesih svoji podobi človeku. Svet torej ni več tiranski mehanizem, ampak kraj dialoga med Bogom Očetom in človeško osebo. »Ko mu je bila vdihnjena duša [Adamu], je takoj pogledal proti nebu. Ta pogled na čudoviti prizor veselja ga je napolnil s srečo in ljubeznijo do svojega dobrotnika [...], ki ga je naredil za družabnika in gosta angelov in mu je dal privilegij, da lahko s svojimi ušesi posluša božji glas.«⁴

Toda na žalost se je zgodil greh. Bazilij ga označi z izrazom *aboulía*, »poneumljenje«, torej stanje, v katerem nekdo sliši besede, vendar ne razume njihovega pomena. To je tisto, kar pomeni »izgon iz raja«. Odrešenje, ki nam ga je prinesel Kristus, je vrnitev k prvotnemu stvarjenju. Jezus nas ni vzal z zemlje, da bi nas odnesel kam drugam, ampak se po njem lahko znova vrnemo k dialogu z Očetom, z vesoljem, z drugimi ljudmi, torej v obnovitev raja. Po njem, ki je Beseda, lahko razumemo vse druge besede, torej vso resničnost. Poleg tega smo zato, ker smo ustvarjeni po božji podobi, tudi mi sposobni izgovarjati besede. Ta

drugi vidik je bolj izrazito razvil Bazilijev prijatelj, Gregor Nacijanški.

### Gregor Nacijanški – teolog božje besede, izrečene ljudem<sup>5</sup>

Lep vzdevek – »Kristusova usta«,⁶ ki ga je dobil Gregor Nacijanški, izraža nalogo, ki jo je sam zase tudi zahteval. »Kot služabnik Besede sprejemem službo Besedi; naj nikoli ne privolim, da bi mi bila odvzeta. To poklicanost cenim in z zadovoljstvom sprejemam, od nje imam več veselja kot od vseh ostalih stvari skupaj, v katerih običajen človek najde svoj užitek.«⁷ »Zame je bilo življenje Beseda ...«⁸

Ta ideal, da bi služil Bogu z besedami, je v Gregorjevem življenju zaznamovan z bolečo izkušnjo: da je velikemu številu ljudi, ki se imajo za inteligentne in izvedene v umetnosti govorjenja,<sup>9</sup> z besedami nemogoče povedati stvari, ki zadevajo Boga. »Tako tvegamo, da je naša velika skrivnost [Svete Trojice] skrčena na ubogo zmožnost jezika.«<sup>10</sup>

Ni torej lahko drugim sporočati božje besede. Vendar Gregor vidi problem v širšem kontekstu: kakšno sporočilno vrednost je treba dati besedam kot takim? Ta problem se je pojavil že pri starih Grkih v času Sokrata. V Platonovem odgovoru skeptikom najdemo filozofijo jezika, ki ni tako optimistična, kot se zdi. V dialogu *Kratil* sta ločeni zunanja oblika besed, ki se spreminja glede na različne jezike, in njihova vsebina, pomen (prim. *Krtl.* 399E). Kakšna je potem povezava med obliko, ki jo lahko zaznamo, in pomenom, ki ga lahko dojamemo? Precej šibka, je čisti dogovor, ki variira od osebe do osebe. Kako se potem lahko sporazumevamo s pomočjo jezika, če je tako šibko orodje sporočanja?

Odgovor, ki so ga dali Platon, Aristotel in drugi, je tipično grški: zunanje besede služijo za komunikacijo samo med tistimi, ki imajo v mislih iste ideje, kjer obstaja *homología* konceptov. Zato so se filozofi iste šole razumeli

med seboj, medtem ko so bili drugi izključeni iz te komunikacije.

Ta problem se zdi nerešljiv, če ga prenesemo na področje oznanjanja božje besede: kako s pomočjo človeškega jezika sporočati božje resnice osebam, ki o njih nimajo nobene predstave ali imajo napačne predstave? Problem pa je še večji: ali sploh lahko imamo natančne predstave o Bogu? Mnenje heretikov je pritrtilno. Pravoverni kristjani priznavajo svojo nevednost pred božjimi skrivnostmi. Čemu torej služi govorjenje o Bogu?

S človeškega stališča je problem resnično nerešljiv. Rešitev pa prihaja od zgoraj. Sveti Duh, ki ga Oče po Kristusu pošilja v naša srca, je isti v vseh vernikih. On torej ustvarja duhovno *homologijo* med verniki. Raven višje *homologije* je področje Duha, vendar pa je prav tako področje Besede, božjega Logosa. Lahko bi torej zapisali homo-Logija (z velikim L). Prisotnost Duha in Kristusa prispeva božjo moč človeškim besedam, ki so same po sebi šibko orodje. Kdor se torej pripravlja na to, da bo govoril o Bogu, mora uglasti svoj razum in svoj jezik kot glasbeni inštrument, na katerega bo igral izvrsten umetnik – Sveti Duh.<sup>11</sup> Tudi poslušalci se morajo najprej »uglasti s Svetim Duhom« (*synarmonízzein tō Pneúmati*).<sup>12</sup>

Glede na povedano je torej velik privilegij, da lahko drugim posredujemo božje besede. Sam Gregor si ne želi ničesar drugega: "Široko odpiram svoja usta in vdihujem Duha (Ps 118, 131), Duhu darujem vse, kar imam, in samega sebe; svoja dejanja, svoje besede, svoj počitek, svojo tišino. Naj me On vzame v posest, naj me vodi, naj premika moj razum in moj jezik [...]. Nisem klepetulja, ki želi govoriti, ko mi Duh ukazuje tišino, vendar pa nisem niti tako tih in neveden, da bi na svoje ustnice postavil zapah, kadar okoliščine zahtevajo prepričljivo besedo. Odpiram in zapiram svoja vrata *Noûs*, Besedi in Duhu, ki sta ena sama stvar po naravi in po božanstvu."<sup>13</sup>

V svetu, v katerem prenašamo toliko nepotrebni, prazni in hudobni besede, ki nas utrujajo, Gregor Nacijanski vsakogar izmed nas spominja na čudovito poklicanost kristjanov, da lahko uporabljamo jezik kot orodje besed Boga samega. Potrebovali bi pesnika, da bi nam na ustrezen način prevedel njegove poučne vrstice: "*Otrok moj, če začutiš željo po besedah, si želi tisto, kar je najboljše. Tudi jaz najdem svoje veselje v besedah, ki jih je Kristus Kralj dal smrtnikom kot luč življenja, kot najdragocenejši dar pod nebesnim svodom. On sam, ki ima toliko različnih imen, se veseli, ko ga imenujejo Beseda [...]. Besede so temelj življenja; po njih se razlikujem od divjih živali, z njihovo pomočjo sem zgradil mesta in ustvaril zakone, z njimi slavim božjo moč [...]."*<sup>14</sup>

Po neki modrosti iz prvih časov krščanstva se človek razlikuje od drugih bitij na zemlji, ker je *logikós*. Vendar ima prevod tega izraza različne pomenske odtenke. Če prevajamo *lógos* kot "razum", potem iz tega sledi shlastična definicija, da je človek "razumna žival". Očetje so v splošnem bolj teološki. *Lógos* v najodličnejšem smislu je Kristus, torej je človek podoba Kristusa. Vendar tudi to lahko vidimo iz različnih zornih kotov. Za Origena so ljudje *logikoí*, ker so skupaj s Kristusom deležni spoznanja božjih skrivnosti. Gregor Nacijanski, kot vidimo, poudarja pogosto pozabljeni vidik: človek je *logikós*, ker je spodoben besede skupaj s Kristusom-Besedo in tako vstopa v božje-človeški dialog, ki je hkrati nebeški in zemeljski ter tvori dialog Cerkve.

Če kratko povzamemo: Bog se daje spoznavati preko dialoga s samim seboj. Ker pa je stvarnik vse resničnosti, lahko tudi to spoznavamo samo preko dialoga z njim, Stvarnikom. Dodajmo še, da sta ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega neločljivi. Božje-človeški dialog tvori Cerkev. Na to temo se bomo vrnili v nadaljevanju. Tu spomnimo samo na poseben vidik, ki so ga poudarjali

ruski misleci, na gnoseološko razsežnost – trditev, da je vsako človeško spoznanje v temelju dialoško.

### Ruski misleci: resnica v dialogu

Problem antičnih očetov, ki smo ga nazkazali, se je na poseben način ponovno prebudil pri ruskih mislecih zadnjih stoletij. Pri njih je epistemologija zavzela posebno mesto (Špidlik 1995: 71sl.). K razvoju tipične gnoseologije je prispevalo veliko dejavnikov: antična kontemplativna tradicija vzhodne Cerkve, vpliv idealistične nemške filozofije, neločljiva vez med teologijo in filozofijo in, končno, zavest, da je potrebno odkriti novo rešitev protislovij, ki so se pojavila v zahodni misli. Ruski misleci od slavofilov do Andreja Tarkovskega nenehno obtožujejo zahodno kulturo, da je izgubila povezavo med Bogom in svetom, da je nehala iskati to, kar predstavlja »središče«, to kar daje smisel vsej realnosti.

Evropejci so od starih Grkov podedovali koncept resnice, izražen v besedi *alétheia*, ki označuje to, kar je bilo prej skrito in sedaj postane jasno in natančno v luči razuma. Za resnico, ki jo nekdo odkrije, ni nujno, da jo odkrije tudi nekdo drug. Svetopisemska drža,

kjer resnica (*'emet*) pomeni besedo, na katero se lahko zanesemo (od koder izhaja naš "Amen", "Tako je"), ker smo v dobrem odnosu z drugim, se v tem evropskem kontekstu zdi kot "neznanstvena".

Kaj pa lahko rečemo za Slované? Bili so povezani z zemljo in z opazovanjem zaporednih ciklusov narave so se prepričali, da pojavi sami po sebi niso razumljivi, če niso povezani z življenjem. Dejansko slovanski izraz *istina* izraža ne samo "to, kar obstaja" (prim. latinski *est* in nemški *ist*), ampak tudi "to, kar diha" (prim. *asmi* v sanskrtu in *atmen* v nemščini). Poznati *istino* torej pomeni stopiti v stik z živečo resničnostjo (Florenski 1974: 52 sl.).

Mi "poznamo to, kar živimo". Do tega zaključka je prišel Kirevski, potem ko je v Nemčiji polušal Heglova predavanja in pozneje prišel v stik s *starci* iz samostana v Optinu. Tudi nekateri učenci naravoslovnih znanosti, kot sta D. M. Vellanski in M. M. Novikov, se strinjajo s trditvijo, da je golo zbiranje dejstev površinsko in parcialno, da je resnica spoznana v življenjski intuiciji in so dejstva samo njena pojavnost (Losski 1954: 348). In v religiji, piše Florenski, "je Resnica Oseba, ki se zgodovinsko razodeva, ne pa abstrakten princip; z drugimi besedami, Resni-



Sandro Botticelli, *Zadnji čudež in smrt sv. Zenobiusa*, 1500-05, tempera na panelni plošči, 66 x 182 cm, Gemäldegalerie, Dresden.

ca ni stvar, ampak oseba" (Florenski 1974 (Appendice XI): 640; Florenski 1974: I, 35). Oseba se ne more zapreti sama vase. Oseb ni mogoče razumeti, če jih osamimo. Presveta Trojica je vzvišen primer ne-nasprotja drugega drugemu, drže drugega k drugemu preko božje ljubezni.

Iz tega izhaja, da je osebna ljubezen spoznavni princip tudi za ljudi (Špidlik 1995: 89). "Ljubezen je vrata spoznanja."<sup>15</sup> Gre za princip, ki je v vzhodni kontemplativni tradiciji dobro poznan (Špidlik 1978: 290-291). Rusi ga utemeljujejo s potrebo po tem, da bi premagali nasprotje med spoznavajočim subjektom in spoznavanim objektom, kar je po Komjakovu možno le "preko moralne moči iskrene ljubezni. Oseba s tem, da daje svoje življenje preko življenja drugega pridobi "spoznanje-življenja", spoznanje, ki ni ni ločeno od resničnosti, ampak je prežeto z njo. Izven vzajemne ljubezni ni mogoče spoznati ne edinosti ne svobode ne resnice. Vse tri so globoko povezane in se ločijo druga od druge samo v primeru, ko gre za pomanjkanje ljubezni" (Khomiakoff 1872: 110).

Prav ta potreba po ljubezni, po osebnih odnosih, utemeljuje cerkveni značaj spoznanja. "Ljubezen je razumljena kot princip spoznanja resnice. Je vir in zagotovilo verske resnice. Občestvo po ljubezni, *konciliarnost*, je kriterij spoznanja, ki je nasproten kartezijanskemu *cogito ergo sum*. "Jaz sam" ne misli, mislimo "mi", kjer "mi" pomeni občestvo v ljubezni; našega obstoja ne dokazuje misel, ampak volja in ljubezen" (Berdjajev 1969: 169).

Isti princip povzema Florenski: "Resnično spoznanje resnice je možno v ljubezni in samo v ljubezni ter obratno, spoznanje resnice se razodeva preko ljubezni" (Florenski 1974: 115). V moči te ljubezni se vsa resničnost razodeva združena, kot "vseedinstvo". V življenju Cerkve se to sodelovanje zaradi edinosti resnice imenuje *tradicija*. Sam izraz kaže na to, da nekaj prehaja od enega k drugemu.

### Kako razumeti besede, ki jih izgovarjajo drugi?

Z drugimi se sporazumevamo preko celotne osebnosti in s številnimi znaki, ki jih pogosto razumejo samo tisti, ki so si zelo blizu. Besede so seveda privilegirani in najbolj univerzalni znaki, zato lahko opazimo stalen napor, da bi jim dali »točen«, objektivni pomen, ki bi izražal ideje, ki so vsem skupne. Takšen pomen je potreben v znanstvenem, tehničnem, komercialnem jeziku. Vemo pa, da bolj ko je dialog osebni, bolj se ta »objektivnost« izgublja. Ista beseda lahko pomeni pohvalo ali žalitev glede na to, s kakšnim tonom in v kakšni situaciji je izgovorjena. Umetnost komunikacije z drugimi je v tem, da znamo razbrati te različne odtenke.

Samo po sebi je umevno, da imajo besede, izrečene Bogu v molitvi, vrednost glede na držo tistega, ki moli. Prav je, da se zavedamo, da imajo besede relativno vrednost tudi v teoloških razpravah. Te pogosto skrenejo od svojega dialoškega cilja in postanejo golo prerokanje. Stari menihi so se takim razpravam izogibali, ker ne prispevajo k pobožnosti, ampak jo uničujejo. Ljubezen in iskrena volja, da bi razumeli to, kar eden ali drugi misli z besedami, ki jih govori, vodita k resničnemu cilju jezika.

### Bog govori v vesti, v srcu Glas vesti

Bog govori na številne načine: »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril Očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,1). Origen je poskušal poiskati časovni vrstni red teh božjih nagovorov (De Lubac 1950: 346sl.).

Takoj ko je bil Adam ustvarjen, je slišal božji glas v svoji čisti vesti in v glasovih ustvarjenih bitij. Ko sta bila ta dva izvira čiste vode onesnažena z grehom in nista več odsevala Stvarnikovega obličja, je Bog vzbudil »vidce«, preroke, ki so svojimi besedami, naj-





Pieter st. Bruegel, **Triumf smrti**, 1562, olje na panelni plošči, 117 x 162 cm, Museo del Prado, Madrid.

prej govornimi in pozneje zapisanimi, poskušali odpreti oslepljene oči svojemu ljudstvu. V polnosti časov je Beseda postala meso in s človeškimi besedami oznanila božje razodetje. Nato Cerkev, Kristusovo telo, nadaljuje to poslanstvo skozi vse čase.

Prvotni božji glas torej slišimo v vesti. Italijanski izraz za vest, *co-scienza* (*so-vedenje*, op. prev.), kaže na določeno dvojnost v našem notranjem življenju. Poleg našega »vedenja« ob- staja še neka stvar ob njem. Izraz je skovan podobno kot sodobnejša beseda »pod-zavest«, ki bi jo bilo v verskem smislu bolje poimeno- vati »nad-zavest«: ker ni nekaj v temnih do- ločenostih naših bio-psiholoških mehaniz- mov, temveč nekaj, kar sicer zaznavamo, ven- dar ni v dosegu naše polne zavesti. V vsakem primeru je izraz *coscienza*, v grščini *syneidesis*, zelo star. Vendar se omenjena dvojnost ni ni-

koli nanašala na grške gnoseološke predpo- stavke. Pri njih se resnično vedenje (*eidesis*) vedno pripisuje umu (*noûs*). Um odloča o tem, kaj je resnično in neresnično, pa tudi o tem, kaj je dobro in slabo. Sokrat je menil, da je "nevednost" vedno slaba. Vendar pa je prav on opazil, kakor tudi Seneka, da človek poleg umske zmožnosti v sebi odkriva še glas nekega "demona", ki mu govori, kaj je dobro in slabo (Stelzenberger 1959: 255sl.).

V človeku sta torej dva notranja "glasova", ki mu govorita. Mistični tokovi so hoteli poslu- šati predvsem "demone", ki presegajo naravno spoznanje. Intelektualistični tokovi pa so glasove "demonov" hoteli skrčiti na glas narave. Način, kako slišimo, da so dejanja dobra ali slaba, je kvečjemu intuitiven, višji od logičnega razume- vanja, vendar zanje ni nadnaraven, ker je člo- veški razum po svoji naravi tudi "preroški".

V to smer gre tudi znamenita Kantova izjava, po kateri glas vesti vzbudi v filozofu enako čudenje kot zvezdnato nebo, ker daje občutek univerzalne harmonije, tako notranje kot zunanje. Če je "vest" glas narave, razumemo Kantov zaključek, da je dobro to, kar je veljavno za vse, ker je narava skupna vsem (McCafferty 2001: 50-60).

Tudi krščanski moralisti so vedno občudovali, kako se glas vesti čudežno ujema v temeljnih moralnih načelih, ki jih narekuje vsem ljudem enako. Kaže torej, da gre za skupno lastnost človeške narave. Po drugi strani pa ugotavljamo – in pri tem je neprecenljiva bogata izkušnja duhovnih oseb –, da nekatere povsem specifične in neponovljive poklicanosti izhajajo iz osebne vesti. Ali tem poklicanostim lahko nasprotujemo? Kaj naj odgovorimo tistim, ki opravičujejo kršenje skupnih moralnih zakonov z izjavo: "Moja vest mi ničesar ne očita"?

Krščanski moralisti so iskali izhod v razlikovnjku med "naravno" in "krščansko" vestjo, med "racionalistično" in "zaupno" vestjo, med "primarno" (splošno razumevanje dobrega in slabega) in "sekundarno" (bolj skladno s formalnimi moralnimi pravili) (Carpentier 1953: 1568sl.). O resnični vrednosti takšnih razlikovanj lahko podvomimo. V tem kontekstu pa je zanimiv citat Tomaža Akvinskega: "Ljubimo lahko bolj kot poznamo".<sup>16</sup> Ljubezen sili osebo, da svobodno sledi določeni poti, četudi ne razume vseh podrobnosti njenega poteka. To ustreza cilju, ki ga Pavel pripisuje vesti: povečevati ljubezen (prim. 1 Tim 1, 5) in voditi v svobodo Duha (prim. 1 Kor 10, 23). Ta besedila so razsvetljena in bi zaluzila več pozornosti. Vest se v njih pojavlja kot glas ljubezni (*agápe*) v našem srcu. Zato ne preseneča, da se duhovni avtorji strinjajo v trditvi, da glas vesti nagiba človeka, da ljubi Boga bolj kot kar koli, in ga istovetijo s prisotnostjo Svetega Duha.

Ali v tem kontekstu lahko rečemo, da je vest glas "narave"? Pri iskanju odgovora se

moramo zavedati dvojne terminologije. Za zahodne avtorje je božja ljubezen "nadnaravna" krepost, medtem ko je za vzhodne ljubiti Boga "naravna" težnja človeškega srca. Izraz "človeško srce" predpostavlja trihotomično definicijo človeka (telo, duša in duh), torej deležnost združene božje-človeške narave. Vest nas kot glas tega združenja kliče k spoštovanju tako čisto človeških vrednost kot tistega, kar jih presega. Zato se tudi pojavlja na dva načina. Kot glas "narave" se vest oglašuje v obliki "kategoričnega imperativa". Kot glas Duha nas vabi, da svobodno sledimo njegovim navdihom. V obeh oblikah jo slišimo kot notranji glas, zato jo tako Sveto pismo kot duhovni avtorji istovetijo z intimnim glasom našega srca, ki je "prestol Duha". "Molitev srca" je posebno intenziven način poslušanja njegovega glasu.

### Srce – kraj stika med Bogom in človekom<sup>17</sup>

Kakor lahko rečemo, da je očesna zenica točka stika med dvema svetovoma, zunanjim in notranjim, tako mora v človeku obstajati skrivnostna točka, preko katere Bog vstopa v življenje človeka z vsem njegovim bogastvom (Špidlik 2004: 347). Vyšeslavcev trdi, da je resničen stik z božjim možen samo "v globini jaza, v globini srca, ker je Bog, kot pravi Pascal, občuten srcu [...]. Dejansko je ateizem samo stanje brez srca" (Vyšeslavcev 1994: 25).

Izraz "srce", ki je prisoten v Svetem pismu in v literaturi očetov, so poznali ruski avtorji. Še posebej je ustrezal njihovi miselnosti (Špidlik 1995: 300sl.). Predvsem pa so se zavedli pomembnosti čustev srca v dobi Petra Velikega, ko so se začeli odzivati proti racionalizmu. V tem obdobju, v katerem se je odvijalo veliko poskusov sekularizacije po razsvetljskih vzorih, Paisij Veličkovski v Moldaviji začne veliko meniško gibanje, "filokalijsko" neo-ezikastično gibanje, v katerem imata pomembno vlogo očiščenje srca in

“molitev srca”. Racionalistične tendence pa niso doživele nasprotovanja samo v verskih okoljih: spomnimo se samo carja Aleksandra, ki je po koncu Napoleonovih vojn simpatiziral z vsemi vrstami misticizma. Teza slavofilov je jasna: ljudstvo se odziva “v skladu s srcem” (Chomjakov 1910: 276sl.).

Naj spomnimo tudi, da v istem času Kirevski na nekem predavanju kritizira Schleiermacherja, ker “so prepričanja njegovega srca oblikovana ločeno od razumskih prepričanj” (Losski 1954: 15sl.). Rusi v splošnem ne vidijo bistvenega nasprotja med srcem in razumom. Po drugi strani vztrajajo pri dejstvu, da spoznanje srca “presega” logiko razuma in “je brez zadržkov dostopno samo Bogu” (Vyšeslavcev 1994: 26), ker je duhovno.

### Jedro osebe

Vsakdanji jezik brez oklevanja sprejema, da je srce sedež ljubezni, simpatije in antipatije, okusov, privlačnosti in užitkov. Kljub temu pa ne govorimo za vse čustvene dražljaje, da “prihajajo iz srca”, ampak samo za tiste, ki so stabilni. Pogosto na primer rečemo, da neko dejanje “ni bilo iz srca”.

Že v materialnem smislu, piše Florenski (1974: 326sl.), je srce naravno središče človeka in skrbi za določeno *homoousio* (*enakost substance*, op.prev.) njegovih udov. V metaforičnem, psihološkem in duhovnem smislu ima vlogo izvora vseh sposobnosti. “Skriti človek srca”, o katerem govori apostol Peter (1 Pt 3, 4), ni za Teofana Zatvornika nič drugega kot srce, “resnični in pravi jaz” (Špidlik 2004: 64). “Srce je resnični človek,” je govoril Skovoroda, “videz je samo maska” (Zen’kovskij 72).

Takšno dojemanje seveda povzroča težave tistim, ki menijo, da je “srce” samo ena izmed človekovih zmožnosti, poleg razuma in volje. Izraz “srce” namreč hoče označevati njihovo enotnost: ljubiti Boga “z vsem srcem” pomeni iskati ga “z vso dušo in z vsem mišljenjem” (Mt 22, 37) in “z vso močjo” (Mr 12,30). Postavlja

se vprašanje, kako razumeti to enotnost, celostnost človeka. V zvezi s tem lahko zasledimo dve osnovni pojmovanji, prvo bomo poimenovali “statično”, drugo “dinamično”.

Izraz “statično” označuje vidik harmonične edinosti vseh človeških zmožnosti v sedanjem času, v trenutku, v katerem delujemo. Teofan za ilustracijo uporabi primerjavo iz gledališča. Če nek tekst beremo sami v svoji sobi, ne na odru, je njegov učinek zelo zmanjšan. Isto se dogaja, ko uporabljamo eno samo zmožnost: takrat je uporabljena na silo in njena učinkovitost se zmanjša (Špidlik 2004: 65). To se dogaja, ko kdo z močjo svobodne volje deluje v nasprotju z upornimi čustvi. Takšno “nasilje” zahteva askeza, vendar je srce ob tem razdeljeno, raztrgano. Če takšno stanje traja predolgo, postane nevarno za ravnovesje osebe. Da bi “spremenili srce”, dosegli harmonijo človeka, ne samo v trenutku delovanja, ampak v vsem življenju, je potrebna potrpežljivost.

To pa je “dinamični” vidik srca. Človek je namreč to, kar je storil včeraj, to, kar dela sedaj, in to, kar bo storil jutri. Živ organizem predstavlja “zgodovinski” razvoj, kar pomeni nestabilnost, nevarnost padcev, vendar tudi izkušnjo spreobrnjenja. “Kako bomo zmogli – pogosto vzdihnejo svetniki –, ko živimo tako nevarno življenje!” (Terezija Avilska 1951: 624). Mi nismo sposobni niti enega samega dejanja, ki bi trajalo večno. Bossuet je v tem videl zmoto tistih, ki hočejo postaviti popolnost tega življenja v dejanja, ki so lastna samo prihodnjemu življenju (Bossuet 1697: 26).

Ideal vzhodnih kristjanov je bil vedno “stanje molitve”, *katástasis*. To je trajna drža, ki na nek način zasluži ime “molitev” kot taka, izven dejanj, ki jih sicer bolj ali manj pogosto rojeva (Jetté 1961: 1372-88). Takšno stanje molitve je hkrati stanje duhovnega življenja, trajna drža srca (Špidlik 1978: 96).

Srce je kot barometer v nevihti, ki je vedno v gibanju in je izvor stabilnosti. Naše življenje

vodi v dani smeri in v človeku oblikuje določeno strukturo. Če so dobra nagnjenja zakoreninjena v tem življenju, je srce edino zagotovilo našega prihodnjega zveličanja in zaklad dobrih del iz preteklosti, njihova anamneza (Špidlik 2004: 353). Če v tem opisu najdemo nasprotujoče si vidike, se ne smemo čuditi, ker gre za življenje in "življenje ima svoje razloge, ki jih razum ne pozna," kot je dejal Pascal.

## Spoznanje srca

Imamo spoznanje svojih dejanj in lahko presojamo njihovo moralno vrednost. Srce pa ostaja skrivnost, je skriti del človeka, ki ga pozna samo Bog. Če na vsak način hočemo vedeti, kako človek lahko spozna samega sebe (in se k temu čuti poklican), duhovni avtorji odgovarjajo, da je to možno, ker je duša predložena sama sebi.<sup>18</sup> Glede na stopnjo svoje čistosti ima neposredno intuicijo o sebi.

Po Teofanu Zatvorniku razumevanje srca vključuje to obliko celostnega in intuitivnega spoznanja sebe. Gre za »čustva srca« (Špidlik 2004: 68sl.). Seveda nimajo vsa »čustva« enake vrednosti. Lahko ločimo čustva »telesa, duše in duha«. Nezmotljivost pripada duhovnim čustvom. Drugim je lastna samo glede na stopnjo njihove »poduhovljenosti«, ki pomeni popolnost ljubezni. Torej, zaključiti isti avtor, »če je srce v središču človeške osebe, potem človek po (čistem) srcu vstopa v odnos z vsem, kar obstaja,« predvsem z Bogom in z bližnjim (Zatvornik 1895: 306).

Ker je spoznanje srca osebno in neločljivo od življenja, je najtesneje povezano z moralnimi kvalitetai tistega, ki misli, in predvsem z ljubeznijo, ki jo živi. To je združevalna sila osebe. Čustvo srca odkriva duhovno »so-substancialnost« vsega, kar obstaja, kar je po Florenskem ideal spoznanja (1974: 133-4).

## Molitev srca

Dovolj je, če pogledamo kazalo *Filokalije*<sup>19</sup> ali *Dialogov o Jezusovi molitvi*,<sup>20</sup> da ugotovimo,

da so ruski menihi priporočali in prakticirali molitev srca. Molitev, pravijo, ne more biti popolna, če se ne spusti iz glave v srce (Špidlik 2004: 335sl.). »Molitev je v pravem pomenu besede vzdih srca k Bogu. Če ta vzgib manjka, ni molitve.« (Zatvornik 1898: 205; Špidlik 2002: 271).

V terminologiji očetov je kontempliranje Boga v podobi lastne duše enako kot »gledati bivališče Boga« (Špidlik 2002: 337). Po svetopisemskem jeziku Bog prebiva v srcu, ker je srce »sedež Duha« (Špidlik 2004: 61sl.). Sveti Bazilij je govoril, da moramo biti »pozorni nase, da bi bili pozorni na Boga«. <sup>21</sup> Teofan torej lahko da naslednji nasvet: »Osredotočite pozornost na svoje srce in ne meditirajte o svojem »jazu«, temveč o Gospodu in to delajte s pobožnostjo in skrušenostjo: to je vse« (Zatvornik 1892: 403).

To so zelo jedrnatih nasveti. Potrebno jih je bolj natančno opredeliti in avtorji Filokalije ter njihovi učenci so to naredili z veliko konkretnostjo. Opozarjajo, da veliko težavo kontemplativnega življenja in vsake molitve predstavljajo »misli« (*logismoi*). To niso abstraktna premišljevanja, ampak konkretni impulzi, ki nas nagibajo, da bi naredili neko stvar, ki je lahko dobra ali slaba. Tu se postavi vprašanje njihovega izvora.

Znano je slavno sholastično načelo: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Tisti, ki so stavek razumeli radikalno, so si dušo predstavljali kot nepopisan list, *tabula rasa*, tako notranje življenje ne bi bilo nič drugega kot rezultat zunanjih vplivov. Jasno je, da vzhodni menihi niso bili tega mnenja. Kljub temu niso mogli mimo opažanja, koliko misli pride od zunaj: preko gledanja z očmi in drugih čutov, preko pogovorov z drugimi ljudmi, preko branja in sugestij, ki jih danes pripisujemo podzavesti, v kateri so menihi videli angelske in demonske vplive.

Različen izvor misli prispeva k določitvi njihove moralne vrednosti. Če je slaba misel

prvi vzrok greha, je dobra misel izvor dobrih del. Umetnost razločevanja in stalna budnost v prepoznavanju in zavračanju slabih misli se imenuje "varovanje srca" in so jo obilno razvijali kontemplativni menihi. Teofan pravi, da ima ta krepost vlogo stražarja, ki bdi, da sovražniki ne napadejo "gradu srca" (Zatvornik 1908: 27). Tu ne bomo ponavljali tradicionalnega učenja menihov, ki ga pogosto podrobno predstavljajo asketi. V vsakem moralnem priročniku lahko preberemo opozorilo, da ne smemo pristati na pogovor in da moramo slabe misli takoj odgnati.

Pri puščavnikih pa najdemo širši zaključek: popolni se skušajo izogniti ne samo škodljivim ali nekoristnim mislim, ampak vsem človeškim mislim. Vse so parcialne. Evagrij zaključí, da iz tega sledi, da na koncu vse postanejo ovira za neposredno srečanje z božjo mogočnostjo, ki se pojavi kot gledanje "čiste luči" (Špidlik 2002: 304sl.). Kako naj interpretiramo to težnjo, ki je za nekatere psihološko nemogoča in celo zmotna, neke vrste odmev nekrščanske nirvane?

Najprej sprejmimo gotovo pravoverno interpretacijo, ki jo med drugim najdemo v kratki in natančni obliki tudi na Zahodu. V *Duhovnih vajah* Ignacija Loyolskega beremo zelo zanimivo opombo o razločevanju misli: če se neka misel pojavi brez zunanjega razloga, prihaja od Boga (DV 330). Z drugimi besedami, srce, ki ne prejema vtisov od zunaj, postane izvir navdiha v obliki notranjih misli, misli ki prihajajo "od znotraj". Če ustvarjena bitja molčijo, sam Bog govori človeku na skritem v srcu. O tem pogosto govorijo vzhodni avtorji.

Vrnimo se k čisti molitvi v evagrijanskem smislu. Postavimo si vprašanje: ali se Bog bliža naši duši samo v obliki "misli"? Problem mistike je pogostejše zastavljen z drugimi besedami: ali se spoznanje Boga odvija zgolj na ravni inteligence? Dejansko mistika "teme" predpostavlja, da obstaja druga pot: ko pri-

demo na zadnjo stopnjo razumskega spoznanja, duša dobi "krila ljubezni". V goreči želji po Bogu pridobimo novo spoznanje Boga-ljubezni. Ljubezen tako postane popolno spoznanje. Ta mistika se imenuje "ekstatična", ker pomeni "izstop iz sebe", izstop iz samega razumskega spoznanja (Špidlik 2002: 268).

Evagrij pa pokaže na drug tip mistike, na "mistiko svetlobe". Ta ne mara izraza "izstop iz sebe". Zanj se mora človek, ravno nasprotno, vrniti v svoje lastno povečano stanje, v katerem je sposoben doumeti svetlobo Svete Trojice, ki žari v duši. Ta svetloba je tako močna, da preseže druge delne žarke (Špidlik 1978: 296; Špidlik 2002: 304sl.).

Zdi se, da se "mistika srca" ne ujema popolnoma ne z eno ne z drugo shemo, ampak ju med sabo povezuje. V skladu z mistiko teme Teofan ne dvomi, da Boga-ljubezen spoznamo samo preko ljubezni. Vendar se to stanje ne zgodi po zadnji stopnji razuma, nasprotno: šele preko ljubezni se začneja resnično razumevanje božjih skrivnosti. Vzajemna ljubezen med Bogom in človekom vzbudi v srcu duhovna čustva in če ta spremljajo misli, ki jih je zbudilo takšno notranje stanje, je njihova verodostojnost podana s tem, da ostajajo "položene v srce" (prim. Špidlik 2004: 82sl.).

Kaj se zgodi, če ni nobenih izrazitih misli? Ni nujno, da je to pomanjkljivost, ker je čustvo ljubezni do Boga lahko okrepljeno samo po sebi. Takšno stanje je značilno za slavno "molitev ognja", o kateri govori Kasijan (Špidlik 2002: 340). Evdokimov ga opiše na drug način, ki je v skladu s tradicijo (vendarle bolj bizantinsko kot rusko): "*Um, združen s srcem in postavljen v svojo pred-pojmovno goloto, preseže diskurzivni razum (diánoia); zapusti skladnost sodb (sholastično metodo) in zahteva dvig na vedno globlje ravni svojega bitja, dokler ne postane "kraj Boga". Vsaka pridobitev je ne toliko dejanje razuma, ki doume predmet, kakor dejanje Boga, ki doume razum in ga naredi božanskega, zato ga razodeva v resnici, ki ta ra-*

zum presega, ki je brez začetka in konca. Razum obstaja v vlogi, da kontemplira nedoumljivo v takšni meri, kolikor se preseže in si ne pripada več.” (Evdokimov 1981: 253).

Izraz “kraj Boga” so uporabljali tudi tisti, ki so prakticirali pozornost na srce v telesnem smislu, tako imenovano psihofizično metodo, ki je na izviren način opisana v znani *Pripovedi ruskega romarja*.<sup>22</sup> Ne da bi se preveč ukvarjali s podrobnostmi te metode, bomo samo nakazali, kako so jo dojemali resnično duhovni ljudje.

“Čista molitev”, kot smo jo razložili po Evagrijevem konceptu (Špidlik 2002: 306sl.), se odpove vsem oblikam in vsem mislim, da bi okušali Boga v notranjosti človeka. Vendar pa hoče biti človeška zavest povezana s kakim simbolom. Mar utrip srca ne more postati zgovoren simbol Odrešenikove prisotnosti v človeku in človeškega truda, da bi uskladil svoje življenje z njim (Špidlik 2002: 420sl.)? V določenih posebnih trenut-

kih čutimo, da sam Duh moli. Ampak da bi bila ta molitev tudi naša, jo moramo združiti z zavedanjem svoje človeškosti. Srčni utrip nas na to konkretno spominja, ne da bi zmanjšal duhovno vez.

Avtorji govorijo tudi o “molitvi tišine”, vendar gre za tišino, ki je vrhunec dialoga, kakor med prijateljema, ki sedita skupaj, ne da bi govorila. Arsenjev jo imenuje “mistika neposrednega srečanja”. Takrat je “vse ostalo, vse zemeljsko, potisnjeno na dno in v duši se nahaja samo Bog.” Gre za “zelo močno čustvo druge, višje Resničnosti, ki se ji ni mogoče upreti, v običajni psihični sferi človeka. Ne jaz, ampak On, ne moje dobre ali slabe ali pobožne izkušnje, ampak On, ki je večji od vseh mojih izkušenj. Pred mano je [...]. jaz nisem nič pred njim, On se spušča k meni” (Arsenjev 1966: 65).

Lahko bi našeli veliko primerov takšne izkušnje, vendar se bomo zadovoljili samo z enim, v katerem je glavna oseba Dostojev-



Guido Cagnacci, *Smrt Kleopatre*, 1660,  
olje na platnu, 120 x 158 cm, Pinacoteca di Brera, Milano.



Caravaggio, *Smrt Device*, 1606, olje na platnu, 369 x 245 cm, Musée du Louvre, Pariz.

ski. Sofia Kovalevski v svojih *Spominih na otroštvo* opisuje spomin na dogodek, ki se je zgodil med bivanjem Dostojevskega v Semipalatinsku, in bi ga lahko poimenovali “dogodek Boga”.

V velikonočni noči Dostojevski sprejme starega prijatelja: govorita o literaturi, o umetnosti, o filozofiji, in nazadnje tudi o religiji. Obiskovalec je prepričan ateist. Na vrhuncu njune razprave Dostojevski nenadoma začuti, kot da je notranje preplavljen in ne more storiti ničesar drugega kot peti: “Bog obstaja, Bog obstaja, Bog obstaja!”. Prav v tistem trenutku se oglasijo zvonovi bližnje cerkve za začetek velikonočnih obredov. Zrak je močno vznemirjen zaradi prazničnega zvoneja zvonov, ki oznanjajo svetu Kristusovo

vstajenje. “Čutil sem, da se nebo spušča na zemljo in me popolnoma prevzema. Vseboval sem Boga in v vsej svoji substanci sem se čutil popolnoma prežetega z Njim. Da, Bog obstaja! Zavpil sem in potem se nisem ničesar več spomnil ...” Ta trenutek lahko štejemo za njegovo versko spreobrnjenje, zavestno spreobrnjenje pisatelja: njegovo odločilno srečanje z živim in osebnim Bogom; počuti se obiskanega, vse v njegovem srcu utripa (citirano v Evdokimov 1961: 219).

Kdor spozna Boga na ta način, spozna tudi samega sebe kot osebo in kljub svojim slabostim čuti, da je povzdignjen k udeležbi pri večnih odnosih božjih Oseb. Teofan Zatvornik piše: “Torej obstaja naklonjenost med duhovnim svetom in človekom, ki je zapustil greh in se

spreobrnili k Bogu po božji milosti, ki je v njem v polnosti obnovljena” (Špidlik 2004: 72). Ta naklonjenost je odvisna stopnje sorodstva med Bogom in človekom (Špidlik 2004: 72).<sup>23</sup>

Če smo pozorni na ta glas “sonaravnosti”, lahko dojemamo božje skrivnosti takšne, kot so v nas, kot vstopajo v naše življenje. Takrat srce postane vir navdih: “O, čisto oko srca, vzklíkne mučenec Sahdōna, ki zaradi svoje čistosti jasno vidi tistega, pred katerim si se rafimi zakrivajo obraz [...]. Kje bo torej Bog ljubljen, če ne v srcu? In kje se bo razodel, če ne tam? Blagor čistim srcem, ker bodo gledala Boga” (Mt 5, 8).<sup>24</sup>

### Mistika srca – “osebna” mistika

Tudi če se strinjamo z vsem, kar je bilo povedano, se nam zdi, da je potrebno dodati pripombo, razmislek, ki ga je vzbudila terminologija, ki jo uporabljajo klasični avtorji. Po ravnokar navedenih besedilih naj bi bila zadnji temelj mistike naša »sonaravnost« z Bogom, se pravi zadnja popolnost »narave«. V skladu z našimi prejšnjimi razmišljanji nismo pripravljeni videti popolnosti človeka v njegovi »naravi«, ampak v tem, koliko je ta »poosebljena«. Poleg tega v dveh klasičnih pojmovanjih mistike zadnja stopnja združitve z Bogom vedno predpostavlja odpoved kakšnemu bistvenemu elementu človeške narave, ki ovira dvig k Bogu.

Splošna izkušnja nas prepriča, da v nas obstaja neustavljiva želja po tem, da bi vedeli vse; ta želja je tako močna, da jo enačimo s samim obstojem človeka. Po drugi strani pa doživljamo stalno oviro, da bi uresničili to željo. Človek potemtakem spontano poskuša odkriti to oviro in način, kako bi jo premagal. To predstavlja skupen princip v obeh tipih mistike.

Mistika svetlobe je našla močno oporo v platonistični filozofiji. Njena osnovna teza je sledeča: resnična domovina človeka je v svetu idej in samo um ima privilegij dostopa do tega sveta. Kot posledica tega se mora človek

osvoboditi spoznanja čutov, da bi lahko užival čisto gledanje uma. Mistika, ki se naslanja na aristotelovske koncepte, ni zelo drugačna. Nekateri menijo, da je aristotelizem »ne-mističen« zaradi njegove teze, da »ni nič v razumu, kar prej ni bilo v čutilih«. Vendar ta »prej« lahko razumemo kot prejšnji pogoj, ki potem odpade, da bi lahko uživali čisto umsko gledanje.

Kakšne vrste bi bilo to gledanje? To so razložili krščanski predstavniki evagrijanske mistike svetlobe. Um, ki se posledično odpove »čutom«, se odpove tudi temu, kar dela pojme delne in omejene. Da bi spoznali neskončno resničnost, to je resničnost božanskega, se zahteva od razuma, da postane »nag«, »brez oblik«, sposoben videti »čisto svetlobo«, samo svetlobo.

V mistiki teme se zahteva več: odpovedati se je treba ne samo parcialnosti pojmov, ampak tudi uporabi razuma kot takega. V trenutku, ko duša pride »na vrh« mistične gore, so razumski koncepti popolnoma »izčrpani«, vendar Boga še vedno ni tam. Človek odkrije, da je Bog nad vsakim ustvarjenim razumom, da prebiva v skrivnosti, se pravi v »temi«, ki je neprodorna za luč razuma. Od tistega trenutka duša dobi »krila ljubezni« in z ljubeznijo doseže Boga, ki je ljubezen.

Ali imata ti dve nasprotni pojmovanji med seboj kako skupno točko? Proti prvemu tipu se oblikujeta dva ugovora. Prvi je vprašanje, ali je možno stanje »golote« razuma, in drugi: če je krščanska popolnost v ljubezni, potem je primerno, da se zadnji korak k Bogu naredi z ljubeznijo in ne z razumom. Na prvi ugovor lahko odgovorimo: človeški razum sam težko pojmuje kot sposobnost onkraj konceptov, lahko pa postane popolnoma intuitiven preko deležnosti pri spoznanju Boga. Na drugo točko pa odgovarjamo: resnični razlog, da se kristjan čuti spodbujenega, da se odpove parcialnim konceptom, je lahko samo ljubezen. Razlog za parcialno odpoved uporabe razuma je torej ljubezen.



Lahko torej rečemo, da sta obe kategoriji mistike na ta način med seboj spravljeni. Pri obeh opazamo, da je v našem človeškem bitju vedno kak element, ki ovira popolno združenje z Bogom in se mora zato umakniti, da bi dal mesto božanskemu. Tukaj se pojavi dvom: ali je takšna tudi združitev božje-človeškega pri Kristusu? Ko se je Beseda združila s človekom, ni izgubila ničesar človeškega. Nasprotno, mistični avtorji se sprašujejo celo, s katero človeško sposobnostjo, ki je boljša od drugih, je mogoče priti do združenja z Bogom? Takšna formulacija problema ni bila vseh Mojstru Eckhartu. Odkril je, da ni pravilna in ji je nasprotoval na sledeči način: »Kot tistega, ki je resničen, *sub ratione veri*, Boga lahko zajamemo z razumom, kot tistega, ki je dober, *sub ratione boni*, z voljo; razum in volja sta moči duše; kot tisti, ki je Bivajoči, sam prodira v intimnost bistva duše.«<sup>25</sup>

V našem kontekstu smo integriteto človeka poistovetili s »srcem«. Zato je utemeljeno, da ruski duhovni avtorji govorijo o »mistični srca«. K temu dodajmo še eno razmišljanje, da ne bomo mistike ločili od kristološke razsežnosti, ki na žalost v mističnih shemah pogosto manjka. Vrhunec človeške združitve z Bogom je v Kristusu: vsa človeška narava se združi s celotno božjo naravo; kar ju povezuje, je oseba: Kristusovo človeško naravo »pooseblja« Sin Očeta. Na podoben način moramo preverjati tudi mistično združitve kristjanov z Bogom. Ta je osebna, torej svobodna in agapična. Kako pa v njen sodeluje »človeška narava«? Ne preko izbire ene ali druge človeške sposobnosti, ampak v celoti, glede na stopnjo duhovnega »poosebljenja«, v odnosu z osebnim Bogom.

### **Kozmični dialog** Bog govori v veselju

Po Origenu je Bog govoril prvemu človeku samo preko dveh glasov: preko vesti in preko vidne ustvarjene narave. Adam je slišal Gos-

podov glas v dnevnem vetriču (prim. 1 Mz 3, 8). Notranji glas vesti in zunanji glas veselja se morata torej v življenju dopolnjevati.

Kljub temu v duhovni literaturi pogosto beremo izjavo, da sta božja ljubezen in svetna ljubezen nezdružljivi. To na radikalen način izrazi opat Izaija: "Svet je pozaba Boga". Ali gre pri tem za krivoverske vplive, ki niso iz svetopisemskega razodetja? Nasprotje med svetom naše izkušnje in božjim svetom je namreč dobro poznano v nekaterih religijah in v antični filozofiji. Pri njih je antiteza neizogibna, ker ne gre samo za dva "glasova" istega Boga, ampak za dva zelo različna "svetova", ki imata posledično ločen obstoj. Izkušnja dualnosti se kaže tudi v vsakdanjem življenju kot nasprotje med našimi mislimi in tem, kar dejansko obstaja v našem okolju. Ko je pravičnega Sokrata domnevno atensko sodišče obsodilo na smrt, je Platon prišel do zaključka, da sta "svet idej" in "vidni svet" v globokem nasprotju. Torej je potrebno "čimprej pobegniti" iz materialnega sveta (prim. Arnou 2329).

Iluzorno bi bilo misliti, da je sodobni svet pozabil na te probleme. Filozofija namreč ni prepričana, kaj naj šteje za pravo resničnost. Za empirike je realno to, kar opazujemo zunaj sebe, to, čemur se mora naš razum venomer prilagajati kot fotografskemu aparatu. Za idealiste so misli tiste, ki jih je treba jemati za resnične, medtem ko zunanji svet ostaja v temelju neznan. "Filozofija je znanost duha, ki razume samega sebe," je dejal Hegel.

Kako so ta problem videli cerkveni očetje? Izhodišče njihovih razmišljanj je pripoved o stvarjenju: "V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo" (1 Mz 1, 1). Patristična tradicija je ta odlomek obravnavala kot besedilo, ki se nanaša na vidni in nevidni svet. Florenski je povzel formulo s četrtega ekumenskega koncila (Florenski 1985: 193sl.; Špidlik 1995: 218 sl.) in trdi, da lahko rečemo, da vidni in nevidni svet soobstajata, "ne da bi bila pome-

šana in ne ločena". Ta izjava je ključna točka ontologije."Ontologizem" tega ali onega pomeni, da pripada dvema svetovoma – vidnemu in nevidnemu – in torej sposobnost nevidnega sveta, da se "razodene" na simboličen način v vidnem svetu in hkrati obratno, sposobnost vidnega sveta, da na isti način simbolično razodeva nevidnega. "Na osebni ravni je stopnja interpretacije dveh svetov odvisna od vere vsakogar, od duhovne askeze, od dosežene stopnje svetosti [...]. Asket, ki je dosegel svetost, postane priča nevidnega sveta v tem svetu, priča možnosti prodiranja (ki jo je dal Kristus) obeh svetov drug v drugega in priča potencialno "odprtega" značaja nevidnega sveta za vsakega izmed nas." (Florenskij 1985: 204).

Ta opis ustreza svetopisemskemu jeziku, v katerem je svet preprosto označen kot božja "beseda". Besede ne moremo razumeti kot take, ne da bi upoštevali resničnost tistega, ki govori, in tistega, ki posluša, sicer bi bil to čisti *flatus vocis* brez pomena. Ker je svet "konkretizirana" božja beseda, ne more imeti pomena, razen kot orodje božje-človeškega dialoga. Losev piše, da je ves svet beseda, lestvica različnih stopenj "verbalnosti". "Človek je beseda, neživi predmet je beseda. Vse to je namreč pomen in njegov izraz." (Losev 1927; Losski 1954: 308).

Na ta način lahko razumemo prehod z opisanih na nasprotno trditve, ki definirajo svet kot "distrakcijo od Boga". V tej predpostavki je svet obravnavan na "objektiven" način, brez njegove "verbalnosti", brez njegovega odnosa z osebnim Bogom. Takšno poznavanje sveta vodi k nevednosti o njegovi pravi resničnosti. To ne more biti normalno stanje, ampak je posledica greha.

Grški očetje so za duhovno ozdravljenje predlagali metodo *theoria physiké*, "naravno kontemplacijo" (Špidlik 1978: 293; Špidlik 2002: 177, 240). Če so grški očetje izdelali načela "kozmičnega poslušanja" Boga, so ga zaradi svojega intelektualnega značaja bolj malo

izvajali. Kozmična molitev je po drugi strani pogosta pri ruskih asketih in je bila del navad "romarjev". Arhimandrit samostana Mitrofan v Voronežu, Prokofij Koropcev, je na to temo imel lepo razpravo. On zaključí, da je nedvomno, da je vidna narava knjiga, bogata z vsebino za zemeljsko in onostransko življenje. Potrebno jo je samo znati uporabljati.

Praktična navodila, kako uporabljati naravo v molitvi, prihajajo od Tihona iz Zdonška v njegovi knjigi *Duhovni zaklad, nabran v svetu*.<sup>26</sup> V njej poučuje alegorično metodo, po kateri je vsaka vidna stvar simbol neke moralne resničnosti, podobno kot sveti Bazilij v *Pridigah o Esameronu*.

Tako odkrijemo resnično lepoto sveta kot razodetje. Da bi razumeli resnično lepoto sveta, pravi S. Frank, je treba meditirati "božji klic svetu k obstoju", ker to daje ustvarjenim bitjem njihovo vrednost in smisel (prim. Losski 1954: 286). Solovjov povzame to misel o vesolju v dveh zlatih pravilih. Prvo: "Imej Boga v sebi". Imeti Boga v sebi pomeni sprejemati vse stvari po božji misli oziroma "iz absolutnega zornega kota". Drugo pravilo je: "Vsako stvar sprejemaj, kakor jo sprejema Bog" (Solov'čev 1966: 203). Karsavin v svoji knjigi *O načelih* razvije svoj nauk o bitjih: stvarjenje sveta ni nič drugega kot teofanija (1925: 50).

Evdokimov pripomni, da je ta drža popolnoma lastna grškim očetom: "Za Zahod je svet realen, Bog pa je dvomljivo in hipotetično vprašanje; iz tega izhaja želja, da bi izdelali dokaze o njegovem obstoju. Za Vzhod je svet tisti, ki je negotov, iluzoren, in edini argument v prid njegovemu obstoju je samoumevni obstoj Boga" (1973: 131).<sup>27</sup>

### Razodetje Boga v zlu

"Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro" (1 Mz 1, 31). Kljub temu prosimo: "Reši nas hudega" (Mt 6, 13). To protislovje izkušamo v vsakdanjem življenju. Spisi očetov so se soočali z zlom z različnih

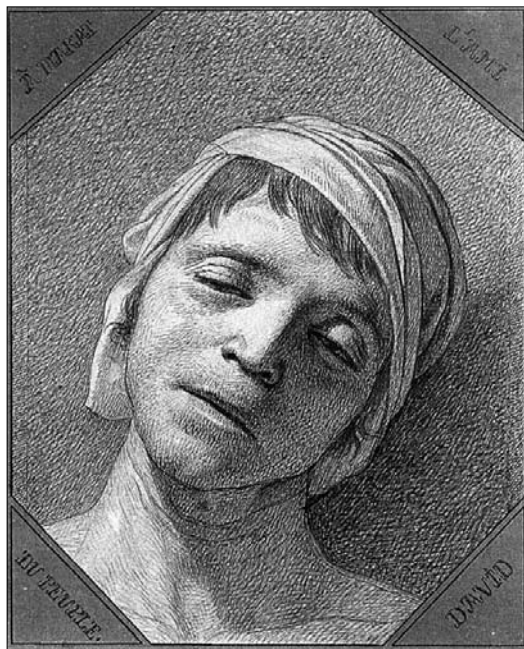
zornih kotov. Apologeti zavračajo mnenja, ki niso v skladu s krščansko vero: ne priznavajo nobenega večnega načela zlega; materija in ustvarjene stvari niso hudobne, Bog ni stvarnik zla. Če torej v svetu zlo obstaja, je krivda naša, zlo izhaja iz greha ljudi.

Pojavi se še drugo vprašanje: ali se zlo uspe izogniti božji previdnosti? Razlago svetega Bazilija so sprejeli vsi pravoslavni: zlo sproži sodbo in kazni in te vabijo človeka h kesanju (Špidlik 1961: 67). V tradicionalnem kesanju krščanskega Vzhoda Rusi slavijo sladkost kesanja, odkritje usmiljenega obličja Očeta, ki odpušča našo krivdo. Torej tudi "greh vodi k Bogu tistega, ki se kesaja," je dejal *starec* Makarij Optinski (Optinskij 1880: 573).

Solovjov utemeljuje to tradicionalno vero: "V vsem, kar obstaja, moramo prepoznati možnost dobrega in prispevati k temu, da ta možnost postane resničnost". In

razlaga: "Zlo je nekaj, kar lahko uporabimo, in njegovo zanikanje bi bilo greh. Tudi zlo moramo sprejemati tako kakor Bog, torej ne da bi bili do njega brezbrizni, ampak se moramo dvigniti nad absolutno protislovje in priznati, – kadar zlo ne izhaja od nas – da je lahko sredstvo za dosego popolnosti v takšni meri, v kakršni iz njega nastane večje dobro." (Solov'ev 1966: 203-204). Vendar se vprašamo, če za cerkveni nauk ni nevarno govoriti o "grehih iz božje previdnosti". Ta problem si postavlja že Origen, ki je bil tako pogumen, da je v nekaterih grehih videl "srečno krivdo" (Koch 1932: 112-159; Špidlik 1995: 273). Dostojevski in Berdjajev gresta v tem mnenju do skrajnosti (Chestov 1926).

Berdjajev trdi, da zlo in trpljenje, osrednji vprašanji religiozne zavesti, nista ovira za obstoj Boga. Nasprotno, "Bog obstaja prav zato, ker v svetu obstajata zlo in trpljenje; obstoj



Jacques-Louis David, *Glava mrtvega Marata*, 1793, pero, črna in rjava tinta, 27 x 21 cm, Musée National du Château, Versailles.

zla je dokaz za obstoj Boga. Če bi v svetu obstajalo samo dobro, bi bil Bog uporaben, svet sam bi bil Bog. Bog je, ker je zlo. Kar pomeni, da Bog obstaja, ker obstaja svoboda” (Berdjaev 1932: 98). Z drugimi besedami, potrebo po Bogu čutimo, ker samo On lahko iz slabega naredi dobro.

Pustimo ob strani točke, o katerih bi lahko v zvezi s temi teorijami razpravljali. Zanimivo je videti, kateri je njihov skupni temelj – to, kar pravi Dostojevski, preden umre: “Božja ljubezen nima mere ne meja” (prim. Evdokimov 1961: 274).

Za V. Ivanova pomeni slišati tudi v hudobiji drugih glas usmiljenega Boga vrhunec mistične drže. Avtor to pojasni na zelo izviren način (Ivanov 1979: 86). Izhaja iz treh umetniških del italijanske renesanse. Prvo je Michelangelova Poslednja sodba v Sikstinski kapeli. Tu Kristus z močno gesto pahne v pekel vse tiste, ki so delali hudo (prim. Mt 25, 41). Po Ivanovu to ni podoba Kristusa, ampak podoba mlade duše, soočene z zlom, ki ga sreča v življenju: misli, da ga bo lahko uničila. To je “anarhična mistika”.

Druga slika je Raffaellovo Spremenjenje na gori Tabor. Tu hočejo farizeji obsoditi žensko, ki so jo zasačili pri prešuštvovanju. Vendar se trije apostoli, ki so dvignili na goro duhovne kontemplacije, ne ukvarjajo več z vprašanji zakona: njihovi obrazi so uprti v nebeško lepoto, ki nas čaka v prihodnosti. To je “mistika upanja”.

In končno, tretjo stopnjo popolnosti lahko gledamo v Leonardovi Zadnji večerji. Tu Jezus odkrije trpljenje in pokaže izdajalca. Kljub temu skloni glavo in vse sprejme, ker tudi v tem sliši Očetov glas. To je “mistika sprejemanja”. Ivanov zaključa: “Tukaj vidimo trpljenje sveta, vendar tudi zlato keliha in skozi ozka okna vstopa Lepota večera: Lepota tega modrega miru preseva v jedilnico žrtvovanja”. Resnični mistik je tisti, ki zna spreminjati vesolje, tako da sprejme voljo Očeta,

ki mu govori prek dejstva, da so grešniki zavrnilo pogovor z njim. To je izredno, božansko nasprotje.

### Cerkveni dialog

#### Božji glas v glasu drugih ljudi

V svetopisemskem razodetju Bog ne govori samo *ljudem*, ampak tudi *preko ljudi*. “Preroštvo” predstavlja bistveni del Stare zaveze. Ljudje, ki jih je Bog izbral, da vodijo njegovo ljudstvo, govorijo v njegovem imenu. V tem smislu je bil naslov preroka dan že Abramom (prim. 1 Mz 20,7), potem Mojzesu (prim. 5 Mz 18,15) in številnim drugim. Nova zaveza je izpolnitev prerokb, dokaz vsega, kar je bilo napovedano, vendar tudi razširitev sposobnosti ljudi, da “prerokujejo”, da prenašajo božjo besedo drug drugemu. To je bistveni element Cerkve, pravica vseh verujočih (Apd 2, 14).

Po drugi strani se je uveljavila tradicionalna delitev na “poučujočo” in “učecho se” Cerkve. Solovjov pravi, da gre za dve komplementarni stanji, kakor mož in žena tvorita eno družino.<sup>28</sup> To izpostavlja, kakor ugotovi avtor, vprašanje izvora hierarhije. Ta mora biti v božji volji. Kateri koli sistem človeške oblasti, preprosto prenesen v Cerkev – pa naj bo demokratičen ali hierarhičen – bi pomenil deformacijo božjega kraljestva, ker bi v tem primeru človek postal začetek Cerkve. “V resnici človek ni prvi izvir ali začetnik nobenega dobrega. Torej ne more biti začetek Cerkve.” (Solov’ev 1966: 610sl.).

V svojih konkretnih vidikih je razvoj hierarhične oblasti skozi stoletja doživel različne vplive. Ti so postali tako močni, da se začnemo spraševati, ali vsi ti človeški elementi ne zadušijo tistega, kar je božje, in če se duhovništvo, predvsem tisto z višjimi naslovi, namesto da bi bilo združevalni element Cerkve, v resnici od nje ne ločuje. V času, ko je bila glavna skrb latinske Cerkve edinost lokalne hierarhije z Rimom, so se v Rusiji bali, da se

škofje ne bi ločili od Cerkve. V pismu Koševu Kirevski poudarja, da uvod v *Dogmatični teologiji* škofa Makarija vsebuje “nauk, ki je nezdržljiv z naukom naše Cerkve o nezmotljivosti hierarhije, neodvisno od skupnosti kristjanov” (pismo iz 1851 citirano po Loski 1954: 23; prim. Košev 1884). V tej logiki slavofili predlagajo svoj nauk o *zbornosti*, ki na prvo mesto postavlja edinost Cerkve kot edinost božjega ljudstva.

V teh razpravah je pomemben pozitiven element, namreč tisti, ki poudarja, da mora imeti božji glas, ki nam ga oznanjajo drugi, cerkvenostni značaj, glede na to, da je cerkvenost bistvenega pomena za človeško sobivanje.

### Cerkvenost<sup>29</sup>

Ta izraz je postal tradicionalen v ruski misli. Z moralnega vidika so *cerkvenost* pogosto definirali kot pomembnost pripravljenosti vernikov, da se poslušno pustijo voditi verkvenemu učiteljstvu in oblasti. “Ti že veš, – pravi Teofan Zatvornik v nekem pismu – da se nihče ne more odrešiti sam in da je Gospod sam hotel združiti vse vernike v eno telo, katerega glava je On sam. Kdor se reši, se torej ne more rešiti izven Cerkve, ampak samo v njenem naročju.” (Zatvornik 1892: 229). Vsakdo, ki ima lastno vest, se temu upre. Teofan odgovarja, da je bilo pridiganje prosto samo v času apostolov, potem ko je bila enkrat zgrajena zgradba Cerkve, pa sta se poučevanje in hierarhija organizirala in to je treba ohraniti, ker “vse prihaja od Gospoda” (Zatvornik 1903: 105).

Naravno je, da pretirano vztrajanje pri tej poslušnosti povzroča reakcije. Na cerkveni akademiji v Kijevu je Skovoroda pokazal svojo sovražnost do pravoslavnih institucij in za njim še mnogi drugi, dokler ni Cerkev na začetku 19. stoletja prišla do žalostne točke: po eni strani ji je bila odvzeta polna duhovna svoboda in je bila zato brez obrambe pred napadi in kritikami intelektualcev. Nekoliko shematično

prikazano sta obstajali dve skupini tistih, ki so kritizirali cerkev z religioznega vidika: v prvi so bili tisti, ki so v svojih kritikah ruske pravoslavne cerkve prišli do meje krščanske vere ali so šli čez njo; v drugi skupini so bili tisti, ki so svoje kritike črpali iz izvirov krščanstva, da bi odprli Cerkev novim obzorjem, prilagoditvam strukture. Komjakov spada v to drugo skupino; začel je novo obdobje, novo fazo cerkvenega razmišljanja.

Cerkvenost je torej manj “poslušna ubogljivost” kakor zavest povezanosti z vsemi, ki je edini način za izpolnitev lastne osebnosti. V Cerkvi človek najde samega sebe; v tem kontekstu postane edinost Cerkve temeljni problem duhovnega življenja. Ker je bistveno dialoška, je cerkvenost ravno nasprotna grehu, ki je egoizem.

Enako kakor posamezniki Cerkev združuje trdnost svoje identitete z dinamičnim razvojem svojega življenja. S stališča vere ta dva vidika tvorita njeno “tradicijo”, s katero je neločljivo povezano Sveto pismo.

### Sveto pismo

Danes smo vajeni govoriti o dveh virih božjega razodetja: Svetem pismu in tradiciji, vendar smo prepričani o njuni neločljivosti, tako da ju hočejo nekateri združiti pod enim samim imenom “tradicija”, katere glavni del bi predstavljalo Sveto pismo. V stari Rusiji pa so vse, kar so duhovni avtorji zapisali o Cerkvi, imenovali z izrazom “duhovno pisanje”. V tem smislu piše na primer Jožef iz Voloklamska: “Imamo pričevanja duhovnega pisanja, to je Stare zaveze, prerokov, apostolov in drugih spisov, ki so jih zapustili cerkveni očetje, Učitelji” (Špidlik 1956: 10sl.), pri čemer so “cerkveni očetje” in “učitelji” sinonim za “duhovne očete”, to so tisti, ki imajo zaradi popolnosti svojega življenja Svetega Duha, ki prebiva v njih. Dodaja, da imajo vsi ti viri enako avtoriteto, zato se je treba natančno držati tega, kar učijo, ker to učenje prihaja



Jacques-Louis David, **Senekova smrt**, 1773,  
olje na platnu, 123 x 160 cm, Musée du Petit Palais, Pariz.

od božjih ljudi in je izvoljeno sredstvo združitve s Kristusom.

Pri kontemplativnih očetih srečamo simboliko duhovne hrane, pojem "jesti Besedo" je razlagal Origen v pozavi z evharistijo, ker sta obe – Beseda in Evharistija – utelešenje Božje besede (De Lubac 1950: 355sl.). V enakem smislu piše v zadnjem času Evdokimov: "Ko so Očetje brali Sveto pismo, niso brali tekstov, ampak živega Kristusa, in Kristus jim je govoril; besedo so zauživali kakor evharistična kruh in vodo in beseda se je podarjala s Kristusovo globino."<sup>30</sup>

Samo po sebi je umevno, da božja beseda zahteva človeški odgovor, cerkven odgovor. Kot se je lepo izrazil sam Evdokimov, "utelešenje" Svetega pisma predpostavlja odziv okolja, ki ga sprejema, medsebojno prodiranje, *pericoresis*, kakor se dogaja med dvema Kristusovima naravamama.<sup>31</sup>

Zato ne moremo sprejeti trditve, ki jo Jožef Volkolamsk dodaja nekaterim dobrim ar-

gumentom, da bi utrdil avtoriteto duhovnega pisanja. "Današnji človek" naj namreč ne bi bil več sposoben neposredno poslušati božjega glasu in se mora zato zadovoljiti s tem, kar je bilo že napisano (Špidlik 1956: 9). Spisi duhovnih avtorjev naj bi služili kot nadomestilo vesti; v resnici pa so namenjeni temu, da ji pomagajo kot zdravilo, ki jo je sposobno ozdraviti. Tudi zato so neločljivi od cerkvene tradicije.

## Cerkvena tradicija<sup>32</sup>

Pogosto rečemo, da je ruska Cerkev ena izmed najbolj tradicionalnih. Zavest, da je "ohranila" čisto pravoslavno vero, je bila stalno prisotna v Rusiji, predvsem po padcu Konstantinopola. Hkrati pa je bilo potrebno zaradi pretiravanj, kot je bil na primer razkol med staro-verujočimi, zastaviti vprašanje vrednosti in mere oblik življenja, ki so jih podedovali od starih. Na začetku 20. stoletja je razprava o resničnem smislu tradicije postala

aktualna zaradi velikega števila pravoslavnih, ki so bili nenadoma preseljeni v okolja z drugačno tradicijo.

Diskusijo, ki je nastala med dvema tendencama, je začel Bulgakov. Cilj tradicije je umiriti nedovoljene zahteve, ki jih je zahtevala mistična Cerkev in so bile v večini primerov osebne narave. Po drugi strani se je bilo treba izogniti nasprotni tendenci, ki je bila zgodovinska in je zahtevala zunanjo avtoriteto Cerkve. To pa bi vodilo v njeno okamenelost, prav tako kakor nedisciplinirani mysticizem vodi v razkroj. Ne sme se zgoditi eno ne drugo, hkrati pa sta oba elementa potrebna, tako avtoriteta Cerkve kot osebna mistika (Losski 1954: 208). Ne bomo se spuščali v vse podrobnosti tega vprašanja, ampak se bomo omejili na nekatera značilna mesta, ki jih je poudarila široka razprava o tradiciji.

Ko govorimo o cerkveni tradiciji, vztrajamo predvsem pri kontinuiteti veroizpovedi. Le-ta pa za Ruse lahko vključuje vsako spoznanje. Lahko torej rečemo, da je spoznanje bistveno "tradicionalno", ker se tudi misli, ki se zdijo popolnoma osebne, rodijo iz "medsebojnega prepletanja s spoznanji drugih ljudi" (Zen'kovskij I, 172). Misli, ki se prebudijo v našem razumu, izhajajo iz oceana misli, v katerem plavamo (Tchaadaev 1970: 122). Jurkevič na jedrnat način izrazi isto idejo: "Filozofija ni delo enega človeka, ampak celega človeštva" (Zen'kovskij I, 321).

V zgodovinski realnosti se človeštvo pojavlja kot živ organizem, ki skupaj živi, misli in govori. Tradicija ni nepremična, mrtva, ampak je v stalnem razvoju. Vsebuje preteklost in hkrati je usmerjena v cilj, ki ga je previdnost določila za prihodnost. Za Florovskega je Sveto pismo najodličnejša tradicija, ker opisuje zgodovino odrešenja skozi čase, od začetka do konca eshatoloških časov. Izražajo jo ljudje, ki jim je bil dan privilegij, da z jezikom sporočajo "božje besede" (Florovsky 1951: 163-80).

Vendar ima človek tudi danes dar besede, in ko gre za duhovne ljudi, Bog daje tej besedi božjo globino in moč, da bi jo verniki mogli oznanjati drugim in med sabo. V tem kontekstu se diskusija v Cerkvi med "tradicionalisti" in "progresisti" zdi neumestna. V obeh tendencah lahko odkrijemo isto napako: da štejejo resnico, ki je razodeta od Boga, za "stvar". Tradicionalist se zdi kot skopuh, ki noče ostati brez podedovanega zaklada in ga ljubosumno varuje. Progresist bi bil izgubljeni sin, ki zaklad zapravi, ne da bi ga cenil. Obe tendenci sta pozabili na vidik božje-človeškega dialoga resnice.

Tradicija je torej "zavest Cerkve, da je živi kraj delujoče Besede, ki nikoli ne izčrpa življenja in izraznih oblik, ki jih ta nosi s sabo [...] Cerkev je kot neprestani koncil, ki je razpršen v času in prostoru, vedno pa trenutno *sklican*, vedno v izražanju Resnice, ki jo živi v svoji tradiciji" (Evdokimov 1981: 282).

Če gledamo od zunaj, odkrijemo, da v Cerkvi obstajajo "različne tradicije", ki v edinstvi vere predstavljajo pluralnost izraza. Avtorji, kot je Čaadev ali slavofilsko gibanje, so bili iskreno prepričani, da ima prava ruska tradicija svojo polno vrednost, enako kot tradicije drugih ljudstev. Ena tradicija ni v nasprotju z drugo. Samo *inteligenca*, kot pravi Berdjajev, se je počutila izkoreninjena, ker je doživela vpliv z Zahoda (Berdjaev 1969: 34).

Združevanje tradicij ni lahka naloga. Ali je načelo Vincenza iz Lérinsa, ki predlaga "to, kar je povsod, kar vedno in vsi verujejo",<sup>33</sup> dovolj, da bi zagotovilo edinstvo? Vsebine tradicije bi se tako skrčila na skupne elemente, zaradi česar bi postala nekako abstraktna. Rusi sploh ne marajo abstraktnosti, vztrajajo pri tem, da v njej vidijo živo vseidnost, sporočanje "besed" (v najširšem smislu); vseidnost, ki ni "ideološka", ampak duhovna, rojena v duhovnem dialogu. Duh torej združuje različne tradicije, ki jih izražajo duhovni ljudje. Samo tako ima tradicija lahko

vrednost božje besede, utelešene v človeških osebah. Seveda je jasno, da se bo polna harmonija tradicij uresničila šele v eshatoloških časih, ko bodo vsi eno, kot so eno Oče, Sin in Sveti Duh.

## Spoznanje oseb<sup>34</sup>

Če osebni dialog predstavlja bistvo Cerkve, se zastavi resen problem: kako spoznati posamezne osebe? Svoboda in ljubezen, sestavna elementa osebe, nista oprijemljiva preko racionalnih kategorij. Ravno zato "človeške osebe ne moremo izraziti s koncepti. Izmika se vsaki racionalni definiciji, celo vsakemu opisu, ker se vsaka lastnost, s katero bi jo hoteli označiti, nahaja tudi pri drugih posameznikih" (Clément, 304).

Torej se moramo prepričati, meni Florenski (1974: 99sl.), da je za spoznanje oseb potrebno uporabiti drugo metodo, različno od tiste, s katero preučujemo stvari. Ne moremo izhajati iz *jasne in razločne* ideje, na kartezijski, "objektiven" način. Izhodišče, iz katerega moramo začeti, je nasprotno, zaupanje, vera, ki raste v treh etapah.

1. *Credo quia absurdum.*<sup>35</sup> To je popolno zaupanje v osebo, ki se ji približamo. Ugotavljamo, da oseba ostane nedostopna, če ostanemo v področju razuma.

2. *Credo ut intelligam.*<sup>36</sup> Upam, da se mi bo oseba, v katero sem položil zaupanje, sama odkrila.

3. *Intelligo ut credam.* "Sedaj vidim, da je moja vera izvir višje inteligence."

Ugotavljamo, da je izhodiščna točka pri spoznavanju osebe zaupanje, brez katerega je cerkvena skupnost nemogoča. Florenski dodaja: "To je temeljna postavka, ki je značilna za vso rusko filozofijo in na splošno za vzhodno [...]. Tako spoznanje ni posedovanje mrtvega predmeta s strani plenilskega gnoseološkega subjekta, temveč je moralno *občestvo* oseb, izmed katerih je vsaka za vsako subjekt in objekt. V pravem smislu je dejansko mo-

goče spoznati samo osebo in ničesar drugega" (Florenskij 1974: 114-115). "Kaj je resnica?" je Pilat vprašal Resnico. Ni dobil odgovora, ker je bilo vprašanje prazno. Predstavljajmo si, da bi Gospod odgovoril rimskemu prokuratorju ne samo z zgovorno tišino, ampak tudi z besedami: "Jaz sem Resnica". Tudi v tem primeru bi spraševalec ostal brez odgovora, ker ni znal prepoznati resnice v Resnici in o pristnosti katere se ni mogel prepričati. Spoznanje, ki ga je potreboval Pilat, je bilo spoznanje, ki bi moralo najprej položiti zaupanje v Jezusovo osebo, in on bi se mu takoj razodel (Florenskij 1974: 58). Ne pozabimo, da poznati osebe v Cerkvi pomeni videti v njih Kristusa samega.

Prevedla Ana Reberc

## Litreratura:

- Arnou, R.: Le platonisme des Pères. *DTbCXII*, 2.  
 Arsenjev 1966: *O žizni preizbytočestvujuščej*. Bruxelles.  
 Avilska, T. 1951: *Obras completas*, vol. I.: *Libro de la vida*. Madrid.  
 Berdjaev, N. 1932: *L'esprit de Dostoïevski*. Paris.  
 Berdjaev, N. 1969: *L'idée russe*. Paris.  
 Bossuet 1697: *Instructions sur les estats d'oraison* I, 20. Paris.  
 Carpentier, R. 1953: *Conscience*. *DS* II, 2 (1953).  
 Chestov, L. 1926: *La philosophie et la tragédie*. *Dostoïevski et Nietzsche*. Paris.  
 Chomjakov, A. 1910: *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. VIII: *Pis'ma*. Moskva.  
 Daniels, A. 1923: *Eine lateinische Rechtfertigung des Meister Eckhart*. Münster.  
 De Lubac, H. 1950: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris.  
 Evdokimov, P. 1961: *Gogol et Dostoïevski, ou La descente aux enfers*. Bruges.  
 Evdokimov, P. 1973: *L'amore folle di Dio*. (Original v francoščini Paris, 1973).  
 Evdokimov, P. 1981: *L'Ortodossia*. Bologna. (Original v francoščini Neuchâtel-Paris 1959).  
 Florenskij, P. A. 1974: *La colonna e il fondamento della verità*. Milano.  
 Florenski, P. A. 1985: *Stati po iskusstvu. Sobranie sočinenij*. Paris.  
 Florovsky, G. 1951: *Revelation and Interpretation*. V: Richardson, A. in W. Schweitzer: *Biblical Authority for Today*. London, Philadelphia.  
 Ivanov, V. 1979: *Ideja neprijatnija mira* III. Bruxelles.



- Jetté, F. 1961: *Etat. DSIV*, 2 (1961), 1372-88.
- Karsavin 1925: *O načalach*. Paris.
- Khomiakoff 1872: *Église latine e protestantisme*. Lausanne.
- Košev, A. 1884: *Zapiski*. Berlin.
- Losev, A. F. 1927: *Filosofia imeni*. Moskva.
- Losski, N. O. 1954: *Histoire de la philosophie russe des origenes à 1950*. Paris.
- McCafferty, J. 2001: The Concept of Morality in Plato and Kant, v: *Vita philosophica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. phil. et Dr. scient. Karel Mácha*. Gustav-Siewert-Akademie, 50-60.
- Optinskij, Makarij 1880: *Pis'mo* 317. *Sobranie Pisem*. Moskva.
- SC: Sources chrétiennes 26. Paris, 1949. Sources chrétiennes 171. Paris, 1971.
- Solov'ëv, V. S. 1966: *Opravdanie dobra* II, II, 7. V: *Sočinenija* VIII. Bruxelles.
- Solov'ëv, V. 1966: *Istorija i budućnost' teokratii*. V: *Sočinenija* IV. Bruxelles.
- Stelzenberger, J. 1959: *Conscience*, v: Fries, H.: *Encyclopédie de la foi* I. Paris, 1959-67.
- Špidlik, T. 1947: La parola della lingua nativa nel servizio del Mistero inesprimibile: il problema di Gregorio Nazianeno. *Augustinianum* 14 (1974), 511-518.
- Špidlik, T. 1956: *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*. OCA 146. Roma.
- Špidlik, T. 1961: *La sophiologie de S. Basile*. OCA 162. Roma.
- Špidlik, T. 1971: Grégoire de Nazianze. *Introduccion à l'étude de sa doctrine spirituelle*. OCA 189. Roma.
- Špidlik, T. 1978: *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*. Roma. (Original v francoščini: OCA 206, Roma, 1978).
- Špidlik, T. 1995: *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*. Roma: Lipa.
- Špidlik, T. 2002: *La preghiera*. Roma: Lipa. (Original v francoščini: OCA 230, Roma, 1988).
- Špidlik, T. 2004: *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*. Città del Vaticano. (Original v francoščini: OCA 172, Roma, 1965).
- Tchaadaev, Ime 1970: *Lettres philosophiques* V. Paris.
- Vyšeslavcev 1994: *Serdce v christianskoj i indijskoj mistike*. Paris, 1929. Italijanski prevod: AAVV, *L'intelligenza spirituale del sentimento*. Roma, 1994.
- Zatvornik, T. 1892: *Pis'ma k raznym licam*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1895: *Načertanie christianskago npravoučenija*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1898: *Pis'ma*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1903: *Pis'ma o duhovnoj žizni*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1908: *Put' ko spaseniju*. Moskva.
- Zen'kovskij, *Istorija* I, 72.
1. Prim. Špidlik 1961.
  2. *Quest. natur.* II, 45, 1-3; *De beneficiis* IV, 7, 1-2.
  3. *Hom. in Hex.* I, 2. SC 26, 93sl..
  4. Basilij, *Quod Deus non est auctor malorum* 7. PG 31, 344C.
  5. Špidlik 1974: 511- 518; Špidlik 1971.
  6. Pseudo-Basilij, *Ep.* 8, I. PG 32, 248.
  7. *Or.* 6, 5. PG 35, 728B.
  8. *Or.* 4, 10. PG 35, 636A.
  9. Prim. *Or.* 27: I. PG 36, 12A.
  10. *Or.* 27, 2. PG 36, 13B.
  11. *Or.* 12, I. PG 35, 844A.
  12. *Or.* 32, I. PG 36, 176A.
  13. *Or.* 12, I. PG 35, 844AB.
  14. *Carm.* II, II, 5, vv. 1-6; 165-193. PG 37, 1521S; 1533S.
  15. Evagrij, *Praktikos*, Prol. SC 171, 492.
  16. *Summa theol.* I-II, 2, ad 2.
  17. Špidlik 1995: 313sl.
  18. Prim. Pseudo-Makarij, *Homilia* 7, 5-6. PG 34, 525-8.
  19. Ed. Atene, vol. V, 1963, 233-235 (*kardia*).
  20. *Besedy o molitve Jisusovoj*, Serdobol' 1938, Indice, 547sl. (*serdce*).
  21. *Hom. in illud Attende* 7. PG 31, 213D.
  22. *Pripoved ruskega romarja*. Ljubljana: Duhovna skupnost slovenskih duhovnikov in bogoslovcev, 1992.
  23. Primerjaj *cognitio per connaturalitatem* pri sholastikih: *Summa theologiae* II-II, q. 45, a. 2.
  24. *Livre de la perfection* 2, 4 (9). CSCO 215, *Syri* 91, 34, 12sl.
  25. *Processo di Colonia* I, 147. Prim. Daniels 1923: 20.
  26. *Tvorenija* III, Moskva, 1989.
  27. Podobne misli najdemo tudi v zahodni mistiki, kot npr. pri Enricu Susu: Bog je ustvarjenim stvarjem bolj lasten, kot so si same sebi (prim. DS VII, I, 248).
  28. *Opravdanie dobra* III, X, 8 (Solov'ëv 1966: 473-474).
  29. Špidlik 1995: 134sl.
  30. *La donna e la salvezza del mondo*, 18-9.
  31. *Ibid.*, 19.
  32. Špidlik 1995: 196sl.
  33. *Commonitorium* 2. PL 50, 640.
  34. Špidlik 1995: 30, 107.
  35. Prim. Tertulijan, *De carne Cristi*. PL 2, 761A.
  36. Prim. Anzelm Canterburyski, *Proslogion*, cap. 1.

# Apostol Pavel o vstajenju telesa (1 Kor 15)

Vprašanje vstajenja je bilo eno izmed mnogih, ki so jih korintski kristjani zapisali Pavlu v svojem pismu. O tem pričuje sam apostol (prim. 1 Kor 7,1). Očitno je, da so nekateri člani skupnosti zanikali vstajenje, saj Pavel pravi: »Kako morejo nekateri izmed vas govoriti, da ni vstajenja mrtvih?« (1 Kor 15,12), in še bolj, da je apostol razumel, da mora v pismu razložiti, kaj je bistvo krščanskega oznanila o vstajenju.

Za grški svet je bila vera v vstajenje telesa nesmiselna, bodisi zaradi vpliva platonskega dualizma bodisi zaradi materialističnega pogleda na svet, ki so ga zagovarjali epikurejci (prim. Robertson, Plummer 1975: 347). Za platonike je bilo telo ječa duše, iz katere je le-ta ob smrti končno rešena (prim. *Fajdros* 70 A). V skladu s tem prepričanjem vstajenje telesa pomeni vrnitev v ječo, torej degradacijo, ne pa odrešenje človeka. Za epikurejce pa človek s smrtjo bodisi popolnoma izgine bodisi postane podoben sencí in ga skoraj ni, zato ne more biti govora niti o večnem življenju duše niti o vstajenju telesa. Vera v vstajenje je bila postavljena pod vprašaj tudi zaradi vpliva neke kristologije slave in iz nje izhajajoče soteriologije, ki sta se razvili v Korintu in ki ju Pavel v pismu že predhodno zavrača s tem, ko vztraja, da mora biti sleherno govorjenje o Bogu utemeljeno na Kristusovem križu.

Za Korinčane je Kristus, ki živi v Cerкви, namreč novo bitje, ki nima nič skupnega z zgodovinskim Jezusom, ponižanim do smrti na križu. Kristus je zanje odet v zmagovito veličastvo in slavo. Zato so tudi kristjani, ki

so zedinjeni z njim preko zakramentov krsta in evharistije sprejeti v nebesni red in osvobojeni od vsega zemeljskega in zgodovinskega, torej od vsega materialnega in telesnega (prim. Barbaglio 1980: 200). Po zakramentih so deležni njegovega nebesnega bitja, postanejo meščani njegovega nebeškega sveta. Znamenja takšnega novega življenja so karizme, dar jezikov, spoznanje Božjih skrivnosti (prim. 4,8.10). Takšno gledanje popolnoma ustreza grškemu razumevanju odrešenja. *Sotería* pomeni globoko spoznanje Božjih skrivnosti, človeka in sveta, ki je dostopno le nekaterim izbrancem, eliti, tistim, ki v svojem mislečem in zavestnem »jaz« v očiščeni duši kot v zrcalu vidijo vso resničnost. Za vse druge pa je odrešenje praktično nemogoče. Od tod se razume tudi razdeljenost v skupnosti, o kateri govori Pavel in ki jo označuje kot posvetno in meseno, ker išče odrešenja v človeških silah in močeh (prim. Barbaglio 1980: 190).

Duhovno izkustvo zakramentov in duhovnih darov je torej Korinčane tako navdušilo, da so bili prepričani, da je njihova notranjost, torej duhovna razsežnost življenja, že odrešena in jim ni potrebna nobena dopolnitev. Duhovno so se počutili že osvobojene od materialnega sveta, ki je tako ali drugače negativen, območje zla. Večno življenje v telesu, pa čeprav v spremenjenem, bolj popolnem, ki ne bi bilo več podvrženo propadljivosti, se jim je zdelo nesmiselno (prim. Barbaglio 1980: 197). Tako osvobojeni morejo govoriti: »Vse mi je dovoljeno!«. Že so dosegli *éschaton* – zadnjo, dokončno resničnost, in *télos* – po-

polno resničnost. Ničesar več ni treba pričakovati, oni niso potujoče Božje ljudstvo, ampak nebeški Jeruzalem, zato jim tudi nič ne more več škoditi, za vedno imajo zagotovljeno odrešenje. V takem prepričanju in drži vidimo na eni strani zanikanje večnega življenja v telesu, na drugi pa diskreditacijo prihodnosti na račun sedanjosti, in torej nesmiselnost vere v vstajenje.

### 1. Zgradba 1 Kor 15

15. poglavje Prvega pisma Korinčanom je razdeljeno na tri dele. V prvem delu Pavel govori, da je Kristusovo vstajenje temeljna resnica evangelija (vv. 1-11). V drugem zatrjuje, da če je vstal Kristus, bodo vstali tudi tisti, ki so umrli v Kristusu (vv. 12-34). Zaključek prvih dveh delov poglavja je nasled-

nji: resničnost vstajenja je temeljna za krščanstvo (prim. Robertson, Plummer 1975: 330). V tretjem delu Pavel govori o naravi vstalega telesa (vv. 35-58).

### 2. Kristološki temelj vstajenja (vv. 1-11)

Pavel v prvem delu poglavja trdi, da je krščansko upanje neločljivo povezano z vero v Kristusovo vstajenje, kar utemeljuje s pomočjo treh korakov: pojasnjuje vero, ki jo je sam izročil Korinčanom (vv. 1-4); navaja pričevanja uradnih prič: Kefa, dvanajsterih, 500 bratov, Jakoba in apostolov, samega sebe (vv. 5-8); govori o dogovoru med njim in apostoli glede oznanila o vstajenju (vv. 9-11).

Vprašanje vstajenja apostol rešuje na osnovi evangelija, ki povzema tako preteklost kot sedanjost in prihodnost Korinčanov, kar



Eugène Delacroix, *Sardanapalusova smrt (detajl)*, 1827, olje na platnu, Musée du Louvre, Pariz.

je izraženo z glagoli v treh različnih časih. Gre namreč za evangelij, ki so ga sprejeli (*parelábete*) – aorist oz. oddaljeni preteklik; v katerem stojijo trdni (*hestékate*) – perfekt oz. bližnji preteklik; in po katerem so na poti rešitve (*sóizesthe*) – sedanjik (prim. Robertson, Plummer 1975: 331). Evangelij je izročilo, ki oznanja odrešenje. To odrešenje je zagotovljeno tudi Korinčanom, če »se trdno držijo besede, ki jim jo je oznanil« apostol (v. 2), sicer niso razumeli, kaj jim je bilo oznanjeno. Evangelij se ne more utelešati poljubno, pa čeprav v kulturnem okolju, ki se razlikuje od okolja svojega nastanka. Zato jim je tudi Pavel dejansko oznanil to, kar je tudi sam prejel (prim. v. 3a).

V vv. 3b-5 Pavel izraža bistvo evangelija:

»Kristus je umrl za naše grehe,

kakor je v Pismih.

Pokopan je bil

in tretji dan je bil obujen,

kakor je v Pismih.

Prikazal se je Kefu, nato dvanajsterim.«

Verjetno gre za zelo staro formulo izpovedi vere prvih kristjanov iz Antiohije (Van Iersel 1961: 433-441), ki poudarja, da je temeljno oznanilo evangelija smrt in vstajenje Jezusa Kristusa. Izpoved navaja tri dokaze za Kristusovo vstajenje: njegov pokop (*kaì hóti etáphe*), sklicevanje na Staro zavezo, srečanje s Petrom in dvanajsterimi. Pokop ima pomembno vlogo za vero v vstajenje v vseh štirih evangelijih, saj ob tem dejstvu prazen grob kaže na resnico vstajenja. Sklicevanje na Pisma, tj. na Staro zavezo, govori o tem, da Kristusovo vstajenje ni bilo slučajno, ampak del odrešenjskega načrta, ki so ga napovedovali že preroki (prim. posebej *Iz* 53; *Oz* 6,2) (prim. Barbaglio 1980: 522-523). Izjava, da se je Kristus po vstajenju prikazal Petru in dvanajsterim, pa še potrjuje resničnost vstajenja, tako da v v. 11 apostol povzema bistvo krščanskega oznanila z naslednjimi besedami: »Naj bom torej jaz ali oni (dvanajsteri, apostoli),

tako oznanjamo in tako ste sprejeli vero,« namreč s središčnostjo oznanila o vstajenju.

### 3. Antropološki temelj vstajenja (vv. 12-34)

Tudi drugi del poglavja je razdeljen na tri dele: posledica zanikanja Kristusovega vstajenja je, da tudi človek ne more biti obujen (vv. 12-19); posledica sprejetja Kristusovega vstajenja pa je možnost vstajenja ljudi (vv. 20-28); argumenti na podlagi izkušnje življenja (vv. 29-34).

Pavel zatrjuje, da zanikanje vstajenja od mrtvih zanika tudi Kristusovo vstajenje, kljub temu da dvanajsteri na čelu s Petrom, vsi apostoli in skupnost pričajo o njegovem vstajenju: »Če ni vstajenja mrtvih, potem tudi Kristus ni bil obujen ... Če torej mrtvi ne morejo biti obujeni, tudi Kristus ni bil obujen« (vv. 13.16). Če namreč predpostavljamo, da Kristus ni vstal, potem se motijo tako apostoli kot skupnost: »Če pa Kristus ni bil obujen, je tudi naše oznanilo brez smisla (*kenón*) in brez učinka (*kené*) tudi vaša vera« (v. 14), tj. brez odrešenjske vsebine ne daje osvoboditve od greha. Iz tega je še enkrat jasno vidno, da vstajenje ni neka fakultativna resnica vere, ki jo je mogoče bodisi sprejeti bodisi zavreči, ampak središče evangelija. Da je temu tako, Pavel potrjuje še enkrat v v. 17: »Če pa Kristus ni bil obujen, je nekoristna (*matáta*) vaša vera in ste še v svojih grehah«. Gre za vero v večno življenje s Kristusom in v Kristusu, s katero so nekateri zaspali v njem (*hoi koimethéntes en Christôi*). Konec koncev to pomeni tudi, da so vsi obsojeni na večno smrt, da nimajo nobene perspektive za prihodnost, kajti le Kristus more opravičiti, osvoboditi človeka od kazni za greh, tj. od smrti. In opravičiti jih more le, če sam ni podvržen oblasti smrti. Če torej Kristus ni vstal, so verniki najbolj nesrečni, ker so se zaradi iluzornega upanja odpovedali radostim tega sveta (prim. v. 19) (prim. Barbaglio 1980: 526-27). Zanikanje

vstajenja priča o nesmiselnosti navora in trpljenja vsakdanjega življenja, priznanje njegovega vstajenja pa potrjuje možnost odrešenja.

Zato Pavel v v. 20a zatrjuje: »Toda Kristus je vstal od mrtvih«. Z opredelitvijo »od mrtvih« (*ek nekrôn*) apostol poudari, da gre za vstajenje telesa, kajti Kristus, ki je bil brez greha, ni mogel umreti drugače kot telesno (prim. Robertson, Plummer 1975: 351). Duhovna smrt je namreč za Pavla odpad od odrešenja, zaprtost Kristusovemu odrešenjskemu delu (prim. *Rim* 5,12-21). Potem pa nadaljuje, z namenom podčrtati povezanost med kristološkimi in antropološkimi dejstvom, »prvenec (*aparché*) tistih, ki so zaspali« (v. 20b). Pojem »prvenec« nakazuje občnost narave. Prvi snop, ki so ga Judje darovali v templju, je bil prav tak kot vsi ostali, zato je bil neke vrste posvečenje vsega pridelka. Prav tako prvorojenec živali. Podobno je tudi Kristus kot prvenec predstavnik vsega obujenega človeštva (prim. Robertson, Plummer 1975: 351-352). V njem ima sleherni možnost vstajenja.

Vendar Kristus ni le kronološko prvi vstali, ampak tudi aktivno načelo vstajenja vseh mrtvih, in sicer po načelu solidarnosti, občnosti narave in možnosti deležnosti milosti. To pomeni, da obstaja razlika med Kristusom in kristjani, med njegovo in našo človeško naravo: Kristus je v moči svojega vstajenja, popolne odprtosti vseh razsežnosti svojega človeškega bitja Svetemu Duhu, »oživljajoči Duh«, on podeljuje življenje in Duha kristjanom, le-ti pa so ju deležni (prim. Plevnik 1997: 164). Za Pavla Kristusovo vstajenje ni poseben primer splošnega zakona, ampak vir Božje moči, učinki katere se razprostirajo na vse člene njegovega Telesa.

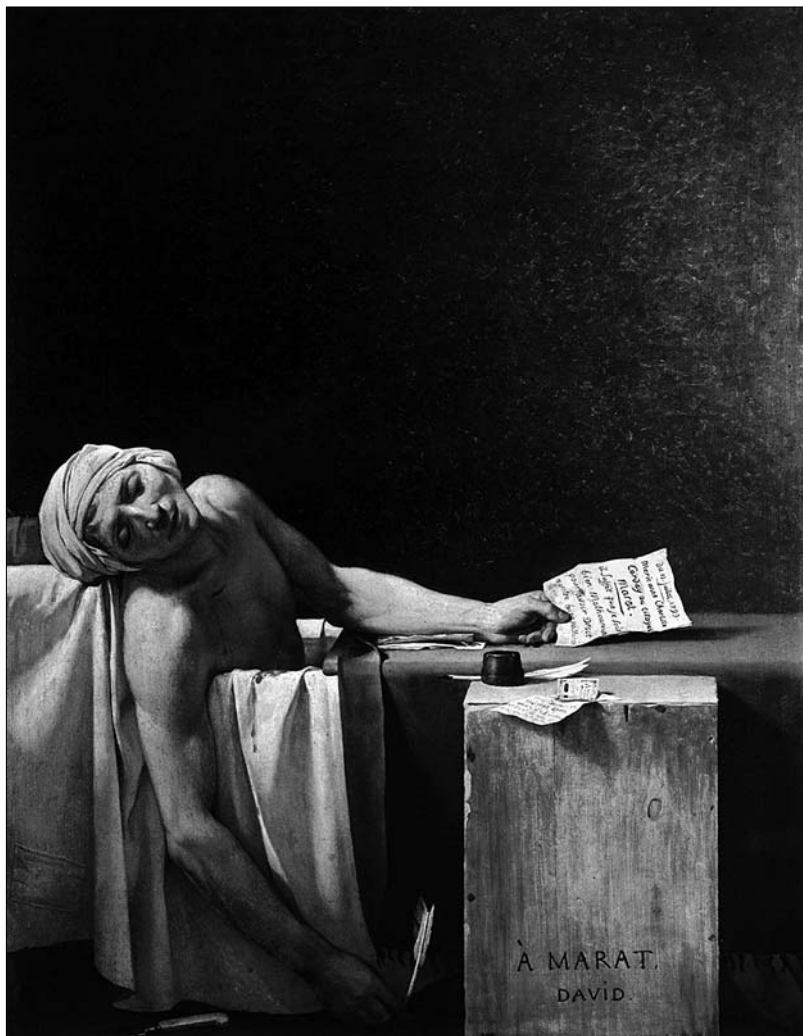
Da bi razložil to pozitivno solidarnost, apostol uporablja znano tipologijo oz. primerjavo med Adamom in Kristusom, med negativno in pozitivno solidarnostjo. Adam in Kristus nista dva izvira, ampak dve sredstvi, preko katerih se udejanja solidarnost.<sup>1</sup> To

dejstvo je vidno iz rabe predloga: po, preko (*diá*) človeka (Adama) je smrt in ne iz (*ek*) človeka, in po, preko človeka (Kristusa) vstajenje in ne iz njega. Vir smrti je zlo, vir vstajenja pa Bog Oče.

V. 22 je pomembna, ker uvaja razločevanje glede učinkov solidarnosti, in tako še bolj razlaga tipologijo: »Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni«. Sleherni človek je kot potomec Adama deležen človeške narave, ki je sama po sebi smrtna, in je zato smrten. Odrešen, oživljen pa bo le tisti, ki je v Kristusu (*en tõi Christôi*), ki se svobodno odloči zanj, ki se odpre njegovi odrešenjski milosti. Vstajenje je torej razširitev Kristusovega vstajenja ne na vse ljudi, ampak na vse tiste, ki verujejo vanj.

Tukaj Pavel uvaja nov pogled na vstajenje oz. reinterpretira judovsko vero v vstajenje kot dokončno manifestacijo Božje pravičnosti v krščanski luči. Judje so verjeli, da bo ob koncu časov vstal sleherni človek, torej v neko vseobče vstajenje, ki bo imelo različne posledice: pravični bodo prejeli večno življenje, grešniki pa zaslužno trpljenje. Pričevanje o takem prepričanju najdemo v Danielovi knjigi: »Mnogi izmed teh, ki spijo v prahu zemlje, se bodo prebudili; nekateri za večno življenje, drugi pa za sramoto in večno gnusobo« (*Dan* 12,2). O isti veri priča tudi Janezov evangelij: »In tisti, ki so delali dobro, bodo odšli v vstajenje življenja, tisti pa, ki so delali hudo, v vstajenje obsodbe« (*Jn* 5,29). Takšne predstave so posledica semitske celostne antropologije, ki človeka ne deli na dušo in telo, ampak gleda nanj kot na celoto, zato ne more biti govora o neki usodi po smrti, ki bi zadevala le dušo. Končno in večno plačilo se mora nanašati tudi na telo.

Apostol Pavel, ki sprejema tako eshatologijo, tukaj vseeno misli le na »vstajenje življenja«. To vstajenje je predmet krščanskega upanja in je pripravljeno tistim, ki živijo in umirajo v Kristusu. Kristus je prvenec teh



Jacques-Louis David, *Maratova smrt*, 1793, olje na platnu, 162 x 128 cm, Musées Royaux des Beaux-Arts, Bruselj.

vstalih in samo teh. In ti bodo vstali »ob njegovem prihodu« (*en tēi parousiai autoū*), torej ob koncu časov. Apostol v vv. 24-28 utemeljuje, zakaj je tako. Namreč Kristusovo kraljestvo ne more biti uresničeno, dokler niso uničene vse sile, ki nasprotujejo Bogu, vključno s silo smrti. Uničenje smrti, ki jo Pavel tukaj, tako kot sicer večkrat, pooseblja (prim. *Rim* 5,12.14.17; 6,9; 8,2), zmaga nad njo, je prav vstajenje, tj. spremenjenje propadljivega

zemeljskega telesa v nepropadljivo, večno telo (prim. Plevnik 1997: 123-124). To bo dokončno uresničenje odrešenja. To pa pomeni, da je sedanje življenje v Kristusu in z njim šele začetek procesa, ki se bo dopolnil ob koncu časov, ob njegovem drugem prihodu.

V nadaljevanju svojega razmišljanja apostol utemeljuje resničnost vstajenja še z dvema argumentoma: z neko prakso krsta za umrle, ki je sicer ne priporoča, pa tudi ne za-

vrača, utemeljeno na veri v moč molitve za umrle,<sup>2</sup> še bolj pa s prepričanjem, da je napor za resnično krščansko življenje, ki zavrača evforično vero Korinčanov, da so že dosegli vstajenje, in je poln žrtve in nevarnosti, sicer absurd. Pravi namreč: »Čemu se tudi mi vsak dan izpostavljam nevarnosti? ... bratje prisegam, da dan za dnem umiram ... Če mrtvi ne morejo biti obujeni, jejmo in pijmo, saj bomo jutri umrli« (vv. 30.31.32). To je najbolj logičen zaključek, ki pa ga ne more sprejeti noben kristjan, ker se s tem odreka tudi veri v odpuščanje grehov, veri v odrešenje, kajti brez Kristusove smrti in njegovega vstajenja ni odpuščanja, ni odrešenja (prim. Robertson, Plummer 1975: 363).

#### 4. Način vstajenja (vv. 35-58)

Tudi tretji del je razdeljen na tri dele: odgovor iz narave in iz Svetega pisma (vv. 35-49); zmaga nad smrtjo (vv. 50-57); praktični napotki (v. 58).

Da Pavel v tem tretjem delu poglavja govori o načinu vstajenja, priča dvakratna ponovitev vprašalnice *kako (pôs)*,<sup>3</sup> s *kakšnim telesom (potoi dč sômati)*.<sup>4</sup> Da gre dejansko za ponovitev vprašanja, nakazuje členek *dé* (prim. Thiselton 2000: 1262). Glagol *prihajajo (érchontai)* dopušča misel, da ne gre za vrnitev, ampak za novo pojavitev (prim. Robertson, Plummer 1975: 369). Da bi odgovoril na gornji vprašani, Pavel uporablja nekaj primerov oz. metafor iz vsakdanjega življenja, ki so po eni strani razumljive vsem, po drugi pa so tesno in neposredno povezane z bibličnim izročilom stvarjenja. Gre za primer iz poljedelstva, primer iz živalskega sveta in primer iz astronomije. Ker apostol v zvezi z vero v vstajenje telesa navaja primere, ki se nanašajo na pripoved o stvarjenju, moremo v tej izbiri videti namig na tesno zvezo med obema Božjima deloma, namreč Bog daje tako telo v stvarjenju kot telo v vstajenju (prim. Collins 1999: 564).

Prvi je primer semena: »To, kar vseješ, ni telo, ki bo nastalo, ampak golo zrno, bodisi pšenice ali česa drugega. Bog pa mu da telo, kakor je določil, in sicer vsakemu semenu lastno telo« (37-38). Tukaj hoče apostol poudariti kakovostno razliko med tem, kar se seje, in tem, kar se rodi. Med njima stoji dramatična izkušnja smrti. To, kar se rodi po njej, je pogojno neke vrste novo stvarjenje, avtor katerega je Bog, on namreč da telo. Pogojno pa zato, ker gre, in to je pomembno, tudi za istovetnost obeh teles, saj je seme vstalega telesa zdajšnje, torej zemeljsko telo. Različnost in istovetnost torej nista neuskladjivi, čeprav na skrivnosten in le Bogu znan način, ki ga je on sam položil v stvarjenjski red. Podobno kot sejalec seje pšenična zrna in ne more vplivati na njihovo rast, pričakuje pa, da bo žel pšenico, tako tudi človek ne more vplivati na svoje vstajenje po smrti, lahko pa pričakuje, da bo vstal s telesom, ki je umrlo.

Drugi je primer različnosti mesa živih bitij: človeka in živali. Z njim želi Pavel poudariti, da je razlika med zemeljskim in vstalim telesom večja, kot je razlika med mesom človeka ali ribe, ki je med mesom živih bitij v svetopisemskem pojmovanju najmanj popolno.<sup>5</sup>

Tretji primer je primer zemeljskih in nebesnih teles in odseva Božje delo četrtega dne stvarjenja. Zemeljska telesa (telesa rib, ptic, živali, človeka) so primerna za življenje na zemlji, nebesna telesa (sonce, luna in zvezde)<sup>6</sup> pa za življenje v nebesih. Kaj misli Pavel z nebesnimi telesi, je težko reči. Nebesna telesa (*sômata epouránia*) v grščini lahko pomenijo preprosto telesa v raju, tj. v območju Kristusa oz. Boga, lahko pa so istovetna ali podobna materiji sonca, lune in zvezd (prim. v. 41), ali pa gre celo za nekakšna angelska telesa. Thiselton meni, da ima Pavel v mislih prav ta (2000: 1268-1269), ni pa takšna razlaga obvezna, še posebej če upoštevamo, da apostol skuša pojasniti Korinčanom vprašanje vstajenja, izhajajoč iz nji-

hove izkušnje. Korinčani pa prav gotovo nimajo nikakršne izkušnje angelov (prim. Robertson, Plummer 1975: 371).

Če je do sedaj apostol odgovarjal posredno, v v. 42 začenja govoriti naravnost. Vstalo telo je nepropadljivo, veličastno, močno in duhovno. Prav zadnja oznaka vstalega telesa opozarja, da je potrebno pojasniti, kaj ima Pavel v mislih, ko govori o telesu, saj je telo običajno razumljeno kot nekaj materialnega, kot to, kar je različno od duha.

### 4.1 Telo

Apostol Pavel pojmuje telo podobno kot Stara zaveza. V starozaveznih besedilih sicer ne najdemo termina, ki bi popolnoma ustrezal novozaveznemu *sôma* - telo. Beseda, ki najpogosteje označuje zunanost človeka, je *basar*.<sup>7</sup> *Basar* ni v dualističnem nasprotju z *nefesh* (duša), s tem, kar danes pojmuje kot psihološko, duhovno resničnost človeka, saj v skladu z biblično antropologijo človek ne more živeti brez ali zunaj telesa.<sup>8</sup> Le v knjigah, napisanih v grščini, kot npr. v *Mdr* 8,9-20; 9,15, kjer je govor o tem, da je človek sestavljen iz telesa in duše, se vsiljuje misel o sledih grškega dualizma. Podobno velja za rabinsko literaturo, v kateri se pojavlja neka dihotomija med dušo in telesom, ki pa se nikoli ne razvije v koherenten dualističen nauk, saj je bil vpliv starozaveznih antropoloških predstav, ki gledajo na človeka ne izhajajoč iz narave, ampak iz njegovega razmerja z Bogom, močnejši od sočasnega helenističnega.<sup>9</sup> V skladu z bibličnim gledanjem je človek, ustvarjeno bitje, sicer krhko in slabotno, vendar če se obrne na Boga, če se mu odpre, od nje ga prejme moč in življenje. Tudi apostol Pavel razmišlja na tak način.

Pavel med vsemi antropološkimi termini najbolj pogosto uporablja prav pojem *sôma*.<sup>10</sup> V Pismu Rimljanom ga najdemo 13-krat, v obeh pismih, napisanih skupnosti v Korintu, pa kar 56-krat. Schweitzer opo-

zarja, da apostol nikoli, razen v 1 *Tes* 5,23, ne govori o telesu kot o razsežnosti človeka, ki je komplementarna duši (*psyché*).<sup>11</sup> Iz pisem je mogoče razbrati bodisi Pavlovo vero v odrešenje telesa (prim. 1 *Kor* 15,35-54; *Rim* 8,23) bodisi željo, da bi bil osvobojen od telesa (prim. 2 *Kor* 5,8; *Rim* 7,25),<sup>12</sup> kot tudi globoko prepričanje, da brez telesa človek ni več človek, ne zdaj ne v večnem življenju. Če je namreč zemeljsko telo mogoče primerjati s hišo, nas tudi v nebesih čaka bivališče, ki ga je pripravil Bog (prim. 2 *Kor* 5,1), torej telo. Pavel je namreč prepričan, da je prav telo prostor, in to edini, kjer se lahko razodene odrešenje, zato pravi, ko govori o službi apostolov: »Vedno nosimo v svojem telesu Jezusovo umiranje, da bi se v našem telesu razodelo tudi Jezusovo življenje« (2 *Kor* 4,10). Iz tega je razumljivo tudi, zakaj apostol vztraja, da je življenje v telesu tako odgovorno. Sodba ob koncu časov bo zadevala namreč prav to, kar smo storili dobrega ali slabega v telesu (prim. 2 *Kor* 5,10).

Najvišje ovrednotenje telesa je vidno v prepričanju, da je telo tempelj Svetega Duha (prim. 1 *Kor* 6,19). Pavel pred tem govori, da je telo za Gospoda in Gospod za telo (v. 13), in s tem poudarja povezanost med stvarjenjem in odrešenjem: Gospod je Stvarnik telesa in njegov Odrešenik, zato mu le-to upravičeno pripada.<sup>13</sup> Še več, prav telo je tisto, ki dopušča popolno pripadnost Kristusu (prim. *Flp* 3,21; *Gal* 2,19-20), saj more biti ta dokončno le telesna in jo apostol na nek način sam že doživlja v svojem telesu (prim. *Gal* 6,17). Schweitzer trdi: »Za Pavla je torej bistveno, da se njegova vera dopolnjuje ne na čisto intelektualnem in emocionalnem področju, ampak v celoti utelešenega življenja, kateremu pripadajo tudi misli in čustva ... Darovati se v telesu je najbolj popolna možnost služenja.«<sup>14</sup> To daje telesu resnično in posebno eharistično razsežnost, kar je hkrati še en in dokončen dokaz,





Hugo van der Goes, *Smrt Device*, 1480, olje na lesu, 147,8 x 122,5 cm, Groeninge Museum, Bruges.

da telo ni le viden ali zunanji vidik človekovega življenja, saj le-to ne more biti razdeljeno na bolj intimen del, ki pripada duši, razumu, čustvom, in zunanji, lasten telesu.<sup>15</sup>

Thiselton pravi, da telo potrjuje biblično izročilo pozitivnega odnosa do materialnega kot pogoja za okušanje polnosti življenja, hkrati pa tudi presega vlogo tvarnega, ko gre za družbeno razsežnost zemeljskega življenja, torej za razsežnost odnosov: »Zato je primer-no gledati na vstalo telo kot na način bivanja celotne osebe, vključujoč vse ravni medosebne izkušnje komunikacije, ki zagotavlja tako kontinuiteto osebne istovetnosti kot tudi nespremenjeno izkušnjo skupnosti, kar olajšuje te-sno zedinjenje z Bogom v Kristusu in z raz-ličnimi »bližnjimi«, ki so prav tako deležni

tega zedinjenja« (Thiselton 2000: 1279). Telo je torej psihofizična celota človeka, ki tako tu-kaj in zdaj kot v večnem življenju dopušča in omogoča odnose z Bogom in bližnjimi, zato vstalo telo ne more biti le obleka za dušo, ki je ostala gola po smrti, ampak nova celota, ki je ohranila pozitivnost utelešenja odnosov v zemeljskem življenju. Po drugi strani pa je res tudi, da noben človek ne more napovedati, kako bo izgledalo vstalo telo, to ve le Bog (prim. Thiselton 2000: 1265). Vera v vstajenje tako govori prav o tem, da krščansko upanje zajema človeka v celoti.

### 4.2 Meso

V v. 39 Pavel ne govori več o telesu (*sôma*), ampak o mesu (*sárx*): »Niso vsa živa bitja iz

istega mesa«. Očitno je, da gre za meso, iz katerega so zemeljska telesa, saj v nadaljevanju našteva ljudi, živino, ptice in ribe. Postavlja se vprašanje: apostol razlikuje *sárx* od *sôma*, meso od telesa? V Stari zavezi se za meso uporablja isti izraz kot za telo – *basar*. Srečamo ga 273-krat. Veliko bolj redek je termin *šeer*, najdemo ga le 17-krat. *Basar* ne označuje dela človeka, ampak celotno osebo, njeno ustvarjenost in s tem povezano krhkost, pa tudi grešnost oz. nezadostno poznanje Božje volje. Nikjer ni govora o tem, da bi se meso borilo z duhom.<sup>16</sup>

Jewett trdi, da Pavel uporablja pojem *sárx* v sedmih različnih pomenih (1971: 63). Med njimi je najpomembnejši: *sárx* kot sinonim za *sôma*, vključujoč tudi duhovne moči človeka (1 Kor 6,16; 7,28). Lahko pa pomeni le njegovo vidno razsežnost, kot v odlomku, v katerem govori o trnju v mesu (2 Kor 12,7), ali v 1 Kor 15,39. Le redko, kot v 1 Kor 15,39, meso označuje snov, ki obdaja kosti človeka in živali, običajno apostol to resnično izraža z besedo *kreás* (prim. Rim 14,21; 1 Kor 8,13) (Robinson 1977: 17-18). Pojem *sárx* torej predstavlja večinoma človekovo ustvarjenost, zemeljskost, tj. omejenost (prim. 2 Kor 4,11).<sup>17</sup>

Poseben problem predstavlja besedna zveza »meso in kri« (*sárx kai haíma*). V hebrejskih besedilih pomeni človeka v smislu narave, ki sam po sebi, brez Božjega posega, nikakor ne more doseči nebes (prim. Jeremias 1955-1965: 151-159). Pri Pavlu najdemo formulo v Gal 1,16 in na koncu poglavja, ki ga raziskujemo (prim. 1 Kor 15,50). Prvi citat razlagajo kot sinonim za človeka, drugi pa je verjetno vzporedno mesto propadljivosti (*phthorá*). Pojem *phthorá* pomeni zmanjševanje sposobnosti in povečevanje slabosti. V hebrejščini srečamo dva ustreznika *šabat* – pokvarjenost, sprevrženost v moralnem smislu; *hebel* – praznina, ničevost, to, kar ne prinaša sadov (prim. Iz 49,4). Če je vstalo telo spremenjeno glede na zemeljsko, torej ni le nepropadljivo, ampak

predvsem napolnjeno z življenjem, trdno (prim. Thiselton 2000: 1272). Nepropadljivo vstalo telo tako ni le statično stanje nerazpadljivosti, ampak dinamičen proces polnosti življenja. Takšno gledanje najdemo tudi v nekanonični apokaliptiki Pavlovega časa. 4 Ezra in 2 Baruh, napisana kmalu po uničenju drugega templja,<sup>18</sup> trdita, da bo sedanja doba propadljivosti ob koncu časov prešla, izginilo bo tudi vse propadljivo. Nastala bo nova doba, ko vse tisto, kar je vstopilo vanjo, ne bo moglo biti več vrnjeno v dobo propadljivosti. Te nove dobe bodo deležni pravični, nastopila pa bo kmalu (prim. Plevnik 1997: 157-158).

Pavel po vsej verjetnosti uporablja formulo »meso in kri« v smislu judovske apokaliptike (prim. 4 Ezr 7,31.112; 2 Bar 44,9), ki vztraja na radikalni neuskladljivosti med sedanjim in vstajenskim stanjem. Po mnenju Jeremiasa naj bi se prvi del v. 50 nanašal prav na žive (»Meso in kri ne moreta podedovati Božjega kraljestva«); drugi pa na že umrle (»tudi propadljivost ne podeduje nepropadljivosti«) (Jeremias 1955-1965: 155). Za vstajenje je potrebno ne le spremenjenje od slabosti k moči, ampak neko novo stvarjenje v smislu popolne osvoboditve od greha za razpoložljivost za svetost, saj lahko le čist in svet človek prebiva v navzočnosti Boga (Thiselton 2000: 1291). Collins pa je prepričan, da gre bolj za sinonimni paralelizem, za neke vrste semitsko retorično *repetitio*: propadljivost je helenistični ustreznik semitskega »meso in kri«. Na tak način Pavel naredi prehod od judovske apokaliptike k helenistični filozofiji in retoriki (1999: 579).

Meso je tako tukaj tisto, kar loči zemeljsko telo od nebeškega. V nebesih bo človek nedvomno prejel telo, toda le-to ne bo iz mesa in krvi, tj. propadljivo, ampak spremenjeno na način, ki je sedaj človeku nedoumljiv. V tem smislu tudi v 1 Kor 15,50 besedna zveza »meso in kri« pomeni vsega človeka v njegovi zemeljski razsežnosti.<sup>19</sup> Takšno interpretacijo potrjuje

tudi v. 40, kjer Pavel napravi prehod, in sicer ne govori več o *sárx*, ampak spet o *sôma* v povezavi s slavo (*dóxa*) in nebesnim (*epourânios*). Mnogi eksegeti se zato strinjajo, da naj bi *sárx* označeval živa bitja na zemlji, *sôma* pa bitja v območju nebeškega. Meso je to, kar je skupno živim bitjem (umrljivost, propadljivost, slabost), in to, kar jih ločuje med seboj, obstaja namreč različnost mesa (prim. Plevnik 1997: 163). Thiselton pa trdi, da pojem *sárx* kaže na različnost snovi sedanjega in vstalega telesa, pojem *sôma* pa na različnost njegove oblike in značaja (2000: 1267).

### 4.3 Duševno in duhovno telo

Kako torej razumeti pridevnika »duševno telo« (*sôma psychikón*) in »duhovno telo« (*sôma pneumatikón*), o katerem govori Pavel v 1 Kor 15,44 in s katerima označuje razliko med zemeljskim in vstalim telesom? Par duševno-duhovno telo zaključuje serijo štirih primerjav v vv. 42-44 tega, kar se seje (propadljivost, nečast, slabost), in tega, kar vstaja (nepropadljivost, veličastvo, moč). Ker Pavel želi vse primerjave pripeljati prav k četrti, se v njej spremeni slovnična struktura: uporablja sicer glagola »sejati« in »vstajati«, vendar dodaja osebek, ki smo ga do sedaj lahko le predvidevali, namreč telo: seje se duševno telo, vstaja pa duhovno (Collins 1999: 567).

Barbaglio meni, da je telo »duševno« v stanju umrljivosti in podvrženosti grehu in smrti in »duhovno« v prihodnjem vstajenskem redu. Pojem »telo« je bodisi strukturna bodisi ontološka opredelitev človeka kot subjekta, ki je odprt in v odnosu z Bogom, z bližnjimi, s svetom, in samo po sebi še ne izraža bivanjske uresničitve le-tega. Ta je lahko pozitivna ali negativna, glede na to ali je podvržena suženjstvu grehu in smrti ali pa je osvobojena po daru Duha« (1980: 539-540). Glede na to, da Pavel gleda na smrt v teološkem smislu kot na večno smrt in je prepričan, da je smrt posledica greha (prim. Rim

5,12), bi bila razlika med duševnim in duhovnim telesom moralna in ne ontološka. Taka razlaga je mogoča, če izhajamo iz 1 Kor 2,10-16. V 2,14 apostol govori o *psychikòs anthròpos* v smislu človeka, ki živi v skladu s čisto človeškim načinom mišljenja, duhovni človek pa je tisti, ki ima Kristusov um (*noûs Christoû*), o katerem govori v v. 16 (Thiselton 2000: 1275). Podobno situacijo vidimo v 1 Kor 3,1, kjer Pavel govori, da je človek lahko duhoven (*pneumatikòs*) ali pa mesen (*sarkikòs*), slednji »ravna zgolj po človeško (*katà anthròpon peripateíte*)« (3,3), prvi pa je popolnoma prežet z Duhom Vstalega (15,45) (prim. Thiselton 2000: 1279).

Dahl daje bolj ontološko interpretacijo, in sicer pravi, da je duševno telo ves človek, ki je sposoben večnega življenja, medtem ko je duhovno telo tudi ves človek, odrešen preko izlitja Svetega Duha in deležen večnega življenja.<sup>20</sup> Drugače, vstalo telo, prežeto s Svetim Duhom, je več kot fizično telo, vendar ne manj, tj. nima manj zaznavnih in čutnih sposobnosti. Vstalo telo je isto telo, ki ga je človek prejel pri stvarjenju, vendar spremenjeno.

Nekateri eksegeti menijo, da je duhovno telo podobno materiji zvezd oz. nebesnih teles. Dejansko tako razglabljanje nima pomena, ker Pavel ne govori o tem, iz česa so sestavljena duševna in duhovna telesa, ampak o tem, na kakšen način bivajo oz. kaj je zanje značilno (propadljivost, nečast, slabost). Za to govori predlog »v« (*en*) v vv. 42-43 in končnice pridevnikov »propadljiv«, »nečasten«, »slaboten« -*ikos*. V grščini se namreč za označevanje sestavin uporabljajo pridevniki s končnicami -*inos* (Thiselton 2000: 1276).

V nadaljevanju Pavel še pogloblja razumevanje duševnega, zemeljskega in duhovnega, vstalega telesa, in sicer spet preko primerjave prvega in poslednjega Adama, ki je »oživljajoči Duh«. Apostol hoče tukaj vzpostaviti eshatološko paradigmo, in sicer preko nasprotja



Johann König, *Smrt Niobejinih otrok*, olje na platnu, 80 x 97 cm, zasebna zbirka.

med prvimi in poslednjimi. Prvi Adam je človek na splošno. Števniki prvi pomeni, da je prvi v seriji drugih; poslednji pa je absolutno zadnji, dokončni in ni opredeljen z imenom. Dokončni bo torej drugačen od prvega; eshatološko bitje bo drugačno od stvarjenskega, zemeljskega (Collins 1999: 568-569).

»Prvi človek je iz prsti, zemeljski, drugi človek pa je iz nebes« (v. 47). V tej vrstici je zanimiva predvsem besedna zveza *ek gês choikós*. Pojem *choikós* (dobesedno iz prahu) je apostolov neologizem, izpeljan iz 1 Mz 2,7 in ga v Svetem pismu najdemo le v 15. poglavju Prvega pisma Korinčanom. Septaguinta prevaja 1 Mz 2,7 z: *éplasen ho theòs tôn ánthropon choûn apò tês gês*, torej uporablja samostalniško obliko *choûs* (prah, suha zemlja). Pavel skuša z besedno zvezo *ek gês choikós* poudariti nekaj resnic: zemeljski človek je implicitno v nasprotju s pripadnostjo Svetemu Duhu, torej z nebeškim; prah govori o tem, da gre za telo podvrženo smrti in se razgra-

juje. Samostalnik *gê* (zemlja) in pridevnik *choikós* (iz prahu) s predlogom *ek* in rodilnikom izvora ali tvornega vzroka izraža kontrast med dvema načinoma bivanja: zemeljskim (*choikós*) in nebesnim (*epouránias*) (Thiselton 2000: 1286).

Drugače bi lahko rekli, prvi, zemeljski človek je propadljiv; drugi pa je iz nebes (*ex ouranoû*). Iz nebes je le vstali Kristus, ker je le on šel v nebo. To je Pavlova osebna izkušnja. Vstali Gospod se mu je prikazal iz nebes (Robertson, Plummer 1975: 374). »In kakor smo nosili podobo zemeljskega, bomo nosili (*phorésomen*) tudi podobo nebeškega« (v. 49). Drugi del navedene vrstice bi bilo mogoče prevesti tudi z - »bi si nadel tudi podobo nebeškega«. Oblika glagola »nositi« (*phoréo*) v tem delu je bodisi prihodnjik bodisi aoristni konjunktiv. Sodobni eksegeti se v veliki večini nagibajo k prihodnjiku »bomo nosili«, cerkveni očetje pa z redkimi izjemami h konjunktivu »bi nosili«, ki vsekakor pomeni *lectio*

*difficilior*. Collins se nagiba k zadnji možnosti, ki jo utemeljuje s tem, da Pavel zaključuje slehernega izmed svojih dokazov z vzpodbudo (prim. Collins 1999: 572). Pomen vrstice je torej bodisi konstatacija dejstva, uresničitve Božje obljube, bodisi namig, da je takšno uresničenje mogoče ob izpolnitvi določenih pogojev, tj. ob resničnem deleženju Kristusovega življenja (prim. Thiselton 2000: 1288-1289). Ali drugače: kakor so vsi, ki deležijo življenje prvega človeka, Adama, propadljivi, tako bodo tudi vsi, ki so resnično združeni s Kristusom, z njegovim življenjem, poveljčani, postali bodo duhovni, tj. njihovo telo bo popolnoma podvrženo moči Duha in ne več razpadanja.

### 4.4 Istovetnost zemeljskega in vstalega telesa

Kako pa je mogoča kontinuiteta zemeljskega telesa, ki se je razgradilo, in vstalega? Na to vprašanje Pavel odgovarja v vv. 50-58, ki jih je mogoče razdeliti na dva dela: vv. 50-53 in vv. 54-58. Taka struktura še potrjuje neuskladjivost sedanjega telesa in vstajenskega, večnega bivanja in poudarja obvezno spremenjenje (prim. Collins 1999: 573).

Pavel v odgovor na gornje vprašanje v vv. 50-57 zatrjuje, da, paradoksalno, brez take razgraditve ni mogoče vstajenje, kajti prav razgrajevanje osvobodi telo za nov, nepropadljiv, vstajenski način bivanja. To apostol izraža s formulo: »Meso in kri ne moreta podedovati Božjega kraljestva, pa tudi propadljivost ne podeduje nepropadljivosti« (v. 50). Če namreč živo zemeljsko telo, ki je razpadljivo, ne more podedovati Božjega kraljestva, ga more še manj razpadlo, mrtvo telo. Torej telo, kot ga poznamo in izkušnjo katererega imamo, ni primerno za kraljestvo in mora biti spremenjeno (prim. Robertson, Plummer 1975: 375-376). Mesto je zelo podobno *Flp* 3,21. Gre za precejšnjo novost glede na tradicionalno judovsko prepričanje. V

spremenjeno vstalo telo so sicer verjeli nekateri farizeji, namig nanj najdemo tudi v nekanonični apokaliptiki (prim. 1 *Enoh* 90,37-38), večina Judov pa je vseeno menila, da bo vstalo telo sestavljeno iz istih elementov in bo prav takšne oblike, kot je bilo položeno v zemljo (prim. 2 *Bar* 50,1-2) (prim. Thiselton 2000: 1262). Novo je tudi prepričanje, da bo vstalo telo upodobljeno telesu Sina človekovega ali Mesija. V 4 *Ezd* 7,29-30 je celo rečeno, da bo ob koncu umrl tudi Mesija (prim. Plevnik 1997: 153-154).

O tem spremenjenju Pavel govori kot o skrivnosti (*mysterion*). Pri apostolu najdemo dvojno rabo pojma skrivnost: to, kar je bilo nekdaj skrito, zdaj pa se je odkrilo preko razodetja. Tak pogled najdemo že v Stari zavezi. Po drugi strani pa Pavel ne more in ne pravi nič več o naravi spremenjenja, kot je tisto, kar poznamo iz Kristusovega vstajenja. Zato skrivnost, čeprav odkrita, izrečena, ostaja skrivnost. O Kristusu vemo, da je njegovo vstajenje, njegovo spremenjeno telo, model našega vstajenja (prim. *Flp* 3,20-21) (prim. Thiselton 2000: 1295). In ne samo to, naše vstajenje dejansko pomeni tudi biti vedno z Gospodom, deležiti njegovo slavo, kar presega vsakršno človeško izkušnjo in poznanje. Tako prepričanje Pavel pogosto izraža tudi drugje (prim. 1 *Tes* 4,17; *Rim* 8,16-17).

Skrivnost torej zadeva Božji načrt spremenjenja telesa ob koncu časov. Spremenjenje pomeni, da vstajenje ni novo stvarjenje, čeprav je tako kot stvarjenje izključno delo Boga. Spremenjenje nadalje po Pavlovem prepričanju zadeva vse in slehernega – tistih, ki bodo v trenutku Kristusovega drugega prihoda še živi, in tistih, ki bodo že zaspali –, zgodilo se bo v trenutku, hipoma (*en atómoi*), kar še poudarja primerjava »kakor bi trenil z očesom« (v. 52). Metafora »glas poslednje trobente« pa govori o tem, da se bo to zgodilo po Božjem ukazu.<sup>21</sup> Mrtvi bodo vstali nepropadljivi, pa tudi tisti, ki bodo tedaj še živi, bodo spremenjeni.

Apostol s tem posredno reče, da skrivnost spremenjenja zadeva zemeljsko telo, kajti prav ono je tukaj in zdaj proprađljivo.

Spremenjenje in ne neko novo stvarjenje iz nič, upodobljenje po Kristusovem poveljanem telesu, hkrati pomeni istovetnost zemeljskega in vstalega telesa, ki je izražena preko štirikratne ponovitve kazalnega zaimka »to« (*toûto*) srednjega spola, ki se zato gotovo nanaša na telo (*sôma*): »Kajti *to*, kar je propađljivo, si mora obleči nepropađljivost, in *to*, kar je umrljivo, obleči neumrljivost. Ko pa si bo *to*, kar je propađljivo, obleklo nepropađljivost, in *to*, kar je umrljivo, obleklo neumrljivost, tedaj se bo izpolnila beseda, ki je zapisana: Smrt je použita v zmagi« (vv. 53-54). Z drugimi besedami: prepoznavna in razločna istovetnost telesa bo radikalno spremenjena, popolnoma bo osvobodjena od smrti, saj bi bila v nasprotnem primeru še vedno podvržena propađljivosti, vendar bo hkrati ostala to ustvarjeno bitje v svoji celostnosti, ki si bo nadelo (*endýsasthai*) novo, nesmrtno in nepropađljivo obleko.

Zmaga nad smrtjo, sovražnikom življenja (prim. v. 26), je izpolnitev starozaveznih pričakovanj (prim. *Iz* 25,8; *Oz* 13,14), oprostitev od kazni, ki je v Adamu zadela vse ljudi. V vstajenju bo smrt uničena in Bog bo »vse v vsem« (v. 28). Ta zmaga je dosežena po Jezusu Kristusu, z njegovo močjo je premagan greh (prim. še 2 *Kor* 12,9; *Rim* 8,37) (prim. Robertson, Plummer 1975: 378-379).

### 5. Sklep

Pavlovo razmišljanje v 15. poglavju 1 Prisma Korinčanom bi lahko povzeli v štiri temeljne ugotovitve.

Najprej, da je vstajenje Kristusa in človeka bistvena prvina krščanske vere in oznanila. Upanje in vera v vstajenje sta utemeljena na vstajenju Kristusa kot prvenca, zato bosta uresničena po podobi njegovega vstajenja. Poleg tega Pavel trdi, da je Kristusovo vstajenje

več kot model našega vstajenja, je namreč tudi aktivni princip našega vstajenja, saj je preko svoje zmage nad smrtjo Kristus postal »oživljajoči Duh«, torej tisti, ki more podariti življenje bratom.

Samo vstajenje telesa more biti dokončno ovrednotenje življenja prežetega z naporom, trpljenjem, neprestanim umiranjem, torej odrešenje vsega človeka. Za Pavla telo ni le materialna, vidna antropološka razsežnost, ampak možnost uresničenja človekove odnossne narave tako v razmerju do Boga kot tudi do bližnjih, do družbe. Če odrešenje pomeni popolno realizacijo odnosne narave tako v individualnem kot v socialnem smislu, ne moremo govoriti o njem brez in mimo telesa.

Nadalje je apostol prepričan, da je vstajenje dopolnitev stvarjenja, in to preko tesne, sicer implicitne povezave med svojim utemeljevanjem vstajenja in pripovedjo o stvarjenju v 1 *Mz* 1. Dejansko sta tako stvarjenje kot vstajenje izključno Božji deli. Vstajenje telesa je dokončna potrditev stvarjenja in Božje ljubezni, saj v njem človek, ki ga je Bog hotel iz ljubezni in ki to ljubezen v Kristusu svobodno sprejme, doseže svojo dokončno, večno istovetnost.

To se zgodi preko skrivnostnega spreminjenja, ki na eni strani ohrani stvarjenski red, tj. istovetnost zemeljskega in vstajenjskega telesa, na drugi pa mu prida neminljivost in s tem neizrekljivo novost, ki ne zanika, ampak potrjuje istovetnost, ki jo je človek dosegel v svojem življenju, ko se je oblikoval preko uresničevanja, utelešanja odnosov ljubezni z Bogom in bližnjimi.

Literatura:  
Barbaglio, G. 1980: *Le lettere di Paolo*, traduzione e commento di G. Barbaglio. Roma.  
Collins, R. F. 1999: *First Corinthians. Sacra Pagina*. Collegeville.  
Jeremias, J. 1955-1965: *Flash and Blood Cannot Inherit the Kindom of God* (1 *Cor* 15,50). *NTS* 2, 151-159.

- Jewett 1971: *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*. AGAJU 10. Leiden.
- Käsemann 1969: Zur paulinischen Anthropologie. V: *Paulinische Perspektiven*. Tübingen.
- Plevnik, J. 1997: *Paul and the Parousia. An Exegetical and Theological Investigation*. Massachusetts.
- Robertson, A., A. Plummer 1975: *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Edinburgh.
- Robinson, J. A. T. 1977: *The Body: A Study in Pauline Theology*. London.
- Rossi, B.: Cristo nuovo Adamo (Rm 5,12-21). V: *Lettere paoline e altre lettere*, Logos, vol. 6.
- Thiselton, A. C. 2000: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. Cambridge: NIGTC.
- Van Iersel, B. 1961: Saint Paul et la prédication de l'Église primitive. *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus I*, 1961, 433-441.
1. Pavel podrobno razvija to tipologijo v *Rim* 5,12-21, kjer govori na eni strani o analogiji med postopkoma Adama in Kristusa, na drugi pa kaže na veliko neproporcionalnost med padcem Adama, po katerem prihaja v svet smrt, in med milostjo v Kristusu, ki odpira v življenje. To, kar je storil Kristus, presega Adamov greh, tako kar zadeva način, kot kar zadeva učinke. Pri tem je pomembno, da gre v Kristusu za ovrednotenje človeka kot dejavnega subjekta: »V Adamu je človeštvo (*hoi polloi*) slovnični subjekt, v kolikor verjame, da je ustvarjalec, subjekt svoje dejavnosti (v. 15b), v resnici pa je le predmet, nad katerim se izvaja nasilje, ker vsa oblast pripada smrti (v. 17b). Položaj tistih, ki so v odnosu s Kristusom, pa je ravno nasproten: le-ti so predmet Božje dobrote (prim. v. 15e), še več, postali so dejavni subjekti sprejetja milosti in daru (prim. v. 17: *hoi ... lambánontes*). Na eni strani vidimo suženjstvo in smrt, na drugi pa svobodo in življenje« (Rossi 6, 473).
  2. Verjetno je šlo za krst za umrle katehumente, sorodnike ali prijatelje Korinčanov. Iz komentarja Prvega pisma Korinčanom Janeza Krizostoma (prim. *Hom.* 40. *PG* 61, 347) je razvidno, da je šlo le za prakso korintske Cerkve, in še to ne za splošno, ampak za sporadičen pojav. Nekateri eksegeti pa menijo, da je šlo za krst umirajočih bolnikov ali otrok (prim. Collins 1999: 556-557).
  3. Thiselton (2000: 1261) pravi, da ne gre za način, ampak za izraz začudenja: kako je mogoče, da torej izraz služi kot del retoričnega vprašanja.
  4. Za nekatere avtorje je to ključna beseda v odlomku, za druge pa trditev: »*Bog pa mu da telo, kakor je zahotel*« (v. 38). Posebej aorist *ethélesen* po njihovem mnenju priča, da je prihodnje telo odvisno od svobodne in dokončne volje Boga (prim. Thiselton 2000: 1259 in 1264). V tem primeru je pod vprašajem identičnost zdajšnjega in vstalega telesa.
  5. V *1 Mz* 1,20-27 vidimo rast v popolnosti: najprej se pojavijo ribe, potem ptice, živali, ki živijo na zemlji, in končno človek. Pavel pa tukaj uporablja nasproten vrstni red: ljudje, živina, ptice, ribe (prim. Robertson, Plummer 1975: 370).
  6. Pavel našteva ista nebesna telesa, kot jih najdemo v *1 Mz* 1 četrtri dan.
  7. Prim. N. P. Bratsiotis, »*basar*«, *TWAT*, vol. I, 859.
  8. Prim. E. Jacob, »*psyché*«, *TWNT*, vol. IX, 515-616.
  9. Prim. R. Meyer, »*sárx*«, in *TWNT*, vol. VII, 116-118.
  10. Posebno vprašanje predstavlja izraz »*sôma Christou*«, ki ima predvsem eklesiološki pomen in ga zato tukaj ne obravnavamo.
  11. Prim. »*sôma*«, *TWNT*, vol. VII, 1056.
  12. Murphy-O'Connor trdi, da *2 Kor* 5,8 izraža mnenje Pavlovih nasprotnikov. Apostol je namreč prepričan: »Duhovni darovi se morejo razodeti le v telesu in preko telesa« (»Being at Home in the Body we are in Exile from the Lord (2 Cor. 5:6b)«, *RB* (1986) 221).
  13. Käsemann (1969: 43) piše: »Naša telesnost je tista svetna naravnost in ustvarjenost našega bivanja, h kateri mora težiti Vladar vesolja, če želi uresničiti kraljestvo nad njim, v skladu z obljubo v *1 Kor* 15,25sl.«
  14. »*sôma*«, *TWNT*, vol. VII, 1060-1061.
  15. Prim. *ibid.*, 1064.
  16. Prim. R. Meyer, »*sárx*«, 109-116.
  17. Prim. E. Schweizer, »*sárx*«, *TWNT*, vol. VII, 124-125.
  18. Prim. M. Rist, »Baruch, Apocalypse of«, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, 362; »Apocrypha«, *The Jerome Biblical Commentary*, 1062-1063.
  19. Prim. E. Schweizer, »*sárx*«, 128.
  20. Prim. *Resurrection of the Body*, 126.
  21. Prihod Boga je tako v Stari (prim. *2 Mz* 19,16; *Zah* 9,14) kot v Novi zavezi (prim. *1 Tes* 4,16) povezan z glasom trobente. V apokaliptični literaturi pa označuje nov začetek, ki ga je določil Bog (prim. Thiselton 2000: 1296).

# Umiranje\*

## Uvod

1. Premnogi od vas, preljubi bratje, imate razsodno pamet, trdno vero in bogovdano srce, da niste zbegani, ko ljudje zdaj v trumah umirajo, marveč da kakor trdne in nepremakljive skale odbijate viharne napade sveta in silne valove sedanjega časa, sami pa se ne daste pobiti, da vas preskušnje ne premagajo, marveč potrjujejo. Vendar pa vidim, da jih je med ljudstvom kar nekaj, ki iz malodušnosti ali iz malovernosti ali zaradi zapeljivosti posvetnega življenja ali zaradi nežnosti svojega spola ali - kar je hujše - zaradi zablod in zmot manj trdno stoje in ne kažejo božje in nepremagljive moči srca. Tega ne smem prikrivati in o tem ne smem molčati, marveč moram, kolikor mi skromne moči dajejo, s polno odločnostjo in z besedami, ki jih zajemam iz Gospodovih knjig, zatirati bojazljivost slabotnega srca, da bo sleherni, kdor je postal božji in Kristusov človek,<sup>1</sup> Boga in Kristusa vreden.

2. Kdor je božji vojščak, preljubi bratje, kdor je v nebeškem taboru in že upa v božje obljube, se mora zavedati, kaj je, da ob nevihtah in viharjih sveta ne bomo trpeli, da se ne bomo vznemirjali, saj je Gospod napovedal, da to pride. S pogledom obrnjenim v prihodnost je opomnil, poučil, pripravil in spodbudil ljudstvo v svoji Cerkvi, naj potrpežljivo prenaša, kar pride, ter vnaprej naznanil in povedal, da bodo po mnogih krajih vojske, lakote, potresi in kuga.<sup>2</sup> In da bi nas strah zaradi nepričakovanih in novih stisk ne potrl, nas je vnaprej opomnil, de se bodo poslednje čase nesreče zmeraj množile.<sup>3</sup> Glejte, godi se, kar je napovedano, in ker se godi, kar je napovedano, pride tudi, kar je obljubljeno,

saj Gospod sam obeta in pravi: "Kadar boste videli, da se to godi, vedite, da je blizu božje kraljestvo".<sup>4</sup> Božje kraljestvo, preljubi bratje, se je približalo. Plačilo večnega življenja in veselje večnega zveličanja in neminljiva sreča in izgubljeni raj prihaja, ko gre svet v zaton; za zemeljskim prihaja nebeško in veliko za majhnim in za minljivim večno. Kje je tu mesto za strah in skrb? Kdo bo tu trepetal in žaloval, razen tisti, ki nima upanja in vere? Tisti se boji umreti, ki noče pohiteti h Kristusu. H Kristusu pa noče pohiteti, kdor ne veruje, da bo s Kristusom zakraljeval.

## I.

3. Pisano je, da pravični živi iz vere.<sup>5</sup> Če si pravičen in živiš iz vere, če zares veruješ v Kristusa, zakaj ne sprejmeš vabila, ko te Kristus kliče, da boš pri Kristusu in brez skrbi zaradi Gospodovih obljub, in zakaj se ne veseliš, da se boš znebil hudiča? Tistemu pravičnemu Simeonu, ki je bil res pravičen, ki je z živo vero spolnjeval božje zapovedi, je Bog razodel, da ne bo umrl, dokler ne bo videl Kristusa. Ko je otrok Kristus prišel s svojo materjo v tempelj, je Simeon v Duhu spoznal, da je že rojen Kristus, o katerem mu je bilo napovedano. Ko ga je zagledal, je vedel, da bo kmalu umrl. Veseleč se torej, da je smrt že blizu, in zanašajoč se, da ga bo Gospod zdaj zdaj poklical, je vzel dete v naročje in slaveč Gospoda zaklical: "Zdaj odpuščaš, Gospod, svojega služabnika po svoji besedi v miru, zakaj moje oči so videle tvoje zveličanje".<sup>6</sup> Dokazal je in izpričal, da dobijo božji služabniki mir šele takrat, šele takrat popoln in nemoten pokoj, ko daleč od viharjev tega sveta dosežejo varni pristan večne domovine,



ko izbrisejo dolg smrti<sup>7</sup> in pridejo do nesmrtnosti. To je namreč pravi mir, to je zanesljivi mir, to je stalna in trdna in trajna varnost.

4. Kaj drugega pa je na svetu, kot da se dan na dan vojskujemo s hudičem, da se zmeraj borimo in bijemo zoper njegove strelice in njegova kopja? Z lakomnostjo, z nečistostjo, z jezo, s častihlepnostjo se nam je bojevati, z mesenimi pregrehami, z vabečimi nasladami sveta imamo nepretrgano in težavno borbo. Človekova duša, ki jo hudič oblega in od vseh strani napada in stiska, komaj sproti odbija napade in se jim upira. Ko si premagal lakomnost, vstaja pohota; ko si s prezirom ugnal častihlepnost, te ozlovolja jeza, napihuje prevzetnost, te vabi pijanost, zavist ruši slog, ljubosumnost trga prijateljstvo. Priganjajo te, da kolni, četudi božja postava to prepoveduje, silijo te, da prisegaj, četudi ne smeš.<sup>8</sup>

5. Toliko preganjanja trpi dan na dan naša duša, toliko nevarnosti stiska naše srce, pa bi se radi še dolgo nastavljali hudičevemu meču. Bolj bi morali želeti in hrepeneti, da bi prav hitro prišla smrt in bi pohiteli h Kristusu, saj nas je sam poučil in rekel: "Resnično, resnično, povem vam: Jokali boste in žalovali, svet pa se bo veselil; vi boste žalovali, a vaša žalost se bo spremenila v veselje."<sup>9</sup> Kdo ne bi želel biti brez žalosti? Kdo ne bi rad pohitel v veselje? Kdaj pa se bo naša žalost spremenila v veselje, nam zopet Gospod sam pojasnjuje: "Spet vas bom videl in veselilo se bo vaše srce in vašega veselja vam ne bo nihče vzel".<sup>10</sup> Kristusa videti pomeni torej veseliti se, in ni veselja, če ne vidimo Kristusa. Kakšna zaslepljenost srca in kakšna neumnost je, ljubiti stiske in trpljenje in solze na svetu in ne hiteti v veselje, ki ga nihče ne more vzeti!

6. To se pa dogaja, preljubi bratje, ker ni vere, ker nihče ne veruje, da je res, kar obeta Bog, ki je resničen, ki je njegova vernikom dana beseda večno trdna.<sup>11</sup> Če ti resen in ugleden mož kaj obljubi, njegovi obljubi seve-

da verjameš in ne misliš, da bi te utegnil prevarati in speljati, o komer veš, da je v govorjenju in dejanju zanesljiv. Zdaj pa s teboj govori Bog: in ti z nezaupljivim srcem nejeverno omahuješ? Bog ti obeta nesmrtnost in večnost, če se ločiš s sveta; in ti dvomiš? To se pravi Boga prav nič ne poznati; to se pravi Kristusa, gospoda in učitelja vernih, žaliti z grehom nejevernosti; to se pravi biti v Cerkvi, pa v hiši ne imeti vere.

7. Kolikšen dobiček je, ločiti se s sveta, je pokazal Kristus, učitelj našega zveličanja in naše sreče. Ko so se njegovi učenci žalostili, ker jim je rekel, da pojde kmalu od njih, jim je dejal: "Ko bi me ljubili, bi se bili razveselili, da grem k Očetu".<sup>12</sup> Poučil nas je in nam pokazal, naj se raje veselimo kot pa žalujemo, kadar gredo s sveta dragi, ki jih ljubimo. Na to misli blaženi apostol Pavel, ko pravi v svojem pismu: "življenje je meni Kristus in smrt dobiček".<sup>13</sup> Za največji dobiček ima, da ga svetne vezi več ne držijo, da ni več izpostavljen grehom in meseni pokvarjenosti, da je osvobojen bridkih stisk in gre rešen strupegnega hudičevega žrela v veselje večnega zveličanja, kamor ga kliče Kristus.

## II.

8. Toda nekatere bega, da sila bolezni, ki razsaja, grabi prav tako naše kot pogane, kakor da je kristjan zato sprejel vero, da bi užival svet in življenje, ne da bi se ga prijelo zlo, ne pa zato, da bi se ohranil za prihodnje veselje, ko je tu pretrpel vse zoprnosti. Nekatere bega, da zdaj umiramo kakor drugi. Česa pa nimamo na tem svetu kakor drugi, dokler imamo po postavi prvega rojstva isto mesto kakor drugi? Dokler živimo tukaj na svetu, nas s človeškim rodом enako meso veže, duh pa loči. Dokler si torej to minljivo ne bo nadelo neminljivosti in to umrljivo ne bo prejelo neumrljivosti<sup>14</sup> in dokler nas Kristus ne bo pripeljal k Očetu, so nam s človeškim rodом vse nadloge mesa skupne. Tako lakota ne iz-

bira, ko je zemlja zaradi bornih pridelkov lačna. Tako ujetništvo zajame vse skupaj, če sovražnik napade in zasede mesto. In ko jasno nebo ustavi dež, trpijo vsi enako sušo. In ko skalnate čeri razbijejo ladjo, je brodolom skupen vsem brodarjem brez izjeme. In prav tako kakor druge nas bolijo oči, trese mrzlica, muči revma, dokler nosimo v tem življenju isto meso kakor drugi.

9. Da, če kristjan pomisli in se zave, kako in čemu je vero sprejel, bo vedel, da mora v sedanjem življenju več trpeti kot drugi, ker se mora huje boriti s hudičevim zalezovanjem. Božje pismo nas uči in opozarja: "Sin, ko stopiš v božjo službo, stoj v pravičnosti in strahu in pripravi svojo dušo za preizkušnjo". In dalje: "Prenašaj bolečine in imej potrpljenje v svoji ponižnosti, zakaj v ognju se preizkuša zlato in srebro, božji ljubljenci pa v peči poniževanja".<sup>15</sup>

10. Joba izguba imetja, smrt otrok, huda nadloga črvivih ran ni potrla, marveč potrdila. V svojih borbah in bolečinah je pokazal potrpežljivost bogovdanega srca in rekel: "Nag sem prišel iz telesa svoje matere in nag pojdem pod zemljo. Gospod je dal, Gospod je vzel. Kakor je bilo Gospodu všeč, tako se je zgodilo. Bodi češčeno Gospodovo ime".<sup>16</sup> Ko ga je žena zelo priganjala, naj Gospodu toži in očita, ker ne more več prenašati bolečine, ji je odgovoril: "Kakor katera izmed neumnih žena si govorila. Če smo dobro prejemali iz božje roke, zakaj bi hudega ne prenesli? V vsem tem, kar ga je zadelo, se Job s svojimi ustnicami ni pregrešil pred Gospodom".<sup>17</sup> Zato pa mu je Gospod Bog dal pričevalo: "Ali si videl mojega služabnika Joba? Ni mu namreč enakega na zemlji, mož brez graje, pravi častilec Boga".<sup>18</sup> Ko je Tobija, ki je lepo živel in opravljal mnogo hvalevrednih del usmiljenja, oslepel, se je v nesreči bal Boga in ga slavil; nezgoda, ki ga je zadela na telesu, mu je bila v večjo hvalo. Tudi njega je skušala njegova žena zapeljati: "Kje so tvoja

pravična dela? Glej, kaj trpiš?".<sup>19</sup> Toda on, stanoviten in trden v božjem strahu in oborožen z zaupanjem in bogaboječnostjo za potrpežljivost v trpljenju, se v bolečinah ni vdal skušanju svoje slabotne žene, marveč si je še večjo potrpežljivostjo pri Bogu še več zaslužil. Angel Rafael ga je pozneje pohvalil: "Božja dela razodevati in hvaliti je častljivo. Zakaj, kadar si molil ti in tvoja snaha Sara, sem nosil spomin vajine molitve pred obličje božjega veličastva. In ko si mrtve s preprostim srcem pokopaval in ker si brez obotavljanja vstal in puščal svoje kosilo in hodil pokopavat mrliča, me je Bog poslal, da te preizkusim, in zopet poslal, da ozdravim tebe in tvojo snaho Saro. Jaz sem namreč Rafael, eden izmed sedmih svetih angelov, ki stojimo in bivamo pred božjim veličastvom".<sup>20</sup>

11. Tako potrpežljivost so pravični zmeraj gojili, to Gospodovo zapoved so apostoli stanovitno spolnjevali, da v nadlogah niso godrnjali, marveč so pogumno sprejemali vse, kar se na svetu dogaja. Judovsko ljudstvo pa je s tem vedno grešilo, da je prerado godrnjalo zoper Boga. Kakor Gospod Bog v Četrtri Mojzesovi knjigi spričuje: "Nehajo naj godrnjati zoper mene, pa ne bodo umrli".<sup>21</sup> V nadlogah ne smemo godrnjati, preljubi bratje, marveč moramo potrpežljivo in hrabro prenašati, kar koli se zgodi, zakaj pisano je: "Daritev Bogu je potrta duha, potrtega in ponižnega srca Bog ne zametuje".<sup>22</sup> Tudi v Peti Mojzesovi knjigi Sveti Duh opominja po Mojzesu: "Gospod, tvoj Bog, te bo krotil in ti pošiljal lakoto in razodelo se bo v tvojem srcu, ali boš spolnjeval njegove zapovedi ali ne".<sup>23</sup> In zopet: "Gospod, vaš Bog, vas skuša, da bi spoznali, ali ljubite Gospoda, svojega Boga, z vsem svojim srcem in z vso svojo dušo".<sup>24</sup>

12. Tako je Abraham ugajal Bogu. Da bi mu bil všeč, se ni bal izgubiti svojega sina in se ni obotavljal usmrtiti svojega otroka.<sup>25</sup> Če ne moreš prenesti izgube svojega sina, ki ga smrtna bolezen ugrabi po svoji postavi in uso-

di, kaj bi storil, če bi se ti ukazalo, da umori svojega sina? Božji strah in vera te mora narediti pripravljene za vse. Naj te zadene izguba premoženja, naj te zadenejo v hudi bolezni dolge in krute bolečine udov, naj te zadene bridka in žalostna ločitev od žene, od otrok, od drugih umrlih: vse to naj ti bo ne spotika, marveč borba; vse to naj ne oslabi in zlomi kristjanu vere, marveč naj pokaže hrabrost v borbi, kajti vse krutosti sedanjega zla je treba zaničevati v zaupanju na prihodnje dobrine. Ni zmage, če prej ni boja; ko pa se v spopadu pridobi zmaga, se zmagovalcem da tudi venec. Krmilar se spozna v viharju, v boju se vojak preizkusi. Lahko se je hvaliti, ko ni nevarnosti; borba z zoprnostmi pokaže pravo vrlino. Globoko ukoreninjenega drevesa ne omajajo viharji, ki se vanj zaganjajo; v močno ladjo, ki je trdno spahnjena, valovi butajo, pa jo ne prevotlijo; ko se na gumnu mlati žito, se klena in zdrava zrna ne zmenijo za veter, prazne pleve pa sapa odnese.

13. Tako je tudi apostol Pavel, ki se mu je razbila ladja, ki je bil pretepen, ki je pretrpel mnogo hudih muk na mesu in telesu, trdil, da ga to ne boli, ampak krepi; čim hujše nadloge ga tarejo, tem bolj se kaže prava moč: "Dan mi je trn v meso, angel satanov, ki me bije, da se ne bi prevzel. Zaradi tega sem trikrat prosil Gospoda, da bi odstopil od mene; a rekel mi je: 'Dovolj ti je moja milost, zakaj moč se spopolnjuje v slabosti'."<sup>26</sup> Kadar torej besni bolezen in slabost in kaka kuga, tedaj se naša moč spopolni, tedaj vera, če je v preskušnji stanovitna, prejme venec, kakor je pisano: "Lončarsko posodo preizkusi peč, pravične ljudi pa preizkušnja bridkosti."<sup>27</sup> Med

nami in med drugimi, ki ne poznajo Boga, je ta razlika, da oni v nadlogah tožijo in godrnjajo, nas pa nadloge ne odvrnejo od kreposti in vere, marveč nas v trpljenju potrdijo.

Poslovenil Franc Ksaver Lukman  
Posodobil fr. Miran Špelič OFM

\* Celotno besedilo razprave je na voljo na naslovu <http://beam.to/ciprijan>.

1. 1 Tim 6,11.
2. Mt 24,6-7.
3. Mt 24,8.
4. Lk 21,31.
5. Rim 1,17.
6. Lk 2, 29-30.
7. "Expuncta hac morte." Splošna postava je, da mora vsak človek umreti. Ko človek umrje, izbriše dolg, ki ga spremlja skozi vse življenje.
8. Pregarjanci so kristjane silili, da sramote in kolnejo Kristusa in prisegajo pri Geniju in Sreči (Tyche, Fortuna) cesarjev.
9. Jn 16,20.
10. Jn 16,22.
11. Prim. Mt 24,35; Mr 13; Lk 21,33.
12. Jn 14,28.
13. Flp 1,21.
14. 1 Kor 15,54.
15. Sir 2, 1.4-5.
16. Job 1,21.
17. Job 2,10.
18. Job 1,8.
19. Tob 2,14 (po LXX; Vulg. 2,22).
20. Tob 12,7.12-15.
21. 4 Mz 17,25.
22. Ps 50,19.
23. 5 Mz 8,2.
24. 5 Mz 13,4.
25. 1 Mz 22,2-10.
26. 2 Kor 12, 7-9.
27. Sir 27, 6.

# Smrt je kazen za greh

Ko se je pred leti pojavil AIDS, so mnogi pojasnjevali, da ta bolezen in smrt, ki jo povzroča, nista božja kazen. Čeprav smemo AIDS prištevati med spolne bolezni, kakor sta npr. sifilis in gonoreja, ki imajo močan moralni predznak, saj se jih običajno nalezejo le zaradi spolnih prestopkov, pa ima novodobna kuga tudi to značilnost, da zanjo zbolijo popolnoma nedolžen človek: ali zaradi transfuzije okužene krvi ali pa jo otrok dobi, ker je bila mama med nosečnostjo okužena z virusom HIV. Moralno najbolj obsodbe vreden način okuženja nedolžnih pa je namerni prenos bolezni na lastnega partnerja. Najbolj pogost vzorec takega prenašanja bolezni je okužen mož, ki okuži svojo ženo in tako povzroči propad celotne družine, saj prej ali slej za boleznijo umreta oba. Po pričevanju misijonarjev se to pogosto dogaja v Afriki, kjer zaradi nezvestobe in nepoštenosti okuženih umirajo mnogi nedolžni zakonci, otroci pa postanejo del množice sirot, ki polnijo ceste. Za AIDS je značilno tudi to, da se najpogosteje pojavlja med homoseksualci in zasvojenci s trdimi drogami, ki jih prištevajo med najbolj rizične skupine. Prvi so nestanovitni v svojih zvezah, drugi si posojajo igle in tako prenašajo virus drug na drugega. Ob velikosti in nevarnosti, ki jo AIDS predstavlja človeštvu, se vračamo h glavnemu vprašanju, ali sta bolezen in smrt kazen za greh ali ne.

### Sveto pismo

Sveto pismo nas uči, da je Bog ustvaril človeka kot moža in ženo in ju postavil v Edenski vrt, kjer sta prijateljela z njim. Narava jima je služila, saj je bil ustvarjena prav zanj (prim. 1 Mz 1). Bog takoj na za-

četku Adamu jasno in nedvoumno pove, da neizpolnjevanje njegove zapovedi prinaša smrt. »Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega boš gotovo umrl« (1 Mz 2, 16-17). Prestopek zoper katero koli božjo zapoved imenujemo greh. Adamov prestopek zoper prvo zapoved, ki je bila kdaj koli dana človeku, pa imenujemo »izvirni greh«. Po svetopisemskem nauku je smrt torej direktna posledica greha. Ne le smrt, tudi trpljenje, kamor prištevamo bolezni nasploh, je posledica nereda, ki ga je človek vnesel v stvarstvo s svojim prvim prestopkom.

Naša osebna in družbena izkušnja pa je, da smrt ne nastopi takoj, ko grešimo. Če ne bi bilo tako, človeške zgodovine že davno ne bi bilo več, saj smo vsi grešniki in si potemtakem vsi zaslužimo smrt. Božje usmiljenje se pokaže najprej tako, da odloži smrt v času in prostoru, čeprav ji nihče ne more uiti. Med grehom in smrtjo se torej odpre prostor za trpljenje, ki ga Bog napoveduje človeku v trenutku, ko izganja človeka iz Edenskega vrta. Napoveduje ženi trpljenje v nosečnosti in bolečino pri rojevanju. V odnosu do moža pa bo izgubila status enakovredne partnerke in bo doživljala grenkobo moške gospodovalnosti. Adamu pa napoveduje trud in napor pri pridobivanju materialnih dobrin. Zemlja ni več njegova zaveznica, ampak upornica, ki jo je s svojim grehom preklel. Na koncu pa Bog napove obema, da se bosta znova spremenila v prah, ko bosta po smrti položena v zemljo (prim. 1 Mz 3, 16-19). Kljub božjemu usmiljenju se človek ne more več znebiti

smrti. Vsi bomo umrli, ker smo vsi grešili (prim. Rim 5,12), pa čeprav je Bog takoj po grehu začel svoje delo odrešenja, najprej z obljubo o odrešeniku, potem z razglasitvijo postave in končno z učlovečenjem lastnega Sina. Tega trpljenja ne smemo pojmovati le kot kazen, ampak tudi kot možnost, šanso za spreobrnjenje. Da je tako, pričuje prav učlovečenje, ko se nam pri popravljanju, očiščevanju in novem navajanju na sobivanje z Bogom pridruži Bog sam. Šele na koncu človeške zgodovine bo tudi smrt premagana in to z vstajenjem vseh od mrtvih.

### Ekologija

Čeprav naš čas nerad govori o grehu ali pa ga sploh zanika, se človeštvo na planetarni ravni srečuje s problemi, ki jih lahko razlagamo v moralni perspektivi »greh-krepost« in jih uvrstimo med tipično moralne probleme, kar nas prej ali slej privede tudi do vprašanja, ali je smrt kazen za greh. Globalno segregiranje z opaznimi vplivi na vreme, ki spreminja prej rodovitno zemljo v puščavo in mnoge obale v Ameriki in Aziji biča z vedno novimi uničujočimi orkani, ima sicer mnogo vzrokov, vendar lahko trdimo, da je prva gonilna sila tega pojava želja mnogih po brezmejnem zasluzku, ki ne priznava nobenih omejitvenih zakonov ali samoodpovedi. V moralki imenujemo tako držo »pohlep« ali »lakomnost«, ki stoji na drugem mestu seznama poglobitnih grehov in je na prvem po svojih zločinskih posledicah (prim. 1 Tim 6, 7-10). Korenine ekološkega problema so moralne, ker je vzrok v človeku. Nobeno še tako drago čiščenje in angažiranje za zemljo ali pa nove tehnologije ne bodo rodile pravega uspeha, če problema ne rešimo v korenini. To pa je moralno in s tem tudi v pristojnosti religije. Ekologija zahteva interdisciplinarno iskanje rešitev, kjer bodo naravoslovci, humanisti in religije skupno izdelale rešitve, ki jih bodo potem ponujali ljudem.

Tudi ekološki problemi nas potrjujejo v izkušnji, da posledice naših prestopkov ne nastopijo takoj. Prve ekološke probleme smo zaznali šele, ko je povzročena zločin nad okoljem postal očiten, in je bilo mnogo prepozno. Vpliv na okolje, ki sta ga povzročila silovit razvoj industrije v drugi polovici dvajsetega stoletja in nikoli prej videna razširitev razkošja med široke plasti prebivalstva, nekaj desetletij ali celo stoletij ni bil opazen. Prva ekološka opozorila so vsi odgovorni (politiki in industrijalci) zlahka preslišali prav zato, ker opozorila ni bilo mogoče podkrepiti z enournimi dokazi. Še sedaj, ko je segregiranje že dokazljivo, slišimo od ameriške administracije (vlade), da vendarle ni tako hudo ... Stališče Američanov je razumljivo, ker bi prav oni morali najbolj spremeniti svoj potratni življenjski slog, česar pa niso pripravljeni storiti, ker bi v marsičem izgubili svojo prevlado v svetu. Tudi če bi ves svet pritiskal na zavoro ekološke ozaveščenosti, bo nekaj pomembnih držav (npr. Amerika, Kitajska, Rusija, Brazilija, Pakistan, Nigerija in Indija, da naštejemo samo največje) z vso svojo gospodarsko in demografsko težo pritiskalo na plin v imenu razvoja in preživete industrializacije. Pa tudi dežele, ki imajo sicer polna usta ekologije, s svojimi dejanji v ničemer ne podpirajo svoje retorike (tu bi lahko naštevali predvsem evropske države). Izgleda, kakor da vsi upamo, da bo račun izstavljen šele naslednji generaciji, v smislu znanega izreka Sončnega kralja »Za menoj potop«. Jasno je (oz. bi moralo biti), da bomo »ekološki račun« plačali vsi ljudje, najbolj pa revni, ki jih že sedaj lakota in revščina silita v migracijo. Že sama misel na preseljevanje narodov, ki ga utegne kaj takega povzročiti, ni nič kaj prijetna, za politike pa celo strašljiva.

Tudi tu se pokaže, da posegi proti naravi prinašajo človeku trpljenje in smrt, in tudi tu se pokaže, da smrt ne nastopi takoj, ko je prestopnik narejen.

### Družbeni problemi

Kristjani verujemo, da »Bog človeka ni ustvaril kot »samostojno bitje«, marveč ga je hotel kot »družbeno bitje« (LC 32). Kdor pa ne verjame, da je Bog Stvarnik vsega, kar je, pa se lahko opira na dejstvo, da smo ljudje pač skupaj in ne moremo živeti drug mimo drugega. Kadar smo ljudje skupaj, imamo skupne stvari, ki jih je potrebno urediti. Urejanje družbe pa mora potekati v skladu s tem, kar človek je, sicer ureditev prinaša le revščino, trpljenje in smrt. Katekizem katoliške Cerkve jasno poudarja in opozarja, da »neupoštevanje dejstva, da je človekova narava ranjena, nagnjena k zlu, daje povod za hude zmote na področju vzgoje, politike, socialnega delovanja in nravi« (KKC 407). Ta katekizemska misel je v popolnem soglasju z dolgoletnim naukom Cerkve, ki pravo (resnično) antropologijo postavlja za temelj vsake družbene ureditve. Papež Janez Pavel II. v svoji encikliki *Centesimus annus* razlaga razloge, ki so pripeljali do leta 1989, ko je bil v Vzhodni Evropi komunistični sistem na miren način pospravljen v zgodovino. Odnos do svobode, pogled na človeka, lastnino, razredni boj so naštet kot zablode ateističnega komunizma, ki je

prinesel toliko gorja. Papež posebej izpostavi, da se je ta sprememba zgodila popolnoma miroljubno, ker so se protikomunistični borci za svobodo sklicevali na vest svojih nasprotnikov. »To je nasprotnika razorožilo. Nasilje se mora vedno opravičiti z lažjo. Četudi videz vara, se predstavlja tako, kakor da brani neko pravico ali odvrča neko grožnjo.« (CA 23). Kakor pojmuje človeka, tako urejamo družbo. Različnost pri antropologiji je dobrodošla toliko časa, kolikor se vsi zavedamo, da vendarle obstajajo neke osnovne norme, ki si jih nismo postavili sami, ki jih moramo vsi spoštovati. Med te norme sodi peta božja zapoved »Ne ubijaj!«. Sočloveka ne smemo nikoli ubiti, tudi takrat ne, ko se nam postavlja po robu s svojo idejo, ali ko ne sprejema našega prepričevanja. Komunizem je bil prvi ideološki sistem, ki je množični umor drugače mislečih imel za »nujno zlo«, v čemer je prekosil prav tako morilski nacizem, ki je iztrebljal Jude, Rome in druge zato, ker naj bi ogrožali »nemški življenjski prostor«, kakor ga je sam definiral.

Družbeni problemi ne nastanejo čez noč. Tudi revolucije, ki so prelile največ človeške krvi, so se opravičevale z visokimi ideali in



Orcagna, Pokop Device, 1359, marmor, višina: 122 cm, Orsanmichele, Firenze.

cilji, ki so jih želele doseči. Urejena in miroljubna družba, kjer poštenjak lahko napreduje in s svojim delom prehranjuje svojo družino, ni primerno okolje za prevrate. Šele ko se krivice tako povečajo, da so mnogi pahnjeni v lakoto, so dani predpogoji, da se ljudje dvignejo proti vladarju. Še bolj pa se možnost za nasilno spremembo oblasti in družbenega sistema poveča, če nastane nek nov sloj, ki hrepeni po svojem kosu oblasti, a ga »nomenklatura« (pa naj bo to aristokracija, meščanstvo ali delavstvo) noče deliti. Moralna vprašanja, ki stojijo za družbenopolitičnimi spremembami, so, kakšna sredstva so dovoljena, da se dosežejo politični ali socialni cilji, do kam smem, da uveljavim svojo politično voljo itd. V tem boju za oblast srečamo izsiljevanje, izigravanje, sodelovanje, laži, sprenevedanje, zlorabe, pa tudi umore, atentate, zaplembe premoženja itd. Človeška dejanja so vedno moralna in zato so podvržena nauku. Katoličani pravimo, da more biti človekovo dejanje dobro, če izpolnjuje tri pogoje: da je namen dober, da so sredstva dobra in da so okoliščine dobre. Kako težko je doseči tako popolno dejanje, se zavedamo sami, zato smo kristjani vedno na poti in nikoli na cilju. Zato nam lahko tolikokrat pravijo, da nekaj govorimo, drugo pa delamo, kar je seveda upravičen očitek, a zato nismo nič manj obvezani še naprej prav govoriti in naše kritike povabiti, da bi nam bili oni za zgled ...

Tudi v družbenih stvareh opazamo, da velja zamik med vzrokom in posledico. Zaradi človeške svobode pa se lahko zgodi, da končna posledica zlega dejanja niti ne nastopi, ker jo nekdo odpravi s svojim dobrim delom. V perspektivi verujočega končna posledica človekovega prvega greha ne nastopi nikoli, ker je Jezus trpel in vzel nase vse naše krivde, jih poplačal Očetu s svojo smrtjo na križu in nam tako prislužil vstajenje in večno življenje. Kazen za greh zadene od tedaj le tistega, ki si

to kazen sam prisluži in v svojem napuhu in brezboštvu noče, da bi mu bilo oproščeno. Na svetu torej smrt ni dokončna kazen, je le zadnja posledica in deležnost pri izvirnem grehu, kajti sveti Pavel jasno pravi, da »smo v Adamu vsi grešili« (prim. Rim 5,12sl).

### Sklep

Kaj naj torej rečemo, če nas kdo vpraša, ali je posamezna bolezen, trpljenje ali smrt božja kazen? Ne vemo, ali je ta bolezen, to trpljenje in ta smrt resnično direktna božja kazen za prestopek posameznika ali družbe. Čeprav je jasno, da bo skoraj vsak alkoholik zbolel za cirozo jeter ali pa strasten kadilec skoraj gotovo za rakom, pohotnež pa skoraj gotovo za AIDS-om ali kako drugo spolno boleznijo, danes ni več primerno, da bi govorili o božji kazni. Danes je bolje, da pokažemo, kako so vzroki in posledice povezani in da je nesmiselno trditi ali biti prepričan, da »meni se pa kaj takega ne more zgoditi«. Ko je človek prvič prestopil božjo zapoved, je bil obsojen na smrt. Ko danes človek prestopa božje zapovedi, pa čeprav ne veruje, da Bog sploh je, samega sebe obsoja na smrt, kakor je obsojena na smrt vsaka brezbožna družba (prim. Mdr 5). Ker nam izkušnja potrjuje, da kazen oz. smrt ne nastopi takoj, ko smo naredili prestopok, smo po pričevanju Razodetja dolžni pojmovati čas med prestopkom in kaznijo kot čas milosti, ki nam je dan, da se spreobrnemo. Ko spoznamo svojo zmoto, se začne dolga pot nazaj. Te poti pa človek ne zmore sam, zato je Bog poslal Sina, da nam pri tem pomaga.

#### Literatura:

- CA: Janez Pavel II.: *Centesimus annus*. V: *Družbeni nauk Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba, 1994.
- KKC: *Katekizem katoliške Cerkev*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca, 1993.
- LC: *Libertatis conscientia (Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi)*. Kongregacija za verski nauk, 22. marca 1986.

# Življenje v vrednotah

Ob življenju, ki je najvišja in nedotakljiva naravna vrednota (prim. Kremžar 2000: 109), se odslkava dezorientiranost in nedoslednost, malone hipokrizija človeštva. Na eni strani pomeni vrhunec življenja uživaštvo (ki ga v resnici uničuje), odpoved in odločitev za življenje je skoraj greh proti življenju (čeprav ga poraja in oplaja). Ista družba, ki sočutno, morda celo patetično spremlja medijsko zgodbo o bolnem otroku, je lahko ravnodušna do narodnega genocida itd. Kako je torej s tem življenjem?

Dr. Marko Kremžar, čigar dela so zvečine osnova za pričujoči razmislek, trdi, da je naše resnično bogastvo prav v življenju (prim. Kremžar 1992: 63). In najvidnejša sled, »*ki jo pušča življenje v naravnem redu, je spet življenje. /.../ Vsako živo bitje teži za tem, da pusti za seboj življenje v obilnejši meri, kakor ga je dobilo. /.../ Kljub obilju življenja, ki ga opažamo krog sebe, je življenje vendarle krhko in ranljivo. /.../ Vendar je ob vsej krhkosti posamičnega življenja, pa najsi gre za mikroorganizem ali za človeka, te skrivnostne sile v nezlorabljeni naravi vedno več, ker je očitno močnejša od smrti. Edino človek, ki mu je bilo zaupano, da gospodari nad naravo, more in si drzne postavljati meje življenju in ga je zmožen uničevati na različne in temeljite načine*« (Kremžar 1992: 63). Samo človek more tehtnico nagniti v prid smrti. Seveda ne gre samo za direktno uničevanje življenja, ampak tudi za zmanjševanje njegove kvalitete, zlasti s porabništvom in hedonizmom. Če naj se človeštvo in življenje ohrani, so potrebne temeljite spremembe. Osamljeni napor posameznikov so premalo, razen prek naravnih skupnosti družine in naroda. Zlasti v prvi je začetek »naravnega spreob-

rnjenja k življenju. Od tam ga je treba v zavesti vzajemnosti in medsebojne odvisnosti širiti po vsem narodnem občestvu« (Kremžar 1992: 67).

Torišče »odločitve za življenje« je torej družina. Posameznik, ki išče življenje, bo pri odločanju iskal opore prijateljev. Ker je vez med možem in ženo najmočnejša od vseh družbenih vezi in obsega tudi prijateljstvo, bo odločitev za vrednote in za življenje potekala prav v družini. Dogovor za življenje ne pomeni v družini nič manj kakor odločitev za srečo. Odločitev za življenje bo imela, sicer ne takoj, a zato nič manj gotovo, tudi pomembne posledice na gospodarskem in kulturnem področju (prim. Kremžar 1992: 69 – 71).

Ob preseku življenja in družine se ne kaže izogniti občutljivi temi o spolnosti in ljubezni. Spolnost, ločena od ljubezni, spreminja v očeh najbližjega osebo v objekt njegovega užitka (prim. Kremžar 1988: 40 – 41). Sprejeti ljubezen v medsebojnem odnosu bi pomenilo več, a bi od obeh prizadetih zahtevalo, da sprejemata celotno realnost in problematiko bližnjega, pa tudi potencialno realnost novega življenja. Ljubezen teži k večnosti, zato želi biti trajna in plodna. Sebičnost, usmerjena v trenutek, pa je jalova. Prvo je spreobrnjenje k življenju. In to spreobrnjenje pomeni sprejetje celotnega življenja od spočetja do naravne smrti. Le tako je mogoče govoriti o dostojanstvu življenja (prim. Kremžar 1992: 120).

Še nekaj besed o abortusu, razvezi in evtanaziji, kot sodobnih groznjah življenju. Iz statistik je razvidno, da v neenaki tekmi z avti, počitniškimi hišicami, televizijskimi in drugimi aparati domače udobnosti otroci zaosta-



jajo. Mnogi zakonci v načrtovanju družinskega standarda najdejo sredi predmetov komaj prostorček za svoje nasledstvo. Razosebljenje še nerojenega otroka je posledica posameznih egoizmov, najde pa oporo bodisi v totalitarni državi bodisi v praktičnem materializmu. Razširjenost splava z državno podporo je eden od načinov, s katerimi sistem ubija v ljudeh smisel za osebno odgovornost in za svetost življenja (prim. Kremžar 1984: 103). »Detomor ne uniči le dragocenega daru življenja, temveč poreže tudi vezi med starši in preživljenimi otroki. Ti se kaj kmalu zavedo ali le slutijo, da so bili izročeni nekoč na milost dveh ljudi, ki v globini svoje duše ne spoštujeta tudi njihovega življenja ...« (Kremžar 1984: 105).

*»Bolestno koristoljubje se ne ustavi pri uničevanju življenj, ki niso bila spočeta iz ljubezni. /.../ Ker zakon ni več trden, ker družina in dom nista več zagotovilo pred samoto, se nobeden od zakoncev ali naključnih ljubimcev ne upa prevzeti na lastne rame odgovornost za novo življenje. Nestalnost odnosov med možem in ženo, ki iščeta le lastne koristi, ima za posledico strah, nezaupanje, osamljenost, nerodovitnost in smrt.«* (Kremžar 1984: 105). Pred težavo v takem zakonu, ki je neizbežno povezana z bolečino, je samoumeven beg v razporoko.

Čeprav evtanaziji pravijo umor iz usmiljenja, je vendar tudi ta umor iz sebičnosti. Kdor ni več koristen, naj »odide«. Kdo naj odloči? Naj sinovi in hčere sklepajo o smrti staršev? Zdravniki naj si poenostavijo delo? Naj upravitelji uravnesijo svoje proračune s smrtjo? Tudi ta pot do večje osebne »svobode« in družbene »uspešnosti« uničuje osebnosti in reže vezi med ljudmi (prim. Kremžar 1984: 106).

Pomembno je veselje do življenja. Pomankanje notranjega veselja skuša površen človek nadomestiti z videzom veselosti, ki potrebuje umetnih pomagal, da zamotijo rastoče dolgočasje. Če veselja ni, izgubljajo smisel tudi druge vrednote, vključno z zve-

stobo, kar ima zlasti v zakonu uničujoče posledice. Prenova nravi v smeri vrednot je odlično sredstvo za družbeno preosnovo, spremembe v družbi pa s časom lahko postanejo uspešen pripomoček za bolj smiselno življenje (prim. Kremžar 1998: 94).

### Svoboda

Človekova svoboda, čeravno sila omejena, »oddaljena, zmanjšana« (Komar 1999: 257 – 258), pa vendar podoba božje svobode, je eden od temeljev osebnega in skupnostnega življenja (prim. Kremžar 1984: 37). Marko Kremžar ne podlega evforijam in jo nemudoma omeji s prigradnostjo človeka samega, pa tudi okolja, v katerem živi; skratka, z naravnim redom, katerega del je in mora biti človek. *»Svoboda človeku ne pomeni neomejene možnosti izbire, ne glede na okoliščine, tudi ne pomeni prostosti od vsake potrebe, marveč prostost od vsakega nasilja. Pomeni možnost delovanja v skladu s svojimi nagnjenji brez kakršne koli zunanje prisile.<sup>1</sup> V teh naravnih mejah lahko najde človek pravo svobodo in svoje možnosti za rast. Kdor prezira svoje naravne omejitve, je obsojen na stalen beg pred samim seboj in pred resničnostjo, ki jo čuti v sebi. Pa tudi druga skrajnost ni brez nevarnosti. Kdor se pretirano boji, da bi zadel na mejo svojih zmožnosti, se brez vzroka obsoja na negibnost.«* (Kremžar 1992: 136).

Svoboda je predvsem duhovna dobrina; zakoreninjena je v človeku. »Polnost človeka je v zrelem dopolnjevanju svobode z odgovornostjo« (Kremžar 1992: 145). Malikovanje svobode ni na mestu. Svoboda je res neobhodno potrebna, a še ni zadosten pogoj za rast osebnosti in uporabljati jo moramo odgovorno; to je v skladu z drugimi velikimi vrednotami, med katerimi sta ljubezen in resnica gotovo na prvem mestu (prim. Kremžar 1984: 37; 95 – 96). Marsikdaj bi radi poenostavili vsebino svobode na »možnost doseči to, kar hočemo«. V takem primeru bi bila svoboda po-



Piero della Francesca, Adamova smrt, detajl: Adam in njegovi otroci, 1452, freska, 390 x 747 cm (cela slika), San Francesco, Arezzo.

vsem odvisna od denarja, imetja, položaja v družbi in od politične moči. Kadar se človeštvo navdušuje za absolutno svobodo človeka, je nevarnost, da tako gledanje pripelje v anarhijo, iz nje pa v družbeni absolutizem take ali drugačne vrste (Kremžar 1998: 294 – 295).

Odveč je poudarjati, da bodo prav notranje svobodni ljudje (prim. Stres 1987: 105 – 107), ki se ne navezujejo na imetje in oblast, zmogli tudi družbo, v kateri živijo, približati idealu pravice, miru in svobode (prim. Kremžar 1998: 294 – 295). V zvezi z družbo velja omeniti še politično svobodo. Ta je temelj vseh javnih svoboščin; brez nje je kmalu konec tako osebne lastnine kakor blaginje, kulturne svobode in končno celo svobode vesti, zato tudi resnične verske svobode. Marko Kremžar razloži še razliko med svobodo in svoboščino. Vsaka svoboda, ki jo prejmemo po milosti drugega, je le svoboščina. Resnična družbena, to je politična svoboda, je človekova prirojena pravica. Zato ne bi smel nihče zanjo prositi soljudi, marveč jo je vsakdo dolžan hraniti in braniti (prim. Kremžar 1984: 54 – 55).

Svoboda je velikega pomena tudi v gospodarskih odnosih. Poleg tega, da je pogoj za vzajemnost (prim. Kremžar 1992: 145), je odvisna zlasti od lastnine. Pomanjkanje imetja ogroža človekovo osebno svobodo. Lastniki se ne smejo čuditi, če polagoma izgubijo oboje, svobodo in lastnino, kadar lastnina ni uporabljena kot sredstvo za ohranjanje lastne in družbene svobode (prim. Kremžar 1984: 54 – 55). »Odtod potreba, naj družba pomaga doseči in ohraniti neko osnovno lastnino vsakemu članu skupnosti v zagotovilo njegovih osebnih in družbenih, to je političnih pravic. Svoboda duha zahteva zdravih in močno zakoreninjenih idej, medtem ko potrebuje obramba človekove svobode poleg tega še osebne lastnine. V družbi pa najde svobodoljubje izraz v politični organizaciji svobodnih ljudi, ki z vsemi duhovnimi in tvarnimi sredstvi ohranjajo, razvijajo in branijo svojo najvišjo naravno vrednoto.« (Kremžar 1984: 55).

### Resnica

Resnica je brez dvoma ena najvišjih vrednot. Po krščanskem pojmovanju je ena (prim.

Juhant 2000: 76) in zato v sebi skladna in nedeljiva (Kremžar 1998: 37). Resnica je preprosta (Komar 1999: 63). Dolžnost je iskati jo na način, ki je primeren dostojanstvu človekove osebe in njeni družbeni naravi (prim. Kremžar 1986: 31 – 33), »to se pravi s svobodnim razglabljanjem, s pomočjo izročila, z izmenjavo mnenj in s pogovorom. Spoznane resnice se je treba z osebnostno pritrditvijo trdno oklepati« (Kremžar 1992: 104 (po Dignitatis Humanae, VS. I, 3, 429)).

Marko Kremžar navaja tri sovražnike resnice. Zmota in laž (prim. Komar 1999: 29) predstavljata zavedno ali nezavedno potvarjanje resnice bodisi z besedo bodisi z molkom. Lažnivec načeloma ne zanika resničnosti, jo samo prilagaja svojim koristim; noče ji služiti, hoče biti gospodar nad resničnostjo. Nevarnejša za resnico je skepsa. Ta lahko zanika resničnost ali pa človekovo možnost, da resnico spozna. Iz nje izvira tudi precej razširjen kriticism. Največjo in najbolj razširjeno nevarnost za resnico pa danes predstavlja cinizem, ki je doma zlasti pri izobraženem človeku. Njegova ost, na videz usmerjena proti vsakdanji resnici, meri globlje. Uničuje upanje in tako rani voljo, jemlje človeku nagibe, da bi stopil na pot spoznavanja stvarnosti in odkrivanja še nepoznanih možnosti. Prezirljiv odnos cinika se seveda kaže tudi v razmerju do drugih vrednot in do smisla lastne eksistence (prim. Kremžar 1998: 37). Ta razporeditev seveda ne sme pustiti vtisa, da je laž (prim. Kremžar 1997: 45 – 46) zanemarljiv, lahkoten prestop. Laž »je nasilje, s katerim se ne smemo sprijazniti. /.../ Je strup, ki lega človeku na dušo kot nevidna mreža. Jemlje mu jasnost pogleda in zanos poleta, zavija v meglo smisel stvari, zasenči smisel življenja pa tudi veselje nad njim. V družbi se širi laž kot plast gnilobe, ki tlači k tlom in povzroča mrtvilo« (Kremžar 2000: 48). Laž lahko odpravimo le s trdno odločitvijo za resnico (prim. Kremžar 2000: 44 – 49).

Marko Kremžar razmišlja tudi o življenjski aplikaciji različnih odnosov do resnice v družbi. Govorjenje o resnici pri mnogih ljudeh zbuja odpor in strah. Nezaupljiv odnos do resnice nekateri opravičujejo z demokratično širino, drugi s pluralizmom ali pa z nevarnostjo, ki jo za mirno sožitje pomenita nestrpnost (prim. Kremžar 1999: 95) in fanatizem (prim. Kremžar 1992: 99). Dejansko ni redko, da ljudje, ki so prepričani, da imajo prav,<sup>2</sup> preganjajo vse, ki z njimi ne soglašajo.<sup>3</sup> Vendar tudi ni redek pojav, da človek iz strahu pred prepirom ali »zaradi ljubega miru« ne izrazi ali ne brani svojega mnenja, čeprav je prepričan, da ima prav in da se njegovi bližnji motijo.<sup>4</sup> Kadar obvladajo družbo ljudje prvega kova, ji dajo totalitaren značaj. Bodisi da so prepričani, da imajo prav, bodisi da niso pripravljeni sprejeti nobenega drugega mnenja kot to, ki so ga izbrali kot svoje, bodisi da na ta način ščitijo svoje osebne ali skupinske koristi; posledice so za ostale člane družbe popolnoma enake: niso več svobodni. Kadar hoče namreč skupina ljudi v družbi nasilno uveljaviti svoje mišljenje,<sup>5</sup> se posluži vseh sredstev, tudi političnega in gospodarskega monopola. Pa tudi obratno je res, za doseg popolne politične oblasti skušajo totalitarne skupine vsiliti skupnosti enotnost mišljenja in obvladati gospodarske silnice v družbi. Tako se zgodi, da v razmeroma kratkem času pripeljejo družbo v podoben položaj tisti, ki jo vladajo kot fanatiki, drugi, ki jo uporabljajo iz neurejenih političnih ambicij, ali tretji, ki zasledujejo popolno gospodarsko oblast za vsako ceno (prim. Kremžar 1984: 79 – 81).

Resnica je orožje, ki osvobaja (prim. Turk 1993: 25) in ki si ga upajo uporabljati le pogumni ljudje, kateri zaupajo v njeno moč in v globoko resnicoljubnost človeškega rodu. Ne bo sicer držalo, da je večina ljudi resnici zvesta, pač pa hrepeni po njej kljub pomanjkanju poguma, da bi se je oklenili.

Resnica, ki jo posreduje ljubezen, je orožje, ki sočasno rani in celi; ki vzbudi viharje, a tja, kjer jo sprejmejo, prinaša mir (prim. Kremžar 1984: 61).

### Pravičnost

Pravičnost je osnovna družbena krepost (prim. Komar 2000: 148 – 150), saj je mogoča le v odnosu med ljudmi. Spričo tega izraza pa se je treba ogniti napačnega videza, da je družba lahko krepostna ne glede na posameznika (prim. Stres 1991: 60 -69). Gre za osebno lastnost, ki jo mora gojiti v odnosu z bližnjimi vsak človek, če hoče, da bodo družbeni odnosi okrog njega pravični in da bo taka tudi družba, v kateri živi. Naloga pravičnega je znova in znova vzpostavljati ravnovesje pravičnosti med tem, kar naš bližnji ima, in med tem, kar mu gre. Pravična družba, ki bi jo človek želel svojemu narodu, je tedaj družba ljudi, ki bi neprestano in dobrohotno vzpostavljali v družbene odnose pravično ravnovesje.

Marko Kremžar po tomističnem ključu (prim. Kremžar 1988: 124-129) loči dve obliki pravičnosti (prim. Stres 1996: 205 – 208). Prva, pogodbeni ali menjalni, se nanaša na odnose med osebami v družbi, zajema vse iz našega položaja »dolžnikov« izvirajoče dolžnosti,<sup>6</sup> druga, razdelitvena oblika pravičnosti se nanaša predvsem na odnos med predstavniki družbe in osebami, ki družbo sestavljajo.<sup>7</sup>

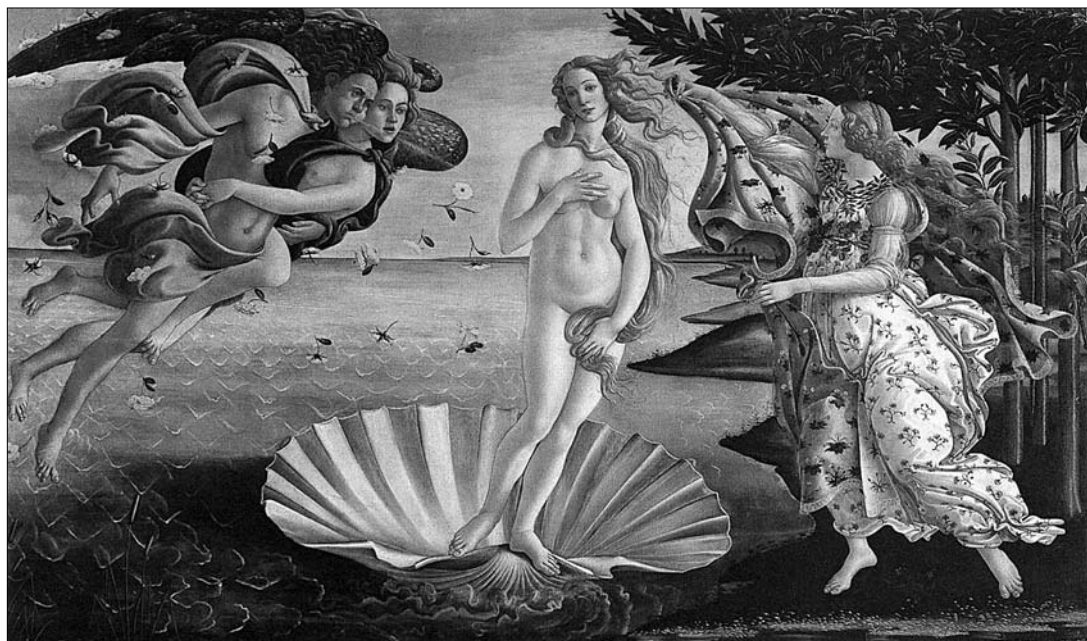
*»Krivica ni v tem, da ima nekdo več imetja kot drugi ali večje dohodke. Krivica se pričinja tedaj, kadar nimajo vsi člani skupnosti priložnosti za razvijanje svojih talentov, kadar ne morejo preživljati svojih družin ter kadar zaradi pomanjkanja tvarnih dobrin pričenjajo izgubljeni zdravje in mir hkrati z osebno in politično svobodo.«* (Kremžar 1984: 54).

Kdor prejme, je dolžan. Pravičnost terja, da poravnamo tudi svoj dolg do Stvarnika. To storijo člani skupnosti s tem, da pomagajo drug drugemu razvijati prežete sposobnosti

v skupno blaginjo. Od tod je jasno, da nam pravičnost nalaga tudi dolžnosti do rodu, ki nam preko zgodovinske verige svojih članov posreduje življenje in lastnosti. Kdor ne vrača narodu, kar je po svojih starših od njega prejel, je nehvaležen in ne dela pravično.

Težava, s katero je združeno neprestano iskanje pravičnega ravnovesja, je pripeljala člane že prenekatere družbe do dvoma nad možnostjo pravičnih družbenih odnosov brez nasilja. Krepost pravičnosti so zamenjali s pojmom uzakonjene pravice, ponazorjene s kipom, ki ima v rokah tehtnico, zavezane oči, a nima srca. Taka mrzla in legalistična pravica je največ, kar nam more ponuditi na tem področju agnostična družba. Pa tudi družba, ki zaupa le vase in ne upošteva niti pomembnosti (transcendence) osebe niti npravnih skupnosti, ne more dati več. In vendar pravičnost ne more biti zapopadena v vsej polnosti le v pravilih in zakonih »legalne« pravice.

Pravičnost zahteva od človeka, da je pripravljen dajati poleg tega, kar družbi dolguje neposredno, in tega, kar dolguje posredno, svojim bližnjim tudi marsikaj, česar jim po zakonu ni dolžan (Prim. Komar 148 – 150). To so dobrine, do katerih ima vsak človek pravico in zato tudi vsak človek dolžnost. Dolžnost povračati dobroto s hvaležnostjo je bila že omenjena; podobno je dolžnost izraziti bližnjemu na primer spodbudo, prijaznost, veselje, pohvalo, resnico, pa tudi razlago, pouk in nasvet, ki mu lahko resnico približa. Biti hvaležen ali dati dober nasvet ni isto kot vrniti dolg ali izpolniti pogodbeno obveznost; je veliko več, a spada še vedno v okvir čiste pravičnosti. Ničesar ne damo, česar ne bi bili prejeli. Pa tudi kdor posodi ali svobodno podpiše pogodbo, lahko stori s tem več kot golo gospodarsko dejanje. Kolikor gre pri tem za pomoč ali zaupanje, sežejo take osebne odločitve iz družbenega okvira na področje osebnih odnosov v skupnosti. Ne temeljijo le na koristi, temveč tudi na ljubezni.



Sandro Botticelli, **Rojstvo Venere**, 1485, tempera na platnu, 172,5 x 278,5 cm, Galleria degli Uffizi, Firenze.

Pravični ne stori samo tega, kar po svojih pogodbениh in družbenih obveznostih mora, marveč vse, kar more storiti s talenti, ki jih je prejel, za dobrobit skupnosti. A zakaj naj pravičen človek daje več, kot je dolžan? Edini odgovor je: ljubezen. Ker pa za ljubezen ni prostora v odnosih, ki temeljijo zgolj na uravnovešenju koristi, je jasno, da smemo iskati to stopnjo pravičnosti le v osebnih odnosih v okviru naravnih skupnosti. Tukaj se dviga pravična oseba nad omejitve zakonite pravice, ki jo dopolnjuje z usmiljenjem (prim. Kremžar 1992: 87 – 88), ki ni drugega kot eden od izrazov ljubezni; najvišjo družbeno krepost, ki je pravičnost, naj bi vedno dopolnjevala najvišja teološka krepost ljubezni; še posebej v obliki usmiljenja, ki pravičnosti ne sme nadomestiti. Pri tem pa se Marko Kremžar opira na sv. Tomaža Akvinskega, ki pravi, da je pravičnost brez usmiljenja kruta, a da je usmiljenje brez pravice mati razkroja (prim. Kremžar 1984: 127 – 132).

### Mir

Kaj je mir? »Mir je pokojnost reda« (Kor-mar 1999: 170). Za nekatere je mir odsotnost vsake sile, je lagodno mirovanje v vsestranski praznini, ki je zelo blizu nebiti. V tem primeru je mir negibnost smrti in je nemir posledica življenja. Za kristjane je mir prav nasprotno polnost sile in neskončno ravnovesje, je posledica do skrajnosti polnega življenja, katerega najvišji izraz je ljubezen. Nemir je tedaj kristjanu znak, da je življenje šibko in nepopolno, ter da je ljubezni malo.

Ker je zemsko življenje nepopolno zaradi ranjene narave in smrti, je nemir z njim neločljivo združen. Na svetu tedaj ne moremo pričakovati popolnega in dokončnega miru, temveč se moramo truditi, da ohranjamo nepopoln mir tako v sebi kakor v skupnosti, a to v čim večji meri. Torej je kot vsaka vrednota dosegljiv na zemlji le za ceno napora in odpovedi.

Ker smo ljudje bitja, ki živimo istočasno stvarno in duhovno, osebno in družbeno življenje,

se najdemo pred mnogotero resničnostjo notranjega in zunanjega, osebnega in družbenega miru. Mir v notranjosti ni odvisen od zunanjega miru, pa je z njim kljub temu povezan. Mir in nemir, ki vladata v svetu, imata svoje korenine v človeku. Vrednost notranjega in zunanjega, osebnega in družbenega miru je različna. Notranji, osebni mir je temelj miru na svetu. Zunanji mir je sicer vrednota, a ne najvišja; podrejena je osebnemu miru (prim. Kremžar 1984: 114 – 117).

Mir je bistveno povezan tudi z redom, pravzaprav je brez reda nemogoč. Vendar vsak red ne prinaša miru; urejene okupatorske vojaške enote, red koncentracijskega taborišča v bistvu predstavljajo nered, vojno. Možne so različne ureditve, vendar je treba najti tisto obliko, ki sloni na pravičnost, »ki raste v skladu z naravno moralno naravnostjo iz ljubezni in svobode« (Kremžar 1998: 135). Ta je resnični temelj miru.

Nič manj ni mir v soodvisnosti s pravičnostjo in resnico. Krivico je lahko storiti, lahko je povzročiti neravnovesje, ustvariti nemir. Z orožjem in nasiljem je kaj lahko trebati vzroke krivic, a pri tem ustvarjati nove, še večje krivice. Vrniti mir v srce, v skupnost, v družbo pa je počasno in vedno težavno podjetje. In vendar je včasih potreben vihar. V družini, na primer, ne more biti pravega miru niti resnične ljubezni, če starši ne postavijo pravičnega reda, četudi z ostro besedo in celo s kaznijo. Pa tudi družba potrebuje jasnih prerokov, pravičnih sodnikov in odločnih vladarjev. Moč in odločnost ne potrebujeta orožja. Resnica sama je zadostna sila, da pretrese človeka in družbo do korenin. Predvsem pa je iskanje miru v človeku in v skupnosti podrejeno odpravi krivic in napak, ki so vzrok nemira. Tudi v našem slovenskem primeru ne more biti drugače. Ni miru brez resnice. Zgodovinska laž glede vzrokov in poteka revolucije je v naši narodni skupnosti vir osebnega in družbenega ne-

mira. Potrebujemo resnice, ta pa svobode. Dokler ju ni, bomo zastrupljeni z nemirom (prim. Kremžar 1984: 114 – 117).

### Realizem in ravnovesje

Realizem na prvi pogled nima dosti skupnega z ravnovesjem, vendar ni tako. Že pridevnika realen in uravnovešen uporabljamo v nekaterih primerih skoraj sinonimno. »Realizem je osnova vsega uspeha, vse morale, vse jasnosti, vsega reda, vse moči. Tudi vse rasti« (Komar 1999: 107). Ko govorimo o realizmu, včasih ne opazimo, da obsega dosti več, kot je videti sprva. Ni težko priznati očitno realnost otipljivih dobrin, težje pa priznamo neizmerno resničnost še nepoznanega. Pa je bila, na primer, realnost vsemirskih poletov potencialno prisotna tudi tedaj, ko so vozili po svetu še z volovskimi vpregami. »Realizem ni le priznanje tega, kar je, niti le tega, kar je bilo, marveč vsega, kar more biti, kar je položeno v stvarstvo in kar bomo neprestano odkrivali, če se bomo poglobljali v bistvo stvari. Njegova prednost je v tem, da odpira pot v neskončne možnosti, vendar s korakom premišljenega človeka. Na tej poti ne obljublja omotičnih višin in ne grozi s strašnimi prepadi, ne pozna brezglave naglice, pa tudi ne morečega zastoja. Človek naj bi rasel in napredoval v skladu z naravo, ki ga obdaja, v smeri smisla, ki ga odkriva v svoji lastni eksistenci. Realistična pot je naporena kot vsaka pot, ki vodi navzgor. Vendar njen napor ne uničuje niti osebe niti narave in ne zahteva od človeka, da bi mu žrtvoval svoje bistvene vrednote.« (Kremžar 1984: 24).

Človek, ki zmore neprestan trud za realen pogled nase, na bližnje, na družbeno stvarnost in na celotno stvarstvo, bo praviloma zmožni najti tudi notranjo uravnovešenost med neprestanimi napetostmi. Če je takih ljudi veliko, sestavljajo realistično družbo, ki je obenem tudi družba ravnovesja. Slednjega mora namreč tudi družba doseči na mnogih področjih: tako med osebo in skupnostjo ka-

kor med posameznikom in družbo, med svobodo in pravico, med ljubeznijo do Boga in do bližnjega, med duhovnostjo in tvarnostjo, pa tudi med subjektivnim in objektivnim pogledom na eksaktnem gospodarskem torišču, na katerega Kremžar mnogokrat aplicira svoje misli (prim. Kremžar 1984: 22 – 23).

Ravnovesje ni praznina, ampak enakost sil. Zato realizem ni zadosten pogoj za ravnovesje. Mnogi napori in globoko poznanje silnic šele lahko rodijo družbeno ravnovesje in z njim tudi mir. Pot je mogoče izpeljati iz dveh enakih največjih evangeljskih zapovedi (prim. Kremžar 1980: 6 – 8). Za lažje razumevanje v enačbi med zapovedma »Gospoda« zamenja z »resnico«, »bližnjega« pa s »skupnostjo«: Ljubi resnico enako kot skupnost. Bistvo je torej v iskanju ravnovesja med ljubeznijo do ljudi in ljubeznijo do Resnice. Ker je ljubezen mogoča le med osebami, pomeni naj bi bil vsak enako vezan na Osebo, ki je vir resnice, kakor na osebo in osebe, ki so del skupnosti (prim. Kremžar 1984: 17 – 19).

### Strpnost

V družbi je strpnost potrebna in je v današnji družbi tudi ena privilegiranih (morda zaradi profanega zvena) vrednot (Rode in Stres 1977: 7 – 9), čeravno jo njena etimologija predstavlja v najboljšem primeru kot soobstajanje, dopuščanje (prim. Stanovnik 1993: 43 – 54). Večkrat pomeni pravzaprav le mlahavo ali nikakršno stanje za resnico (prim. Kremžar 1999: 95). Pravzaprav se morajo danes v imenu strpnosti umikati tudi druge vrednote. Strpnost in pluralizem (prim. Kremžar 1988: 80 – 81) naj bi bila v tem, da lahko vsakdo trdi svoje in da so vsa mnenja, čeprav neutemeljena, enakovredna (prim. Kremžar 1992: 101).

Tako pluralizem ni brez nevarnosti (prim. Kremžar 1998: 156 – 159). Največja skušnjava v pluralistični družbi je, da vzamemo resnici vrednost. Kjer ima lahko vsak »svoj prav«, ne

da bi ga zato že preganjali, človek kaj lahko pride do sklepa, da nima nihče prav, ker ni ničesar, kar bi lahko služilo za normo ali pravilo. Tam zaidemo v drugo skrajnost »moralnega relativizma«, ki skuša s strpnostjo opravičiti brezbriznost do resnice. Ponašanje s svetovljansko »širino« v takem primeru ni nič drugega kakor strah pred odgovornostjo, ki jo nalaga priznanje objektivne resnice (prim. Kremžar 1984: 81). Strpnost ima tudi svoje meje. Če je kdo ob krivici, ki se nekomu godi, tako obzirno strpen, da v dogajanje ne poseže, ni boljši od brezbrizneža (prim. Kremžar 1992: 160).

*»Strpnost je v tem, da potrpiamo s svojim bližnjim ne glede na to, ali ima prav ali ne, ter da se kritično poglobimo v njegovo mnenje, da mu skušamo približati resnico, ne da bi pozabili pri tem, da smo mu dolžni spoštovanje. Strpnost je posledica ljubezni, zato smo upravičeno nestrpni do zmote, a nikdar do človeka, ki se moti. Vendar to ni mogoče brez dodatnega napora, ki je vedno združen z bolečino.«* (Kremžar 1984: 82).

Brezbriznost ali ravnodušnost<sup>8</sup> nista strpnost, ker jima nista mar ne resnica ne bližnji. Brezbriznost je posledica sebičnosti in zato ne more prinesiti v skupnost miru. Kadar smo strpni zato, ker smo razpeti med ljubeznijo do bližnjega in ljubeznijo do resnice, živimo krščansko krepost. Nismo brezbrizni do tega, kar naš bližnji dela, pa tudi ne segamo v njegovo življenje brez spoštovanja in brez obzirnosti do tega, kar misli in čuti. Spoštovanje do človekove svobode in do resnice ustvari v nas bolečino, ko vidimo, kako se oseba, ki je predmet našega spoštovanja, upira resnici kakor bolnik zdravilu. In vendar mu ga ne smemo brezobzirno vsiljevati. Ker človek kmalu spozna, da strpnost kot družbena vrednota ni zastoj, marveč zahteva ceno v obliki »potrpljenja«, marsikdo pred njo zbeži, ker mu zmanjka poguma (prim. Kremžar 1984: 81 – 84).

### Uspešnost in varnost

So vrednote, ki jih prinaša izročilo, in vrednote, ki jih poudarja današnji čas. Uspešnost je gotovo ena slednjih. Brez dvoma je tudi ta potrebna; najti pa ji je treba pravilno mesto na lestvici vrednot. Kadar postane sama sebi namen in jo vprežemo v voz človekove sebičnosti, ali kadar se spremeni v merilo človekove vrednosti, tedaj je uspešnost sposobna brezobzirno uničiti pogoje za družbeno sožitje. Zato je treba najti trdne in visoke vrednote, katerim bo človeški rod mirne duše podredil svojo uspešnost. Kadar je namreč uspešnost posledica zanimanja, to je ljubezni do stvari, ki je predmet našega dela, kadar je uspešnost sad želje po globljem spoznanju resničnosti in nam tako pomaga pri doseganju osebnega smotra, postane ta lastnost občudovanja vredna naravna krepost.

Podobno sublimacijo je treba poiskati tudi varnosti, ki je druga velika vrednota današnjega časa. Ob iskanju svojega smisla je velik del praktično že nevernega človeštva prišel do razmeroma logičnega zaključka, da je varnost največ, kar moremo pričakovati od življenja. Če je namreč življenje najvišja vrednota in samo sebi namen, kaj nam preostane drugega, kakor iskati za vsako ceno, da bi bilo to sicer brezsmiselno bivanje dolgo in udobno. Kadar je to tako, mora ves gospodarski in družbeni ustroj skrbeti v prvi vrsti za človekovo varnost in celo gospodarska uspešnost ni drugega kakor cena, ki jo plačujemo zato, da bi bili varni.

Seveda je varnost pojem, ki ima smisel samo v zvezi z nevarnostjo. »Pred kakšno nevarnostjo naj nas torej varuje gospodarstvo, ki so ga v to vlogo prisilili državni zakoni, izglasovani bodisi po množicah potrošnikov, bodisi po načrtovalcih blaginje,« se sprašuje dr. Kremžar (Kremžar 1984: 39). In potem poda zgodovinski pregled, kako je ljudstvo najprej zahtevalo varnost pred boleznijo in takoj nato pred brezposelnostjo, pred lakoto, pred revščino, pred dolgočasjem in seveda

pred smrtjo itd. Nevarnosti je namreč brez števila (prim. Kremžar 1984: 39 – 42). Vendar naj je trud še tako neomajen, življenje navsezadnje ni in ne more biti varno, ker se neizbežno konča s smrtjo. Zato je treba na pomoč priklicati »staro« vrednoto ljubezen. Če ta vlada skupnosti, more »človeku pomagati, da sprejme nevarnosti življenja pogumno, v zavesti, da ni sam in da imata globok smisel ne le njegovo delo in življenje, marveč tudi trpljenje in smrt« (Kremžar 1984: 42).

*»Iskanje varnosti je v obratnem sorazmerju z ljubeznijo do življenja. Kdor hoče biti popolnoma varen, si ničesar ne upa, se ničesar ne loti in ničesar ne žrtvuje. »Kdor hoče življenje ohraniti, ga bo izgubil,« je dejal Nekdo, ki ni okleval, ko je bilo treba žrtvovati življenje za skupnost, ki jo je ljubil. /.../ Prav je, da človek išče varnosti, a ne za vsako ceno; prav je, da je gospodarstvo urejeno pod vidikom uspešnosti, vendar v okviru družbe, kjer se osebe, ki jo sestavljajo, zavedajo, da imajo višji smoter od gospodarskega blagostanja.» (Kremžar 1984: 43).*

### Sreča

Sreče ni mogoče primerjati s sosedovo, kakor na primer primerjamo hiše ali avtomobile. Niti dosežemo je ne na tako sorazmerno lahek način kot materialne dobrine. Čeprav je sreča odvisna v pretežni meri od naše celostne odločitve za življenje (prim. Kremžar 1992: 69) in za pozitivne vrednote, jo z njenimi konkretnimi manifestacijami zlahka sopostavimo z zmernostjo. Realen človek se namreč zaveda, da popolna družba in trajna sreča na tem svetu nista mogoči. Kristjan pa še dodatno ve, da je njegova dolžnost po najboljših močeh sodelovati pri Stvarnikovih načrtih (prim. Kremžar 1998: 302). V koordinatah realnosti in zmernosti je srečno življenje lažje dosegljivo.

Literatura  
Juhant, J. 2000: Utrinki ob Ehlichovem grobu 2000. *Zaveza* 38 (2000).



- Komar, M. 1999: *Pot iz mrtvila*. Ljubljana: Študentska založba.
- Komar, M. 2000: *Razmišljanja ob razgovorih*. Ljubljana: Družina.
- Kremžar, M. 1997: *Izvor in logika komunističnih pobojev*. Ljubljana: Družina.
- Kremžar, M. 1980: Svetovni nazori. Buenos Aires: SST.
- Kremžar, M. 1984: *Obrisi družbene preosnove*. Buenos Aires: SKA.
- Kremžar, M. 1986: *Pot iz socializma*. Buenos Aires: Svobodna Slovenija.
- Kremžar, M. 1988: *Stebri vzajemnosti*. Buenos Aires: SLOGA.
- Kremžar, M. 1992: *Prevrat in spreobrnjenje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kremžar, M. 1998: *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*. Ljubljana: Družina.
- Kremžar, M. 1999: Strpnost in resnica. *Zaveza* 33 (1999).
- Kremžar, M. 2000: *Med smrtjo in življenjem*. Ljubljana: Družina.
- Rode, F. in A. Stres 1977: *Kriterij krščanstva*. Tinje: Dom prosvete.
- Stanovnik, J. 1993: Prepričanje in strpnost. *Zaveza* 8 (1993).
- Stres, A. 1987: *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Stres, A. 1991: *Oseba in družba*. Celje: Mohorjeva družba.
- Stres, A. 1996: *Svoboda in pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba.
- Turk, B. 1993: Argentinska skupnost lahko matični domovini pomaga bolje doživeti slovenstvo, pogovor z dr. Markom Kremžarjem. *Tretji dan* 1 (1993).
- »Imeti prav« nas lahko v lastnih očeh dvigne nad tiste, ki se motijo, in opraviči naše delovanje in uporabo sredstev, o katerih vemo, da niso pravilna. Človek, ki »ima prav«, je lahko zelo krut, ker se mu zdi, da ga le lastna slabost ali omejenost nekaterih posameznikov loči od uresničenja velikih prividov.
- To vedenje radi opravičujejo rekoč, da iz ljubezni do resnice sovražijo vse, ki se motijo; lahko pa bi rekli o njih tudi, da sovražijo tiste, ki mislijo drugače kot oni. Zanje utegne biti med obema vzrokoma nestrpnosti bistvena razlika, za njihove bližnje pa, ki so predmet te nestrpnosti, razlike ni.
  - Neredko najde za to izgovor, češ da iz ljubezni do bližnjega raje ne »vsiljuje« resnice; lahko pa bi tako zadržanje razumeli tudi kot strah pred tujim mnenjem, zaradi katerega človek resnico izda. Tudi v tem primeru je razlika med razlogom za brezbriznost vidna le človeku samemu, družbene posledice pa so v obeh primerih enako hude.
  - »Kadar poudarjamo le ljubezen do resnice in v njenemu imenu na ta ali na drug način, delamo silo svojim bližnjim, smo izbrali sebično pot manjšega napora. ki nas končno od resnice oddalji. S silo hočemo podrediti svobodno voljo bližnjih našemu spoznanju« (Kremžar 1984: 80).
  - »Podjetnik je dolžan svojim delavcem, dokler jim ne plača toliko, kolikor jim pripada; dolžan pa je tudi svojim odjemalcem količino in kakovost blaga, katero jim zagotavlja. Tudi tu gre za ravnovesje pravičnosti. Ne bi bil pravičen, kdor bi sicer dobro plačeval delavce, pa prodajal drago ali slabo blago. Seveda bi bilo obratno neravnovesje prav tako krivično.« (Kremžar 1984: 128).
  - »Ta »razdelitvena« pravičnost skrbi za to, da člani družbe prejmejo del celotnega družbenega imetja, ki jim po zaslugi pripada, je bila včasih odvisna predvsem od pravičnosti vladarja. V demokratični družbeni ureditvi pa lega velika odgovornost razdelitvene pravičnosti na vse državljane. Ko državljan voli svoje zastopnike v zakonodajno skupščino ali izbira s svojim glasom upravitelje skupnega imetja ali predstavnike sodne oblasti, prevzame soodgovornost za pravičnost v družbi.« (Kremžar 1984: 128).
  - Ravnodušnost je celo poseben način nestrpnosti, kakor nekrvavo hudodelstvo (prim. Kremžar 1992: 160).

- S to razlago dr. Kremžar obenem razreši tudi napetost med svobodo in avtoriteto. Ko namreč človek sprejme realnost, v kateri in s katero je bil rojen, sprejme nekako samo po sebi tudi zavest in smisel avtoritete. Trdi, da zavračanje vsake avtoritete ni nič manj beg pred resničnostjo kakor omenjene naravne omejitve človeka (prim. Kremžar 1992: 135 - 137).
- »Imeti prav«, imeti v zakupu resnico, je ne le veliko zadoščenje, temveč tudi velika skušnjava.

# Govoriti o smrti pomeni govoriti o življenju

Verjetno nas nič v življenju ne vznemirja bolj kot smrt. Nujni del našega življenja je, pa tako malo vemo o njej. Na stotine, na tisoče razprav je bilo napisanih o smrti, pa vendar se ji vsak približuje na svoj, čisto enkratni način, z mnogimi neznankami in vprašanji. Odnos do smrti je nekaj zelo osebnega in daje pečat našemu življenju, v velikih stvareh, pa tudi v čisto drobnih dogajanjih vsakdanjika. Tu drug drugemu ne moremo ničesar dokazovati, čeprav se to vedno znova dogaja skozi vso zgodovino. Vedno gre za našo vero in upanje. Če nekdo misli drugače, je to njegova stvar in moramo tudi to spoštljivo sprejeti.

Lahko bi segla po literaturi in naštevala, kako je kdo od znanih ljudi razumel smrt in življenje. To je včasih lahko tudi vzpodbuda za lastno razmišljanje. Možno pa je tudi, da nam vse poznavanje tuje literature nič ne pomaga. Odnos do življenja in smrti je nekaj najbolj osebnega. Zato želim tu predstaviti svoj pogled na smrt in na življenje. Zavedam se, da sem na poti in se učim in da bom morda čez deset, dvajset let kakšno stvar videla drugače. V tem trenutku pa lahko ugotavljam, kaj vse je doslej vplivalo na moje pojmovanje smrti in življenja. Sprašujem se, zakaj je odnos do smrti v naši družbi, ki izhaja iz krščanskih korenin, takšen, kot je. Kvaliteto življenja, za katero si vsi prizadevamo, vidim bistveno povezano z vprašanjem smrti. Smrt je in ostaja skrivnost in velika umetnost življenja je prav v tem, da znamo živeti s skrivnostjo.

## Kaj je vplivalo na moj odnos do življenja in smrti?

Veliko je dejavnikov, ki pomagajo oblikovati naš odnos do življenja in smrti. Včasih se tega niti ne zavedamo jasno, ker se to dogaja v čisto vsakdanjem življenju. Dogaja se že pri čisto majhnem dojenčku, pa tja do starosti, do konca življenja. Meni so dali starši izredno dragoceno doto za življenje. Ne v materialnem smislu, ampak še veliko bolj bistveno: dali so mi po eni strani velik življenjski realizem, ki vidi stvari takšne, kot so, po drugi strani pa veliko upanje, ki ostane živo tudi takrat, ko je težko. Če odhajaš v življenje s tem dvojim, je veliko lažje soočati se z marsikatero težko preizkušnjo. K temu spada tudi zelo realen odnos do smrti, ki je del življenja, sicer polna neznank in lahko povezana z veliko težo, pa tudi z marsičem, kar daje življenju posebno ceno.

Zanimivo je, da sam študij medicine ni kaj bistveno vplival na moj odnos do življenja in smrti. Tam so nas vzgajali, kako moramo ljudi zdraviti in jih zdrave ali čim bolj zdrave pošiljati nazaj v življenje. Učili smo se bolj tehnike zdravljenja, zato nas pravzaprav sploh niso dejansko pripravljali na naše poznejše delo, na srečevanje z bolniki, ki tudi umirajo kljub najboljši medicini. Potem pa sem se, ne da bi kdaj kaj takega načrtovala, znašla kot zdravnica na Onkološkem inštitutu v Ljubljani, in sicer ob bolnikih s pljučnim rakom, ki imajo v primerjavi z drugimi precej slabo prognozo. Tu sem delala dvajset let in to je bila zame velika šola za moj odnos do življenja in smrti. Tu sem se učila najbolj bistvenih stvari.

Iz tega dela, ko sem doživljala dan za dnevom, kakšne stiske doživljajo umirajoči bolniki in njihovi svojci, se je počasi rojeval hospic v Sloveniji, ki je bil drugod po svetu že nekaj časa prisoten. Prebrala sem precej literature o tem, pa tudi obiskala nekaj teh ustanov v tujini. Hospic predstavlja mednarodni program celostne oskrbe umirajočega bolnika in njegovih svojcev, teh tudi še pozneje, v času žalovanja. Poleg konkretne pomoči umirajočemu in njegovim svojcem je pomembno, da se ideja hospica čim bolj širi med ljudi, da pomaga spreminjati temeljni odnos do smrti in postavi skrb za umirajoče bolj v ospredje kot nekaj, kar je pomembno za nas vse. Vsak človek, ki je prihajal v hospic kot sodelavec ali kot tisti, ki pomoč potrebuje, prinaša nekaj novega in tako je tudi hospic velika šola o življenju in smrti.

Zdaj sem že nekaj časa v pokoju, tudi hospic sem popolnoma predala v druge roke in doživljam odnos do smrti spet drugače. Pomembno se mi zdi, da sem znala stvari izpustiti in je to lahko tudi majhna šola za tisto dokončno izpuščanje ob smrti. Prav to izpuščanje se mi zdi nekaj bistvenega in bi se ga bilo treba vsaj malo zavestno učiti, kolikor se to seveda da. Postajam tudi vedno starejša, vedno slabše pokretna zaradi svoje multiple skleroze in nehote mi postaja misel na smrt, ko bom dokončno izpustila vse, prisotna spet na drugačen način.

Vsako življenjsko obdobje mi na nov način odstira majhen delček resnice o življenju in smrti. Upam, da bom znala do konca o vsem tem razmišljati in se vedno znova učiti.

### Odnos do smrti v družbi

Veliko sem premišljevala o tem, zakaj je v družbi, v kateri živimo, tako izrazito negativen odnos do smrti. Zakaj se je ljudje tako panično bojijo in sploh nočejo govoriti o njej. Živijo in delajo, kot da je ni, kadar pa kdo umre, je to tragična napaka. V kulturi, ki jo

je dolga stoletja oblikovalo krščanstvo, bi pričakovali drugačen, bolj osvobojen odnos do smrti. Če bi prišel na primer v Evropo nekdo iz daljne Azije, ki ne bi ničesar vedel o krščanstvu, bi iz tega, kar bi pri ljudeh videl, sklepal, da je krščanstvo vera, ki se izmika razmišljanju o smrti, ki vidi v smrti eno samo grozo in ki ne veruje v življenje po smrti. Pa je res tako?

Delno sem dobila odgovor na to, ko sem pred leti gledala Škofjeloški pasijon. Tekst je bil napisan leta 1720. Smrt je tam prikazana kot belo oblečena gospa, ki prijaha na konju in se vreščeče reži, kako je smrt kaznen za greh in kako bo vse pobrala. Potem odjaha malo naprej in pred gledalci se zvrstijo vsi sloji ljudi, od papeža, kralja, meščana do zadnjega berača. Smrt se ves čas od daleč še vedno vreščeče reži, tako da ti gre ta smeh v kosti in je ena sama groza. Ob takšnem pojmovanju smrti ni čudno, da se je ljudje tako zelo bojijo. Če ljudem vcepljaš takšen odnos do smrti, lahko z njimi manipuliraš, jim groziš in jih narediš ubogljive. Zdi se mi, da je miselnost Škofjeloškega pasijona še kako prisotna v današnji družbi in bi bilo treba nujno temeljito razmisliti, ali ima takšen pogled na smrt sploh še kaj opraviti s krščanstvom. Prepričana sem, da je tekom stoletij prišlo do hudega odklona pojmovanja smrti in da je imelo to posledice tudi za vsa druga področja našega življenja.

In kakšen naj bi bil krščanski pogled na smrt? Vzemimo svetega Frančiška Asiškega, ki je živel na prelomu 12. in 13. stoletja. Frančišek govori o sestri smrti, za Frančiška pomeni umreti vse zapustiti, osvoboditi se vsega, oditi k Očetu. Umirati s Frančiškovim pogledom na smrt je popolnoma drugače kot umirati z miselnostjo Škofjeloškega pasijona. Zato bi bila ena najbolj bistvenih stvari, da se spet vrnemo k izvorom in se znebimo navlake, ki se je nakopila tekom stoletij. Vprašanje smrti je bistveno za naše življenje.

Moj osebni odnos do smrti je podoben Frančiškovemu. Rada živim, hkrati pa z neko radovednostjo in velikim upanjem čakam na skok v večnost.

### **Od česa je odvisna kakovost življenja?**

Od našega odnosa do smrti je odvisno, kako kakovostno živimo. Kakovost našega življenja je bistveno odvisna od tega, kako sprejemamo dejstvo, da bomo nekoč umrli, kako spremljamo umirajoče in kako se od pokojnih poslavljamo.

Če se zavedamo, da je naš čas omejen, bomo z njim ravnali bolj varčno, ga bomo napolnili bolj smiselno, bomo bolj izbirali, kaj je vredno in kaj lahko opustimo. Ob ozadju dejstva naše umrljivosti dobivajo stvari v življenju drugačno vrednost. Človek zna bolj živeti tu in sedaj in se življenja veseliti. Tudi če verujemo v večno življenje, se moramo zavedati dejstva, da je življenje v takšni obliki, kot ga živimo sedaj, časovno omejeno. Stara misel 'Delaj tako, kot da boš večno živel, in moli tako, kot da boš jutri umrl,' je še danes za nas vse zelo aktualna. Neka študentka, ki posebno po očetovi smrti v zadnjem letu veliko razmišlja o tem, mi je rekla. »Mislím, da bi se morali srečevati tako, kot da se zadnjič vidimo«. Res, če bi se srečevali tako, bi bila naša srečavanja lepša. Potem bi morda izgovorili besedo priznanja, zahvale, ljubezni, prošnje za odpustčanje ..., ali pa ne bi izrekli besede, ki boli in ruši. Dobra se mi zdi misel, da je največja Satanova skušnjava, da nam govori: 'Še je čas'. Še je čas, sedaj še ne bomo razmišljali o smrti, sedaj še ne bomo uredili stvari. Enkrat pozneje. Morda pa časa ni več. Morda pa jutri ne bomo več živi, čeprav vsi upamo, da bomo. Kdo nam to lahko zagotovi?

Kdor sprejema smrt kot nekaj, kar spada k življenju, bo tudi laže vzdržal takrat, ko se sreča z umirajočim človekom. Spremljanje umirajočega je ena najtežjih stvari v življenju,

ki da človeku pečat za celo življenje in ga kljub teži obogati. Teško je reči, kdo komu več da: spremljevalec umirajočemu ali umirajoči spremljevalcu. Umirajoči so naši veliki učitelji. Učijo nas pristnih človeških odnosov, učijo nas komunikacije, tudi nebesedne, učijo nas, kaj je bistveno v življenju, učijo nas upati v težki situaciji umiranja, učijo nas strpnosti, učijo nas živeti tukaj in sedaj. Ob umirajočem se jasneje zavemo, kaj je bistveno v življenju, za kaj se je vredno truditi. Marsikdo potem, po smrti bližnjega, pove, da sedaj živi drugače, da so mu sedaj pomembne druge stvari.

Za tiste, ki v tem trenutku še živimo naprej, je pomembno tudi, kako se od pokojnih poslavljamo. Zato, da bi mi živeli lepše, moramo pospremiti pokojne ob smrti z vsem človeškim dostojanstvom. To vpliva tudi na poznejši potek žalovanja. Zato lahko razumemo, da predstavlja kultura poslavljanja od pokojnih skozi vso zgodovino človeštva izredno pomemben del človekovega življenja. H kulturi poslavljanja spada marsikaj: možnost, da svojci pokojnika vidijo, se ga dotaknejo, da imajo dovolj časa in ustrezno okolje, da se od njega dostojno poslovijo. Sem spada vse, kar je v zvezi s pogrebom. Kaj pomeni imeti grob, vedo najbolj tisti, ki ga nimajo. Kultura poslavljanja je prepletena z mnogimi obredi, ki pomagajo živim živeti naprej.

### **Molitev za zdravo pamet in srečno zadnjo uro**

Včasih so ljudje vsak dan molili za zdravo pamet in za srečno zadnjo uro. Nekateri se tega še dobro spominjajo. Verjetno pa vedno manj ljudi moli za zdravo pamet in za srečno zadnjo uro. Tako nekam nesodobno zvenijo te besede našemu ušesu, ki je v enaindvajsetem stoletju navajeno drugačnega besednjaka. Molili naj bi pač za bolj pomembne stvari, če sploh še molimo. Pa vendar je prav to dvojje tako zelo temeljno.



Pietro Cavallini, Jezusovo rojstvo, 1291, mozaik, Santa Maria in Trastevere, Rim.

Pogovarjala sem se z znanko, ki se spominja svojega otroštva v zelo verni kmečki družini. Številna družina je preživljala zelo težke čase med prvo svetovno vojno in po njej. Spominja se, kako molitev v družini ni nikoli zamrla. In vsak večer so molili tudi za zdravo pamet in za srečno zadnjo uro. Spominja se tudi, kako je mami, predvsem v času pubertete, večkrat ugovarjala: »Zakaj za zdravo pamet, saj pri nas ni nihče duševno bolan. Pa za srečno zadnjo uro! Le kako more biti ta srečna?«. Mama pa je vedno znova odgovarjala: »Kar počakaj, ko boš starejša, boš to razumela«. Zdaj, ko se že približuje osemdesetemu letu, razume. Vedno bolj je prepričana, da je molitev za to dvojce še kako potrebna tudi danes in da nikoli ne bi smela zamreti.

Zdrava pamet ne pomeni, da si duševno zdrav. Zdrava pamet je veliko več. Pomeni, da se znaš prav odločati med dobrim in zlim, da znaš izbirati med različnimi ponudbami,

da znaš videti bistvo in opustiti to, kar je navlača in kar te lahko obremenjuje. Zdrava pamet ti omogoča, da vzameš in imaš samo to, kar potrebuješ, da usmeriš vsa svoja prizadevanja v graditev boljših medčloveških odnosov in ne v imetje in iskanje boljših pozicij. Marsikaj bi se še dalo povedati o zdravi pameti. Morda bi bilo dobro, da bi se o tem tudi kdaj pogovarjali in seveda tudi molili za to.

»Srečna zadnja ura« je tudi nekaj, s čemer večina današnjih ljudi nima kaj početi. Pa vendar: vsak dan lahko poslušamo, kako težko ljudje umirajo, kako so mnogi zapuščeni v tem tako odločilnem trenutku, kako se ne morejo sprijazniti z dejstvom, da je življenje v tej obliki, kot ga živimo sedaj, omejeno in se prav gotovo enkrat konča, kako mnogi ne zmorejo s hvaležnostjo pogledati na prehojeno življenjsko pot in z vero in zaupanjem iti v novo. Srečna zadnja ura pomeni prav to. Pomeni tudi imeti okrog sebe ljudi, ki znajo

tako razumeti življenje in smrt. Ljudi, ki v tem trenutku ne delajo panike, ampak znajo razumeti smrt kot veliko skrivnost, ki se ji vsi približujemo. Tudi o srečni zadnji uri bi se dalo reči še marsikaj in gotovo bi bilo vsem v veliko pomoč, če bi se večkrat pogovarjali o tem, kaj komu pomeni »srečna zadnja ura«. Veliko je že to, da to ubesedimo, da o tem govorimo v času, ko je smrt tabu.

Molitvi za »zdravo pamet« in za »srečno zadnjo uro« sta pravzaprav tesno povezani in je prav, da o njiju govorimo skupaj. K zdravi pameti spada tudi to, da znamo smrt sprejemati kot del življenja. Naše življenje bi bilo veliko bolj kvalitetno, če bi nas pri vsem, kar živimo in delamo, vodila »zdrava pamet« in če bi si prizadevali za »srečno zadnjo uro« zase in za vse, ki so ob nas.

### Živeti s skrivnostjo

Živimo v času, ko ni ravno zaželeno govoriti o skrivnosti. Vse želimo izmeriti, vse dokazati, vse analizirati, vse vedeti. Pri tem seveda vedno znova in vedno bolj naletimo na neznanke, pa se tolažimo, da je treba narediti samo še nekaj korakov in nam bo vse jasno.

Delala sem v medicini in vseskozi doživljala, da sem s svojim pogledom na življenje, s prepričanjem, da se v medicini vsak dan srečujemo z mnogimi skrivnostmi, izzvenela precej nesodobno. Nisem se pustila vkalupiti v vesplošno miselnost, da znanost zmore vse in da bo prej ali slej znala razložiti vse, česar v tem trenutku še ne razumemo. Lahko, da bo vedno bolj znala razložiti fizikalne in biokemične procese v celici, ne bo pa nikoli mogla prav razložiti, zakaj se nekateri ljudje srečujejo z življenjem, boleznijo in smrtjo tako, drugi drugače, zakaj se nekateri ljudje v bolezni veliko naučijo, drugi ne, zakaj se imajo ljudje radi, zakaj si nekateri pomagajo, drugi

ne, kaj je bistvo prijateljstva in seveda še cel kup drugih, zelo bistvenih stvari.

V resnici se življenje odvija povsem drugače, kot marsikdaj napoveduje znanost. Čim starejši postajamo, toliko bolj skromni smo in priznavamo, da lahko s svojim razumom, ki ga tolikokrat tako zelo povečujemo, pridemo samo do določene meje, potem pa se ustavi. Če si še tako prizadevamo, ne pridemo čez. Marsikaj, kar se odvija pod imenom »znanost«, sploh ni znanost, ampak samo »navidezna znanost«, s katero se slepimo, kako smo kos vsemu, ali skoraj vsemu. Pa seveda še zdaleč nismo.

Če vsega tega ne spoznamo prej, moramo to priznati ob smrti nekoga, ki nam je blizu. Ob vsaki smrti se pojavlja toliko neznank, toliko vprašajev, da lahko samo strmimo. Zelo dragoceno je prisluhniti ljudem, ki so morda sami zelo hudo bolni in se približujejo smrti, ali pa svojcem, ki jih spremljajo, pa svojcem ali prijateljem po smrti človeka, ki je bil del njihovega življenja in so ga v času umiranja spremljali. Človek lahko samo posluša in obmolkne. Zame so srečanja s temi ljudmi vedno srečanja s skrivnostjo.

Skrivnost je povezana s svetim. Sveto je nekaj, kar je izven našega dosega. Lahko se mu približujemo, vendar v spoštljivi razdalji obstanemo. Lahko ga samo slutimo. Ta slutnja svetega daje življenju poseben pečat, novo vrednost.

To je moj pogled na življenje in smrt. Rada ga delim z drugimi, rada se o tem pogovarjam in poslušam druge, kako oni gledajo na veliko skrivnost življenja in smrti. Najhuje se mi zdi takrat, ko se ljudje takšnim pogovorom izmikajo, ker jih je strah. Hudo je, če je nekoga panično strah nečesa, kar ga bo prav gotovo doletelo. Zato pa sem toliko bolj vesela vseh tistih, ki o tem razmišljajo in se pogovarjajo.

# Družina in prebivalstvo

## 1. Uvod

Okrog leta 1970 je tako imenovani rimski klub zagnal vik in krik zaradi grozeče rasti svetovnega prebivalstva. V šolskih učbenikih geografije so se pojavili grafi eksponentnih rasti prebivalstva ter dramatični podatki o tem, koliko ljudi se rodi vsako minuto, koliko vsako uro, koliko je lačnih in koliko brez strehe nad glavo. Grafi so se pognali v neskončnost, kar je simboliziralo eksplozijo prebivalstva, že v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja. Usvarjen in vzdrževan je bil strah pred skorajšnjo eksplozijo (prebivalstva), izračuni so nazorno prikazovali nevzdržno naraščanje gostote in vtis je bil, da bo ta v nekaj desetletjih tolikšna, da bomo lahko stali samo na eni nogi. Širjenju strahu preko medijev, filmov, šolskih programov, so se pridružili predlogi ukrepov na lokalni, državni in mednarodni ravni: predlogi ukrepov za manj otrok.

Pred štirinajstimi leti se je z avtorjem tega prispevka za Tretji dan o tem pogovarjal tedanji urednik prof. Jože Kurinčič.<sup>1</sup> Besedilo, objavljeno z nadnaslovom »Za življenje«, je bilo opremljeno z grafom projekcije števila prebivalstva Republike Slovenije na osnovi rodnosti iz leta 1990 brez priseljevanja in odseljevanja. Po tej projekciji število prebivalstva pade na milijon leta 2072, do leta 2200 pa pade na 180 000. V množici grozeče rastočih projekcij je bila to prva in takrat edina grozeče padajoča projekcija. Ob pogovoru je bilo objavljeno »odprto pismo slovenskim poslancem«, ki ga je poleg prvopodpisanega avtorja tega prispevka in še štirih določno navedenih podpisnikov podpisalo več tisoč ljudi po celi Sloveniji. V njem avtorji sporočajo poslancem potrebo po »ukrepih, ki bodo nagrajevali in

vzpodbujali tiste, ki prispevajo v zakladnico narodovih bogastev najvažnejšo prvino: mlade ljudi, ki bodo mogli in želeli delati«.

Napovedi iz omenjenega padajočega grafa se uresničujejo, položaj je celo dosti slabši, v javnosti pa ni prave razprave, ki bi se soočila z vzroki in stanjem ter v luči neke dogovorjene usmeritve predložila kratkoročne in dolgoročne ukrepe. Naj ta prispevek pomaga zapolniti to praznino.

Sedanje stanje in pretekli razvoj prebivalstvenega stanja je potrebno obravnavati vzporedno z dejstvi, ki opisujejo položaj družine. Povzeli bomo družbene okoliščine in razloge, ki so vplivali in še vplivajo na stanje in vlogo družine. Na kratko bomo statistično opisali sedanje stanje družine in obnavljanja prebivalstva in se vprašali, ali je mogoče kaj storiti. Kaj lahko stori država, kaj občina in kaj Cerkev?

## 2. Zgodovina in vzroki slabitve družine

»Dve stoletji smo družinske funkcije prenašali na državo, sedaj jih bomo začeli prenašati nazaj na družino,«<sup>2</sup> je izjavil dr. Veljko Rus.

Industrijska družba je zaradi svojega načina dela mnogo nalog, ki jih je prej opravljala družina, postavila ven iz družine. Rojevanje, varovanje in vzgojo otrok, šolanje, prebolevanje bolezni, zabavo, staranje in celo umiranje smo preselili v zunanje ustanove. Možnost, da bi si z delom v družini služili vsakdanji kruh, smo skoraj odmislili. Vprašanje »Ali delaš?« pravzaprav sprašuje, ali si v službi zunaj doma. Temu vsaj delno objektivno pogojenemu zmanjševanju vloge dru-

žine se je v devetnajstem in dvajsetem stoletju pridružilo tudi zavestno, delno izraženo v Engelsovi misli, da je treba tudi ženske (poleg moških) razbremeniti družinskega dela, da bi lahko prispevale k industrijskemu razvoju. To stališče se popolnoma sklada z interesi kapitala, ki ga zanima le dobiček, in tistega dela kratkovidnega državnega uradništva, ki ga zanimajo le davki. Oba po svoji naravi nasprotujeta predvsem delu v družini: vsako delo staršev za otroke, zdravih za bolne, mladih za ostarele, ki bi ga bilo mogoče opraviti v dobičkonosnih ter obdavčenih ustanovah, pomeni za kapital izgubljeno priložnost dobička, za državo pa zamujene davke in prispevke.

Zavestno in načrtno nasprotovanje družini je imelo tudi druge vzroke. Enomiselnim političnim sistemom, ki so si želeli popolnoma in neposredno podrediti posameznika, je bilo napoti dejstvo, da je družina pogoj in delno jamstvo demokracije; svojim članom namreč daje čustveno in materialno varnost, ki sta nujen pogoj za možnost demokratičnega odločanja. Svetovna komunistična infrastruktura se je družno z drugimi proticerkvenimi strukturami proti družini borila tudi zato, da bi oslabil svojnega nasprotnika Cerkev in s tem krščansko kulturo. Pojav in uspeh pričakovanih proletarskih revolucij, katerim potreben pogoj je bilo sovraštvo med dvema družbenima razredoma, je namreč v Evropi ovirala krščanska kultura. Tega se je bilo treba rešiti, da bi lahko prišlo do revolucij, zato je bila slabitev Cerkve in krščanstva program najprej evrokomunistov v državah, kjer niso bili na oblasti, pozneje pa še vzhodnih komunističnih držav. Uzakonitev in širjenje splava, ločitve, pornografije itd. sta rušili družino, osnovni cilj pa je bil škodovati krščanski kulturi.

Proti koncu šestdesetih let prejšnjega stoletja se je pojavil strah svetovnega severa pred rastjo prebivalstva nerazvitih držav. Strah pred »eksplozijo prebivalstva« so širile izjave

rimskega kluba s pomočjo novomaltuzijanskih teorij o posledicah rasti prebivalstva; prišel je v šolske učbenike, medije, filme, zdravstvene, vzgojne in gospodarske teorije. Prizadevanjem za zmanjšanje rasti prebivalstva je bilo napoti učinkovito opravljanje osnovne naloge tradicionalne družine: spočenjanja, rojevanja, vzgoje in varstva otrok. V seznamu ukrepov za omejevanje rodnosti tako že leta 1969 (Jaffé 1969) najdemo prizadevanje za spremembo podobe idealne družine in za povečanje deleža homoseksualnosti v družbi. Eno od najbolj učinkovitih sredstev za zmanjšanje števila rojstev je oslabitev klasične, trdne in trajno povezane družine: olajševanje in vzpodbujanje ločevanja ter nesklepanja zakona, vnašanje nezaupanja med starše in otroke, vzpodbujanje »razrednega boja« med spoloma. Razredni boj med delavci in kapitalisti, ki se ga spominjamo iz šolskih učbenikov, je bil omejen na vzpodbujanje razdora med večjimi družbenimi skupinami, ni pa posegal v družino. Njegovemu nasledniku pa se je posrečilo vstopiti v središče družine in zasejati tekmovanje in nezaupanje tja, kjer bi morali gojiti ljubezen, sodelovanje in zaupanje. Moški je potencialni nasilnež in izkoriščevalec; modra ženska naj se varuje večje navezave nanj, posebej večjega števila otrok. Ne le med moža in ženo, nezaupanje in delitve je treba vnesti med otroke in starše in le-te kar povprek osumiti izkoriščanja, sprevrženosti in nasilja.

### 3. Posledice

V Sloveniji se je delež otrok rojenih zunaj zakonske zveze, brez vmesnih nihanj, povečal od 8,5 % leta 1970 na 42,5 % leta 2003. **Druge države se glede tega zelo razlikujejo med seboj: delež se giblje od okrog 50 % v nordijskih deželah, okrog 30 % v Veliki Britaniji in Franciji, do pod 10 % v Italiji in Španiji (Kerkhofs 1997). 51 % udeležencev cerkvene priprave na zakon v Sloveniji v času priprave**



na cerkveno poroko že živi skupaj (Potočnik 1999). Videti je, da ima vsaj za nekatere dežele prav Lacroix, ki je zapisal, da se razmerje med zakonom in čustvom ljubezni spreminja od iz zgodovine znanega »Ker sva poročena, se imejva rada«, preko vzorca zadnjih dveh stoletij »Ker se imava rada, se poročiva«, do vzorca zadnjih dveh desetletij »Čemu bi se poročila, ko pa se imava rada« (Lacroix 1999).

Število razvez, ki je od leta 1965 do 1974 v Sloveniji predstavljalo povprečno 13 % v tem času sklenjenih zakonov, se je v obdobju od 1975 do 1979 povzpelo na 15,5 %, do leta 2003 pa z vmesnimi nihanji na 36,4 %. V novejšem času se pojavljajo tudi težnje, da bi spočenenje in rojevanje ne bilo ločeno samo od države in cerkve priznane zveze, ampak tudi da bi to bilo ločeno od spolne združitve moškega in ženske, kar bi že vnaprej odreklo otroku pravico in možnost imeti oba starša in bi predstavljalo doslej nepredstavljivo manipulacijo in kršenje dostojanstva človeške osebe.

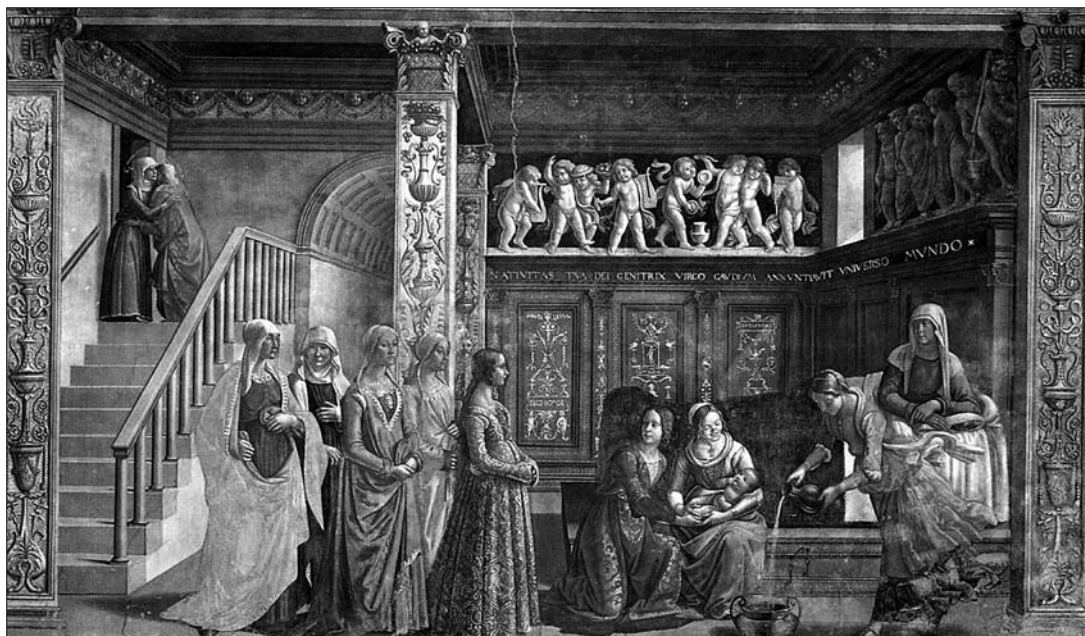
Tak razvoj najbolj prizadene otroke, katerih vedno večji delež živi brez enega od staršev, kar jim daje dosti slabše možnosti za življenje. Ameriške raziskave so pokazale, da je za otroke iz enostarševskih družin dvakrat večja verjetnost, da ne dokončajo šole, v 50 % več primerih pa imajo težave pri učenju. Za uspeh pri študiju je pomembnejše, kakšna je družina, v kateri otrok živi, kot pa njen socialni položaj: otroci iz revnejših dvostarševskih družin so uspešnejši kot otroci iz bogatih enostarševskih družin; skoraj dvakrat več zelo uspešnih (high achievers) izhaja iz dvostarševskih kot iz enostarševskih družin. Več kot 80 % mladostnikov v psihiatričnih bolnicah ter večina mladostnih in odraslih prestopnikov izhaja iz razbitih družin, 3/4 samomorov najstnikov je v enostarševskih družinah. Ankete pri nas in drugod po svetu kažejo družino kot prvi pogoj osebne sreče. Družina ustvarja osnovne pogoje za biološko, socialno,

psihično in zdravstveno trdnost otrok in njihov vsestranski razvoj. Če pri tem ni uspešna, je zelo narobe: »Kot bi ne bilo ravno znotraj družine toliko mučenih, zastraševanih, spolno zlorabljenih otrok, kot bi ne bilo samomorov med mladimi ljudmi, ki so odraščali ravno v navidez urejenih družinah,«<sup>3</sup> je zapisala Svetlana Makarovič.

Od leta 1980 do 2001 je rodnost v Sloveniji padla od 2.1 na 1.2 otroka na žensko. Treba bi jo bilo povečati za več kot 70 %, da bi dosegli raven enostavnega obnavljanja. Do te ravni nam je, kot je razvidno iz razpredelnice, konec leta 2003 manjkalo več kot 234 000 otrok. Ker pri sedanji rodnosti ta primanjkljaj raste s hitrostjo 13 000 otrok na leto, je konec leta 2005 že več kot 250 000.

Bralcu, ki bo s pomočjo legende razmišljal ob podatkih iz razpredelnice, se bo moralo zdelo nenavadno, da imamo primanjkljaj rojstev, potrebnih za dolgoročno enostavno obnavljanje, v nekaterih letih, ko je naravni prirastek pozitiven. Tako smo imeli na primer leta 1990 prirastek 3 813 oseb, hkrati pa primanjkljaj rojstev 10 446 otrok. Primanjkljaj rojstev zasledujemo neprekinjeno od leta 1980, negativni naravni prirastek pa se prvič pojavi leta 1993 in nas stalno spremlja od leta 1997 dalje. Razlika med njima je posledica dejstva, da se vsako leto rojevajo samo dojenčki, ki bodo še več kot 70 let prispevali k prebivalstveni sliki, umirajo pa ljudje predvsem v višjih starostih, zato je število smrti zelo odvisno od starostne sestave prebivalstva. To razliko je potrebno razumeti in se je zavedati, če hočemo stvarno oceniti demografsko stanje: negativni naravni prirastek je le vrh ledene gore, njen večji nevidni del pa je primanjkljaj rojstev, o katerem pa bolj poredko kdo spregovori.

Razložimo to navidezno nelogičnost še z enostavnim nazornim zgledom umišljene populacije. Zamislimo si, da na samotni otok preselimo 50 000 fantov in prav toliko deklet



Domenico Ghirlandaio, *Marijino rojstvo*, 1486-90, freska, kapela Tornabuoni, Santa Maria Novella, Firenze.

starih od 20 do 30 let. Na tem otoku ni bolezni, niti nesreč, tako da do osemdesetega leta starosti nihče ne umre, vsak pa umre od starosti v osemdesetem letu. Ljudje se ženijo in možijo in sicer normalno živijo, nihče pa ne odide z otoka in nihče na otok ne pride. Naslednjih 30 let torej ne bo na otoku nihče umrl, zato bo naravni prirastek pozitiven (število prebivalcev bo naraščalo), tudi če se bo na otoku rodilo samo 100 otrok letno. Število ne bo padalo, tudi če se ne rodi nihče. Toda, kdor bi iz tega sklepal, da je dolgoročni obstoj skupnosti s tem zagotovljen, bi se motil: petdeset let po naselitvi bodo ljudje začeli umirati in v desetih letih jih bo umrlo 100 000. Tudi brez globljega demografskega znanja lahko ugotovimo, da bi morala skupina 100 000 priseljencev za zagotovitev enostavnega obnavljanja v svoji rodni dobi roditi vsaj 100 000 otrok, torej več kot 3000 letno. Potrebno število rojstev je torej več kot 3 000, vendar prvih petdeset let tudi 100 rojstev letno zagotavlja trenutno rast prebivalstva.

Današnja rodnost pomeni, da bi se število prebivalcev Slovenije v dobi podpovprečne dolžine človeškega življenja razpolovilo, če bi ne bilo priseljavanja ne odseljavanja. Zaradi spremljajoče neugodne starostne sestave in obremenjenosti dela s prispevki bi to pomenilo slabo konkurenčnost gospodarstva, njegovo neuspešnost, gospodarski in socialni zlom, revščino ter brezposelnost. V primerjavi z drugimi državami smo skupaj z Italijo in Španijo na dnu evropske lestvice, le da pri nas to dlje traja, in nam za dolgoročni obstoj zaradi naše manjše številčnosti pomeni večjo nevarnost. Nobena od držav EU ne premore rodnosti 2.15 otroka na žensko, potrebne za enostavno obnavljanje. Od držav Sveta Evrope se od spodaj številki 2 približujejo Norveška, Malta in Ciper, dosega jo Islandija, z 2.5 pa jo izdatno presega Turčija.

*Razpredelnica:* Razvoj nekaterih prebivalstvenih in družinskih statistik v zadnjih 28 letih (glej naslednjo stran).

## Izberi življenje

leto	rojstva	smrti	naravni prirastek	število otrok na žensko	primanjkljaj rojstev	kumulat. primanjkljaj	odstotek nezakon. otrok	odstotek razvez
76	30339	18157	12182	2.17				
77	29904	17633	12271	2.16				
78	30354	18357	11997	2.19				
79	30604	18148	12456	2.22			11.8	15.6
80	29902	18820	11082	2.11	508	508	13.1	18.7
81	29220	18733	10487	1.96	2864	3372	14.1	20.1
82	28894	19647	9247	1.93	3323	6695	15.2	21.7
83	27200	20703	6497	1.82	4978	11673	16.9	22.8
84	26274	20214	6060	1.75	6017	17690	18.2	22.3
85	25933	19854	6079	1.72	6405	24095	19.1	24.1
86	25570	19499	6071	1.65	7645	31740	19.7	21.5
87	25592	19837	5755	1.64	7934	39674	21.8	21.0
88	25209	19126	6083	1.63	8067	47741	22.6	22.5
89	23447	18669	4778	1.52	9613	57354	23.2	22.1
90	22368	18555	3813	1.47	10446	67800	24.5	21.8
91	21583	19324	2259	1.42	10986	78786	26.4	22.4
92	19982	19333	649	1.34	12175	90961	27.7	21.6
93	19793	20012	-219	1.34	12060	103021	28.0	21.8
94	19463	19359	104	1.32	12166	115187	28.8	23.1
95	18980	18968	12	1.29	12653	127840	29.8	19.2
96	18788	18620	168	1.28	12770	140610	31.9	26.5
97	18165	18928	-763	1.25	13079	153689	32.7	26.6
98	17856	19039	-1183	1.23	13356	167045	33.6	27.5
99	17533	18885	-1352	1.21	13621	180666	35.4	26.8
00	18180	18588	-408	1.26	12841	193507	37.1	29.8
01	17477	18508	-1031	1.21	13577	207084	39.4	32.8
02	17501	18701	-1200	1.21	13596	220680	40.2	34.9
03	17321	19451	-2130	1.20	13712	234392	42.5	36.4

Legenda:

- leto: zadnji dve številki letnice;
- rojstva: število živorojenih otrok;
- smrti: število umrlih;
- naravni prirastek: razlika med številom živorojenih otrok in številom umrlih (vseh starosti);
- število otr/žen: totalna mera rodnosti, ki pomeni, koliko otrok bi v povprečju imela ženska, ki bi preživela rodno dobo pri enakem rodnostnem obnašanju prebivalstva; totalna mera rodnosti, ki zagotavlja dolgoročno enostavno obnavljanje prebivalstva je približno 2.15 otrok na žensko;
- primanjkljaj rojstev: razlika med enoletnim številom rojstev, ki bi zadoščalo za dolgoročno enostavno obnavljanje (pri to-

- talni meri rodnosti 2.15) in dejanskim številom rojstev v posameznem letu;
- kumulat primanj: kumulativni primanjkljaj - seštevek preteklih letnih primanjkljajev od leta 1980 dalje;
- odstotek nezak. otr: odstotek zunaj zakonske zveze rojenih otrok med vsemi živorojenimi otroki v posameznem letu;
- odstotek razvez: število razvezanih zakonskih zvez kot odstotek od v istem letu sklenjenih zakonskih zvez.

Ob zavedanju neugodnih posledic opisanih gibanj se države, cerkve in tudi mednarodna skupnost sprašujejo, kaj se da storiti. Nekateri menijo, da ne kaj dosti. »Slovenci naj bi menda izumrli tam nekje med letoma

2100 in 2200, še pred tem pa se bodo soočili s strahovitim nazadovanjem, ki ga bo povzročilo preveliko breme preštevilnih starostnikov na plečih maloštevilnih pripadnikov mladih generacij. (...) Jasno pa je, da nobena politika na podlagi družinskih vrednot in ogroženosti zaradi trenutnih demografskih projekcij glede tega ne bo mogla kaj veliko storiti,«<sup>1</sup> je prepričan Darko Štrajn. Sam ne delim tega mnenja in menim, da se da veliko storiti.

### 4. Kaj lahko stori država?

O obširnem področju državnih ukrepov smo v zadnjem desetletju prebrali in zapisali marsikaj, zato skušajmo tu le na kratko odgovoriti na postavljeno vprašanje. Nekateri namreč pravijo, da država ne more ničesar, saj je izbira načina življenja, vključno z odločanjem za število otrok stvar vrednot in življenjskih vzorcev, na katere država s svojimi zakoni in financami ne more vplivati. »Otrok se ne da kupiti!«, pravijo. Res, vendar je kljub temu treba zanje plačati! Poglejmo, kaj pravi polstoletna izkušnja Slovenije.

Raziskava Inštituta za ekonomska raziskovanja je pokazala, da je država v letih 1952-1956, ko je rodnost dosegala skoraj 2.8 otrok na žensko, vlagala v mlado generacijo (otroški dodatek, oprema za otroka, porodniška, vrtci) več kot v staro (pokojnine, invalidnine, borci in vojni invalidi), v obdobju 1990-1994 pa šestkrat manj. V petdesetih letih je na primer samo delež otroških dodatkov v takratnem nacionalnem dohodku znašal več kot 4 %. Leta 1953 je Slovenija za otroške dodatke namenila 4.26 % tedanjega narodnega dohodka - več kot za pokojnine (zdaj štirinajstkrat manj). Povprečni otroški dodatek (ki je bil univerzalni in ne socialna pomoč, ker so ga dobili vsi zaposleni brez zemlje) je znašal 27 % povprečne plače (septembra 1995 7.5 %, leta 1998 pa okrog 5.4 % čiste povprečne plače). Pri tem je povprečje dodatkov v oklepaju izračunano za tiste, ki ga dobivajo. Če bi pri

izračunu upoštevali še tiste, ki dodatka ne dobivajo (z vrednostjo 0), bi seveda bilo povprečje dosti manjše.

Leta 1993 so vsi družinski prejemki - poleg otroškega dodatka še porodniška, oprema novorojenca in starševski dodatek - predstavljali 1.36 % BDP. Potem je vlaganje v to področje postopoma raslo - uvedena sta bila dodatek za nego in dodatek za velike družine -, vendar je doslej ostalo krepko pod 2 % BDP. Če upoštevamo ukinjene ugodnosti za družino v zakonu o prometnem davku, ki niso bile prenesene v zakon o DDV, in ukinjene ugodnosti v pokojninskem zakonu, ugotovimo, kljub povečanju vlaganj v prejemke po zakonu o družinskih prejemkih, veliko skupno zmanjšanje vlaganja v družino. V tem času je rodnost padla na najnižjo raven v slovenski zgodovini.

Število rojstev je torej padalo vzporedno s padanjem vlaganj v to področje. Evropske države, ki imajo danes rodnost blizu ravni enostavnega obnavljanja, niso države, ki so računale na vrednote in življenjske vzorce, kot na primer »katoliški« Španija in Italija, ampak na primer Francija in skandinavske države, ki so razvijale družinsko politiko. Ta ugotovitev potrjuje dvom dr. Štrajna, da bi bilo zanašanje na družinske vrednote ali sklicevanje nanje lahko dovolj dobro zdravilo za demografski problem. Država je lahko učinkovita z vlaganjem v materialne vzpodbude, vzgojo in podporo družini ter odločanju za življenje v javnosti. V Sloveniji bi ob tako skrajno neugodnih gibanjih ukrepi družinske in prebivalstvene politike morali biti glavna državna politična tema: tema volitev na vseh ravneh, glavna tema samohvale koalicije in kritik opozicije. Kaj nam bo suverenost, demokracija in Evropa, če nas ne bo? To mora slediti iz naše lastne presoje resnosti položaja. Nihče nas k temu ne bo silil. Skupni minimalni standardi EU na področju družinske politike so premalo zahtevni, da bi nas lahko vzpodbudili.

Ko iščemo zdravilo za boleznin in težave pokojninskega sistema, pa je prav vedeti, da družina s petimi otroci, ženo doma in zaposlenim očetom prinese pokojninski blagajni v štiridesetih letih približno 100 milijonov tolarjev dobička. To področje moramo sami urejati tudi po včlanitvi v EU. Prostemu pretoku denarja, dela, uslug in proizvodov se še dolgo ne bo pridružil prosti pretok upokojencev, nepreskrbljenih otrok in bolnikov.

### 5. Kaj lahko stori občina?

To vprašanje si je prav zastaviti, saj je ta možnost že danes zelo pomembna, z razvojem lokalne samouprave in večjim upoštevanjem načela subsidiarnosti pa bo dobila še več teže, obenem pa je možnost, kaj narediti v svoji občini, vsaj pri nas zaradi komaj osemletnih izkušenj s pravimi občinami, dokaj neznana in nedomišljena. Velike možnosti na tem področju imajo posebej mestne občine.

Občina lahko razvije lastno politiko stanovanjskega gospodarstva, v kateri vzpodbuja in podpira družine, da se lažje odločajo za otroke, ter pri tem sodeluje z državo, posebej z njenim stanovanjskim skladom. Z ureditvijo trga nepremičnin in zagotovitvijo gradnje ter s tem ponudbe stanovanj lahko prepreči pretirano rast cen stanovanj. Olajšave in vzpodbude za družine, ki gradijo hiše v svoji režiji, kot tudi pogoji za posojila za nakup stanovanj so lahko močno odvisni od števila nepreskrbljenih otrok v družini.

Odločitev staršev za vzgojo majhnih otrok doma ali v vrtcu in izbira zunanje ustanove vzgoje in izobraževanja morata biti svobodni: tistim, ki se odločijo, da njihov otrok ne bo v od države ali občine subvencioniranem vrtcu, je treba dodeliti prejemek v višini, primerljivi s subvencijo vrtca; nedržavne šole in vrtci za starše ne smejo biti dražji od državnih. To je sicer večinoma urejeno z državno zakonodajo, marsikaj pa lahko stori tudi občina. Občina naj s financiranjem igral na

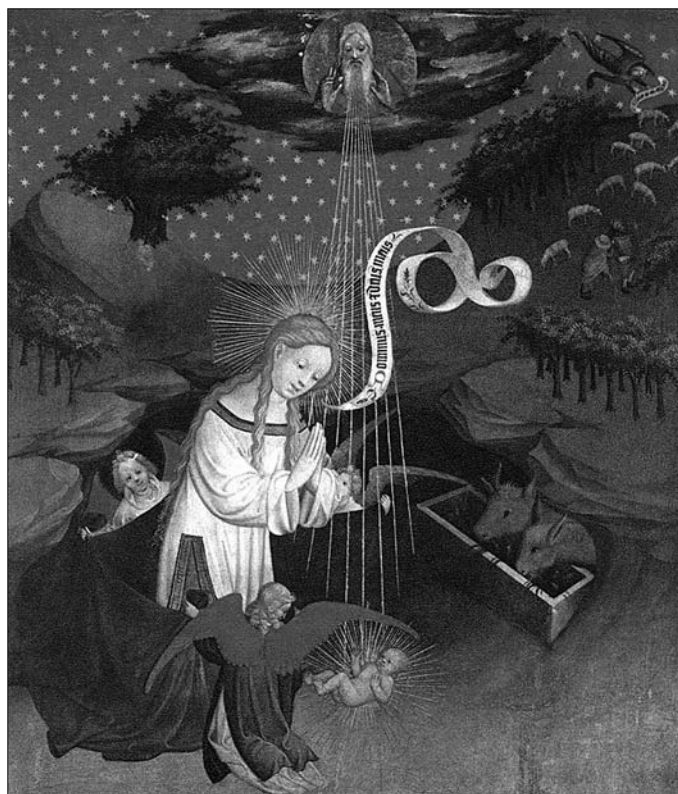
otroških igriščih v soseskah zunaj vrtcev poskrbi, da bodo otroci, ki niso v vrtcu, v enakopravnem položaju s tistimi, ki so v vrtcu, tudi glede dostopa do kakovostnih igral in igrišč. Vendar se tudi sredstva za vrtce ne smejo realno manjšati, kar pomeni, da prispevek staršev ne sme realno rasti oziroma ne sme rasti nominalno hitreje od inflacije. Občina lahko podpira in vzpodbuja programe uličnega in drugega dela z mladimi, družinskega svetovanja in ženitnega posredovanja, vzgoje za zakon in družino in dela z zakonskimi skupinami. Lahko vodi politiko varovanja šolskih okolišev, tako da v bližini šol in vrtcev ne bo neprimernih lokalov, ki bi otrokom ponujali kajenje, alkohol, mamila, neurejeno spolnost, nasilje in druge vzgojno negativne ponudbe.

V mednarodnem letu družine leta 1994 se je začela mednarodna akcija **Za družini prijazno mesto**. Akcija želi prispevati k temu, da bi bile družine z otroki, posebej tiste z majhnimi otroki, deležne javne pozornosti od uradnih nosilcev lokalne oblasti, in da bi tudi na javnih površinah in javnih mestih imele svoje mesto. V Ljubljani se je na mojo pobudo v mestnem svetu razveseljivo hitro odzvalo javno podjetje LPP in uvedlo rezervacijo sedeža v mestnem avtobusu za nosečnico ali mater z majhnim otrokom z napisom »Rezervirano za nosečnice in matere z otroki«. Predlogi za rezervirane parkirne prostore na javnih parkiriščih za starše z majhnimi otroki, ukrepe za zagotovitev varnosti in dobrega počutja staršev, otrok in ostarelih na sprehajališčih, igriščih in drugih javnih mestih (pse na neprekratko vrvico, lastniki naj poskrbijo za njihove iztrebke) še niso uresničeni. Z uresničeni ukrepi, pa tudi s samimi predlogi je v javnosti prisotna skrb in krepi se zavest, da so med nami starši z majhnimi otroki.

Ponedeljek 3. oktobra 2005 pomeni trgateg sedemletnih prizadevanj SLS za dru-

žinsko politiko v Ljubljani. Na sejo mestnega sveta je bila namreč uvrščena točka »Predlog odloka o spremembah in dopolnitvah odloka o denarni pomoči s predlogom za sprejem po hitrem postopku«. S tem je uresničen sklep, sprejet na moj predlog 18. aprila 2005: *V prihodnjem proračunu predlagatelj opredeli postavko »Darilo novorojenca«.* Višino postavke in posamičnih daril opredeli v skladu s finančnimi možnostmi. Postopek podeljevanja opredeli in da v razpravo mestnemu svetu do 1. oktobra 2005. Sprejeta višina je 62 000 sit. To se ne imenuje darilo, ampak pomoč, in je namenjena le tistim z nižjimi dohodki. Ni popolno, je pa prvi korak občinske družinske politike in rezultat našega vztrajnega prizadevanja.

Ljubljanski mestni svetniki SLS smo že leta 2001 pripravili razpravo v mestnem svetu o ljubljanski občinski družinski politiki. V pripravah nanjo smo naredili raziskavo, kaj druge slovenske občine naredijo na tem področju. Vprašalnik smo poslali vsem 192 slovenskim občinam in dobili več kot tri četrtine odgovorov. Več kot polovica nam je sporočila, da se družin spomnijo na različne načine. Župani 61 občin pošljejo čestitko ob rojstvu, nekateri podarijo knjigo, vrtnico, gledališko predstavo, naročnino revije, majhno darilo, igračo. Dva župana družini novorojenca čestitata osebno na domu, osem občin pa poroča o posebnih srečanjih in prireditvah ob materinskem dnevu ali drugih priložnostih. Za denarni prispevek se je odločilo 44 občin,



Mojster »Francke«, **Jezusovo rojstvo**, 1424,  
panelna plošča, 99 x 89 cm, Kunsthalle, Hamburg.

od teh jih 8 daje po 50 000 ali več. Največji znesek darila ob rojstvu je v času raziskave leta 2001 bil 100 000 sit. Sam sem bil na prireditvi v Naklem ob materinskem dnevu. Zbralo se je 300 do 400 ljudi v občini s 6000 prebivalci. Čudovit program in vsaka mati z novorojencem mlajšim od leta je dobila od župana ovojnico z 20000 sit. V občinah, kjer so to uvedli, se je povečalo število rojstev in izboljšal odnos do mladih. V mnogih občinah pa podobne ukrepe pripravljajo.

Odločilen korak na poti do učinkovite občinske družinske politike pa je oblikovanje občinskega statuta in sistemizacije, ki bosta v občinski upravi določala osebo ali oddelek, odgovoren za družinsko politiko; ne za zdravstveno, socialno, vzgojno, ampak za družinsko. Njegova naloga bi bila presojati in predlagati občinske ukrepe s stališča položaja družin, predvsem mladih in tistih z neprekrbljenimi otroki. V Ljubljani so bila dosedanja intenzivna prizadevanja v tej smeri neuspešna, vendar verjamem, da bo prepričanje o potrebnosti takega oddelka končno prodrlo.

### 6. Kaj lahko stori Cerkev?

Predsednik Papeškega sveta za družino, kardinal Trujillo, je v Rimu 23. septembra 2002 dejal, da »pastoralna skrb za družino in življenje ni obrobna ali izbirna zadeva, ampak odločilna in obvladuje vse pastoralne razsežnosti. Zato ima v škofovskih konferencah in škofijah obramba družine prednost« (Trujillo 2002). Poudaril je tako pomen delovanja znotraj Cerkve kakor tudi zunaj Cerkve v moderni družbi.

Večina ljudi, ki na državni ali občinski ravni lahko kaj stori, je odvisna od volitev vsake štiri leta. To pomeni, da si bodo prizadevali za ukrepe, ki pokažejo rezultat v takem času. Področje družine pa je dolgoročno. Izboljšave v naši razpredelnici navedenih parametrov se dogajajo in pokažejo dobre re-

zultate v nekaj desetletjih. Cerkev je v svojem pogledu onstran časa dosti manj odvisna od kratkoročnih političnih zadev, zato more in mora prispevati svoj nepogrešljivi delež prav na področju, katerega se drugi izogibajo.

Ne samo na področju vzgoje in moralne podpore družini. Družbi mora stalno in pogumno držati ogledalo na celotnem obzorju. In se z jasnimi stališči do konkretne zakonodaje neustrašno »vtikati« v politiko. Ali ni to v nasprotju z ustavno ločitvijo Cerkve od države? Nikakor. Če bi bila Cerkev državna, bi, ker bi bila z državo eno, ne mogla imeti samostojnega mnenja. Tako pa ga lahko ima in ga mora imeti. V ZDA, kjer imajo zelo dolgo izkušnjo demokracije in si prizadevajo biti svetu zgled na področju ločitve cerkva od države, se večina od več kot sto uslužbencev sedeža katoliške škofovske konference ukvarja s pritiskom na državo pri sprejemanju zakonov in drugih ukrepov s področja cerkvenega interesa (družina, priseljevanje, sociala ...). Dajejo strokovne predloge in utemeljitve, organizirajo skupine javnega pritiska, kot so župnijska telefonska in internetna drevesa. Podobno ravnaajo pri nekaterih protestantskih denominacijah. Cerkev lahko s poudarjenim razvojem notranje solidarnosti znotraj vernih razvije in vzpodbudi skupine, ki gojijo družinske vrednote in ne sledijo trendom iz naše razpredelnice. Zgledi - tudi katoliški - kažejo, da je mogoče. Nič manj pomembno pa ni v času nastajanja državne zakonodaje z demokratičnim vplivom na oblikovanje zakonov, ki določajo razporejanje državnih finančnih in drugih virov, prispevati, da tudi družina dobi pripadajoči delež.

### 7. Zaključek

Podatki zbujaajo skrb. Najprej se je treba zavedeti, kako resno je stanje. Pomagati je mogoče, to pa lahko naredijo država, občina in Cerkev. Kar se trenutno ne da uresničiti

na državni ravni, se da, ali se bo vedno bolj dalo uresničiti v občinah. Cerkev ločitev od države ne odvezuje od obveznosti prizadevanja biti vest svetni oblasti. V demokraciji pa mora za te ukrepe na občinski in državni ravni samozavestno dvigniti svoj glas vsak volivec.

Dejstvo, da bo treba začeti prenašati družinske funkcije nazaj na družino, je v veliki meri posledica demografskega stanja in razvoja. Ker so se prebivalstvene piramide spremenile v prebivalstvene žare, država ne more več financirati zdravstva, pokojnin in sociale v taki meri, kot je bilo videti, da jih lahko, ko je bila demografska slika drugačna. Od načina, kako jih bomo prenesli nazaj na družino, je odvisno, ali bomo kot družba preživeli. Če jih bomo neselektivno, bomo družine in s tem starše še bolj obremenili in še težje se bodo odločali za otroke. Treba bi jih bilo torej prenesti tako, da bi bilo to vzpodbudno za odločanje staršev za življenje.

Viri:

Kurinčič Jože 1991: Bo imela Slovenija leta 2000 le še 180 000 prebivalcev? Pogovor z dr. Dragom Čeparjem. *Tretji dan* XXI, 2.

Jaffé Frederick S. 1969: *Example of proposed measures to reduce U.S. fertility by universality or selectivity of impact. Activities Relevant to Study of Population Policy for the U. S.. Memorandum from Frederick S.*

- Jaffé to Bernard Berelson, March 11 1969.
- Kerkhofs Jan 1997: Une famille, oui! un mariage? non?, *Evolutions des opinions en Europe. Journées Internationales de la F.I.C.P.M.* Vaalbeek 8.-11..5.1997.
- Lacroix Xavier 1999: Ali je za ustanovitev družine dovolj samo ljubezen? Krščanski zakon po letu 2000. V: *Gradivo 33. mednarodnih dnevov Mednarodne zveze centrov za pripravo na zakon.* Ljubljana 29. 4. do 2. 5. 1999.
- Makarovič Svetlana 2004: Ogrožene vrednote. *Delo* 24. julija 2004.
- Malachi Martin 1991: *The Keys of This Blood.* New York: Touchstone.
- Potočnik Vinko 1999: Priprava na zakrament svetega zakona. Krščanski zakon po letu 2000. V: *Gradivo 33. mednarodnih dnevov Mednarodne zveze centrov za pripravo na zakon.* Ljubljana 29. 4. do 2. 5. 1999.
- Statistični letopisi SRS 1985 - 2002.* Ljubljana: Zavod za statistiko RS - Statistični urad RS, 1985-2002.
- Štrajn Darko 2005: Drugih je vedno preveč. Nacionalizacija družinskih vrednot. *Delo*, 2. aprila 2005.
- Trujillo, A. Lopez 2002: El Obispo y la pastoral de la Familia. *Familia et vita* 7, 2. Roma: Pontificium Consilium pro Familia.
- Zupanič Milena 2005: Sociolog dr. Veljko Rus o privatizaciji zdravstva. Nihamo med postkapitalizmom in postsocializmom. *Delo*, 30. aprila 2005.

- 
1. Glej Kurinčič 1991.
  2. Glej Zupanič 2005.
  3. Glej Makarovič 2004.
  4. Glej Štrajn 2005.



# Med življenjem in smrtjo

Letošnja pomlad je bila za razumevanje človeškega umiranja in smrti zelo zanimiva. Skoraj vse velike svetovne medijske hiše so tekmovalе v poročanju o zdravstvenem stanju dveh bolnikov, ki sta se tiste dni poslavljala s tega sveta. To sta bila *papež Janez Pavel II.*, ki je po dolgi bolezni umrl na svojem domu, in *Theresa Marie Schiavo*, ki je bila do tega leta skoraj popolnoma neznana ženska in je umrla v prostorih floridske bolnišnice. Oba sta bila katoličana in oba sta umirala na očeh sveta. Njuni smrti sta bili osrednji medijski dogodek letošnje velike noči, ki je gledalcem omogočal, da so od blizu spremljali življenje in bolezen teh dveh oseb, prav tako pa so v družbo poslala vprašanja kot npr.: Kaj je smrt?, Kakšen je naš odnos do trpljenja in umiranja?, Ali ima človek pravico podaljšati življenje v nedogled?, Zakaj ni v posameznih primerih dovoljena evtanazija?. Ta in številna druga vprašanja so se odprla še zlasti ob konkretnem primeru *Terry Schiavo*. Zato bo kratek opis njenega primera prilika, da premislimo naš odnos do življenja in smrti, kot tudi, da si ogledamo nekatera temeljna praktična navodila, kako je treba ohraniti življenje in kako dopustiti dostojanstveno smrt. Ob tem bom poudaril nekatere družbene težnje po odstranitvi težko bolnih ljudi iz sodobne družbe.

## 1. Primer Terry Schiavo

Gospa Schiavo je sredi osemdesetih let hudo trpela zaradi motenj v prehranjevanju (Wolfson 2005: 16-19). Tako je zaradi posledičnega elektrolitskega neravnovesja v šestih letih shujšala za skoraj šestdeset kilogramov. Po neuspešnem zdravljenju je kot sedemind-

vajsetletna ženska februarja leta 1990 doživela nenadni zastoj srca. Po ugotovitvah zdravnikov so bili tedaj njeni možgani enajst minut brez kisika. To je po njihovem mnenju od pet do sedemkrat dlje, kot je še možno upati, da možgani zaradi odsotnosti kisika ne bodo nepovratno okvarjeni. Na željo njenega moža *Michaela Schiavo* je bila intubirana in priključena na respirator (umetna pljuča). Če je ne bi priključili na respirator, bi tako kot mnogi v njenem primeru takoj umrla. Po dveh mesecih stanja v globoki nezavesti so zdravniki potrdili, da je v stalnem vegetativnem stanju. To je stanje, ki lahko omogoča, da se takšnega bolnika odklopi od respiratorja. Tako je zaradi refleksnega gibanja pljuč mogla sicer samostojno dihati, vendar pa je bila nesposobna uživanja tekočine in hrane. Zato so jo na njenem domu umetno hranili po sondi, ki je bila speljana v njen želodec. Približno tri leta kasneje je prišlo do napetosti med njenimi svojci, natančneje med njenim možem Michaelom in njenimi starši. Šlo je za vprašanje, kdo je bolj primeren za skrbništvo nad Terry. V istem času se je namreč končal sodni postopek proti zdravniku, ki ni ustrezno zdravil njenega elektrolitskega neravnovesja. Kot odškodnino je njen mož prejel 300.000 dolarjev, Theresa pa 700.000 dolarjev, ki so bili namenjeni njeni zdravstveni oskrbi. Po tej sodni obravnavi je njen mož zahteval odstranitev sonde in čim prejšnji konec njenega življenja. Temu pa so ostro nasprotovali njeni globoko verni starši, ki so trdili, da je takšno dejanje povezano z moževno željo, da bi dobil njen denar. Prav tako pa je bila Terry globoko verna katoličanka, ki bi nasprotovala vsaki obliki evtanazije oz. prekinitvi življenja. Ok-

tobra 2003, ko je sodišče že drugič ukazalo odstranitev njene sonde, je zvezna država Florida sprejela poseben zakon, »Terry's Law«, ki je guvernerju te države dal posebno pravico, da je ukazal ponovno vstavitve sonde in posebno imenovanje novega varuha, ki je varoval njen »interes«. Ta zakon je bil kasneje spoznan za neustavnega. Kot piše njen »varuh« Jay Wolfson, je bila Therry v tistem času, tako kot večina v vegetativnem stanju, izmenično v spečem in budnem stanju. Zmogla je nekaj refleksnih gibov, premikala oči in oddajala glasove, ki so se zdeli kot smeh, jok in stokanje. Po njegovem mnenju ni imela nobenega stika z okolico in naj se ne bi zavedala same sebe. Na sodišču je kasneje pričalo pet zdravnikov, od katerih so trije trdili, da se njeno stanje ne bo nikoli izboljšalo. Dva zdravnika pa sta trdila nasprotno. Prepričana sta bila, da Therry ni bila v stalnem vegetativnem stanju in da bi lahko njeno možgansko stanje z ustreznim zdravljenjem uspešno ozdravili. Vendar v podporo svojemu mnenju zdravnik nista mogla priložiti zadosti relevantnih podatkov in poročil. Sodišče je tako na koncu obravnave izdalo ukaz o odstranitvi sonde. To je storil njen mož 18. marca. Po trinajstih dneh je na zadnji marčevski dan letošnjega leta Therry umrla. Po mnenju njenih staršev je umrla zaradi trpečega stradanja in žeje, po mnenju njenega moža pa je njeno telo le mirno zaspalo. Neštevilne debate o primernosti ohranjanja in podaljševanja so v tistem času dosegla vrhunec. Razdelitev na zagovornike življenja v vseh primerih in na zagovornike dostojanstvene smrti je postala resničnost ne samo v ZDA, temveč tudi širše po svetu. Mnogi so bili mnenja, da je ne bi smeli priključiti na respirator in na ta način dovoliti skoraj petnajst let dolgega trpljenja Terry Schiavo. Spet drugi pa so se strinjali z njenimi starši, ki so bili prepričani, da je njuna hčerka skoraj pri zavesti in da želi živeti. Številne organizacije, vključno s katoliško

Cerkvijo, so se vključili v vedno bolj žgoče debate o dostojanstveni smrti in o oskrbi vegetativnih bolnikov.

### 2. Kdaj in kako umreti?

Tehnološki razvoj omogoča medicini, da skoraj v nedogled ohranja pri življenju ljudi, ki bi v preteklosti umrli. Vendar medicina s tem ne omogoča samo novih načinov pomoči hudo bolnim in trpečim ljudem, ampak omogoča tudi podaljševanja trpljenja in nastanek novih moralnih problemov. Takšen primer je prav gotovo zgoraj opisani primer Terry Schiavo. Medicina je v njenem primeru postala spolitizirana in na ta način prisiljena, da je spregledala svoje temeljno poslanstvo - to je pomagati bolnemu človeku. Ker je bila gospa Schiavo katoličanka, so se mnogi ob vsem medijskem poročanju spraševali o stališču Cerkve do njenega primera. Pri tem so navajali besede sedaj že pokojnega papeža Janeza Pavla II., ki je 20. marca 2004 poslal pismo udeležencem kongresa z naslovom *Zdravljenje z namenom ohranitve življenja in vegetativno stanje* (John Paul II 2004: 573-576). V tem pismu je zapisal, da ima vsak človek, ne glede v kakšnem stanju je, polno človekovo dostojanstvo. Zato je potrebno vsakega človeka, tudi tistega v vegetativnem stanju, razumeti kot človeka in ne kot nekakšno nižje človeško bitje ali celo stvar. Papež je nadalje poudaril, da je danes zelo vprašljivo mnenje, da se takšni ljudje ne zavedajo in ne čutijo zunanega sveta. Prav tako pa je poudaril zahtevo, da si vsak človek, tudi v vegetativnem stanju, vedno zasluži osnovno oskrbo, ki vključuje hrano in tekočino. Nazadnje je omenil tudi nujno skrb za svojce, ki si v takšnih primerih zaslužijo posebno spremljanje in molitev. Takšnega mnenja je bila tudi *Komisija za življenje* ameriške škofovske konferenca, ki je v svojem dokumentu *Nutrition and Hydration: Moral and Pastoral Reflections* zelo jasno

poudarila, da je odtegnitev vode in hrane takšnim bolnikom dejanje hotene evtanazije z opustitvijo hranjenja.<sup>1</sup> Ob tem je poudarila na nevarnost razlikovanja med vrednim in nevrednim človeškim življenjem.

Kakor koli že, primer Schiavo je odprl številna vprašanja tako med katoličani kot nekatoličani. Mnogi so poudarjali nevrednost takšnega življenja in zahtevali čimprejšnjo smrt, drugi pa so spet poudarjali, da je neetično izstradati in izžejati bolnika, ki se ne zaveda, je pa sicer zdrav (Schiavo je bila glede stanja vitalnih organov zdrava). Posebna vprašanja so se odprla tudi glede tega, kdo

je lahko skrbnik takšnega bolnika in kdo lahko odloča o njegovem življenju (Callahan 2005: S5-S8). Ob tem velja omeniti, da ima medicina poleg varovanja zdravja tudi nalogo, da spoštuje človeško dostojanstvo. Zato v tem konkretnem primeru in v temu podobnem primerih velja, da se nikoli ne sme odtegniti redne oskrbe, ki vključuje hranjenje, tekočino, uporabo umetnih pljuč. Velja pa tudi, da v primeru umiranja lahko odtegnemo nekatere medicinske postopke, kot npr. zdravljenje (zdravila) ter postopke (npr. oživljanje), ki bi samo podaljševali trpljenje bolnika. Praktično bi v primeru Terry Schiavo pome-



Mojster »•ivljenja Device«, Marijino rojstvo, 1470, les, Alte Pinakothek, Munchen.

nilo, da bi ji zdravstveno osebe morale do-  
vajati hrano in vodo, lahko pa bi ji v primeru  
težkih zdravstvenih zapletov odtegnili medi-  
cinsko oskrbo in dopustili naravno smrt.  
Zato sledi, da v primeru hudo bolnih neza-  
vestnih bolnikov ni moralno dopustno upo-  
rabiti nobenih postopkov, ki bi pospešili  
smrt, prav tako pa tudi ni vedno moralna  
dolžnost uporabiti vse postopke, ki bi življe-  
nje sicer ohranili, vendar bi s tem prizadeli  
dostojanstvo takšnega bolnika.

### 3. Ali je evtanazija rešitev?

Zgoraj omenjeni primer ni samo opis pri-  
mera, ko se zdravstveni delavci, svojci in jav-  
nost morajo konkretno odločati o smrti in  
življenju, temveč tudi primer, ko se številna  
etična mnenja in verska prepričanja soočajo  
in skušajo odgovoriti na vedno bolj zahtevna  
bioetična vprašanja. Krščanstvo s svojo etično  
zavezanostjo, da zdravi ljudi in varuje življe-  
nje vsakega rojenega ali nerojenega človeškega  
bitja, postaja izziv za današnjo družbo. Zno-  
traj te družbe je namreč mogoče vedno bolj  
zaznavati težnje, ki delijo ljudi na tiste, ki po-  
sedujejo polno dostojanstvo, in tiste, ki imajo  
tega manj (hudo bolni) oz. sploh nimajo. Pri  
tem so zagovorniki stališč o manjvrednosti  
nekaterih prepričani, da globoko nezavestni  
ljudje ne živijo vrednega življenja in da jim  
mora družba omogočiti »dobro smrt«. Da-  
nes, ko na Zahodu več kot dve tretjini bol-  
nikov umre v bolnicah oz. domovih za starej-  
še občane, zdravljenje in ohranjanje življe-  
nja starejših postaja za družbo in posamezne  
družine vedno večji strošek, ki ga je mogoče  
z uvedbo evtanazije zmanjšati. Propagiranje  
nove oblike sočutja in usmiljenja tako veli-  
kokrat vključuje konkretna dejanja, ki povz-  
digujejo zdrave in družbi koristne ljudi, po

drugi strani pa zavračajo bolne in trpeče.  
Samo globoka zavest, da je življenje božji dar,  
ki ga je potrebno varovati, bo sodobno druž-  
bo (medicino) obvarovalo skušnjav, da bi  
sama odločala o življenju in smrti.

Za zaključek navajam besede omenjenega  
»varuha« Jaya Wolfsona, ki je po sodni odlo-  
čitvi, da je treba Terry Schiavo odstraniti son-  
do, na hodniku sodišča srečal ortodoksnega ra-  
bina. Ta ga je pozdravil in rekel, da je prišel  
iz oddaljenega New Yorka z namenom, da izra-  
zi svojo podporo v obrambo Terrijinega živ-  
ljenja. »Življenje,« je dejal, »je bolj dragoceno  
kot vse. Moramo ga varovati in ohraniti. Vsako  
življenje namreč odseva upanje in bistvo vsakega  
življenja.« Papež Janez Pavel II. je bil prav go-  
tovo zgled takšnega varovanja. S svojim delom  
in življenjem je svetu povedal, kako je treba  
življenje spoštovati, obenem pa tudi, kako se  
je treba od njega posloviti. Njegova odločitev,  
da ne odide v bolnico in ne podaljšuje svojega  
življenja preko meja dostojanstva, je lahko  
zgled za vsakega izmed nas.

#### Literatura:

- Callahan, D. 2005: Death: 'the Distinguished  
Thing,' Improving End of Life Care: Why Has It  
Been So Difficult?. V: *Hastings Center Report* 35  
(2005), 6, S5-S8.
- John Paul II. 2004: Address to the Participants in  
the International Congress on 'Life-  
Sustaining Treatments and the Vegetative State:  
Scientific Advances and Ethical Dilemmas'  
(March 20, 2004). V: *National Catholic Bioethics  
Quarterly* 4 (2004), 3, 573-576.
- Wolfson, J. 2005: Erring on the Side of Theresa  
Schiavo: Reflections of the Special Guardian Ad  
Litem. V: *Hastings Center Report* 35 (2005), 3, 16-19.

<sup>1</sup> U.S. bishops' Committee for Pro-Life Activities,  
*Nutrition and Hydration: Moral and Pastoral  
Reflections*, [http://www.usccb.org/prolife/issues/  
euthanas/nutindex.htm](http://www.usccb.org/prolife/issues/euthanas/nutindex.htm) (11.11.2005).

# Globalizacija – homogenizacija življenjskega stila, polarizacija kapitala

Globalizacija<sup>1</sup> s svojim liberalizmom vsiljuje raznolike hierarhije ter tako ustvarja vedno večje neenakosti, neenakopravnosti in nepravilnosti tako na nivoju posameznih držav kot na svetovnem nivoju. Posega na različna področja družbenega življenja – na gospodarstvo, politiko, kulturo, tehnologijo, ekologijo, in deluje v različnih dimenzijah. Je sinonim za sodobno svetovno gospodarstvo, kjer orientacija podjetja na lokalni trg le-temu ne omogoča več preživetja. Posamezne industrijske veje se začnejo spreminjati iz pretežno nacionalnih v globalne, podjetja pa prenehajo proizvajati doma za doma, ampak doma in na tujem za svet (glej Svetličič 1996: 83).

Na proces globalizacije so pričeli opozarjati že sociologi 19. in zgodnjega 20. stoletja. Sam termin globalizacija pa se je dejansko začel uporabljati šele v 60-tih oziroma 70-tih letih 20. stoletja. Pristopi, ki so bili uveljavljeni do 60-tih let in so razlikovali med notranjimi in zunanjimi dogodki, domačim in mednarodnim, lokalnim in globalnim, so postali nezadostni. Dogodki, ki so se dogajali v svetu, so začeli učinkovati na dogajanje doma in obratno. Vzrok zato so bile tudi spremembe virov konkurenčnosti oziroma kreiranja bogastva podjetij in s tem posledično tudi držav (glej Svetličič 2004b: 5):

- pred letom 1960 se je tekmovalo predvsem na osnovi lokacijsko specifičnih prednosti, v obliki razpolaganja s cenenimi surovinami in energijo;

- po letu 1960 se je težišče tekmovanja selilo na tekmovanje s pomočjo cenenejšega dela;
- v 70-tih letih so pridobile na pomenu ekonomije obsega in s tem kapitalna intenzivnost;
- v 80-tih letih je temeljni vir konkurenčnosti postala tehnologija;
- v 90-tih postane temeljni vir konkurenčnosti znanje in informacije nasploh (ne le tehnološke);
- s prelomom stoletja pa pridobivajo na pomenu omrežja in hitrost (časovno utemeljena konkurenčnost).

Soodvisnost držav in narodov zaradi vse večjega poudarka na povezavah in omrežjih tako postaja vse pomembnejša. To se kaže v povezovanju podjetij v obliki raznih mrež in partnerstev ter držav. Najbolj nazoren primer pomembnosti povezanosti držav je Evropska unija in želja vse več držav Vzhodne Evrope, da se ji priključijo.

## Poimenovanja in razlaga procesov globalizacije

V najširšem smislu globalizacija zajema širitev globalnih povezav, organiziranost družbenega življenja na globalnem nivoju in rast globalne zavesti s poudarkom na vedno večjem zblizevanju svetovne družbe. Posamezne definicije globalizacije v sebi izražajo različne ocene globalnih sprememb, zato se med seboj razlikujejo glede na to, kaj želijo pri pomenu globalizacije izpostaviti, in glede na čas, v katerem so bile oblikovane.

Globalizacija je že od vsega začetka zelo kompleksen pojav, saj se spreminja v procesu samem, pa tudi v posledicah, ki jih povzroča. Globalizacija je tako dobila vrsto prispodob, ki ponazarjajo določen vidik celotnega procesa. Na primer »*time-space compression*« oziroma združitev prostora in časa (Harvey 1989) pomeni odpravo prostorskih in časovnih ovir v družbeni aktivnosti s pomočjo tehnološkega razvoja, predvsem na področju transporta in komunikacij; »*the compression of the world*« oziroma zmanjšanje sveta (Robertson 1992) odraža rezultat te časovne in prostorske dostopnosti. To je stisnjenost kultur in družb ter vedno bolj vzajemne interakcije med njimi; družba, v kateri živimo, je zaradi vedno večje povezanosti in soodvisnosti teh interakcij na vseh ravneh družbenega življenja postala mrežna družba oziroma »*a network society*« (Castells 1996), mreža interakcij, ki so premagale teritorialne ovire in s tem oslabile moč nacionalnih držav, kar je razvidno iz naslednje prispodobe »*the borderless world*« oziroma svet brez meja (Ohmae 1994).

Ločimo več širših definicij globalizacije (glej Rizman 2001: 21), ki v svoje opredelitve vključujejo pojme, ki so s procesom globalizacije tesno povezani:

- *internacionalizacija*, ki pomeni mednarodno izmenjavo in medsebojno odvisnost z naraščajočim pretokom blaga, kapitala, informacij in idej med državami;
- *liberalizacija*, pri kateri gre za odpravljanje ovir med državami, da bi lahko nastala odprta ekonomija brez meja;
- *univerzalizacija*, ki je kot trend že v 40-tih letih 20. stoletja napovedala »planetarno sintezo kultur« in »globalni humanizem«;
- *versternalizacija* ali *modernizacija*, pri kateri gre za širjenje ključnih družbenih struktur, kot so kapitalizem, industrializem in racionalizem po vsem svetu (amerikanizacija, McDonaldizacija);

- *deteritorizacija* ali širjenje *suprateritorialnosti*, kar pomeni, da družbeni prostor ni več pogojen s fizičnim prostorom, fizičnimi razdaljami in geografskimi mejami. Svetličič (2004a: 22) globalizacijo definira kot:

- večdimenzionalen proces, vključujoč ekonomske, politične in kulturne prvine, ki skupaj tvorijo novo kakovost;
- globalna internacionalizacija ali vsaj internacionalizacija dejavnosti, kot so trgovina, tuje neposredne investicije, pogodbene oblike mednarodnega sodelovanja na vseh pomembnih trgih;
- globalna sopovezanost, ki terja globalno usklajevanje in povezanost dejavnosti na povsem nov način;
- proizvodnja enakih izdelkov za domačo porabo in tujino;
- naraščanje deleža tujih sestavin v proizvodih za domačo porabo in za izvoz.

Globalizacija poleg funkcionalne integracije gospodarsko razpršene ekonomske aktivnosti pomeni tudi nove ekonomske zakonitosti in nove tržne mehanizme, kot so močna svetovna konkurenca, pestra ponudba diverzificiranega blaga in storitev, visoka kakovost izdelkov, decentralizirana politika poslovanja in oblikovanja cen. Poleg tega pa tudi vse zahtevnejše kupce, ki jim ne zadostuje le razpoložljivost proizvodov, ampak dnevno servisiranje, vedno nove rešitve in novi načini zadovoljevanja njihovih potreb. Proizvajalec mora nenehno izpopolnjevati vedno višja pričakovanja kupcev, hkrati pa mora nenehno optimizirati tudi vse prvine svojega poslovanja, da ohranja svojo konkurenčnost. S spremembo tržnih pogojev so se spremenili subjekti, načini in oblike tekmovanja, ki je postalo vse bolj globalno in vse ostrejšje. Transnacionalna podjetja razpolagajo z izdelki in s standardiziranimi proizvodnimi procesi za posamezne nacionalne trge (Žlebničnik 1994: 358).



Hans Multscher, *Kristusovo rojstvo*, 1437,  
panelna plošča, 148 x 140 cm, Staatliche Museen, Berlin.

Njihova strategija trženja in lociranja proizvodnih faktorjev je sočasno usmerjena na ključna svetovna tržišča.

### **Globalno podjetje**

Z multinacionalnimi koorporacijami se srečujemo vsakodnevno, ko opravljamo nakupe ali ko se le sprehajamo po mestu ali vozimo naokrog. Postale so del sodobne družbe v najširšem smislu in dejansko tudi sooblikujejo številne aspekte vsakdanjega življenja. Multinacionalke niso le svetovno znana podjetja, kot so Nike, Microsoft ali McDonald's, temveč tudi številne medijske hiše (časopisne in televizijske), letalske družbe, tovarne, ki proizvajajo najrazličnejše izdelke in živila, in

celo nekatere samopostrežne trgovine, v katerih dnevno nakupujemo. Kot vidimo, se vsak dan srečujemo z multinacionalko že, ko jemo, beremo časopis, gledamo informativne in ostale oddaje, potujemo ...

Multinacionalke so nosilci globalizacije, to so t. i. globalna podjetja, po Dunningu (1993: 3) multinacionalna ali transnacionalna. Po njegovem je to podjetje, ki se udeleži v tujih neposrednih investicijah in ima v lasti ali nadzira dejavnosti, ki ustvarjajo dodano vrednost v več kot eni državi. Po Svetličiču (1985: 168) je najpogostejša definicija transnacionalnega<sup>2</sup> ali globalnega podjetja tista, po kateri zadošča, da ima podjetje svoje afilije v vsaj dveh tujih državah. Dejanskih razlik

med multinacionalnimi in transnacionalnimi ali globalnimi podjetji ni, če ne vpeljemo razlike na temelju stopnje internacionalizacije, velikosti, zemljepisne razprostranjenosti, organizacije ali pomembnosti tržišč, na katerih podjetja delujejo. Po tem kriteriju so multinacionalna podjetja najmanj, transnacionalna srednje, globalna pa najbolj internacionalizirana (glej Dunning 1993: 3).

Za globalna podjetja ni nujno, da delujejo v vseh državah sveta, temveč le na vseh pomembnejših trgih, pa četudi samo v dveh državah, če sta ti dve največji porabnici določenega izdelka ali storitve (Svetličič 1999: 95). Torej je v osnovi globalno usmerjeno že tisto podjetje, ki večino svojih izdelkov ali storitev izvaša na globalno pomembne trge in ima v tujih državah svoja predstavništva in prodajna podjetja. Sicer pa po Svetličiču (1996: 74) globalna podjetja izpolnjujejo naslednje kriterije: dober položaj na vseh strateško pomembnih trgih, globalna integracija in koordinacija poslovanja, proizvodnja izdelkov in storitev, ki so namenjeni tako svetovnemu kot lokalnim tržiščem, nacionalnega porekla pa ni več mogoče jasno ugotoviti.

Globalizacija namreč odpravlja pomen učinka države izvora, ker sestavni deli posameznih produktov prihajajo iz različnih držav. Zaradi tega dobiva blagovna znamka in s tem ugled lastnika izdelka ali storitve vse večji pomen. Razločevalno znamko »*Made in ...*« (izdelano v državi X), ki jo je v 19. stoletju uvedla Velika Britanija, da je ločila svoje proizvode od tistih, ki so bili narejeni v Nemčiji, danes vse bolj zamenjujeta »*Made by...*« (izdelal proizvajalec X) in »*Made for...*« (izdelano za proizvajalca X). Izdelka torej ne proizvaja več lastnik blagovne znamke sam, še posebej, če prihaja iz države z visoko ceno delovne sile, ampak izdelek zanj proizvajajo drugi proizvajalci iz držav s cenejšo delovno silo, predvsem iz Azije.

### Različno dojemanje procesa globalizacije

Zaradi kompleksnosti sodobnih globalizacijskih procesov so se razvile številne interpretacije. Njihove zagovornike v grobem razdelimo na globaliste in antiglobaliste. Prvi globalizacijo odobravajo in vidijo v njej predvsem pozitivne vplive, drugi pa z ji z različnimi protesti in protiglobalizacijskimi aktivnostmi nasprotujejo.

Antiglobalisti z uporabo neposredne akcije, mednarodnih kampanj in politike protesta, v okviru določenih združenj<sup>3</sup> in skupin pritiska, koordinirano na lokalni in globalni ravni opozarjajo na podrejenost ljudi delovanju globalnega trga. V zadnjih letih so bile organizirane številne množične demonstracije, ki redno spremljajo predvsem srečanja Svetovne trgovinske organizacije, Mednarodnega denarnega sklada, Svetovne banke, G8 (sedem industrijsko najrazvitejših držav in Rusije), Svetovnega ekonomskega foruma in Evropske unije.

Opozarjajo na neenakosti med revnimi in bogatimi, kar velja tako za neenakosti med državami kot tudi za neenakosti med prebivalci istih držav. Svetovna konkurenca negativno vpliva na gospodarske razmere v razvitem in v nerazvitem svetu. Prebivalci slednjega živijo v revščini, zato prodajajo svojo poceni delovno silo, ker jim le-to omogoča preživetje sebe in družine. Delovni dan je dolg,<sup>4</sup> večina zaposlenih so mlade ženske,<sup>5</sup> splošne delovne razmere so zelo slabe, za svoje delo pa prejemajo zelo nizke mezde. »Ko so delavcem na Haitiju, ki šivajo za Disney, pokazali ceno majice iz Wal-Marta, so bili šokirani. V enem dnevu naredijo na stotine enakih majic, če bi pa hoteli eno kupiti, bi zanje odšteli petdnevni zaslužek« (Klein 2002: 255). Tudi socialne pravice so v teh državah, kjer multinacionalke izkoriščajo poceni delovno silo, neznanka. »Delavci pravzaprav živijo v »brez-zakonitem« območju. Stavke so večinoma

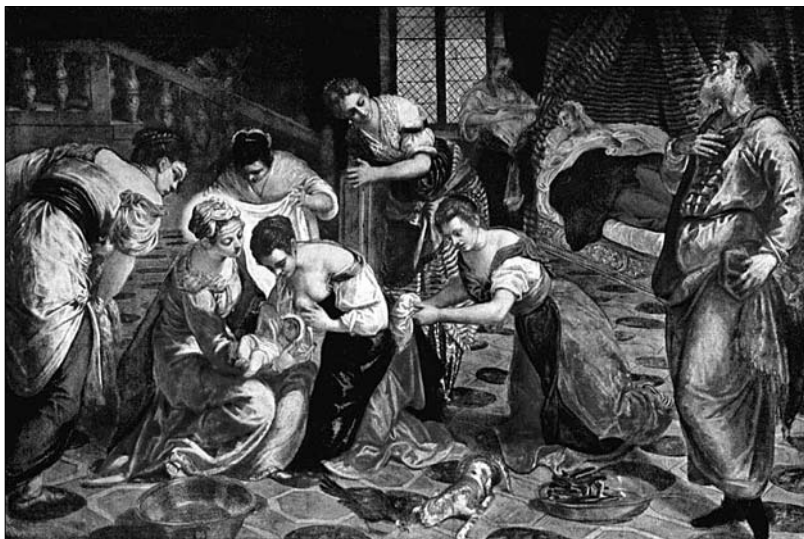


prepovedane, mnogi delavci nimajo niti osnovne varnosti pri delu niti zdravstvenega zavarovanja ... Znani so celo primeri, ko so delavcem dajali injekcije amfetamina, da so zdržali 48-urni maraton za strojem ... Šest najstnic iz Cavite spi v isti sobi, ki ima dve postelji» (glej Klein 2002: 157-160).

Sklicujejo se na več primerov opeharjenja že tako revnih narodov, kar kažejo naslednji primeri. V Ekvadorski Amazoniji so naftne družbe (Texaco) staroselcem onesnažile vodo.<sup>6</sup> Podobno je škodo je povzročil Shell Oil v delti reke Niger v Nigeriji. V severozahodni Sibiriji so nafta, zemeljski plin in hidroelektrarne uničili domačo ekonomijo, ki je slonela na ribištvu, lovu in rejni severnih jelenov (Watson 2003: 403). Omenjena je tudi privatizacija vodnih virov v Afriki, zaradi katere mnogi ljudje ne morejo več do pitne vode, izsilil pa naj bi jo Mednarodni denarni sklad. Azijski kmetje pa ne smejo več pridelovati tradicionalnih sort svojih kulturnih rastlin, ki so že stoletja temelj preživetja, ker so zahodna podjetja te sorte registrirala.

Tudi delavci na Zahodu izgublajo službe zaradi zapiranja tovarn določenih industrijskih panog ali pa se njihove mezde znižujejo. Izdelki posameznih panog, ki so se dolga desetletja proizvajali v tovarnah Zahoda, niso več konkurenčni izdelkom proizvedenim v državah s cenejšo delovno silo. Kitajska je danes zaradi velikega števila prebivalstva, torej posledično zaradi visoke koncentracije delovne sile, ki je za naše razmere zelo poceni, država z najhitrejšim gospodarskim razvojem. Enega izmed poglavitnih vzrokov za njihov uspeh predstavlja tradicionalna kitajska konfucijanska ideologija istovetenja posameznika z družino (podjetjem) in državo (političnimi avtoritetami) ter podrejanja specifičnih potreb (pravic) posameznika avtoritetam izjemno hierarhično strukturirane skupnosti. Tak način dela in življenja pa povsem ustreza postkolonialnemu kapitalističnemu sistemu.

Vedno znova lahko v poročilih zasledimo razprave v vrhu Evropske unije glede tekstilnih kvot o uvozu kitajskega tekstila. »V Bruslju so junija znova uvedli kvote za deset ka-



Tintoretto, **Rojstvo Janeza Krstnika**, 1540,  
olje na platnu, 181 x 266 cm, Ermitaž, St. Petersburg.



Jan Steen, **Praznovanje rojstva**, 1664,  
olja na platnu, 89 x 109 cm, zbirka Wallace, London.

tegorij oblačil, s katerimi naj bi v prihodnjih treh letih omejili uvoz kitajskih tekstilnih izdelkov, ki so po odstranitvi še zadnjih trgovinskih ovir za tovrstno kitajsko blago v začetku leta preplavili evropske trge. To so storili predvsem na zahtevo članic, kot so Italija, Francija in Španija, ker poceni kitajska oblačila ogrožajo njihove domače izdelovalce tekstila« (BBC Slovene, 2005). Kitajski tekstil resno ogroža evropsko tekstilno industrijo, ki mu cenovno ni konkurenčna.

Poleg tekstilne industrijske panoge je ogrožena tudi kovinskopredelovalna, ki pa v Sloveniji zaposluje precejšen del delovne sile. Posledice se pri nas že čutijo pri zniževanju plač zaposlenih v tej industrijski panogi, kmalu pa bo potrebna tudi selitev dela proizvodnje v azijske države. Čeprav se pri tem postavlja vprašanje izkoriščanja, je to edina možnost, da tovrstna industrijska panoga pri nas dolgoročno preživi.

## **Homogenizacija vs. diverzifikacija kulturne raznolikosti**

V okviru navidez enotnega procesa globalizacije se oblikujejo različni mednarodni sistemi, kot so politični, kulturni, ekonomski, vojaški itd. Gre za nastanek t. i. svetovne kulture. Teorija svetovne kulture označuje posebno interpretacijo globalizacije, ki se nanaša na proces, v katerem udeleženci pridobijo zavest o življenju v enotnem svetu – homogeni celoti. Vprašanja, ki se nanašajo na pomen življenja in urejenost življenja, postanejo predmet globalnega razmišljanja. Odgovori na ta vprašanja so raznoliki, ker jih dajejo različni posamezniki in družbene skupine z različnimi vrednotami. Po Ronaldu Robertsonu (1994: 49-50) gre pri tem za soočenje različnih pogledov, kar pomeni, da povzroča globalizacija »primerjalno interakcijo različnih oblik življenja«. Homogeni postajajo proizvodi, saj se oglašujejo globalni in ne več lo-

kalno, način življenja, navade ljudi in svetovni standardi.

Razvoj tehnološke iznajdbe televizije, radia, predvsem pa razmah filmske industrije in radijskega ter televizijskega oglaševanja je največ prispeval k širjenju kulturnih vplivov in homogenizaciji kulture. Televizijski programi so s svojim vedno večjim dometom širom po svetu najmočnejši tehnološki sistem za prenos idej in kultur. Tukaj gre predvsem za ameriške televizijske programe,<sup>7</sup> s katerimi se po svetu povečuje dominanten položaj angleškega jezika, še posebej v poslovnem svetu, politiki, administraciji, znanosti, na akademskem področju in na področju računalništva (glej Held & McGrew 2002: 34).

Coca-colanizacija, kulturni imperializem, mcdonaldizacija in amerikanizacija so štirje glavni razlogi, ki kažejo na to, da globalizacijski vplivi spodkopavajo temelje kulturne raznolikosti (glej The Globalization Website; <http://www.sociology.emory.edu/globalization/issues.html>, 21. 7. 2005). *Coca-colanizacija* označuje promoviranje kulture potrošništva s strani multinacionalk, kjer se standardne proizvode oglašuje z globalnimi marketinškimi kampanjami, ki z izkoriščanjem osnovnih materialnih potreb oblikujejo podobne življenjske stile svojih potrošnikov. *Kulturni imperializem* se kaže v tem, da so zaradi moči določenih držav ideali zahodne družbe postali univerzalni in postopoma uničujejo ideale lokalnih tradicij. *Mcdonaldizacija* v osnovi pomeni globalno širjenje hitre hrane. Gre za podružnice, ki poslujejo širom po svetu in proizvajajo novo kategorijo standardizirane oblike zaposlitev, ki zahtevajo nizko stopnjo izobrazbe in izkušenj, t. i. McJobs, namenjene predvsem mladim, nove izdelke, ki radikalno spreminjajo prehranjevalne navade ljudi, in nov način življenja in prehranjevanja, kot je npr. prehranjevanje s hitro prehrano na način »odnesi s seboj« (glej Urry 2004: 56-57). V McDonald's restavracijah

niso standardizirani le izdelki, temveč tudi način strelbe in sprejema strank, t. i. storitev z nasmehom, saj morajo biti zaposleni v tej prehranjevalni verigi vedno nasmejani. *Amerikanizacija* je sinonim za širjenje ameriške kulture, torej njihovih vrednot in navad po vsem svetu preko medijev (film, televizija) in popularne kulturne industrije.

So pa tudi razlogi, ki govorijo v prid pospeševanja kulturne raznolikosti (glej The Globalization Website; <http://www.sociology.emory.edu/globalization/issues.html>, 21. 7. 2005), in sicer *pluralizacija* se kaže v čezmejni interakciji, ki vodi do mešanja kultur na določenem kraju in v določenem primeru, *diferenciacija* pomeni, da kulturni tokovi vodijo do različnosti v različnih sferah in imajo tudi korenine na različnih mestih, pri *nasprotovanju* oziroma *tekmovanju* gre za integracijo in širitev idej in predstav, ki izzivajo določene reakcije in upiranje, *glokalizacija* označuje globalne norme ali prakse, ki so različno interpretirane glede na lokalno tradicijo; »univerzalnost si nadene lokalnost« in *institucionalizacija*, kjer različnost sama po sebi postane globalna vrednota, ki jo promovirajo mednarodne organizacije in gibanja, da nacionalnih držav sploh ne omenjamo.

Razlogi, ki govorijo v prid vedno večji kulturni diverzifikaciji in etnični identifikaciji, nam kažejo, da v prihodnosti ni mogoče pričakovati umirjanja etničnih napetosti. Sodobne informacijske tehnologije omogočajo zблиževanje ljudi z različnih kontinentov, vendar se bo kulturna raznolikost različnih narodov in njihovih civilizacij prav gotovo ohranila. »Evropske države priznavajo bogastvo multikulturalizma, v stvarnosti pa krepijo nacionalni položaj države« (Vreg 2001:15).

Kulturno globalizacijo danes ne oblikujejo in narekujejo države, temveč podjetja. Svetovne korporacije so zaradi svoje moči tako po obsegu svoje mednarodne razsežnosti kot po velikosti kapitala postale oblikovalci in po-

sredovalci kulturne globalizacije in v tej vlogi popolnoma nadomestile nacionalne države. Zaradi moči multinacionalnih podjetij se tako zmanjšuje vloga države, vendar njena vloga ne bo povsem izginila, ker so najpomembnejši politični procesi še vedno »nacionalni«, saj imamo ekonomsko in pravno unijo, politične pa verjetno nikdar ne bo. S tem bi bila popolnoma uničena suverenost držav članic, kar pa si nobena od njih ne želi.

### **Zbliževanje ali vse večja polarizacija?**

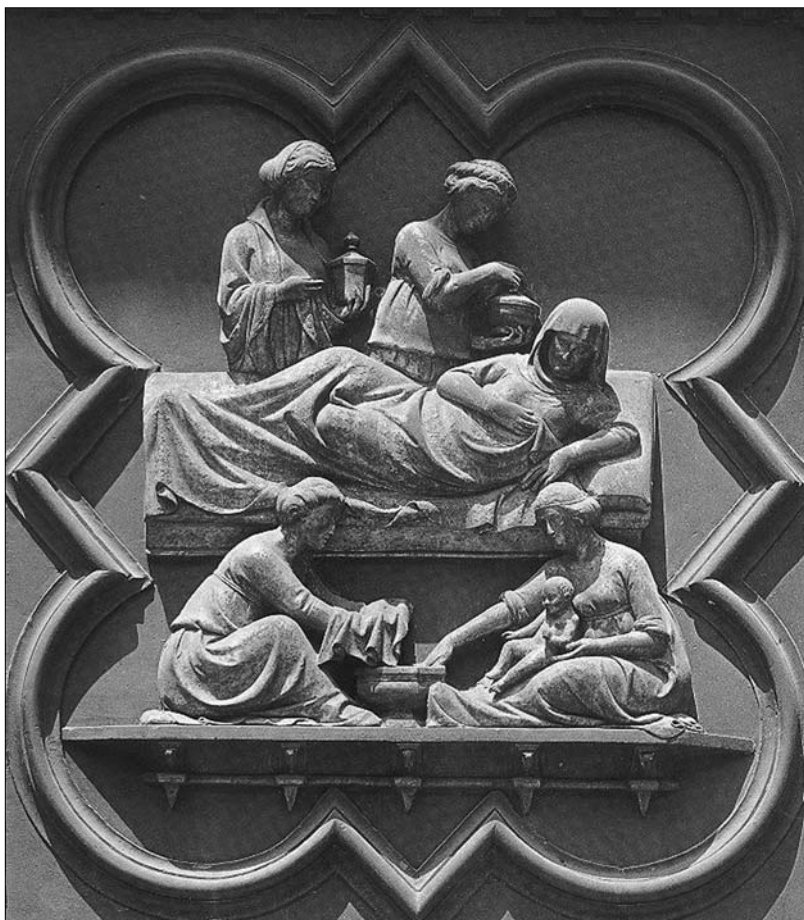
Nastanek globalnega ekonomskega in političnega prostora so povzročili trije glavni dejavniki: nove informacijske in telekomunikacijske tehnologije, kompetitivnost in konkurenčnost ter liberalizacija prostega trga (glej Vreg 2001: 6). Nove tehnologije omogočajo posamezniku dostop do globalne mreže podatkov, komuniciranje z nekom, ki je na drugi polobli, mu olajšajo delo in skrajšajo čas dostopa do najnovejših informacij. Tehnološke inovacije, predvsem uporaba najnovejših informacijskih tehnologij, kot so internet, elektronska pošta, mobilni ipd., so povsem spremenile dožemanje časa in prostora med ljudmi. Že v 90-tih letih se je pokazalo, da je porast interneta povzročil bolj hiter razvoj kot katera koli od prej razvitih tehnologij. Internet bo kmalu uporabljala milijarda ljudi po svetu (glej Urry 2004: 1,2).

V današnji postindustrijski družbi se kapital globalizira, revščina pa lokalizira. To je povezano z izginevanjem dela (Bauman v Ule 2000: 43) v klasičnem smislu, ki zahteva vse manj delovne sile. Zaradi tehnološkega napredka in vse večje avtomatizacije delovnega procesa se bo v prihodnosti potrebovalo vedno manj delovne sile. Vse pomembnejša z vidika dostopnosti dela pa postaja izobrazba ljudi, predvsem vseživljenjsko učenje. Za pridobitev delovnega mesta in prav tako za njegovo ohranitev bo potrebno vse bolj osveže-

vati in predvsem nadgrajevati znanje posameznika. Pri nekaterih dejavnostih (informacijsko-komunikacijska tehnologija) znanje zastara že v roku krajšem od dveh let. »Manj izobraženi na dolgi rok zgubljajo delo, bolj izobraženi pa le, če se stalno ne izpopolnjujejo in posodablajo svoja znanja. Vse to je posledica tektonskih tehnoloških premikov in brzine sprememb pa tudi odpiranja konkurence na trgu dela neposredno ali pa posredno z izjemno visoko gibljivostjo dejavnosti v svetu« (Svetličič 2004b: 11).

Zaradi teh trendov vpelje Roland Robertson (1992) koncept »glokalizacije«, kjer gre za poudarek na integraciji oziroma prežemanju globalnega in lokalnega ter za nastanek nove samoreproducirajoče se hierarhije. Naslednji termin, ki ga prav tako uvede Robertson, pa je »grobarizacija«. Gre za neke vrste dodatek glokalizaciji, ki je v svojem pomenu osredotočen na imperialistične težnje narodov, korporacij in organizacij. Njihov glavni interes je v njihovi moči, vplivu in v številnih primerih v rasti profitov<sup>8</sup> po vsem svetu. V okviru procesa globalizacije potekajo še številni drugi podprocesi, kot so kapitalizem, amerikanizacija in mcdonaldizacija. Ti trije procesi so osrednje vodilne silnice globalizacije (glej Robertson 1995: 26, 28-36), kjer je edini cilj minimizacija stroškov in maksimizacija profitov.

Globalizacijske težje po minimiziranju stroškov in povečevanju profitov svoje negativne posledice kažejo v vse večjem onesnaževanju okolja. Države Evropske unije se tega zavedajo, saj so že podpisale Kyotski protokol, ki jih zavezuje glede določenih okoljskih standardov. Vse ostale države, vključno z največjo svetovno velesilo Združenimi državami Amerike, pa teh standardov še ne spoštujejo in Protokola vsaj zaenkrat še ne želijo podpisati, ker bi to pomenilo pomembno oviro pri minimiziranju njihovih stroškov.



Andrea Pisano, **Rojstvo Janeza Krstnika** (panelna plošča na ju•nih vratih), 1330, Gilded bronze Baptistery, Florence.

Čeprav globalizacija ljudi zaradi tehnološkega razvoja vse bolj zblizuje, jih na drugi strani tudi vse bolj ločuje. Vendar ne fizično, temveč le operativno. Na eni strani namreč živi 20 odstotkov prebivalstva, ki mu pripada 78 odstotkov svetovnega bogastva, in ki zaradi zmožnosti uporabe in dostopa do sodobnih informacijskih tehnologij, v osnovi pa do samega dela, obvladuje ves svet. Na drugi strani pa živi 80 odstotkov prebivalcev le z 22 odstotki svetovnega bogastva v nerazvitem svetu, omejenim le na lokalno področje in s popolno nemočjo, da bi kar koli spremenili.

Tudi pozitivne in negativne posledice globalizacije se vse bolj polarizirajo. Na eni strani imamo majhno skupino razvitih držav, kjer se kopiči vse več kapitala, na drugi pa veliko skupino nerazvitih držav, ki se čedalje bolj pogrezajo v revščino. Podatki Organizacije Združenih narodov (OZN) kažejo, da revne države dnevno izgubljajo okoli 2 milijardi ameriških dolarjev zaradi neprilagojenih pravil trgovanja, kar je 14-krat več, kot prejmejo pomoči. Tako je pomoč revnim državam mnogokrat le politična poteza gospodarsko razvitih držav, ne pa dejanska pomoč.

## Literatura:

- BBC Slovene 2005: »Dogovor o kitajskem tekstilu«. Dostopno na: [http://www.bbc.co.uk/slovene/news/story/2005/09/printable/050905\\_china\\_eu.shtml](http://www.bbc.co.uk/slovene/news/story/2005/09/printable/050905_china_eu.shtml), 19. 9. 2005.
- Dunning, J. H. 1993: *Multinational Enterprises and the Global Economy*. New York: Addison Wesley Publishing Company, Reading.
- Held, David in Anthony McGrew 2002: *Globalisation/Anti-globalisation*. Cambridge: Polity Press.
- Klein, Naomi 2002: No logo: bez prostora, bez izbora, bez posla, bez logotipa. Zagreb: Tridavajedan.
- Rizman, Rudi 2001: Nacionalna država v času globalizacije. V: Zajc, Drago (ur.): *Slovenska država ob deseti obletnici*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Robertson, Roland 1995: Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. V: M. Featherstone, S. Lash in R. Robertson (eds.): *Global Modernities*. London: SAGE Publications, 25-44.
- Svetličič, Marjan 1985: *Zlate mreže transnacionalnih podjetij*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Svetličič, Marjan 1996: *Svetovno podjetje*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Svetličič, Marjan 1999: Organizacijski ustroj transnacionalk. V: Turk, I. (ur.): *Zbornik referatov. Simpozij o sodobnih metodah v računovodstvu, financah in reviziji*. Portorož, 57-107.
- Svetličič, Marjan 2004a: *Globalizacija in neenakomeren razvoj v svetu*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Svetličič, Marjan 2004b: *Sodobni trendi in izzivi globalizacije*. Statistični dnevi, Radenci, 2004. Dostopno na: [http://www.stat.si/radenci/program\\_2004/vri-svetlicic.doc](http://www.stat.si/radenci/program_2004/vri-svetlicic.doc), 27. 9. 2005.
- Ule Nastran, Mirjana 2000: *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Urry, John 2004: *Global Complexity*. Cambridge: Polity Press.
- Vreg, France 2001: Globalizacija in elektronska demokracija. *Teorija in praksa* 38, 1/2001, 5-28.
- Watson, Douglas 2003: Indigenous Peoples and the Global Economy. V: Robertson, Roland and Kathleen E. White (eds.): *Globalisation: Critical Concepts in Sociology* Vol. 3. London, New York: Routledge, 403-407.

Žlebnič, Zvezdan 1994: Vloga in pomen mednarodnega trženja v razvojni strategiji podjetja. *Naše gospodarstvo* 40, 3/4, 356-365.

The Globalization Website. Dostopno na spletni strani: <http://www.sociology.emory.edu/globalization/issues.html>, 21.7.2005.

- Pojem globalizacija je treba ločiti od pojma globalizem, ki po svetovnopolitičnem pristopu obravnava svet kot idealno celoto, ki naj se ji del te celote podrejuje (Svetličič 2004a: 23).
- Svetličič (1985:168) uporablja izraz transnacionalno podjetje, ker predpona trans pomeni delovanje preko nečesa, torej preko nacionalnih meja. Izraz multinacionalen (mnogonacionalen) bi lahko navajal na odnose soupravljanja ali celo enakopravnosti med partnerji iz različnih dežel, kar pa je danes bolj izjemno stanje kot pravilo, saj gre predvsem za nacionalna podjetja, ki delujejo preko nacionalnih meja.
- Najbolj poznano je t. i. Gibanje za globalno pravičnost, ki poskuša z množičnimi demonstracijami in kampanjami spremeniti globalne institucionalne programe. Razvijati se je pričelo v poznih osemdesetih letih, široke razsežnosti pa je dobilo na protestih v Seattlu leta 1999.
- »14 ur na Šri Lanki, 12 ur v Indoneziji, 16 ur v južni Kitajski, 12 ur na Filipinih« (Klein 2002: 152).
- Izkušnje delavk v Calvite – eni izmed industrijskih con na Filipinih – kažejo, da dekleta najpogosteje izgubijo službo pri petindvajsetih letih. To je način, da zmanjšajo število mater na plačilnih listah. V teh conah materinstvo še zdaleč ni zaželeno in dogaja se celo, da morajo ženske pred zaposlitvijo opraviti test nosečnosti in/ali z mesečnim pregledom higienskih vložkov dokazovati svoje menstrualne cikle (glej Klein 2002: 162, 163).
- V zadnjih 30-tih letih je bilo v ekvadorske reke razliti vsaj 16,8 milijonov galonov surove nafte.
- Ameriško serijo Baywatch je leta 2001 redno spremljalo 2 milijardi ljudi po vsem svetu (glej Held & McGrew 2002: 34).
- Iz tega izhaja tudi samo poimenovanje globalizacija; »profit grow« oziroma rast profitov.

## In memoriam – Dane Zajc (1929–2005)

Oktobra je tik pred svojim 76. rojstnim dnevom odšel v večnost eden izmed najboljših slovenskih pesnikov 20. stoletja – dramatik, mladinski pisatelj in esejist Dane Zajc. Kot vsak pravi pesnik je bil tudi on ne le spreten izpovedovalec lastnih občutij, marveč tudi vnet iskalec Resnice, ki se ni bal priznati bralstvu obupa in breizhodnosti pri svojem stalnem stremljenju po višjem smislu. Zdi se, da mu ga ni uspelo uzreti do zadnjega, pa vendar ...

Dane Zajc se je rodil 26. oktobra leta 1929 v Zgornji Javoršici pri Moravčah. Med 2. svetovno vojno so mu nacisti na krut način umorili očeta, požgavši domačijo, umrla pa sta tudi njegova brata partizana. Izkušnja vojne, nasilja in nesmiselne smrti ga je močno zaznamovala za vse življenje.

Vojna je prekinila tudi njegovo šolanje, ki ga je po njenem koncu sicer nadaljeval, dokler ga niso leta 1951 iz povsem političnih razlogov zaprli in izključili iz gimnazije. Gimnazijo je končal kasneje zasebno, toda prepričan mu je bil vpis na univerzo. Po kratki zaposlitvi na pošti si je našel delo v Pionirski knjižnici v Ljubljani, kjer je ostal vse do upokojitve leta 1989.

Kot prejemnik ameriške Fullbrightove stipendije za kulturno in izobraževalno izmenjavo je v začetku 80. letih bival v New Yor-



ku. V letih med 1991 in 1995 je bil predsednik Društva slovenskih pisateljev, leta 1993 pa je postal izredni in čez štiri leta še redni član SAZU.

Zajčevo pesništvo se pričena z zgodnjimi, pretežno intimistično obarvanimi objavami konec štiridesetih let v Mladinski reviji in nato v petdesetih v Besedi. Že v svoji zgodnji pesmi Noč (Beseda, 1952) je avtor orisal svoje dotedanje življenje kot pot osamljenega popotnika, ki ga povsod

spremljata noč in na »prsih črna mačka – dvom«. Njegov intimizem, kakor tudi pri njegovih sodobnikih Menartu, Pavčku, Zlobcu, Koviču in ostalih, sprva ni naletel na odobravanje.

Svojo prvo pesniško zbirko *Požgana trava* je izdal leta 1958. V njej prevladuje pesniško zakrito doživetje vojne, deziluzija in občutje izvrženosti, nesmisla ter destrukcije. Slogovno gledano gre za iz intimizma izhajajočo ritmično sugestivno in groteskno neoekspresionizem, ki ga odlikujeta samonikel jezik in bogata metaforika. Njegov verz je svoboden in se, prekinjajoč s tradicijo, zgleduje po arhaičnih verzih sistemih Bližnjega vzhoda, kot je iz Biblije znani paralelizem členov. Z nastopom avantgarde v 60. letih je bila njegova lirika prepoznana kot sestavni del vrhunškega pesniškega ustvarjanja, čeprav je sam nasprotoval skraj-

nemu modernizmu, meneč, da danes »mnogo grobarjev čaka že ob [...] rojstvu [pesmi], da ji takoj pozlatijo epitaf: reizem, strukturalizem, ludizem itd.« (Pibernik 1978: 160).

Občutje mrzlega, hladnega sveta brez oprijemljive in osmišljujoče transcendence je še stopnjeval v pesniških zbirkah *Jezik iz zemlje* (1961) in *Ubijavci kač* (1968). Opazno je daljšanje besedil, na vsebinski ravni pa večanje deleža ljubezenske in religiozne motivike, prežete z dvomom in nezaupanjem, ki se končujeta v nesmiselnem boju s samim sabo. Pesnik tako velja za glasnika poezije absurda, čeravno njegove pesmi vendarle niso sprijaznjenje z brezizhodnostjo sveta. Izjemno vlogo namreč pripisuje pesniku – vidcu, ki z izpovedjo resnice o absurdnem svetu tega nekako, vsaj začasno, osmisli.

Za simbol človeške ogroženosti so mu pogosto služile živali – tipično »zajčevske« metafore oziroma motivi so ujeti volk, črni bik, levi, hijene, kače, ptice, ki so hkrati plen in plenilci, na človeški ravni pa rablji in žrtve obenem. Poleg tega se v njegovih pesmih velikokrat pojavita motiva nesmiselne smrti in rasti iz trupel, kosti, zob, ki jih prekriva zemlja, reka; precej pa je tudi iz Biblije prevzetih motivov (Jerih, Job, Jairova hčer itd.).

S pesniškima zbirkama *Rožengruntar* (1975) in *Si videl* (1979) se je precej približal minimalističnemu načinu izražanja s še bolj poudarjenimi ponavljanji in formalno-vsebinskimi paralelizmi. V pesniški zbirki *Zarotivne* (1985) je opazen vpliv pesnikovega bivanja v ZDA; izpoved destrukcije je nekoliko omiljena, še vedno so prisotni živalski motivi, še več pa je ljubezenske motivike s poudarjeno čutnostjo. Pesnik je v devetdesetih izdal še dve pesniški zbirki: *Krokar* (1997) in *Dol dol* (1997). Zadnja leta je doma in v tujini prodril z recitacijami svojih pesmi ob spremljavi harmonike prijatelja igralca in glasbenika Janeza Škofa.

V nasprotju z »zbirkami za odrasle« se Zajčeve pesniške zbirke za otroke odlikujejo z vedrim, prijaznim odnosom do bralca. Prvo knji-

go zanje je izdal že konec šestdesetih let, pomembnejši naslovi njegovih del so: *Bela mačica*, *živali na dvorišču*, *Abecedarija* in *Argonavti*. Dejaven je bil tudi kot esejist; njegova esejistika je pomembna predvsem zaradi vprašanj, ki jih je zastavil o pesniškem jeziku in ritmu.

Velja tudi za enega osrednjih likov slovenske dramatike, v katero je s sodobniki vpeljal izviren model poetične drame. Njegove drame tematizirajo napete odnose med ranljivim posameznikom in brezčutnim družbenim aparatom ter nezmožnost pristnega človeškega stika v svetu, zaznamovanem z nasiljem in metafizičnim zlom. Njegove pomembnejše drame so *Otroka reke* (1963), *Potohodec* (1972), *Voranc* (1978) in *Grmače* (1995).

Njegova besedila so prevedena v več tujih jezikov – angleščino, nemščino, švedščino, francoščino, srbsščino, makedonščino. Za svojo ustvarjalnost je prejel številne nagrade: Levstikovo, Grumovo, Jenkovo in Prešernovo. Izvirnost njegove besede je vplivala na številne mlade ustvarjalce; njegovim stopinjam po razpotjih slovenske književnosti sledita tudi njegova sinova Zlatko in Lenart Zajc.

Dane Zajc je za posledicami raka umrl 20. oktobra 2005. Pokopan je pri cerkvi Sv. Trojice, nedaleč od svoje rojstne vasi. Končajmo z besedami preminulega: »Višja zavest o svetu nam prišepetava, da plačila za naše delo ni. Da je plačilo edinole v razdajanju tistega, kar smo prejeli brez karkšne posebne zasluge, v razdajanju svojih darov. Drugačna alternativa je, da darov ne razdamo, da jih nedotaknjene odnesemo s sabo v grob. Ta se upira etiki življenja [...]« (Pibernik 1978: 161). Dane Zajc se ni upiral etiki življenja: svoje umetniške darove je razdajal do zadnjega. Naj mu bo v večnosti naposled dano najti Smisel!

Literatura:  
Pibernik, France 1978: *Med tradicijo in modernizmom: pričevanja o sodobni poeziji*. Ljubljana: Slovenska matica.



Dane Zajc

**Veliki črni bik**

*Veliki črni bik rjove v jutro.  
Veliki črni bik, koga kličeš?  
Prazni so pašniki.  
Prazne so gore.  
Prazne so grape.  
Prazne kot odmev tvojega klica.*

*Veliki črni bik rjove v jutro.  
Kot da bi brizgala težka črna kri  
pod vršičke temnih smrek.  
Kot da bi se nad gozdom na vzhodu  
odpiralo v jutro  
krvavo bikovo oko.  
Veliki črni bik, koga kličeš?  
Je slast poslušati,  
kako ti vrača odmev  
tvoj zamolkli klic?*

*Veliki črni bik, brezkrvno je jutro.  
Tvoj glas pada v grape  
kot razcefrana jata  
črnih vran.  
Nobeden ne sliši tvoje samote.  
Nikogar ne napojiš  
s črno krvjo svojega glasu.  
Umolkni, veliki črni bik.*

*Veliki črni bik rjove v jutro.  
Sonce na vzhodu brusi  
bleščččo mesarsko sekiro.*

Dane Zajc

**Pot**

*Nebo je brez milosti.  
Zemlja je temna in sovražna.*

*Biki moči so obležali mrtvi.  
Spremenjeni v črne skale.  
Samota plava nad njimi  
z vranjim krikom.*

*Oko, ki se odpre,  
bo skljuvano.  
Noga, ki se zgane,  
bo požrta.*

*Trobenta žalosti.  
Svetla trobenta  
s hripavim glasom obupa.*

*Kam, noge.  
Kam, roke.  
Kam, oči.*

*Tvoje prsi so polne kamenja.  
Ljubeznivega kamenja.  
Polne pobesnelih pajkov  
in izdajalskih src.*

*Nebo je kruto.  
Zemlja je brez ljubezni.  
Urni se, človek.  
Ustani, okostnjak.*

*črni speči biki,  
odprite skljuvane oči.*

*Kam, beseda.  
Kam, klic.*

*Velika zlata trobenta.  
Velike kamnite ustnice.*

*Ustnice, ki zaigrajo,  
bojo razbite.*

*Bojo pojoci pesek.*

# Pogledi na 19. stoletje, II.

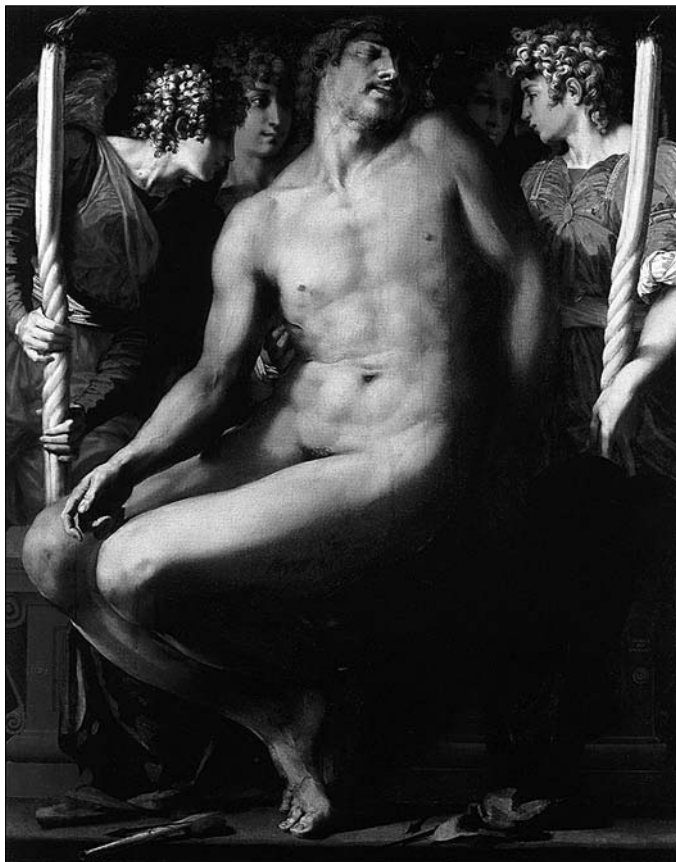
## Katolištvo in narodnost

### 3. Liberalni<sup>1</sup> katolicizem

Medtem ko so nespravljivi katoličani narodnostno vprašanje osvetljevali v prvi vrsti z vidika filozofije prava in teologije in večinoma niso imeli posluha za njegove politične implikacije, so bili liberalni katoličani - kot potrjuje sodobno zgodovinopisje - usmerjeni manj v spekulacijo in bolj v politiko. Nekega enotnega, za vse veljavnega gledanja na narodnost in narodno vprašanje bi tudi pri njih zaman iskali. V primerjavi z nespravljivimi katoličani so bili na splošno bolj naklonjeni narodno-političnim gibanjem 19. stoletja (*I cattolici liberali* 1974: 404), in to še zlasti tedaj, ko se je boj za narodne pravice združeval z bojem za versko in politično svobodo. Zavzevanje irske, poljske in frankofonske narodne skupnosti v Belgiji za osvoboditev izpod angleške, ruske in nizozemske nadoblasti je namreč sovpadalo s prizadevanji za osamosvojitve izpod anglikanske, pravoslavne oz. protestantske politične in verske nadvlade. Prišlo je do edinstvene povezave boja za narodno in versko svobodo, ki pa je seveda stopil na prste restavracijskemu družbenemu okviru, katerega osnovno vodilo je bil legitimistično zasnovan *status quo*. V tem boju so zato vodilni katoliški voditelji, npr. Daniel O'Connell na Irskem in celo kardinal Sterckx v Belgiji, sklenili tiho zavezništvo z domačim liberalizmom in bili s tem tudi mimo svoje volje potisnjeni v območje liberalnega katolicizma, medtem ko je vrhovna cerkvena oblast prav zaradi svoje ukleščenosti v restavracijske miselne vzorce zavračala prizadevanja za nacionalno neodvisnost in s tem v versko

pluralnih državah nehote prizadela tudi tiste katoličane, ki so se borili za priznanje svojih verskih pravic in svoboščin.

Lamennais, Lacordaire in Montalembert se v obdobju *L'Avenir* (1830-1831) v vprašanje narodnosti niso poglobljali z vidika teologije in filozofije, marveč z izrazitim posluhom za tedanja evropska narodno-politična gibanja. Izrekli so se v prid belgijskemu, irskemu in poljskemu osvobodilnemu gibanju in tej opredelitvi ostali zvesti tudi v kasnejšem obdobju, pri čemer so skušali pokazati, da je narodnost tesno povezana s katolištvom. Lacordaire je sicer poudarjal, da je Cerkev jamstvo za neodtujljive pravice narodov (Spektorski 1933: 26), vendar je ostajal njegov pogled, pa tudi pogled njegovega sopotnika Montalemberta v glavnem v okviru romanskega, po francoski revoluciji pogojenega razumevanja naroda (*la nation*). 14. februarja 1841, ko je v pariški stolnici *Notre Dame* prvič nastopil v dominikanski kuti, je govoril o poklicanosti francoskega naroda. V njem je razvil misel o Franciji kot prvorojenki Cerkve in o nujnosti, da se svoji izvoljenosti ne izneveri. Pri tem je že takoj na začetku poudaril, da je »Bog ustvaril narode in jim razdelil zemljo«. Povzdignil je »nadnaravni patriotizem« sv. Pavla (Rimlj 9, 1-5) ter spomnil na ljubezen do domovine, ki sta jo izkazovala kralj David (Ps 101, 14-15) in pa sam Jezus Kristus (Lk 19, 42). Sicer pa, je menil, so narodi od vekomaj last Sina Božjega. Ko je namreč Bog svojemu Sinu dejal: »Ti si moj sin, danes sem te rodil«, je takoj nato dodal: »Zahtevaj od mene, in



Fiorentino Rosso, *Mrtvi Kristus z angeli*, 1525-26, olje na platnu, 133,5 x 104 cm, Museum of Fine Arts, Boston.

dam ti narode v dediščino« (Ps 2, 7-8) (Lacordaire 1959: 267-269).

Če je Lacordaire razmišljal z zornega kota duhovnega prenovitelja in vizionarja, je bil Montalembert izrazito politična narava. Kot daljnovidnega politika, ki se je vse življenje zavzemal za zблиžanje med katolištvom in modernostjo, ga je v tem pogledu skrbelo zlasti to, da ne bi bila narodna gibanja povod novih razhajanj med Cerkvijo in svetom. Na katoliškem kongresu v Mechelenu (Malinesu) je leta 1863 ugotovil, da je 19. stoletje upravičeno ponosno na idejo »narodnosti«. Tudi narodno načelo more sicer po njegovem mnenju pripeljati do nevarnih skrajnosti, toda »sama na sebi, brez pretiravanj, brez zlorab je na-

rodnost resnica in kot vsaka resnica ima svojo moč«. In od kod ta ideja, »kdo je krstil, blagoslovil, oblikoval vse krščanske narode, kdo je bdel nad njihovo vestjo z materinsko skrbjo, če ne ravno Cerkev?« se je vpraševal. Kdor bi iskal nasprotja med zakonitimi stremljenji zatiranih narodov in »neizrekljivo materinskostjo« Cerkev, bi pokazal po eni strani nevaležnost, po drugi nespamet, je menil (Montalembert 1863: 186).

Montalembertova izhodišča je v političnem smislu aktualiziral njegov učenec Philipp Anton von Segesser, švicarski zgodovinar in državnik. V letih 1859-1875 je objavil vrsto člankov o mednarodni politiki, v katerih je zagovarjal spoznanje, da je upoštevanje na-

rodnega načela neobhodno za ohranitev miru v Evropi. V prepričanju, da je legitimizem mrtev in da bodo zato večnarodne državne tvorbe razpadle, na njihovih razvalinah pa nastale nacionalne države, je trdil, da bo »nacionalno kraljestvo služilo vsakemu narodu kot jedro duhovnega zedinjenja«. V tem smislu je menil, da ima smisel govoriti o ljudski suverenosti le v primeru naroda, »ki živi v mejah ene same države, in ne naroda, razdeljenega med več držav«. V tem smislu je Segesser priznaval etnično enotnost Italije in pravico Italijanov do nacionalne združitve (Conzemius 1985: 24-26). Misel o nacionalni državi kot ogrožju naroda je pri njem še bolj izpostavljena kot pri Montalembertu in ostaja še bolj izrazito ujeta v okvire revolucionarne »la nation«.

Drugačno, od francoske tradicije neodvisno misel o narodu sta v 19. stoletju razvila dva liberalno-katoliška predstavnika, in sicer Alessandro Manzoni v Italiji in John Acton v Angliji. Pisatelj in pesnik Alessandro Manzoni, avtor *Svetih himen* in slovitega romana *Zaročenci*, je narodno zavest ter stremljenje po oblikovanju nacionalne države združeval z zvestobo katolištvu. O vprašanju narodnosti je pisal med prvimi v Evropi. Te svoje poglede je najobširneje utemeljil v zgodovinskem delu *Discorso sui Longobardi*. Njegova teza je bila diametralno nasprotna bodisi tezi o prvenstvu zgodovinskega prava nad naravnim, kakršno je kasneje zagovarjal Taparelli D'Aze-glio, bodisi tezi pogojevanja narodnosti z državnostjo, kakršno je pod vplivom Montalemberta razvijal Segesser. Manzoni je – in tu je imel nedvomno pred sabo zgodovino svojega naroda –, da je narodna istovetnost prvobitnejša od državne. Tudi Izraelci, je pisal, so bili sužnji Egipčanov, pa so se vseeno ohranili kot samostojen narod. Papeževa pomoč romanskemu prebivalstvu pred langobardsko nevarnostjo v 7. in 8. stoletju ni bila politična poteza suverena vladarja,

pač pa etično dejanje verskega voditelja, ki je ponudil rešilno bilko šibkejši narodni skupnosti. Medtem ko naj bi bile torej države spremenljive in minljive, naj bi bili narodi nespremenljivi in trajni (Traniello 1992: 330).

Najodločneje se je od teorije nacionalnosti, kakršna se je razvila iz francoske revolucije in kakršno so za svojo prevzeli tudi nekateri njegovi somišljeniki, ogradil mlajši, v drugi polovici stoletja živeči angleški politik in parlamentarec John Acton (1834-1902). Mladi, tedaj komaj 27-letni liberalni katoličan, prijatelj Montalemberta in Döllingerja, je namreč trdil, da je največji sovražnik narodnih pravic moderna teorija nacionalnosti, zlasti pa nacionalna država, kakršna se je razvila iz francoske revolucije. Leta 1862 je v reviji *The Home and Foreign Review* izdal daljši članek z naslovom *Nationality*, s katerim se je odzval na izvajanja Johna Stuarta Milla. Leta je namreč leto prej nacionalizem obravnaval kot novo fazo v zorenju svobode. Acton je opozoril na nevarnost te teorije, saj se nacionalizem zlahka sprevrže v novo obliko absolutizma. Francoskemu konceptu državne nacionalnosti je Acton zoperstavil angleški koncept svobode. Po francoskem pojmovanju, je pisal, nacionalnost temelji na skupni volji, kateri se morajo vsi drugi dejavniki podrediti in proti kateri ni mogoč priziv na nobeno drugo instanco. Ko namreč razglašajo istovetnost države in nacije, vladajoča narodnost potisne v drugorazreden položaj vse druge narodnosti, ki morebiti živijo v okviru državnih meja. To pa ni več nikakršna svoboda, ampak korak nazaj v suženjstvo. Zato je menil, da je teorija nacionalne države nevarnejša od teorije socializma. Proti tej novi obliki despotizma, za katerega je uporabil tudi izraz »zločinski«, je John Acton zagovarjal angleško načelo svobode, ki naj bi bilo najboljše zagotovilo resnične samouprave ter jamstvo proti vsemogočnosti države (Conzemius 1985: 26-28).

### 4. Herderjev vpliv in jezik kot osnova narodnosti

Z razliko od zahodne Evrope, kjer je bila kultura (tudi krščanska) pod vplivom miselnih vzorcev, ki jih je izoblikovala francoska revolucija, je srednjeevropski prostor bolj kot razsvetljenstvo in revolucija pogojevala nemška idealistična filozofija. Tu si tako katoliško-nespravljivo kot katoliško-liberalno pojmovanje naroda težko zamišljamo izven okvirov, ki jih je postavil Johann Gottfried Herder v znamenitem delu *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. V njem je nemški mislec in literat zagovarjal stališče, da je osnova naroda jezikovno-kulturna, in ne biološka (Mermolja 1998: 30), vendar mu v nasprotju z romantično-restavracijskimi misleci »zakonitost« ni predstavljala najvišjega vodila pri uravnavanju družbenega in političnega življenja. Najbolj »naravna« mu je bila namreč tista država, ki je bila obenem narod z lastnim »narodnim značajem« (Herder 1989: 369). Ideologi narodnih gibanj so tako v njegovi filozofiji našli osnovo, iz katere so izhajali, ko so utemeljevali prednost naravnega prava pred zgodovinskim.

Herderjev vpliv presega meje germanskega prostora in Srednje Evrope. Navzoč je bil v italijanski kulturi, na primer pri Alessandru Manzoni, še posebno izrazito pa pri rodoljubu in liberalno-katoliškem pisatelju Nicolaju Tommaseu. Tommaseo, ki je bil sicer Dalmatinec in po materini strani slovanskega rodu, je v svojih spisih po Herderjevih stopinjah rad poudarjal številčnost Slovanov, razprostranjenost njihovega ozemlja, pristnost njihove kulture in svetlo prihodnost, ki jo imajo pred sabo (Pirjevec 1977: 28-29).

Herder pa očitno ni bil povsem tuj niti francoski katoliški misli, o čemer priča zapis s katoliškega kongresa v Mechelenu (Malinesu) v Belgiji leta 1863. Tu je za Montalembertom nastopil grof Foucher de Careil z improviziranim govorom na temo *Sur le solida-*

*rité entre les peuples et la persistance de l'esprit national*, iz katerega na vsakem koraku dihalo miselne kategorije avtorja *Idej za filozofijo zgodovine*. »Ideje so kakor valovi, ki skušajo brez prestanka uravnati gladino vode,« je začel. »V moči tega zakona tvorijo tudi narodi širši organizem, v katerem pa ima vsak od njih svojo posebno vlogo. (...) Prepričan sem, da si ljudje – kot bobri ali čebele – oblikujejo svoj jezik, svojo poezijo, svojo literaturo in svojo vero po že obstoječih pralikih. (...) Prepričan sem, da narodi predstavljajo neko idejo in da je ta ideja potrebna. Narodi težijo k temu, da se čedalje bolj vzpostavljajo, organizirajo in urejajo. Vsak razvija svoj jezik in z jezikom narodno slovo kot svet zaklad, ki ga ni mogoče odtujiti, ampak se je treba z njim povsod ponašati. In dejansko, gospodje, kaj sta drugega jezik in literatura neke dežele, če ne izraz idej in nra- vi, slika življenja in mišljenja določenega ljudstva? Kjer koli boste našli jezik in literaturo, ki vztrajata kljub samovoljnim razmejitvam in krivičnim pohabam držav, tam je narod, tam je ljudstvo, ki živi in hoče živeti!« (*Assemblée Générale* 1863: 190-196).

Če je Herderjeva filozofija zgodovine v vsej zahodni Evropi pustila svoje sledove, je srednjeevropsko, zahodno in južnoslovansko misel o narodu zaznamovala takorekoč neizbrisno. Ob njej se je na primer napajal Slovak Jan Kollar (1773-1852), ko je snoval idejo slovanske vzajemnosti, iz nje je izhajal Čeh František Palacky, ko je češko zgodovino razložil kot boj med germanskim in slovanskim načelom, med načelom hierarhije in bojevitosti ter načelom miru in demokracije (Skalicky 1987: 157), nanjo se je opiral Jernej Kopitar, ko je utemeljeval vzgibe za sistemizacijo slovanskega knjižnega jezika. Izrecno navezovanje na Herderja v teku 19. stoletja niti ni bilo več potrebno, ker je njegov uvid o jeziku kot bistvu naroda prešel v obče sprejeto miselnost, ki jo je za svojo sprejela tudi katoliška

kultura. V ta okvir spada na primer Slomškovo prizadevanje za uveljavitev slovenskega jezika, ki sega vsaj v dvajseta in trideseta leta. V istem duhu je hrvaški narodni buditelj Josip Juraj Strossmayer v svojem nastopnem govoru ob prevzemu djakovske škofije 29. septembra 1950 dejal, da je za kristjana jezik največji dar božji, »kakor ogledalo, v katerem se kažeta duša in srce vsakega naroda v vsej svoji bitnosti, kakor najbolj učinkovito sredstvo, s katerim moremo vplivati na narodnega duha, kakor zakladnico, v kateri je shranjeno duhovno bogastvo naroda« (Strossmayer 1933:

163). Strossmayer pa je v svojem pojmovanju naroda šel še dlje. Narodnost mu je postala osnova, na kateri je gradil svojo geopolitično vizijo Evrope. Po tej viziji, ki je vsa prepojena s Herderjevimi očarljivimi domnevami o duhovnem značaju narodov, naj bi bodoča Evropa slonela na »trojstvu« Germanov, Latincev in Slovanov. To trojstvo »bo do take mere vplivalo na ureditev razmer v Evropi, da bo boljše in popolnejše kot do sedaj poskrbljeno za mir, svobodo, avtoriteto in stabilnost ter za vse ostalo, kar sestavlja dragoceno dediščino evropskih narodov« (Strossmayer 1971: 204).



Carlo Saraceni, **Kristusovo rojstvo**, 1610, olje na platnu, Residenzgalerie, Salzburg.

V slovanskih kulturah pa je misel o narodu, kakršna se je razvila iz Herderja, rada prehajala v nekakšen spiritualizem, ponekod pa celo v »narodnostni mesianizem«. Njegovo aktivno različico so gojili v Rusiji slavjanofili, ki so v Moskvi in njegovem patriarhatu videli »tretji Rim«, med zahodnimi Slovani pa na primer češki slavist Josef Dobrovsky. V enem njegovih pisem iz leta 1795 najdemo tudi naslednje presenetljive besede: »Prihaja čas, ko bodo Slovani, potem ko se bodo razširili po svetu, nosili ime po slavi; med Slovani in po Slovanih se bodo svetu razodela čudovita Gospodova dela, in to se po zgodilo po spodbudi Njega, ki ga vodi Sveti Duh. Vsi, ki ljubijo resnico in dobroto, bodo nagrajeni. Sedaj se bo namreč tretjič uresničila beseda preroka Joela: Razlil bom svojega duha na vse meso (Jl 3,1). Že sedaj se začenja nov red stvari, nov preobrat. Kar je bilo prvo, bo zadnje in narobe. Mi Čehi bomo začeli prvi – kakor nekoč Hebrejci« (Skalicky 1987: 146). Seveda gre za besede vizionarja, ki so pa imele določen vpliv na slovansko kulturo tudi izven čeških meja, na primer na Kopitarja, pa tudi na Prešerna.

Trpna različica slovanskega »narodnostnega mesianizma« pa je v samopomilovalnem duhu poudarjala »nacionalno Golgoto« (Spektorskij 1933: 112) slovanskih narodov. To vrsto narodne misli sta razvila zlasti poljska emigranta Adam Mickiewicz in Andrej Towianski po porazu poljske vstaje leta 1831. V predavanjih, ki jih je imel v Parizu na *College de France* v letih 1840–1844, je Mickiewicz s pomočjo izrazoslovja, vzetega iz krščanske teologije, razvil tezo o Poljakih kot nosilcih novega evangelijskega krščanstva, katerega značilnost je slovanski narodnostni mesianizem. Poudaril je, da je s postavitvijo zakramentov Odrašenik poskrbel, da se v Cerkvi ohranja Resnica, toda med vsemi narodi naj bi bilo le enemu posebej usojeno, da "resnico globlje čuti in jo z večjo močjo širi". Ta narod so Slo-

vani, kajti samo pri njih "nauk ni pokvaril pristnosti bogoslužja", samo oni so ohranili idejo, "so v vsej svoji čistosti ohranili prvotno vernost, vrojen smisel za Božanstvo" (Mickiewicz 1918: 31–32). Mickiewicz je zaneslo tako daleč, da je v svojih izvajanjih napovedal rojstvo novih svetnikov, "narodnih svetnikov". Ta nov lik svetnika mora priklicati v življenje ne le kreposti prvotnega krščanstva, ampak tudi "ideal moči in umne dejavnosti, ki označuje naš čas" (Mickiewicz 1918: 1970).

(nadaljevanje prihodnjič)

- Literatura:
- Assemblée Générale 1863: Assemblée Générale des Catholiques en Belgique, première session a Malines 18-22 Aout 1863.* Bruxelles.
- I cattolici liberali 1974: I cattolici liberali nell'ottocento.* Torino.
- Conzemius V. 1985: Kirchen uns Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. V: RR. AA., *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800.* Paderborn.
- Herder J. G. 1989: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. V: *Werke 6.* Frankfurt.
- Lacordaire H. 1959: La vocazione della nazione francese. V: *Prediche celebri.* Milan.
- Mermolja A. 1998: *Narod in drugi.* Trst.
- Mickiewicz A. 1918: *Gli Slavi.* Milan.
- Montalembert C. 1863: Discours sur l'Église libre dans l'État libre. V: *Assemblée Générale des Catholiques en Belgique, première session a Malines 18-22 Aout 1863.* Bruxelles.
- Pirjevec J. 1977: *Niccolò Tommaseo tra Italia e Slavia.* Benetke.
- Skalicky K. 1987: Il pensiero ceco tra Otto e Novecento. V: RR. AA., *Storia religiosa dei cechi e dei slovacchi.* Milan.
- Spektorskij E. 1933: *Zgodovina socialne filozofije*, II. Ljubljana.
- Strossmayer J. J. 1933: *Dokumenti i korespondencija*, I. Zagreb.
- Strossmayer J. J. 1971: Memorandum ruskoj vladi god. 1876. V: J. J. Strossmayer, F. Rački: *Politički spisi.* Zagreb.
- Traniello F. 1992: Religione, nazionalità e sovranità nel risorgimento italiano. V: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1992, 2.

1 Izraz »liberalni« v tem kontekstu nima svetovnonazorske, ampak zgolj politično-zgodovinsko konotacijo.



# Gibanja na Slovenskem med obema vojnama

Vsak čas v človeški zgodovini ustvarjajo ljudje. S svojim delovanjem in mišljenjem oblikujejo svet po svoji podobi. Taka ali drugačna teženja skupin ljudi, ki želijo vzpostaviti družbo po svojih načelih, bomo poimenovali gibanja. Le-ta zajemajo politične stranke, društva, družbene organizacije, telovadna društva, cerkvene organizacije ... Pri tem razlikujemo politične in civilne pobude, ki so največkrat prepletene druge z drugimi.

Če hočemo razumeti pobude raznih gibanj na Slovenskem med obema vojnama, moramo najprej spoznati problematiko tistega časa. Slovensko ozemlje je bilo vse do konca prve svetovne vojne del avstro-ogrske monarhije. Z vstopom v Kraljevino SHS je večji del Slovencev pripadel v širši okvir balkanskih navad in politike. Tretjinski del Slovenije je zasedla sosednja Italija, večji del Koroške pa je bil pod Avstrijo in s tem ločen od matične domovine. Narodna zavest Slovencev se je šele v tem obdobju dokončno izoblikovala. Ne smemo pozabiti, da je npr. pesnik Oton župančič in z njim velik del liberalne politike predlagal, naj Slovenci s Srbi in Hrvati ustvarimo enoten jezik in en narod. Večinska usmeritev prebivalstva je šla sicer v smer čim večje avtonomije. Slovenci smo šele v tem času dobili ustanove, brez katerih moderni narod ne more obstajati: Univerzo, SAZU, NUK ...

Dve stalnici se kažeta v tem času – strah pred močnejšimi sosednjimi državami ter srbska premoč in prisila znotraj Kraljevine SHS. To je hkrati čas, ko svet in Slovenijo pretresajo velike gospodarske krize, zato stranke in

države iščejo različne načine spopadanja s socialnim vprašanjem. Miselnost kapitalizma in liberalne demokracije je vse bolj zgubljala moč na političnem področju. Na drugi strani sta se v Evropi pojavila dva totalitarizma: komunizem in fašizem, ki sta obljubljala novo, popolno ureditev družbe.

Cerkev je imela v družbi vse manj glasu, in tudi na Slovenskem je vse bolj izgubljala nekdanjo tradicionalno moč. Tudi sama se je izrekla glede socialnega vprašanja in mnogo pobud je prišlo z njene strani. Mnoga gibanja, ki jih je spodbujala, so se ukvarjala s socialnim vprašanjem. K oblikovanju raznih organizacij in društev so spodbujali tudi drugi centri moči. Na Slovenskem so v času med vojnama obstojali trije idejnopolitični tabori, ki so imeli posreden vpliv na vsa pomembnejša gibanja – katoliški, liberalni in socialistični tabor. V članku se bomo manj ukvarjali s samo politiko strank. Osvetlili jo bomo le toliko, kolikor je potrebno, da razumemo dinamiko posameznih gibanj. V zadnjem delu članka se bomo posvetili zgolj katoliškemu gibanju, ki so v času evharističnega kongresa in po njem vse bolj izgubljala enotnost delovanja.

Vsa večja gibanja so zagovarjala podobna idejna stališča kot glavne stranke. Pri tem pa je le treba poudariti, da je znotraj gibanj in strank med obema vojnama pogosto prihajalo do delitev med »mladini« in »starini«, do takšnih in drugačnih struj. V prvih letih po vojni so se notranje delila liberalna in socialistična gibanja, v tridesetih letih pa se je ista zgodba začela dogajati z doslej dokaj enotnim



Drugi evharistični kongres: "Ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman gre iz stolnice Mariji naproti ob njenem prihodu v Ljubljano."

katoliškim gibanjem. K temu je po svoje pripomogla KP, katere taktika je bila, da so se njeni člani infiltrirali v druge organizacije in jih skušali razbiti ter pridobiti zase.

Katoliški tabor je zagovarjal slovensko avtonomistično usmeritev, ki je prišla ob priložnostih, kot so bili manifestativni katoliški shodi, še posebej do izraza. Na petem katoliškem shodu avgusta 1923 v Ljubljani se je katoliški tabor močno idejno okrepil ter zavrnil materialistični socializem in komunizem, ravno tako pa tudi liberalizem. Ta shod, ki se je skliceval na večno resnična načela krščanske etike, je imel močan vpliv na obnovo slovenskega katoliškega gibanja v Kraljevini SHS. Orel, ki se je v začetku dvajsetih let začel obnavljati pod predsedstvom Basaja, je zagovarjal iste smernice in je v tem obdobju številčno rasel (15.000 članov), vse dokler ni bil v času diktature kralja Aleksandra, 6. decembra 1929 razpuščen.

Komunistični tabor je s svojo prisotnostjo presešel tradicionalno delitev Slovencev na liberalni in katoliški politični pol. Komunisti

so ob ustanovitvi stranke leta 1920 poudarili svojo revolucionarno namero – v imenu delavskega razreda osvojiti politično oblast ter vzpostaviti oblastni monopol oz. diktaturo proletariata. Ker je bila njihova stranka z obznanom prepovedana, so naprej skušali delovati prek raznih gibanj, ki so se največkrat deklarirala za neodvisna. Večkrat jih je zaznati v ozadju raznih stavkovnih akcij, ki so jih pogosto obrnili sebi v prid. Predvsem je značilno njihovo delovanje na univerzi in v raznih univerzitetnih društvih. Vidnejšo vlogo pa so začeli igrati v tridesetih letih. Do Aleksandrove diktature so delovale tudi delavske telovadne enote v okviru socialističnega kulturno-prosvetnega društva Svoboda.

Liberalni tabor na Slovenskem je zagovarjal jugoslovansko unitaristično usmeritev. Ta usmeritev se kaže tudi v njihovi Sokolski zvezi. Ob začetku dvajsetih let je Sokol štel 17.300 članov, vendar se je do začetka kraljeve diktature l. 1929 število članov zmanjšalo na 12.500. Ker je Sokol pristajal na centralizirano in unitaristično politiko Beogra-



Drugi evharistični kongres: "Nadškof dr. Anton B. Jeglič pozdravlja brezijsko Marijo na oltarju sv. Dizme v stolnici."

da, je lahko obstajal tudi v času diktature, s tem da se je preimenoval v Sokol Kraljevine Jugoslavije. Idejno je bil liberalizem boj proti staremu sovražniku – klerikalizmu. Po lastnih besedah je ta tabor dosledno zahteval *odpravo klerikalizma, to je izrabo cerkve in vere v politične namene*. Skupen s katoliškim polom si je bil v tem, da je ravno tako zavračal komunizem.

Poleg telovadnih organizacij, ki so skrbele tudi za vzgojo, so imele pomemben vpliv še strokovne oz. sindikalne organizacije, kjer se je zbiralo delavstvo, da bi se borilo za izboljšanje delavskih razmer. V začetku dvajsetih let so številčno pomembno vlogo igrale socialnodemokratske strokovne organizacije, ki so zagovarjale radikalni program, utemeljen na razrednem boju. Kmalu pa se je okrepilo tudi številčno stanje drugih strokovnih organizacij. Krščanskosocialna Jugoslovanska strokovna zveza (JSZ) je kmalu imela okoli 10.000 članov. Ti krščanski socialci, ki so se sredi leta 1924 razglasili za krščanske socialiste, so se vse bolj usmerjali k radikalnim so-

cialističnim stališčem, že v letu 1928 pa so se začeli upirati vodstveni politiki SLS.

Pomembne v tem času so bile ravno tako zveze različnih društev, ki so se povezovala na idejni osnovi. Liberalno usmerjena Zveza kulturnih društev (ZKD) je obsegala knjižnice, prosvetne odseke sokolskih društev, študentska, pevska in podobna društva. Ta zveza je v tridesetih letih štela okrog 700 društev s 50.000 člani. Katoličani na Slovenskem pa so se organizirali v okviru katoliške Prosvetne zveze (PZ). Številčno je bila sicer šibkejša kot ZKD, vendar organizacijsko ter idejno bolj homogena in zato vplivnejša. V letih pred drugo svetovno vojno je dosegla okoli 40.000 članov. V obdobju po diktaturi je bila poleg drugih strank in organizacij leta 1933 prisilno razpuščena. Obnovili so jo šele leta 1935, ko so v okviru Jugoslovanske radikalne skupnosti upravo v Sloveniji spet prevzeli katoliški politiki.

Po kraljevi diktaturi je pomembno gibanje državnega značaja postal Sokol Kraljevine Ju-

goslavije. Sokol so opredelili kot last vsega jugoslovanskega naroda v eni zedinjeni državi z geslom: En narod, ena država, eno sokolstvo. Sokol naj bi tako utrjeval jugoslovansko narodno zavest in misel. Državni Sokol, ki si je prizadeval postati vsenarodno gibanje, je v svoji organiziranosti zajel tudi del kmečkega prebivalstva. Ob sokolski telovadbi naj bi se širila še prosveta, pismenost, treznost, ustanovljale naj bi se knjižnice itd. To vlogo je v Sloveniji v veliki meri prevzela Zveza kmečkih fantov in deklet. Njeno vodstvo se je leta 1941 vključilo v OF. Po letu 1935 pa je v Dravski banovini svoje mesto dobila še mladina liberalne Jugoslovanske nacionalne stranke. V letu 1939 so beležili 6486 članov. K preroditvi družbe in človeka je po njihovem mnenju poklicana predvsem mladina, ki naj ustvari ideologijo novih generacij. Marksizem in klerikalizem naj ne bi v prihodnosti igrala pomembne vloge. Poudarek so dajali na borbenost, aktivizem in na nacionalno misel, ki naj bi bila najmočnejša obramba proti boljševiškem razvratu.

Omenjena diktatura je za mnoge stranke, društva in gibanja pomenila velik prelom. Kralj je razpustil skupščino, izšel je zakon o prepovedi delovanja vseh verskih ali plemenskih strank, kralj je postal nosilec državne oblasti. Tako so bile januarja 1929 razpuščene stranke. Ukinjale so se tudi druge organizacije, ki so delovale v smer večje avtonomnosti posameznih narodov. Ime države se je spremenilo v Kraljevino Jugoslavijo, tako da ni bilo več govora o treh narodih – Srbih, Hrvatih in Slovencih. Na Slovenskem je prepoved delovanja zadela zlasti veliko katoliških organizacij.

V okviru zakona o ustanovitvi vsedržavnega jugoslovanskega Sokola, 5. decembra 1929, je bila razpuščena orlovska organizacija na Slovenskem. Bivši Orli in Orlice so se odslej skušali organizirati v fantovskih odsekih in deklških krožkih v okviru Prosvetne zveze, pa

tudi v okviru Katoliške akcije. Tudi Prosvetna zveza (PZ) je bila leta 1933 po punktacijskem gibanju, ki je zahtevalo več avtonomije za posamezne narode, razpuščena. Leta 1931 je bilo prepovedano delovanje Slovenski dijaški zvezi – organizaciji katoliških dijakov na srednjih šolah. Katoličani na Slovenskem so ostali dejavni v okviru Katoliške akcije in v okviru univerzitetnih društev. Univerza je bila v tem obdobju še edina, ki je uživala svojevrstno kulturno in politično avtonomijo.

Organizacije in društva na univerzi so bila sploh ves čas živahna. V to jih je silila tudi problematika same univerze, ki je bila mnogokrat na robu obstoja, sicer pa so bili mnogi njeni oddelki nepopolni. Že marca 1922 so se zato študentje brez razlike in ločevanja na struje in stranke zbrali na demonstracijsko zborovanje, da bi se uprli vsaki demontaži slovenske univerze. Skupno delovanje se je tudi na univerzi kmalu razbilo na tradicionalno katoliško, liberalno in levičarsko smer. V začetku dvajsetih let so bila na univerzi številčno najmočnejša liberalna društva, sledila so jim katoliška. Poleg teh je obstajala še maloštevilna skupina komunistov. Njihove celice so kasneje večkrat delovale znotraj drugih društev. V tridesetih letih se je razmerje med liberalnimi in katoliškimi društvi vse bolj nagibalo v prid katoliških, med študenti pa je vse več pripadnikov dobivala tudi socialistična doktrina.

Tako so prej katoliška in liberalna univerzitetna društva dobivala vse več socialističnih potez. V liberalnem društvu Triglav, ki je delovalo na svobodomiselnih osnovah, je vse bolj naraščal vpliv marksistično usmerjenih študentov. Zaradi marksistične usmerjenosti je banska uprava marca 1934 društvo razpustila. Neodpornost proti socializmu v katoliškem taboru pa je vse bolj kazala skupina križarjev. To gibanje se je imenovalo po reviji Križ na gori; na samo revijo in tudi na gibanje je imel velik vpliv Edvard Kocbek.

Križarji so bili proti formalizmu, proti organizacijam, zato so težili k odpravi nekaterih katoliških univerzitetnih društev. Vse bolj so se povezovali z že omenjeno krščanskosocialistično Jugoslovansko strokovno zvezo (JSZ). Obvladovali so Akademskega Orla, ki je bil univerzitetni odsek Jugoslovanske orlovske zveze. Ostala katoliška društva so uspela v začetku tridesetih let križarsko gibanje nekoliko zaustaviti, vendar je socializem znotraj katoliških vrst še dolgo vztrajal, vse dokler se ni konec tridesetih let socialistična skupina katoličanov izločila iz slovenske katoliške skupnosti.

Novembra 1931 so študentje na univerzi začeli s številnimi demonstracijami proti obstoječemu volilnemu sistemu. Ta čas so bili slovenski liberalci v kraljevi vladi. Študentje so se zavzemali za politične svoboščine, odpravo diktature in spoštovanje slovenskih narodnostnih pravic. Komunisti, ki so delovali znotraj fakultetnih društev, so stavke večkrat obrnili sebi v prid. V katoliškem taboru so se vse bolj pojavljali glasovi o prevladovanju krščanskih socialistov in marksistov v Akademski zvezi, povezovalnem organizacijskem telesu katoliških študentskih društev. Tako se je celo med katoliškimi študenti pojavila ostra kritika klerikalne politike, starešinstva in papeževe okrožnice *Quadragesimo anno* iz leta 1931. Okrožnica daje smernice delu za obnovo socialnega reda, pri tem pa obsoja socializem in liberalizem.

V zvezi s tem je treba omeniti Katoliško akcijo (KA), ki se je še najbolj jasno in ostro izrekla proti socialistični usmeritvi. Zаметke te nove organizacije naj bi tvorila že omenjena Prosветna zveza, Orlovska zveza ipd. V času škofa Jegliča je bila KA gibanje, ki naj bi se posluževalo ostalih katoliških društev. Z ukinitvijo mnogih od teh društev v času diktature so se razmere spremenile. Škofa Jegliča pa je pri rednem delovanju vse bolj nadomeščal škof Rožman, nekdanji duhovni vodja Or-

lov. Ta se je usmeril v osnovanje lastnih organizacij KA, ki so bile pod diktaturo dovoljene. Sočasno z usmeritvijo mladine h KA je cerkvena hierarhija bolj ali manj dosegla, da je katoliško mladino zavarovala pred vsedržavnim Sokolom. Po besedah vodilnih katolikov v tistem času naj bi bila ravno mladina prva, ki bi lahko začela s prenovno slovenskega katoliškega gibanja, zato mora postati disciplinirana, pokorna cerkvenim avtoritetam in utrjena v katoliških načelih. Krščanski socialisti takega pojmovanja niso sprejemali, zato pa so to vlogo sprejeli Tomčevi Mladci in Ehrlichovi Stražarji.

Ehrlichov krog študentov je kmalu prevzel vodstva posameznih katoliških akademskih društev in tudi same Akademске zveze. V letu 1933/34 pa so v študentsko življenje posegli še mladci, ki so dotlej delovali na gimnazijah. Eni kot drugi so skušali študente odvrniti od socializma. Zato je bilo treba vzgojiti študente in dijakе, ki bi bili idejno jasni, načelno trdni ter podkovani v verskih in moralnih naukih cerkvenega učiteljstva. V ta namen so mladci, ki so bili leta 1932 priznani za dijaško KA, začeli z izdajanjem zbirke knjižic *Naša pot*. Že prvi zvezek *Naše poti – Nekaj smernic katoliškemu dijaštvu* naj bi udaril *naravnost v gnilobo takratnih razmer med slovenskimi katoličani*. Mnogi katoličani so se namreč izgubljali v debatiranju o veljavi zgoraj omenjene socialne okrožnice, mnogi so ji odrekli poslušnost, paktirali z marksizmom, hkrati pa odklanjali potrebo organizacije, form, načrtnega in metodičnega dela v katoliškem gibanju. Tudi stražarji so bili dobro organizirani, jeseni 1934 so celo začeli izdajati svoj list *Straža v viharju*.

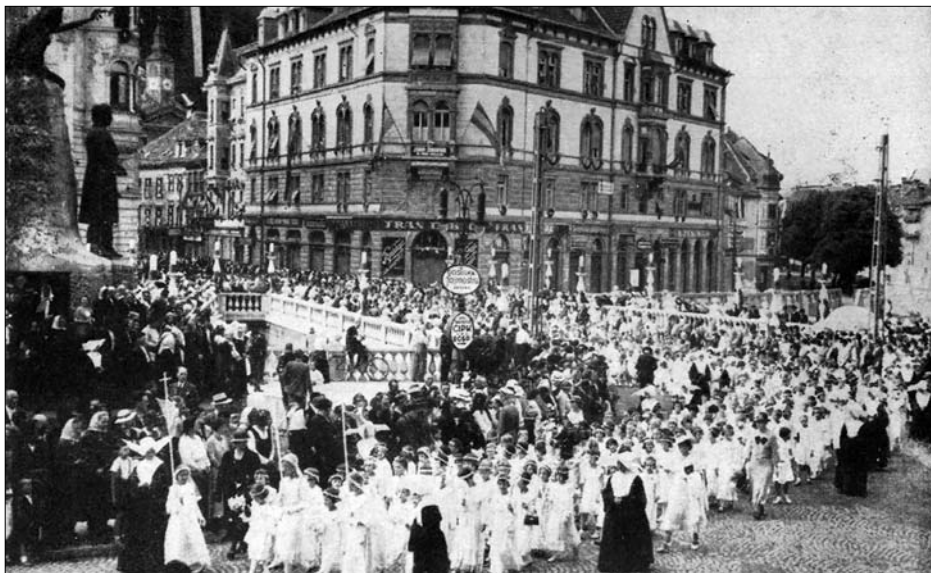
Organizaciji stražarjev in mladcev sta si bili po mišljenju podobni, njuni cilji so bili v glavnem isti: uveljavljanje katoliških načel v javnem življenju, pobijati zmote in zablode kapitalizma, krščanskih socialistov, razkrinkavati slepljiva gesla komunistov in se boriti

proti silni komunistični propagandi. Ta je bila na univerzi močna z njihovimi glasili, ki jih je sicer oblast večkrat ukinila, a so zopet izšla pod novimi imeni. Večkrat so tudi prevzeli razne pobude, npr. akcijo za univerzitetno knjižnico, da bi s tem povečali število svojih somišljenikov. Stražarji in mladci so krščanskim socialistom vse bolj očitali, da nasadajo taktiki komunistov, kot idejno osnovo pa vse bolj sprejemajo socializem. Kljub temu da so mladci in stražarji zagovarjali isto usmeritev ter večkrat sodelovali, pa se niso mogli organizacijsko zediniti.

Tudi zato so krščanski socialisti lažje ukrepali po svoje. Jeseni 1935 so prevzeli vodstvo Akademске zveze tudi zaradi nesoglasij med stražarji in mladci. Vse bolj pa so prevzemali vodstvo v enem izmed katoliških akademskih društev – Zarji. Ko so se iz nje umaknili stražarji, ki so leta 1937 ustanovili svoj klub, je Zarja postala vidnejše društvo krščanskih socialistov. Zarjani so v Unionu začeli s svojimi predavanji, ki so zelo vznemirjala katoliško

študentsko skupnost. Istega leta so v Bohinju organizirali svoj prvi tečaj, kamor niso bila vabljeni vsa katoliška društva.

V tem času se je polemika med uradnim vodstvom Cerkve na Slovenskem in krščanskimi socialisti vse bolj stopnjevala. Kocbekovo politično *Premišljevanje o Španiji* aprila 1937 je povzročilo njegov odhod iz katoliške revije *Dom in svet*. Zarjani proti koncu tridesetih let niso več hoteli skupno delovati z mladci in stražarji pri raznih volitvah na univerzi. Podobno se je zunaj univerze dogajalo z Jugoslovansko strokovno zvezo, ki se je že dalj časa obnašala tako, da se je sama izločila iz slovenske katoliške skupnosti. Tako je celoten krščanskosocialistični blok vse bolj prihajal v skupni tabor s komunisti in se hkrati ločeval od katoliških sil. Komunisti so namreč že od srede tridesetih let težili za tem, da bi dobili čim več pristašev v raznih oblikah ljudskih front. Zato so ustanavljali razna gibanja in pobude s protifašističnim značajem, ki pa so bila pod njihovim vodstvom. Mladci



Drugi evharistični kongres: "Deklice v sprevodu mladine, ki spremlja Marijo z Brezij na Stadion."



Drugi evharistični kongres: "Nadškof dr. Anton B. Jeglič pozdravlja brezijsko Marijo na oltarju sv. Dizme v stolnici."

in stražarji so skušali to taktiko razkrinkati, hkrati pa so obtoževali krščanske socialiste, ki so tej taktiki večkrat nasedli – zadnjič z vstopom v OF.

Dogajanje na univerzi je bilo torej kljub diktaturi živahno, ostala katoliška gibanja pa so v tem času zaradi prepovedi delovanja slabela. S strani države pa je bila dovoljena KA – zanjo je pred državno oblastjo odgovarjal škof. Tako so se mnoga gibanja v tem času vključila v KA kot njene pomožne sile. Stanje se je za katoliško skupnost izboljšalo leta 1935, ko je nekdanja SLS stopila v vlado, v kateri je Anton Korošec postal notranji minister. Že leta 1934, po uboju kralja Aleksandra, pa so se začele pod novim režimom kneza Pavla obnavljati državljanske svoboščine. Ponovno je bila dovoljena Prosvetna zveza, na srednjih šolah se je začela tiho obnavljati Slovenska dijaška zveza, na novo sta bili ustanovljeni mladinski telovadni organizaciji Zveza fantovskih odsekov (ZFO) in Zveza dekliških krožkov, ki sta deloma nadomeščali nekdanjega Orla.

Nov vzpon katoliškega gibanja je nakazal tudi evharistični kongres 29. junija 1935 v Ljubljani. Na kongresu se je med drugim tudi izoblikoval program za delo KA po posameznih stanovih. Posebni dogodek na kongresu so bila stanovska zborovanja: enajst stanovskih zborovanj za moške in fante, devet za žene in dekleta. Na vsakem takem zborovanju so bili po trije govori, vsi že sestavljeni po predpisani dispoziciji v duhu KA, kot priprava na KA, in na vsakem zborovanju potem slovesna obljuba vseh udeležencev. Pri evharističnem kongresu je bil tako položen eden temeljnih kamnov za KA. Zlasti srednješolsko zborovanje je dalo udeležencem glasen apel, naj se pridružijo KA.

Kot smo videli, so se po letu 1935 obnovila tudi druga katoliška gibanja. Z obnovitvijo Prosvetne zveze in društev pa je tesno povezano vprašanje odnosa na novo obnovljenih društev do obstoječe KA. Koristna naj bi bila samo tista katoliška prosveta, ki je pomoč in sredstvo KA. Vse verskoprosvetno delo, vsa moralna vzgoja, vse oblikovanje značaja naj bi bila

stvar KA. V KA naj bi se vadili in izobraževali najresnejši iz obstoječih društev. Vsi člani novih društev naj bi bili praktični katoličani. Velik poudarek pri novih društvih pa je bil dan sistematičnemu boju proti komunizmu in boljševizmu. V ta namen je vodstvo PZ načrtovalo prirejanje socialnih tečajev.

Zveza fantovskih odsekov (ZFO) se je leta 1937 osamosvojila od PZ in je skušala delovati v smislu nekdanjega Orla. Njene naloge so bile duhovnovzgojno in prosvetno delo ter telesna vzgoja. ZFO je postal enakopravna telesnovzgojna organizacija s Sokolom ter se vse do leta 1939 organizacijsko in številčno širil. Začeli so izdajati tudi svoje glasilo – Kres. Dekleta so se organizirala podobno v Zvezo dekliških krožkov s svojim glasilom Vigred. Eni in drugi so organizirali tečaje, mladinske taborne in telovadne nastope ter bolj ali manj sodelovali s KA. Poleg teh dveh organizacij velja omeniti še Slovensko dijaško zvezo (SDZ), ki se je pod okriljem Straže razvijala po srednjih šolah. S snovanjem prvih celic so začeli v letu 1935, uradno pa so bili priznani šele leta 1939. Tudi SDZ je prirejala fantovske in dekliške taborne, leta 1939 v Slovenskih Konjicah se je fantovskega tabora udeležilo nad 300 dijakov, dekliškega pa nad 150. SDZ se je pri svojem delovanju priporočila Slomšku, ker se je čutilo, da prihaja čas, ko bodo društva morala igrati tudi narodnoobrambno vlogo.

Iz kratkega pregleda let med obema vojnama vidimo, da je bil ta čas bogat z mno-

gimi gibanji. Mnoga gibanja so se trudila ustvariti nov svet, novega človeka, ker so bila nad preteklostjo razočarana. Svetovne ideologije so ponujale mamljive rešitve, ki se jih je marsikdo oprijel. Razdeljenost Slovencev med liberalni in katoliški tabor se je vse bolj prevešala v razdeljenost med socialiste in katoličane. Gibanja so imela pozitivne in negativne vidike; morda je premočna strogost in organiziranost kdaj pomenila oviro svobodnemu delovanju, drugje pa prevelika razpuščenost ni dopuščala skupnih akcij. Kljub temu lahko gibanja ovrednotimo glede na stališča, ki so jih zagovarjala. Vsekakor so bila zelo raznolika in so kot taka pričala o razcvetu slovenske kulture. Skoraj vsa po vrsti pa jih je prehitel čas, ki jim ni omogočil njihovega dokončnega razvoja, ampak jih je zatrl. Z zasedbo in razkosanjem Slovenije so bili namreč ustvarjeni ugodni pogoji, da je lahko dotlej maloštevilna skupina komunistov speljala tok zgodovine v svojo smer in s tem za petdeset let prekinila delovanje svobodnih organizacij.

#### Literatura:

- Kremenšek, S. 1972: *Slovensko študentsko gibanje 1919-1941*. Ljubljana: MK.  
Miklavčič, A. V. 1994: *Mladina med nacionalizmom in katolicizmom*. Ljubljana: KRT.  
Profesor Ernest Tomec. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1991.  
Rožmanov *simpozij v Rimu*. Celje: MD, 2001.  
Žebot, C. 1988: *Neminljiva Slovenija*. Celovec.



## II. evharistični kongres za Jugoslavijo

Slovenci in katoliški Jugoslovani še nismo doživeli verske prireditve, ki bi zbrala toliko tisočev katoličanov iz vseh krajev naše države in ki bi v vsakem oziru tako vzorno in v tolikem sijaju potekala kot naš II. evharistični kongres za Jugoslavijo v Ljubljani 1935.

To veličastno slavje je pustilo v dušah vseh udeležencev neizbrisne vtise. Kakor pa kongres ni pričel z otvoritveno kongresno svečanostjo v ljubljanski stolnici na večer 28. junija 1935, ampak je misel nanj živela že mesece in mesece prej po vseh naših domovih in v vseh naših cerkvah, tako naj tudi ne bi zatonil spomin na naš veličastni praznik s svečano zahvalno pesmijo ob zaključki slovesnosti na ljubljanskem Stadionu v nedeljo, 30. junija 1935 popoldne.

*Drugi evharistični kongres za Jugoslavijo naj bi s svojo globoko in bogato vsebino posegel čim globlje v življenje posameznega katoličana in zaozaral čim vidnejšo brazdo v vse delo in nedelo na verskem, kulturnem, socialnem in gospodarskem polju v vsem našem narodu in državi.* (II. EK 1936: 5).<sup>1</sup>

Letos mineva sedemdeset let od II. evharističnega kongresa, ki je od 28. junija do 30. junija 1935 potekal v Ljubljani in je v treh dneh zbral okoli 200.000 katoličanov iz vse Slovenije ter iz sosednjih držav (Hrvaške, Madžarske, Italije in Avstrije). Kongres je dejansko pomenil največjo manifestacijo katolištva na Slovenskem v celotnem 20. stoletju. Prav zaradi tega se mi zdi prav, da se spomnimo nanj tudi v Tretjem dnevu, ter da na kratko predstavim, kako so se Slovenci pripravljali na kongres in kako je potekalo tridnevno slavje konec junija leta 1935.

### Priprave na kongres

Da bo II. evharistični kongres za Jugoslavijo potekal v Ljubljani, je bilo znano že precej pred samim začetkom. Tako je dr. Gregorij Rožman, takratni ljubljanski škof, v osmi številki Škofijskega lista objavil: »Po sklepu škofovske konference, dne 18. avgusta 1930, ob priliki evharističnega kongresa v Zagrebu, se bo višil prihodnje leto v Ljubljani evharistični kongres za kraljevino Jugoslavijo in sicer v dneh 28., 29. in 30. junija 1935.«<sup>2</sup> Še pred uradno objavo je konec septembra ustanovil pripravljalni odbor, ki naj bi poskrbel za celotno organizacijo in izvedbo kongresa. Tako je predsednik obora postal dr. Stanislav Žitek, odvetnik v Ljubljani, ki je tudi izbral ostale člane. Na prvih sejah, ki jih je imel odbor, so določili spored kongresnih prireditev ter svečanosti, vendar le tiste, ki so spadale k samemu evharističnemu kongresu, medtem ko so ostale prireditve bile prepuščene posameznim društvom ter ustanovam, seveda s predhodnim dogovorom s člani odbora. Poleg programa so morali določiti tudi prostore glavnih prireditev, saj so vedeli, da se bo kongresa udeležila velika množica. Po daljšem premisleku so se odločili, da bodo osrednje prireditve na Kongresnem trgu in v Tivoliju, zaključna maša pa na stadionu za Bežigradom. Ker so bili vsi prireditveni prostori na prostem, so se organizatorji bali slabega vremena, zato je škof Rožman izdal naročilo, da se mora po vsej škofiji moliti za lepo vreme, obenem pa je odbor sklenil, da bo v primeru dežja sproti določal prireditveni prostor in da bo udeležence o tem obveščal po radiu. Na koncu se je izka-



Drugi evharistični kongres: "Nepregledna množica slovenske mladine med mašo na Stadionu."

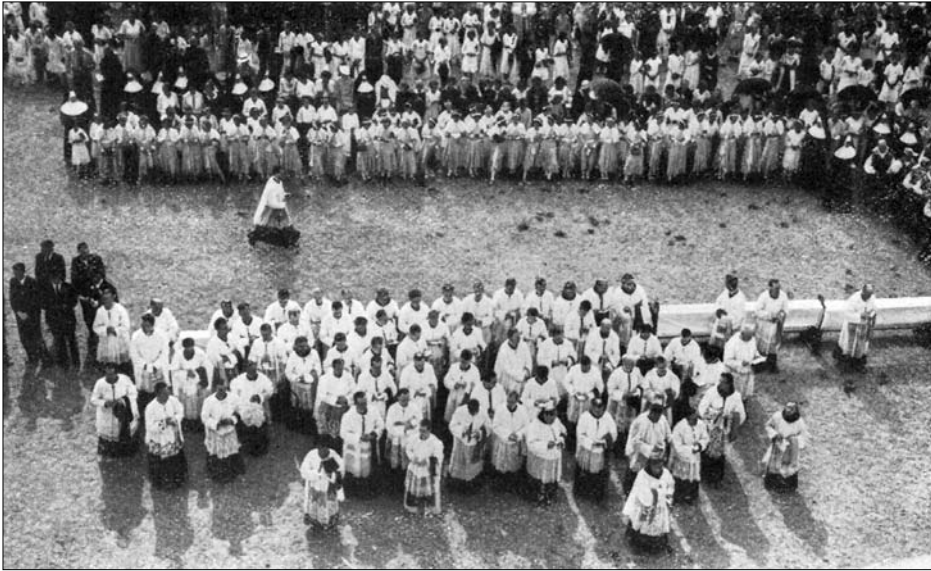
zalo, da je bila skrb odveč, saj je bilo vse tri dni kongresa v Ljubljani lepo vreme. Po navodilu glavnega odbora so po vseh farah v ljubljanski škofiji ustanovili pripravljalne odbore, ki so imeli različne naloge (skrb za propagando, duhovne vaje, procesije, zbiranje prijavi udeležencev, zbiranje finančnih sredstev za kongres, razdeljevanje reklamnih lepakov ...). Da bi kongres uspel, so po vseh župnijah molili molitev za uspeh kongresa: »O, Jezus, ki si v zakramentu presvetega Rešnjega Telesa resnično, dejansko in bistveno pričujoč, da služiš v hrano našim dušam: blagoslovi delo evharističnega kongresa in ga venčaj s popolnim blagoslovom. Presveto Srce Jezusovo, blagoslovi kongres! Sveti Pashal Bajlonski, prosi za nas« (II. EK 1936: 52).

### Delo odborov

Ker je bil pretežni del kongresnega programa sestavljen predvsem iz cerkvenih slovesnosti in prireditev, je glavni odbor ustanovil tudi poseben liturgičen odsek pod vodstvom generalnega vikarja in stolnega prošta Ignacija

Nadraha, ki je skrbel za cerkvene govore, zakramente ter liturgična opravila v času priprav ter na samem kongresu. Tako je odsek določil, katere pobožnosti in kdaj se bodo vrstile izven glavnega mesta, kje bodo potekale maše in kateri škofje jih bodo darovali, kakšen bo vrstni red duhovnikov, redovnikov in redovnic pri procesijah, koliko hostij bo potrebno speči, kje in kdaj bo potekalo spovedovanje. Prav glede slednjega je po koncu kongresa liturgični odsek v svojem poročilu zapisal, da so se pri načrtovanju uštel, saj je v času kongresa opravilo spoved še enkrat več ljudi, kot so pričakovali, čeprav so dali navodilo, da naj vsak udeleženelec opravi spoved že prej v domačem kraju: »Naval moških ob vhodu (na bežigranski stadion – op.\_\_\_\_) je bil tako velik, da sta morala za red pri spovedovanju stalno vzdrževati stražnik in orožnik. Spovedni in spovedanec sta oba stala, kar obrnjena proti steni in v takšni razdalji, da nista motila sosednjega spovednika« (II. EK 1936: 57).

Liturgični odsek je tudi določil, kdaj in koliko časa naj se za posamezne dogodke zvo-



Drugi evharistični kongres: "Duhovniki, pripravljene na obhajanje mladine."

ni v ljubljanski škofiji. Tako so v ljubljanskem Škofijskem listu zapisali: »Pri vseh župnijah, samostanskih in podružničnih cerkvah ljubljanske škofije naj se en četrta ure zvoni (pritrkava) z vsemi zvonovi:

- a) ob otvoritvi kongresa, v petek, 28. junija ob šestih zvečer
- b) v soboto, 29. junija, po Ave Mariji.

*Ob prihodu papeževega legata naj se zvoni pri vseh cerkvah, mimo katerih se bo vozil dotični vlak. Ko pride vlak na ljubljanski kolodvor, naj zazvone vsi zvonovi ljubljanskih cerkva in zvone tako dolgo, da pride kardinal – legat do stolne cerkve.«<sup>3</sup>*

Poleg liturgičnega odseka so ustanovili tudi mladinski odsek, ki je pripravil program za mlade, ter odsek za zborovanja. Temu odseku je bila poverjena naloga, da pripravi stanovska zborovanja, ki naj bi potekala med kongresom. V tem odseku so sodelovali tudi dr. Miha Krek, prof. Ernest Tomec in dr. Karle Capuder. Zagotovo je za današnji čas zanimivo, da so bila takratna zborovanja strogo ločena glede na stanovsko pripadnost. Tako so

organizirali zborovanja posebej za kmečke može, posebej za kmečke fante, delavce, obrtnike in trgovce, obrtniško in trgovsko moško mladino, učitelje, druge izobražence, srednješolce, poklice z visokošolsko izobrazbo, posebej za matere, posebej za delavska dekleta, kmečka dekleta, visokošolke, srednješolke, uradnice, služkinje ... že vnaprej so tudi določili, kateri morajo biti glavni poudarki na teh zborovanjih: poglobitev socialnega dela, boj proti verskemu egoizmu, edinost katoličanov, idejna in npravna obnova po papeževih okrožnicah, poudarjanje pomena papeževe avtoritete, evharistična vzgoja mladine ter nadnaravna usmeritev vsega delovanja.

Za potrebe kongresa so izdali tudi stotisoč knjižic, ki so jih razdelili med udeležence kongresa in so vsebovale natančen program ter ostale uporabne informacije. Izbrali so tudi kongresni znak: podobo Kristusa Kralja, ki sedi na prestolu, pod njim pa jugoslovanski grb.

Ves čas priprav so skrbeli, da so Slovence sproti obveščali, kaj se dogaja v zvezi s kon-

gresom. Osrednjo informacijsko vlogo je zagotovo odigral časopis Slovenec, ki je kot osrednji katoliški časopis v času pred kongresom objavil preko 700 obvestil o opravljenem delu oz. nadaljnjih načrtih ter tudi tako prispeval k vse večjemu navdušenju in pričakovanju kongresa. Ker je šlo za veliko prireditve, se je občasno tudi zgodilo, da so se med ljudmi razširile tudi različne vesti, ki niso bile naklonjene kongresu, kot na primer, da bo kongres prepovedan, da bodo na kongresu nastopili komunisti z bombami, da bo na kongresu zmanjkalo hrane, da bodo zaradi gneče otroci umirali ... Poleg Slovenca so o samih pripravah obveščali tudi drugi slovenski časopisi: Domoljub, Naš dom, Kres, Gorenjec, Jutro, Domovina. Prav tako so o pripravah na kongres poročali hrvaški in srbski časopisi, vatikanski dnevnik L'Osservatore Romano, nemško in madžarsko časopisje, novice so objavljali celo poljski, francoski, češki, slovaški in angleški časopisi, kar zagotovo tudi priča o veličini II. evharističnega kongresa v Ljubljani. O dogajanju so sproti poročali tudi po radiu, in sicer tako v slovenščini kot v srbohrvaščini, francoščini ter nemščini.

Tako velika prireditve pa je seveda zahtevala tudi izredno dobro logistično podporo. Potrebno je bilo poskrbeti za red v mestu in na cestah, za zdravniško pomoč, prehrano in prenočišče številnih udeležencev ... V ta namen so obnovili številne stavbe v samem mestu, po načrtu Jožeta Plečnika so preuredili bežigrasjski stadion ter ga opremili z reflektorji, da je bil mogoč program tudi v večernih in nočnih urah. Še dodatno so osvetlili tudi vse ljubljanske cerkve, reprezentančne palače, sodno palačo ter številne hiše in trge. Na stadionu so montirali tudi štiri telefone, poleg tega je imel kongresni odbor na voljo petnajst stalnih telefonskih števil. Za današnji čas je to zagotovo smešno malo, takrat pa je to pomenilo veliko pridobitev.

Da bi se lahko kongresa udeležilo čim več ljudi, je glavni odbor skupaj z škofom dr. Rožmanom zaprosil v Beogradu za odobritev nižjih cen kart za vožnjo z vlakom. Po daljših pregovorjanjih je bila karta za vlak v času kongresa za 50 % nižja, za otroke pa je veljal celo 75 % popust.

Stanovanjski odsek je bil zadolžen, da poskrbi za primerno število prenočišč. Ker so bile kapacitete v Ljubljani, ki je takrat štela 57.000 ljudi, omejene, so se odločili, da bodo lahko ljudje prespali tako v hotelih in zasebnih stanovanjih kot na skupnih prenočiščih na slami, ki so jih pripravili po šolah, zavodih, telovadnicah. Vendar pa se je na koncu relativno malo ljudi odločilo prespati v teh prenočiščih (približno 11.000 (II. EK 1936: 131)), saj so ugodne vremenske razmere omogočile, da je večina ljudi prespala na prostem oz. po cerkvah.

Že pred začetkom kongresa so škofje v svojih poslanicah, v posebnih sporočilih, pa tudi v objavah v časopisju spodbujali in navduševali ljudi za kongres ter poudarjali velik pomen, ki ga bo le-ta imel za slovenski narod. Tako je dr. Bonaventura Jeglič zapisal: »*S tem kongresom bomo izkazali vsemogočnemu Bogu tisto čast, radi katere je ustvaril vesoljni svet. Tukaj ne bodo le posamezniki, ampak globoka in nepremakljiva utrjena vera in goreča ljubezen do Jezusa v Zakramentu bo tisoče vseh stanov iz Jugoslavije družila v Ljubljani v eno veliko božjo družino, ko bo pred vsem svetom božjemu Sinu in po njem Bogu to nepojmljivo čast dajala. Skupnost nas bo ogrela, navdušila. Skupnost bo vnela svet ogenj, ko bo objel vse, tudi doslej mlačne kristjane*« (II. EK 1936: 157). Škof dr. Rožman je v pastirskem listu, ki je izšel 8. februarja 1935, svojo poslanico o svetem Rešnjem Telesu zaključil z besedami: »Veliki evharistični kongres bodi višek javnega češčenja, mogočen kres, ob katerem prižgete vsi zubeljček vere in ljubezni v svojih dušah in ga potem skrbno in vztrajno čuvate, da ne ugasne,

ampak vedno svetleje gori in krepkeje grejek« (II. EK 1936: 159).

### Prvi kongresni dan, 28. junij 1935

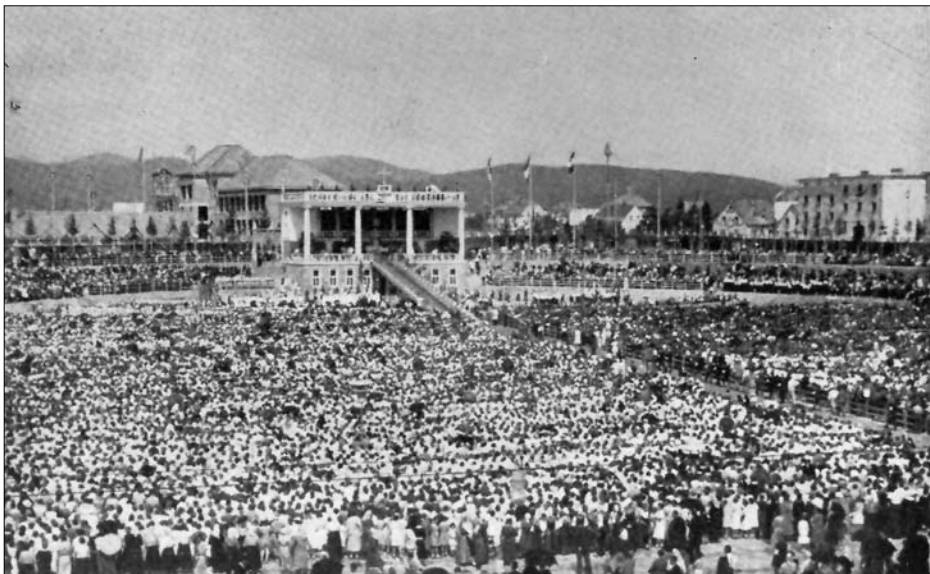
Že navsezgodaj so z Brezij v Ljubljano prepeljali Brezijansko Marijo. V svojem poročilu so o tem zapisali: »*Kako smo si pač mogli misliti, da bi na kongres lahko šli sami, brez milostne Marije z Brezij? Slovenci vedno lahko s ponosom rečemo, da smo Marijin narod in zato smo bili prepričani, da na našem evharističnem prazniku ne moremo dovolj vredno počastiti Jezusa v najsvetejšem Zakramentu, če nam ne stoji ob strani ona, ki nas nikdar ne pozabi, ki vedno nosi naše molitve pred božji prestol in nam vrača bogat blagoslov. Pa tudi vera v njeno pomoč, v njeno božje materinstvo, v njeno kraljevanje nad Slovenci naj bi se s tem njenim romanjem poživila*« (II. EK 1936: 175). Prvič se je zgodilo, da so Marijino sliko odnesli z Brezij, tako da je njen prevoz spremljala množica ljudi vse do Ljubljane. Ob prihodu na stadion so po vsej Ljubljani zvonili zvonovi in že s tem oznanili neformalni začetek kongresa, ki se je dejansko začel ob šestih zvečer z mašo v stolnici.

Da je šlo za res veliko prireditev, govori tudi število uglednih cerkvenih dostojanstvenikov, ki so se udeležili kongresa. Tako so bili med povabljenimi slovenski škofje dr. I. Tomažič, lavantinski škof, dr. I. Gnidovec, skopeljski škof, dr. J. Srebrnič, krški škof ter dr. A. B. Jeglič, osemnajst jugoslovanskih škofov, med njimi dr. Alojzij Stepinac in dr. Anton Bauer iz Zagreba, Rodić iz Beograda, dr. Šarić iz Sarajeva, dr. Carević iz Dubrovnika, dr. Hieronim Mileta iz Šibenika in drugi. Evharističnega kongresa se je udeležil tudi kardinal Avgust Hlod, poznanski nadškof in primas<sup>4</sup> Poljske, ki je kot papeški legat zastopal papeža Pija XI. Kardinala so pričakali na ljubljanski železniški postaji, kjer so zanj pripravili slovesen sprejem. Ob prihodu ga je skupaj s številnimi uglednimi gosti (ljubljski župan

dr. Vladimir Ravnihar, predsednik sodišča prof. Jarc, rektor univerze dr. Maks Samec ...) sprejel škof dr. Rožman, pozdravil pa župan Ravnihar: »Vaša Eminenca! V vso čast si štejem svojo nalogo, da vas v imenu mesta Ljubljane, glavnega gospodarskega in kulturnega središča Slovencev in mesta, v katerem se bo vršil II. evharistični kongres za Jugoslavijo, prav prisrčno pozdravljam. Srečni smo, da prihajate med nas: prvič pa je, da prihajate kot legat svetega očeta na naš veličastni praznik ...« (II. EK 1936: 193). Kardinal se je v slovenskem jeziku<sup>5</sup> zahvalil za prisrčen sprejem ter dejal: »Sveti oče se veseli že vnaprej, da bo evharistično slavje, ki ga pripravljate, dokaz vaše vere in vdanosti do presvete Evharistije ... Posebej pa pozdravljam še vse udeležence evharističnega kongresa, katerim prinašam blagoslov svetega očeta« (II. EK 1936: 193).

Po sprejemu se je kardinal Hlod v spremstvu odpravil po ljubljanskih ulicah do stolnice. Pri tem ga je ves čas spremljala množica vernikov, med njimi mnogi v narodnih nošah ter s številnimi slovenskimi zastavami. Po pozdravnem nagovoru pred stolno cerkvijo se je začela slovesna sveta maša, ki je obenem pomenila tudi uradni začetek evharističnega kongresa. Na začetku so prebrali pozdravni nagovor, ki ga je papež Pij XI. ob tej priliki preko svojega legata posredoval vsem udeležencem kongresa. Med drugim je tudi zapisal:

»*Prav z velikim veseljem smo izvedeli, da se bo proti koncu tega meseca vršil v Ljubljani, prestolnici slovenske zemlje, svečan evharističen kongres za vso kraljevino Jugoslavijo ... Sam naš Zveličar in Odrešenik, kakor vedno, tako tudi v teh bridkih časih zopet in zopet kliče k sebi vse obtežene in žalostne, da bi se zatekli k Njegovemu Srcu in ondi našli veliko olajšanje in uteho; on sam prav goreče želi odvrniti človeška srca od razbrzdanega hlepenja po minljivem, da bi mogla biti deležna neskončnih zakladov njegove ljubezni ... Teh zveličavnih in prebogatih*



Drugi evharistični kongres: "Stotisoč vernikov, zbranih na Stadionu pri slovesni maši kardinala legata."

*darov torej želimo z očetovskim srcem bližajočemu se kongresu in v dokaz naše posebne ljubezni, tebi, naš ljubljeni sin, skrbnemu škofu ljubljanskemu<sup>6</sup> in ostalim jugoslovanskim dostojanstvenikom, kakor tudi vsem tistim, ki se bodo udeležili evharističnega slavja, s preveliko ljubeznijo v Gospodu podeljujem svoj apostolski blagoslov» (II. EK 1936: 197).*

Po papeževem pozdravu je sledil otvoritveni govor, ki ga je imel krški škof ter predsednik stalnega odbora za evharistične kongrese v Jugoslaviji, dr. Josip Srebrnič. »Izklesana beseda visokega govornika je zajela vso ogromno množico vernikov v cerkvi in segla po vsej slovenski zemlji in daleč preko njenih meja; vso otvoritveno svečanost je prenašala tudi radijska postaja.« (II. EK 1936: 206). Sploh so celotno kongresno dogajanje vseh treh dni prenašali po radiu, poleg tega so številni zvočniki, ki so bili nameščeni zunaj cerkva ter stadiona kot zaključnega prireditvenega prostora, poskrbeli, da so lahko verniki nemoteno spremljali maše ter zborovanja. S koncem maše ter zvonjenjem po

vsej ljubljanski škofiji se je tudi zaključil prvi dan kongresa. Ljudje so se še vso noč množično zgrinjali v stolnico, kjer je bila na oltarju sv. Dizme postavljena podoba Marije Pomaga z Brezij.

### Drugi kongresni dan, 29. junij 1935

Osrednja slovesnost je bila zagotovo svečana mladinska maša, ki je potekala na bežigranskem stadionu in se jo je udeležilo 30.000 mladih ter 15.000 odraslih. Osrednji govorec je bil škof Rožman, ob koncu maše je sledil tudi poseben papežev blagoslov. Zanimivo je, da so pesmi, ki so jih prepevali v času kongresa, še danes med najbolj znanimi ter jih pravzaprav najpogosteje slišimo prepevati po naših cerkvah. Če naštejemo samo nekatere: Marija, skoz' življenje, Ti, o Marija ..., Povsod Boga, Ti si Peter, skala!, Mogočno se dvigni nam spev iz srca, Kraljevo znam' nje križ stoji, Pojte hribi in doline. Medtem ko je potekala maša za mlade na stadionu za Bežigradom, so tudi v vseh ostalih cerkvah v Ljubljani potekale številne slovesne pontifi-



Drugi evharistični kongres: "Nadškofi, škofje in visoki cerkveni dostojanstveniki prihajajo v sprevedu k pontifikalni maši papevega legata na Stadion."

kalne maše. S tem so želeli zagotoviti vsem vernikom, da bi lahko bili v času kongresa vsak dan pri maši. V cerkvi sv. Petra je bila celo svečana liturgija po vzhodnem obredu, kar kaže tudi na odprtost katoliških vernikov do pravoslavnih bratov.

V soboto pa ni bil glavni poudarek le na svetih mašah, temveč tudi na stanovskih zborovanjih, s katerimi so želeli »utrditi v dobrem naše družinsko in stanovsko življenje«. Da bi lahko, kolikor je bilo pač to mogoče, imeli vsi stanovi priložnost začutiti medsebojno povezanost, so organizatorji kongresa pripravili ločena zborovanja, o čemer sem že govorila. Kljub različnim stanovskim skupinam pa so imela vsa zborovanja enak program. Najprej so udeleženci poslušali tri predavanja, ki so se vsebinsko nanašala na poklic, ki so ga udeleženci opravljali v svojem življenju. Predavatelji so predvsem poudarjali pomen dela, ki ga opravljajo (kmetje, delavci, akademiki ...), ter da morajo vse, kar delajo, delati v duhu krščanske ljubezni ter v zavesti minljivosti in koprnenju po božjem kraljes-

tvu. Vendar govori niso bili le leporečje, temveč so obravnavali številne aktualne probleme in dogodke doma in po svetu. Marsikatera misel je še danes zelo primerna in sveža. Tako je predavatelj, ki je govoril na zborovanju kmečkih mož, med drugim tudi opozarjal: »Iz napačne in prevelike navezanosti na gmo-to izvira boj med mladimi in starimi. Stari si včasih preveč izgovorijo in v teh težkih časih od mladih s preveliko nepopustljivostjo in brezobzirnostjo terjajo, po nepotrebem se vtikajo v gospodarstvo in gospodinjstvo mladih. Še večkrat pa mladi nečejo starim dati tistega, kar jim gre. Od tod v družini neprestani prepiri, mržnje, sovraštva, pravde in celo poboji«. »Drugo nevarno dušno zastrupljenje so strašna sovraštva med sosedi, neskončno dolge pravde, ki se vodijo radi nekoliko pedit zemlje ali nekaj žaljivih besed« (II. EK 1936: 232).

Delavci so imeli priliko slišati:

*Obenem s sencami marksizma, ki hočejo za-streti naš jasen pogled v kraljestvo, ki ni od tega sveta, pa obračunajmo v sebi tudi z ostanki zmot*

starega krivega preroka liberalizma. Svoje nesrečne misli o sebičnosti, o skrbi za samega sebe, brez ozira do bližnjega, je zapisal žal tako globoko v naša srca, da se teh misli še nismo iznebili. Sovraštvo se je zagrizlo v vso človeško družbo in prav tudi v delavske vrste. Pesem razrednega boja, združenega s sovraštvom in medsebojno mržnjo, se je pela daleč v krščanske vrste. Pozabili pa smo, da sovraštvo ne more nikdar roditi ničesar dobrega ... Ne pozabimo pa ljubezni do dela! Človeku od tega sveta je delo le nadloga in kvečjemu vir sredstev za izživiljanje na tem svetu. Krščanskemu človeku pa je delo nekaj naravnega (II. EK 1936: 252).

Trgovcem je spregovoril msgr. dr. Josip Ujčič: »Trgovina in obrt morata biti tako pošteni, da je vseeno ali pride kupi kak odličnik ali pa siromašen učenec. Vedno mora biti na eni strani pošteno blago, oziroma solidno delo, na drugi strani pa pošteno plačilo. Saj ne kupujemo ali prodajamo vednosti ali nevednosti drugega, ampak kupujemo in prodajamo blago ... Zlasti mora prodajalec pomagati kupcu z dobrim nasvetom, posebno ko opazi, da kupec ne pozna prav blaga ali da bi na primer kupil nekaj, kar je zanj manj primerno« (II. EK 1936: 280).

Po predavanjih so sledile še slovesne obljube, s katerimi so želeli potrditi sklepe, ki so jih podali na stanovskem zborovanju, ter s katerimi so obljubili, da bodo vse temeljne nauke, ki so jih slišali v okviru predavanj, v življenju dosledno spolnjevali.

Drugi dan so zaključili z množičnem zborovanjem, kjer so nastopili različni govorniki. Med njimi je bil zagotovo najbolj odmeven nagovor papeževnega legata, še posebej ker je bil v celoti povedan v slovenskem jeziku in ga je zato množica vernikov z navdušenjem sprejela, o čemer priča tudi to, da so ga velikokrat prekinili z odobravajočim ploskanjem in klici. Spregovorila sta tudi dr. Stanislav Žitko, predsednik pripravljalnega odbora, in dr. Miha Krek ter drugi. Ob zaključku dneva so sledile še slovesne litanije na bežigranskem stadionu.

Verjetno si danes ne moremo predstavljati, da bi se udeležili večdnevni slovesnosti, nato pa bi prečuli tudi noč v molitvi in udeležbi na procesijah. Če skušamo nekaj podobnega najti v današnjem svetu, so najbrž še najbližje svetovni dnevi mladih, kjer se prav tako zbere ogromno vernikov, ki imajo v relativno kratkem času (svetovni dnevi mladih potekajo ponavadi pet, šest dni) zelo pester in bogat program. Udeleženci II. evharističnega kongresa so se tako v noči na nedeljo, ko je bil zadnji dan kongresa, udeležili nočne procesije, ki je potekala od Mestnega trga, čez Tromostovje, po Miklošičevi do stadiona. Kako mogočna procesija je to morala biti, nam pove že podatek, da je v njej sodelovalo več kot 600 godbenikov! Ko so se verniki končno zbrali za Bežigradom (procesija je trajala dve uri), je sledila še polnočna maša, pri kateri je sodelovalo več kot 30.000 ljudi. Da je moralo biti posebno doživetje, ko so vsi skupaj zapeli, nam je najbrž jasno. Tudi sami so zapisali v poročilo: »To ni bilo ponižno petje skromne, boječe skupine plašnih ljudi – bilo je zmagoslavje prebujenega preprostega človeka, ki je začutil nenadoma, da je v takšni skupnosti nepremagljiv. Sprostile so se vse dobre sile, ki sicer v naših slovenskih ljudeh skrite žde; s pesmijo so planile na dan ter spraševale: kdo je zoper nas?!« (II. EK 1936: 527).

### Tretji dan, 30. junij 1935

Zgodnje jutro glavnega kongresnega dne je združilo vernike ob rani službi božji po vseh ljubljanskih cerkvah. Maša pred izpostavljenim Najsvetejšim s pridigo o obhajilu in petjem evharističnih pesmi je bila krasen uvod v velike slovesnosti našega največjega evharističnega praznika. Skoro v vseh ljubljanskih župnih cerkvah je mašno daritev opravil domači župnik, v samostanskih cerkvah pa redovni predstojnik. Govorili so izbrani govorniki. Vse cerkve so bile nabito polne. Povsod je slovesnost potekala v krasnem razpoloženju in mogočnem verskem navdušenju. Verniki so v zelo



velikem številu pristopali k obhajilni mizi. Svečanost je zaključila katoliška himna »Povsod Boga! (II. EK 1936: 528).

Tako se je začel zadnji dan evharističnega kongresa, ki je zagotovo pomenil veliko manifestacijo slovenskih vernikov, če pomislimo, da se je v vseh treh dneh zbralo v Ljubljani preko 200.000 ljudi. Po jutranjih mašah so se ljudje odpravili na bežigranski stadion, kjer je bila tudi zaključna maša, ki jo je daroval papežev legat kardinal Hlond. Maše so se udeležili tudi politični predstavniki, med njimi zastopnik kralja Petra II. general Nedeljković, dr. Anton Korošec, takratni jugoslovanski notranji minister, minister za trgovino dr. Milan Vrbanič, ban dravske banovine dr. Dinko Puc, ljubljanski župan dr. Ravnikar, rektor univerze kralja Aleksandra I.<sup>7</sup> dr. Maks Samec, francoski, češki in francoski konzul, zastopnika italijanskega in avstrijskega generalnega konzula ... Povedati pa je treba, da je bila udeležba s strani Hrvatov manjša, kot so načrtovali na začetku priprav na kongres, kar je bila posledica političnih razmer v prvi polovici leta 1935. Za 5. maj so bile namreč razpisane državnozborske volitve, na katerih so Hrvatje v veliki meri podprli dr. Vladka Mačka, medtem ko ogromno Slovencev, zaradi odsvetovanja s strani Slovenske ljudske stranke oz. dr. Antona Korošca, ni šlo volit, kar so Hrvatje zamerili. Kljub temu je iz Hrvaške prišlo okoli 2.000 Hrvatov.

Osrednjo pridigo je imel škof Rožman. Po maši je sledilo še krajše zborovanje, nato pa procesija, ki se jo je udeležilo preko 30.000 ljudi, med katerimi tisti, ki so stali ob poti, niso šteti, in je trajala skoraj tri ure. S tem se je II. evharistični kongres tudi zaključil.

### Odmevi na kongres

O kongresu je izčrpno poročalo domače časopisje (slovensko in jugoslovansko), prav tako pa tudi italijanski, francoski, avstrijski, madžarski, španski, češki in nemški časopisi.

Zanimivo je, da so prav vsi članki, poleg opisa dogodkov, omenili tudi izbrano in lepo petje vernikov pri maši. Tako so v eni reviji zapisali:

*Zbor 500 pevcev je pel zraven oltarja in se menjaval z ljudstvom; s pomočjo radia je neki kanonik petje mogel voditi. Teh 150.000 duš je pelo tako enotno, kakor zbor umetnikov, brez najmanjše spotike in trdote. Lepoto tega si je težko predstavljati ... V Sloveniji posebno pooblastilo sv. stolice dovoljuje, da se vse cerkvene pesmi, izvzemši mašne speve strogo vzeto, pojo v domačem jeziku. Sicer pa, ko so ceremonierja, ki je spremljal apostolskega legata, opozorili, da so Lauda Sion (Hvali Sion) peli po slovenski, je odvrnil: »To petje je tako lepo, da niti opazil nisem, da ga niso pelji po latinsko. (II. EK 1936: 669).*

### Zaključek

II. evharistični kongres zagotovo ni pomenil kakšne velike prelomnice v slovenski zgodovini 20. stoletja, je pa zagotovo pomnil največjo manifestacijo katolištva na Slovenskem v celotnem 20. stoletju. Šlo je tudi za največjo množično prireditev, saj se je takrat zbralo v Ljubljani preko 200.000 ljudi, kar zagotovo še danes ni zanemarljiva številka. Letos mineva sedemdeset let, zato se nam je zdelo prav, da se ga spomnimo. Moram pa povedati, da sem imela velike težave, ko sem hotela o njem napisati kaj več, saj o njem ni skoraj nič napisanega. V *Ilustrirani zgodovini Slovencev* ga tako omenjajo samo mimogrede, ko govorijo o političnem življenju v jugoslovanski kraljevini. Tako so samo zapisali: »Leta 1933, ko je bila SLS v opoziciji in je bil položaj Cerkve najbolj ogrožen, je ta konec julija organizirala v Ljubljani jugoslovanski evharistični kongres. Takšen kongres je ponovila še konec junija 1935; 1939 je organizirala v Ljubljani kongres Kristusa Kralja« (Ilustrirana zgodovina 1999: 326). In to je vse. To niti ne bi tako zmotilo, če ne bi opazili, da so mnogi drugi (nekatoliški) shodi, srečanja ..., ki so bila po številu udeležencev veliko

manjši, po pomembnosti pa podobnega ranga, predstavljena širše, z več poudarka. V *Velikem slovenskem leksikonu*, ki ga je Mladinska knjiga izdala 2003, ni o njem niti besede. Prav zato se mi zdi pomembno, da se ga ob obletnici tudi spomnimo. Ne samo zato, ker je bil tako množičen, temveč tudi zato, ker nam kaže podobo in miselnost slovenskega naroda, kar se zelo dobro tudi izraža skozi predavanja, ki so jih imeli govorniki. Zanimivo je tudi, da je imel celo papeški legat sobotno pridigo v celoti v slovenskem jeziku, čeprav mnogi skušajo dokazati, da je šele drugi vatikanski koncil prinesel odprtost v katoliško Cerkev.

### Literatura:

II. EK 1936: *II. evharistični kongres za Jugoslavijo*.

Domžale: Misijonska tiskarna Groblje – Domžale.

Ilustrirana zgodovina 1999: *Ilustrirana zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.  
*Veliki slovenski leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2003.

---

1. Leto po kongresu je kongresni odbor izdal knjigo, v kateri so opisali celotno dogajanje ob kongresu – tako priprave, potek kot odhod in govore, ki so jih imeli v okviru kongresa škofje, duhovniki in politiki.
2. Škofijski list, 1934, št. 8, str. 2.
3. Škofijski list, 1. maj 1935, št. 4, str. 5.
4. Nekdaj metropolit, ki je imel posebne pravice nad drugimi metropolitami in škofi, npr. papež, danes pa je to častni naslov nekaterih nadškofov ali vidnejših škofov.
5. Zagotovo je zanimivo, da je bil kardinalov pozdravni govor v slovenskem jeziku, ob dejstvu, da je bil kongres pred drugim vatikanskim koncilom.
6. Tu misli škofa dr. Gregorija Rožmana.
7. Tako se je takrat imenovala Univerza v Ljubljani.

# Romanja k sodobnim svetiščem: Lurd in Medjugorje

V primerjavi z nekaterimi sodobnimi verskimi pojavi historiografska raziskava ni uspela ujeti koraka s hitrimi in neverjetnimi spremembami predmeta te raziskave: svetišča in romanja, poleg vkoreninjenosti v tradicionalni prostor in čas, danes odsevajo in širijo povsem novo internacionalizacijo in globalizacijo bogočastja. Svetišča in romanja ohranjajo, pravzaprav poostrujejo, neverjetno deželno in lokalno pripadnost, nič manjšo od nacionalistične veroizpovedi, izražene pod papeževanjem Benedikta XV. in Pija XI. Danes je Marijino čaščenje pogosto kazalec integralističnega zatekanja k religiji v nacionalne namene, kot se je na primer v zadnjem desetletju zgodilo s prikazovanji v Medjugorju, geopolitično uporabljenimi med srbsko-hrvaško vojno; ali kot se dogaja v nekaterih majhnih Marijinih svetiščih na Srednjem Vzhodu, pa tudi v Rusiji in v baltskih republikah kot prednjimi stražami pravoslavja proti možnemu katoliškemu vdoru, in kot še v veliko tovrstnih primerih. Istočasno pa so zaradi vpliva množičnih medijev in informacijskih sredstev popolnoma preobrnjene prostorsko-časovne koordinate tradicionalnega romanja. S slednjim se zgodi dvojje: po eni strani se internacionalizira v zelo hitrem času, medtem ko po drugi lahko postane le navidezno, t. i. virtualno romanje. Lahko se zgodi, da se romanja, obrnjena k isti veroizpovedi, izvršijo v različnih deželah, v podobnih, ampak ne istih svetih krajih, ali pa da so doživeta v resničnem času brez dejanske osebne udeležbe. To uvaja nove metodološke probleme, drugačne od teh, ki jih je do sedaj preučevala

običajna hagiografija. Precej težavno postane na primer opredeliti vire: poleg poročil in ustnih pričevanj je potrebno znati razlikovati oblike, s katerimi različni subjekti uporabljajo medije, realne kazatelje strategije razvoja določenega čaščenja ali notranjih razdelitev v hierarhiji.

Primer romanj v Medjugorje je precej značilen za to vrsto problemov. Prikazovanja so polarizirala pozornost medijev od prvega trenutka. Senzacionalizem, razdrobljenost, naglica v pridobivanju informacij in posledično tudi hitro proizvajanje apologetične ali sramotilne literature so zbiranje podatkov nazadnje bolj upočasnili kot olajšali, vsekakor pa so nanj vplivali. Romanja na kraj prikazovanj so se zgodila skoraj takoj, že v začetku osemdesetih let, v majhnih, neorganiziranih, prostovoljnih skupinah, proti svetišču, ki bi ga lahko opredelili kot svetišče *in fieri*. Ta romanja, malo poznana in minimalistična po obliki, so bila že od začetka predmet zgoraj omenjene dinamike. Na eni strani prepovedana s strani mostarskega lokalnega škofa, skoraj skrivna, na drugi pa kar najbolj razširjena preko medijev in tamtomov Marijinih župnijskih skupin, ki so doživljale v živo, preko video posnetka, izkušnjo romanja. Virtualna praksa se še okrepi, ko vojna otežkoči vstop v Hercegovino: v tistih letih se poleg nadomestitve realnega romanja z virtualnim, na daljavo, v majhnih skupinah preizkusi tudi pogumno in tvegano romanje na bojna območja. Ta oblika romanja je presegala vsak predstavljeni prag žrtvovanja, postala je nenehen izziv in se spre-

menila v prinašanje pomoči na mučena ozemlja. (O tem so zanimiva pričevanja tistih, ki so vodili humanitarne konvoje in o katerih se zelo malo ve zaradi obzira do udeležencev; tukaj mislim na enega prvih in najbolj dejavnih, Alberta Bonifacia iz Lecca, neutrudljivega in modrega organizatorja. Obstajajo, vendar so malo poznani, potopisi in opazovanja, največkrat predstavljena izpod peresa pisatelja Errija de Luca, ki se je tudi sam udeležil številnih od teh odprav.)

Za konec te prve vrste vprašanj moramo torej razmisliti, kako danes, v primerjavi s poprejšnjimi Marijinimi čaščenji, težava ni le v preučevanju pojavov *in fieri*, pač pa tudi v ureditvi dokumentarnega pregleda, že močno popačenega zaradi komunikacijskih sredstev in hitre ter razširjene množične internacionalizacije.

### Viri

Pri proučevanju teh novih načinov verskih čaščenj, gre torej za romanja iz novejše, precej nemirne in protislovne zgodovine, je bistvenega pomena znati se med viri. Kot namreč vemo, so kriteriji izbire dokumentarnih virov odločilno poglavje pri razumevanju zgodovine svetišč, romanj in sploh Marijinih prikazovanj devetnajstega in dvajsetega stoletja. V primeru Lurda je prve znanstvene rezultate s svojimi študijami dosegel René Laurentin, ki je ob stoletnici prikazovanj uredil dotično dokumentacijo, medtem ko čaščenje v Fatimi ostaja ovito v rahlo skrivnost ravno zaradi nejasnosti virov.

Rada bi opozorila na dve uporabni označbi iz novejše mednarodne književnosti. Prva je iz zadnje knjige angleškega zgodovinarja Davida Blackbourn (Blackbourn 1997: 703), sijajnega in vplivnega strokovnjaka viljemske dobe, v kateri je obnovljeno najpomembnejše nemško Marijino čaščenje, neke vrste nemški Lurd, ki je nastalo po prikazovanjih, ki so se leta 1876 zgodila v Marpingenu. Gre

za najnovejši historiografski primer o tem, kako se razvije neko Marijino čaščenje, v povezavi z notranjimi težnjami Cerkve, viden skozi veliko fresko iz Bismarckovega obdobja: konfliktnost povezana s pojmom *Kulturkampf*, nerazvitost, občutek želje po novih potrebah katoliške kulture devetnajstega stoletja, omejenosti in uspehi reformiranega sveta, družbeni nadzor in več kot verjeten upor, povezan z Marijinim čaščenjem in mobilizacijo silovitih romanj itd. V tej obsežni rekonstrukciji (okoli sedemsto strani) natančno vidimo poglobitve težave nemške in evropske civilne in verske družbe; če sledimo poti posameznih romarskih skupin, lahko prestrežemo, v zdrs od najnižje do najvišje točke in obratno, vse bogastvo kritičnega trenutka evropske družbe.

Drugi primer, ki bi ga rada navedla, se nanaša na študije nekaterih zgodovinarjev lijonske univerze (*Théologie, histoire* 1996), predvsem na Claudea Langloisa, ki je vztrajal pri primerjalnem in vzporednem študiju vseh različnih kvalit, ki določajo razvoj Marijinega čaščenja: od kongregacij do romanj, svetišč, ikonografije itd. Menim, da je med raznimi predlogi najbolj bistroumen ravno ta, pri katerem tako vztraja Langlois, in sicer gre za nezanimanje razvoja mariologije kot korita, v katerem se meri naravni razvoj nekega čaščenja s pomisleki Cerkve, predvsem pa bogoslužne izraze. Jasno je namreč, da bi bili najpomembnejši Marijini pobožnosti devetnajstega stoletja, Marijina čudodelna svetinja in prikazovanja v Lurdu, nerazumljivi izven definicije dogme o brezmadežnem spočetju, ki je bila razglašena po stoletjih razhajanja in sporov: uspeh čudodelne svetinje je pripravil definicijo dogme, Lurd jo je legitimiziral na množični ravni. Le iz takega prepleta, in ne iz študija, ki je usmerjen izključno na prikazovanja ali rojstvo svetišč ali na vrsto romanja, iz skupnih ugotovitev torej, je mogoče osvetliti pojav precejš-



nje pomembnosti, ki je nastal v prvi polovici XIX. stoletja: naraščajoča oživitev Marijinih svetišč iz prejšnjih stoletij, vzporedno s pojavom, ki so ga opredelili kot »padec pomembnosti« svetišč, posvečenih lokalnim svetnikom, posebno svetišč s skromnejšimi romanji. Urbanizacija, družbena mobilnost, odtujenost tradicionalnim oblikam čaščenja in še veliko drugih vzrokov je oslabilo čaščenje lokalnih svetnikov, ne pa tudi Marijinega, predvsem zaradi učinkovitosti, s katero se je dobro vključilo in prilagodilo novim družbenim spremembam in potrebam časa po revoluciji (Besutti 1982).

Za Francijo je sistematično raziskavo opravil opat Hamon, delo je zajeto v šestih zvezkih, z viri iz prve roke, in obnavlja nacionalno geografijo več stotih svetišč - začevši z viri njihovega izvora, pa če je bil ta mitski ali zgo-

dovinski. Tako lahko razberemo, kako se je dejansko zgodila oživitev Marijinih romanj v prvi polovici devetnajstega stoletja. Opaženo je bilo, še vedno po Langloisu, kako je skupni imenovalec obredov ponovne ustanovitve, tako izvorno kot tudi po francoski revoluciji, »iznajdba kipa« (Langlois 1997), to je vseh tistih postopkov, ki so dovoljevali ponovno rojstvo romanja, začevši z njegovim osrčjem: podoba, kip, izgubljen, ponovno najden, uničen, na novo zgrajen, nadomeščen, čudežno preživeli. Za najpomembnejša romanja bo naslednja postaja nastanitev stalne duhovščine na kraj romanja in gradnja novega svetišča, večjega, bolj primernege novi razširjenosti bogočastja.

»Vse je v zatonu, razen romanj,« naj bi se izrazil, v ozračju razširjene postkoncilске se-kularizacije, kardinal Marty glede treh do štiri-

rih milijonov romarjev, ki so se vsako leto namenili k jami v Lurdu.

### Ponovni začetek

Približno desetletje so vsa Marijina romanja v velikem vzponu. To bogato ponovno rojstvo privede do sklepa o dveh oblikah marijanskega romanja, ki sta si med seboj zelo različni: Lurd, prvo sodobno romanje, in Medjugorje, zadnje, še do danes ne povsem priznано. Gre v resnici za med seboj zelo različni čaščenji: za Lurd je osrednjega pomena tradicija brezmadežnosti, Medjugorje pa najde svoj neposredni izvor v Fatimi in njenem apokaliptično-preroškem značaju (čaščenje z močnimi političnimi pomeni, bogat s skrivnostmi, z obilico sporočil, obrnjen k spreobrnitvi Cerkve itd.). Romanje v Lurd predstavlja velik odgovor na sodobne izzive glede zdravja obojega, telesa in duše; Fatima in Medjugorje pa sta bili z vojno in komunizmom že priči polomu sekularizacije in se obračata bolj k izgubljenim srcem vernikov.

Na ravni romanja v ožjem smislu so razmere še bolj raznolike: romanje v Lurd je najbolj strukturirano romanje sploh, novodobno romanje v pravem pomenu besede, medtem ko tisto v Medjugorju še ni bilo priznано in ohranja, čeprav danes samo še delno, privlačnost prvinske duhovne izkušnje. Uporabljajoč klasično tipologijo, ki jo je določil Alphonse Dupront, bi radi pojasnili razlike in stalnice v razvoju teh dveh Marijinih romanj. Bolj kot za sistematična opazovanja gre za problematične točke, ki vabijo k poglobitvi.

### Od življenjskega ritma k duhovnemu ritmu

Lurd je s svojo periodičnostjo, strukturirano z letnimi organizacijskimi roki (glej zgodovino Unitalsi-ja), razvil pravi življenjski ritem, namenjen osamljenim ženskam, ljudem, ki nimajo drugih priložnosti, kroničnim bolnikom, premožnemu sloju, ki ponovno najde

svojo družbeno vlogo, ki je v krizi, v vlogi pomočnikov invalidov in bolnih. Medjugorje je daleč od vsega tega: ne življenjski, pač pa duhovni ritem, ni letnih rokov, ni obrnjen k telesnim bolnikom, ki jih je zelo malo, ne dotakne se nobenega posebnega sloja na družbeni, ampak na kulturni ravni; tu se srečajo povratniki različnih ideologij in privrženci *New Age-a*, reveži velikih mest in bogati zahodnjaki.

Zgodovina prevozov in posodobitev železniških prog sta, kot vemo, eno glavnih poglavij v zgodovini in uspehu Lurda. Pravzaprav so same komunikacijske nezgode bistveno poglavje, nenazadnje tudi obsežno preučevano: tukaj smo priča prvemu množičnemu romanju, prvič se, zaradi hitrosti in udobnosti, vzpostavi sedanji odnos romanje-turizem, pa tudi opremljeni »beli vlaki«. Dve skrajnosti torej: od potovanja *d'elite* k tistemu množičnemu, v katerem se radovednost, turizem in vera prepletajo s potovanjem bolnika, tudi hudega, ki se poprej nikoli ne bi mogel premakniti.

### Presežnost, napor, žrtvovanje, osvojitve

Način ureditve v Lurdu - trije dnevi in dva dodatna dneva za potovanje - je postal skupen vsem. Udobnost in hitrost potovanja v Lurd sta resda olajšali napor potovanja, se pa ta, kot je znano, izravna s preobilico svetega, izraženega preko skupka obredov, nočnih *viae crucis*, procesij, umivanj, bivanj v jami itd. Vse to blaži koprnenje romarja po potrebi žrtenega dosežka in tako omogoča spremenljivost oblik (pobožni, ki išče presežnost, radovedni, vendar spoštljivi spremljevalec, ki lahko uživa v gostinskih udobjih, mistik, ki išče katarzo v skupnem vznemirjenju). Romarju prirojena potreba po presežnosti sicer ni dvomljiva, jo je pa v resnici težko umestiti v tak, precej potrošniški kontekst. Potrošništvo in izrabljanje romarja sta precej sporni

točki. »V beganju med svetimi kraji in trgovskim naseljem romarji s kar največjo naravnostjo sprejemajo svoj položaj, v katerem so obenem duša in telo, čisti in nečisti. (...) Romar doživlja Lurd kot celoto. Zanj je tu naravno biti izrabljen, stiskan, na hitro hranjen v tesnih menzah za ceno, ki bi mu drugje, kot neromarju, dovolila prav vse udobnosti.« (Dupront 1987: 358). V nenavadnem objemu kolektivnega usmiljenja in turističnega potrošništva bo ta »popolnost nepopolnosti« postala stalnica sodobnega množičnega romanja.

### Obredje

Noč, razsvetljena z baklami, luč, ozdravljujoča moč, procesija z Najsvetejšim - nekoč samo za moške -, junaštvo nosilničarjev. Čaščenje jame: prihajanje in odhajanje iz jame je vsakdan romarja, prisotnost je iskana. V Medjugorju je prisotnost dana. Mati Božja se ni prikazala enkrat za vselej; neprestano se prikazuje od leta 1981 (torej je njena prisotnost občutena kot resnična v trenutku romar-

jevega obiska in je stalna). Ne prikaže se v notranjosti jame, ampak na odprtem, kot v nepretrgani vsakdanji serijski projekciji. Te oblike, kot so ugotovile mnoge antropološke študije, na primer tiste Paola Apolita v delu *Nebo na zemlji* (Apolito 1992) (posvečeno prikazovanjem Oliveta Citra), naj bi bile značilne za vsa sodobna prikazovanja. Iti na vrh prikazovanj, v te romarske kraje, nima istega pomena, istega središčnega položaja kot jama v Lurdu. Sveti kraj se spremeni in izgubi na pomenu, saj se je Mati Božja prikazala povsod. Zdaj sledi celo vidcem na vse strani sveta: znak globalizacije. Vesoljski značaj Lurda je opisal Dupront v skladu z značilnostmi svetega kraja: gora, jama, potok. V novejših prikazovanjih sveti kraji ne ustrezajo več tej opredelitvi: pusti, s skromnim pomenom, običajni, »normalni«.

### Nacionalni in politični značaj

Nacionalistična Francija preloži čudež. Leta 1871 pričnejo asumpcionisti postavljati



organizacijske temelje prvim »nacionalnim« romanjem, ki so imela kot cilj Notre Dame de La Salette in Lurd. Njihova pobuda se vrti v splošni verski *revival* Tretje republike, označen kot konservativen in ultramontaniistični (Kselmanove študije) (Kselman 1983). Vendarle Lurd v kratkem času postane edino pravo državno svetišče Francozev. Leta 1883 se pričnejo mednarodna romanja.

Opis velikega nacionalnega romanja v oktobru 1872 bi si zaslužil posebno poglobitev, kajti tu najdemo zbrane skupaj vse poglavitne vzroke (romanja). *Grand Dictionnaire Larousse* (1874), pod geslom *pčlerinage*, tako pojasni novo navdušenje nad romanji: »Resnični vzrok je bila želja protestirati v prid papežakralja, pridržanega kot ujetnika v Vatikanu, in tudi izraziti se proti državi«. Gre za prvo pravo strukturirano nacionalistično Marijino predstavitev: sodelovanje romarjev različnih škofij - z močno motivacijo in krajevno pripadnostjo - udeležba političnih oblasti, verski spevi z melodijami državnih himn, več kot ljubeznive homilije. Prava predstava posebnosti: kongregacije, bratovščine, župnije, pa tudi celotna mesta in kraji (v takratnih pričevanjih je do malenkostnih podrobnosti naštetih več kot tristo zastav, ki so paradirale ob tej priložnosti). Tudi beli vlak lahko prinese lokalno prepoznavnost, »kajti - tako bremo v takratnih poročilih - konvoji se dooločajo z barvami zastave, uprte v vodilni vagon«: belo-temnordeči vlak Périgueuxa, belovijoličasti iz Toursa itd. (*Les Pčlerinages de Lourdes* 1897); obramba Alzacije in Lorene kot zastavi naklonjenosti Device. Tu smo na vrhuncu evropskega katoliškega nacionalizma, ki se bo še zaostрил v času pred prvo svetovno vojno in bo znova prišel na površje v ozračju po Versaillesu. Prvič v zgodovini so katoliki različnih narodnosti oboroženi eni proti drugim v imenu iste svetovne vere. Nemški katoliki očitajo francoskim, da niso dovolj katoliški; Francozi na drugi strani mislijo, da



so ljubljenci Device. Težko približevanje katolicizma državi vihti orožje religijske propagande (pomislimo na Sertillages). Marijino čaščenje ima v teh razpravah poglavitno vlogo (na primer na Poljskem, v plebiscitih Visoke Šlezije). Državopolitična razsežnost je močno prisotna tudi pri čaščenju v Medjugorju: njena geopolitična uporaba je očitna. Sicer ta kraj v Hercegovini ni bil direktno prizorišče vojne, ki se je odvijala le nekaj kilometrov stran, bil je brez spopadov in bombardiranj, govori se, da zaradi strahu in spoštovanja do Device, pač pa je bil geografski, pol ure oddaljen od Mostarja in eno uro od Beograda, in simbolični vozni etnične in verske vojne katoliških Hrvatov in nevernih Srbov. Najnovejši vidik pa je pojava Device kot možne *ianua orientis*, kakor Mati Božjo opredeli Janez Pavel II., oziroma »vrata vstopa« - kajti vsem je skupna mati - do zapletenega in





upornega pravoslavnega sveta. Papeževanje se zaključuje z dvema velikima skrbema in težnjama: srečanje s pravoslavni in ponovno lansiranje Marijinih pobožnosti. Papeževanje upanje o Evropi, ki ponovno diha s polnimi pljuči, Vzhodom in Zahodom, vidi v tej ponovni oživitvi Marijinega čaščenja glavno pot.

### **Ekumenska razsežnost**

Rim leta 1974 romarjem Lurda izda posebno dovoljenje za vsaj delno skupinske spovedi. Na isti način se dovolijo nekatere bogoslužne »svobode«, da bi podali roko drugim veroizpovedim. Za Lurd je značilno tudi to, da je postal kraj sprejemanja »drugačnega«, »drugega«, za kar je bolnik metafora in metonimija. Cigani, psihični bolniki, hudi invalidi lahko opravljajo svoja romanja kljub protestiranju, ki ga stresajo trgovci in hotelirji (gostitelji v prenesenem pomenu). V ta namen se je govorilo o družbeni utopiji ali vsaj o močnem sožitju med razredi.

Če pogledamo Medjugorje in vsa tovrstna čaščenja, ne moremo govoriti o enaki odprtosti: sedanja Marijina čaščenja so potrebna za potrditev in okrepitev rimskokatoliške

identitete, proti možnim neoprotestantskim tokovom in ekumenskim odprtostim. Pravzaprav bi lahko rekli, da so proti mehki usklajevalni kulturi, popustljivi glede modernega, skoraj malce nastrojeni. Sem se sicer lahko stekajo tudi druge duhovne oblike (moli se na primer s telesnim zavedanjem, ki jasno nakazuje na vzhodne duhovnosti), vendar z nenehnim klicem k popolni in absolutni hegemoniji rimskokatoliške tradicije. Kot smo že povedali, v sedanji zgodovinsko-politični kontekstualizaciji tudi čaščenje v Medjugorju (kult Medjugorja) potrjuje nacionalnopolitični značaj, lasten vsaki Marijini pobožnosti. Novost je v istočasnem globalnem in mednarodnem značaju, ki ga to čaščenje privzema. Predvsem v smislu podružnic v razvitih zahodnih državah, zelo razširjen je v Severni Ameriki in v Nemčiji, pa tudi v Afriki, v Kibehu (Ruanda), kjer se prikazovanja dogajajo s popolnoma enakimi značilnostmi in načini, pa tudi v smislu istočasnosti romanja in prikazovanja: mobilnost prikazovanj (vidci so se z leti poročili in preselili, eni v Italijo, drugi v Ameriko itd., ali pa potujejo, da bi srečali romarske skupine)

zmanjša pomen nepremičnosti in stalnosti kraja-svetišča kot cilja romanja. Komunikacija med romarji poteka v živo: zahvaljujoč videokasetam in informacijskim sredstvom se duhovne izkušnje in pričevanja izmenjajo v resničnem času in tako nadomestijo veličastnost skupinskih obredov velikih svetišč. Kakor bi se tudi na tem področju odprlo novo obdobje: kot so velika srečanja »na ploščadi« priklicala množične shode v obdobju, ki je zraslo z imponantnimi skupinskimi obredji, obdobju nacionalizacije množic, tako se danes razdrobljenost in kolektivizacija izmenjujeta med virtualno realnostjo in globalizacijo. In tako so ravno sodobna sredstva, tako zelo demonizirana s strani »konservativnega« čaščenja (Mati Božja v svojih sporočilih priporoča, naj ne gledamo televizije), bistven element njegove širitve.

Za konec bi rada poudarila mogoče najbolj pomembno stran razvoja, in sicer glede spremembe čudežev in pričakovanih romanja. Navzoči smo pri prehodu iz telesnega k psihološkemu čudežu: čudež spreobrnitve, tako je opredeljen čudež in tako je videna spreobrnitev. Ravno spreobrnitev, in ne izprositev neke milosti, je namreč cilj in namen romanja. V Lurdu se je primerjava-soočenje zgodila s pozitivistično medicino, saj je ravno primerjanje kriterijev preverjanja čudeža, ki se je zgodil, bistveni del gradnje kulta (glej v ta namen zgodovino Bureau des Constatations). Na ta način so poveličevali telesne čudeže, v sodobnih Marijinih čaščenjih pa se čudež skriva, saj bi se lahko izkazal za dvorezni meč. V današnjih romanjih primerjava-soočenje poteka na psiholoških tleh in prikažejo se »moralne« ozdravitve: depresij, pomanjkanja veselja do življenja, razočaranj, eksistencialnih deziluzij, posebna pozornost je namenjena zelo bolečemu dogodku izgube otroka (veliko je romarjev v tem mučnem položaju). Očitno je, da gre za zelo zapleteno duševno območje, kjer težko razlikujemo med psihologijo in

vero, med patologijo in pravim duhovnim iskanjem: spolzek teren, ki je vedno prisoten pri Marijinih romanjih in čaščenjih, pa seveda ne le v teh. A v primerih, ki smo jih preučili, imajo prav poseben, skoraj duhovno-pedagoški status in pomen.

Očetje frančiškani, ki podpirajo vidce v Medjugorju, imajo že dvajset let izobrazbo in specializacijo v psihologiji; enemu od njih je še posebej zaupana naloga prevesti današnjo Marijino pobožnost v psihološke kategorije, ki najbolj odgovarjajo na pričakovanja romarjev: ne le meditacija in molitve, ampak prava psihološka podpora. Čudeži ozdravitve depresije ali, še bolj preprosto, vrnitev k želji po življenju v tolikih razočaranih mladih - to so posledice, v resnici precej »navadne«, ki jih ugotavljamo pri današnjih romanjih, za razliko od tradicionalnih, od katerih se je pričakovalo nekaj "izrednega". Torej ne šepavi, ki hodi, ali slepi, ki vidi, kot v najbolj pomirjujoči tradiciji Lurda, pač pa razočarani mladenič, ki ob prihodu domov namesto omamljanja z raznovrstnimi *new ageovskimi* postopki odkrije Marijino čaščenje in morda začne moliti rožni venec.

### Literatura:

- Apolito, P. 1992: *Il cielo in terra: costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*. Bologna.
- Besutti, G. 1982: Santuari e pellegrinaggi nella pietà mariana. *Lateranum* 2 (1982), 450-504.
- Blackbourn, D. 1997: *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*. New York, 1997. Nemški prevod: *Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei, Marienerscheinungen in Marpingen - Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*. (pr. Holger Fliessbach). Rowohlt bei Hamburg, 1997.
- Dupront, A. 1987: *Il sacro*. Torino.
- Kselman, T. 1983: *The religious Revival of the Third Republic*. Rutgers: The State University of New Jersey.
- Langlois, C. 1997: *Mariophanie sculpturale et modèle provençal sous le Second Empire*. Aix en Provence, 297-315.
- Les Pèlerinages de Lourdes*. s.l., 1897.
- Théologie, histoire* 1996: *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la Faculté de Théologie de Lyon*. 1.-3. oktober 1996.

**Jože Dežman:  
Moč preživetja  
Sprava z umorjenimi  
starši**

Celovec-Ljubljana-Dunaj:  
Mohorjeva družba v  
Celovcu,  
2004.

Dežmanova knjiga *Moč preživetja* črpa tematiko iz druge svetovne vojne in njenih posledic v času po njej. Vsebinski stožer predstavlja istoimenski krožek, katerega mentor je avtor, v njem pa sodelujejo sirote, ki so jim partizani med vojno pobili očeta ali oba starša. Na svojih srečanjih odpirajo vprašanja, povezana z okoliščinami in zgodovinskimi razmerami, v katerih je prišlo do nasilja in zločinov; vključno z dogajanjem, ki je potem sledilo: od premoženjske škode, do diskriminacije in marginalizacije. V kontekstu preseganja zgodovinskih travm se pogovarjajo tudi o preživetveni strategiji (str. 14). Seveda je njihova skupna želja vrniti staršem dobro ime; tisti, ki jih še nimajo pokopanih, pa bi radi našli posmrtno ostanke in jih pokopali. Kot pravi avtor, je cilj krožka, da bi na koncu svojega dela vložili pobudo na ustavno sodišče, da se žrtve medvojnega komunističnega terorja izenačijo z žrtvami povojnega. Po dosednji zakonodaji namreč otrok med vojno umorjenega nima istih pravic kot otrok po vojni

umorjenega (str. 15, 16). Slovenski javnosti je dobro znano, da je bil o tem posnet tudi izjemno odmeven dokumentarni film z naslovom *Zamolčani – moč preživetja*, katerega avtor je zgodovinar in novinar Jože Možina.

Knjiga je razdeljena na tri dele. V prvem sklopu spremljamo zgodbe članov krožka. Pripovedim prizadetih je dodano tudi slikovno gradivo, ki zajema arhivske fotografije, fotodokumentacijo izkopavanja posmrtnih ostankov in kopije dokumentov, ki pričajo o različnih postajah njihovega križevega pota. Prebiranje teh izpovedi, poetičnih in drugih prvinskih utrinkov, s katerimi je besedilo celotne knjige pretkano, silovito pretresa čustva, zdravo pamet in moralni kompas bralca.

V drugem delu avtor začne z razmišljanjem o treh totalitarizmih, ki obvladujejo Evropo 20. stoletja, v nadaljevanju pa izbere nekaj miselnih vzorcev iz zahodnoevropskega in severnoameriškega kulturnega kroga, ki nam omogočajo bodisi boljše diagnozo naših problemov bodisi njihovo umestitev v svetovne okvire. Slovenske težave s tem postanejo bolj globalne, kakor smo si sicer sposobni priznati (str. 187). Od mnogih tem si bežno pogledjmo psihološki pogled na zgodovino in vprašanje nasilja. Avtor predstavi knjigo psihozgodovinarja Lloyda DeMausa *Čustveno življenje*

*narodov*, ki razlaga, kako je zgodovina odvisna od odnosa družbe (staršev) do otrok. Sočuten odnos do otrok je stvar moderne dobe, v zgodovini pa so bili otroci stalno predmet nasilja in smrti. Trpinčinim otrokom z odraščanjem travme nezavedno ostajajo in pogojujejo interpretacijo sveta. Tako postane maščevanje Nemcev za sramotni dan Versajske pogodbe v resnici maščevanje za vsakdanja ponižanja, pretepanja, spolne zlorabe idr., ki so jih trpeli v otroštvu. Z lahkoto so zapadli tudi absolutno nekritični adoraciji velikega vodje (idealni jaz / projektni oče oz. mati), ki stopi na mesto boga in uveljavi novo vest: laži, kradi, ubijaj. Paradigmo, v tem zapisu močno, močno poenostavljeno, z isto gotovostjo aplicira tudi na komunistične režime. DeManuse meni, da ta razlagalni model zgodovine predstavlja več upanja za človeštvo, kot pa če je vir svetovnega nasilja direktno človekova narava, saj lahko z omejevanjem travm iz otroštva omejimo nevarnost vojn in družbene dominacije.

Eden pomembnih poudarkov v nadaljevanju je nasilje. Nasilje kot metoda in strategija za osvojitve oblasti. Dežmana ob tej temi še posebej zanimajo fenomen in posledice ubijanja, ki je nasilje par excellence. Nasilje pušča na ljudeh dolgoročne posledice. Visoka je zlasti njegova psiho-

loška cena, ki jo morajo plačevati neposredni in posredni udeleženci. Po Daveu Grosmanu navaja primer Združenih držav Amerike. V 20. stoletju so ameriški vojaki imeli več možnosti, da postanejo psihiatrične izgube/psihične razvaline??, kot da jih ubije sovražni ogenj. V drugi svetovni vojni je bilo več kot 800.000 mož razglašenih za nesposobne za vojaško službo zaradi psihičnih težav. Še nadaljnjih 504.000 mož je bilo izločenih iz boja zaradi psihičnega zloma. Petdeset divizij. V moštvu, ki je bilo 60 dni neprestano v boju, je 98 odstotkov vseh preživelih pretrpelo eno od oblik psihičnih poškodb. Po vietnamski vojni so v ZDA začeli odkrivati, kako dolga je veriga vplivov ubijanja na družbo: samomori, ločitve, droge, brezdomsstvo, norost itd. Ta veriga se potem cepi na žene, otroke, prihodnje generacije in plete mrežo zla: mrežo strahu, ranjene vesti in nadaljnjega nasilja (str. 222). Slovenski primer je tudi pri tej problematiki dodatno zapleten. Po vojni je ostalo na tisoče mrtvih, stotisoče žalujočih vdov, sirot, staršev. Veliko je (bilo) trpljenja v begunstvu, izgnanstvu, zaporih, taboriščih. Izgubljenih je stotisoče let šolanja, dela, razdrle so se družine, pohabljeni so (bili) odnosi med ljudmi (str. 278). Posttravmatski stresni sindrom in žalovanjska motnja

torej neprenehoma pustošita; zlasti če za bližnjega ni (bilo) stoodstotne gotovosti, da je mrtev. Možnost fizičnega slovesa in žalovanja je bila pri komunističnem nasilju praviloma onemogočena. Vse učinkovite psihoterapevtske metode in predvsem versko spraševanje vesti, kesanje in odpuščanje pa kažejo, da v dušo zarezano bolečine ni mogoče pozdraviti brez bolečega žalovanja in spominjanja (str. 262).

Posebej velja izpostaviti še poglavje o božjem kompleksu in partijskem rasizmu, ki partijski mentalni in politični ustroj razlaga v religioškem in celo eshatološkem ključu.

Tretji del knjige prinaša pogovor s Pavlom Jamnikom s kriminalistične policije, ki je vodil akcijo Sprava. S to akcijo je slovenska policija raziskovala množične poboje, ki so se zgodili po vojni. Pogovor je vsekakor zanimiv, saj laiku poleg podatkov nudi nekaj vpogleda v zadevno policijsko delo. Stvar je še posebej dražljiva zaradi spoja, ki je za naš prostor vse prej kot običajen; gre za kombinacijo tabuizirane materije povojnih pobojev, ki niti v politiki nima ustreznega mesta, in njene takorekoč vsakdanje kriminalistične obdelave s trenutno veljavnimi predpisi in metodami.

Jože Dežman uvodoma pove, da ga bolj kot zasnežena pokrajina zanimajo posamez-

ne snežinke. Dejansko je knjiga svojevrsten kolaž, in to izpričuje na več nivojih. Prinaša oris različnih posameznih usod, ki so predstavljene na različne načine in so vključene tudi v teoretični del. Avtor se prosto sprehaja med različnimi totalitarizmi in med različnimi kulturnimi ambientami. Če je trditev, ki jo predstavlja, univerzalna, ji po potrebi dokaze išče kjer koli na planetu. Vsebinsko zajema v različnih vedah, pri čemer najbolj sveže delujejo pogledi skozi psihološko prizmo. Nekatero teme so obdelane izčrpaneje, druge so le bolj nakazane. Izkorišča tudi široko jezikovno paleto (od narečnih navedkov do značilno »svojih« formulacij: *mitomanski*, *posttravmatska stresna motnja*, *obranjanje in razvijanje revolucionarnih izročil itd.*). Kot že omenjeno so med besedilom objavljeni dokumenti in fotografije, na koncu pa so dodane še presunljive kolografije Črtomira Freliha. Kljub takšni heterogenosti snovi je avtorju uspelo napraviti prepričljivo celoto.

Avtor mnogo preskromno ugotavlja, da je njegovo pisanje bolj spraševanje kot odgovarjanje. Čeprav po svoje drži: kljub bogati vsebini nam leta vendarle nakazuje veselje novih vprašanj, ki zahtevajo vojsko angažiranih zgodovinarjev, pravnikov, psihologov, sociologov, filozofov, novinarjev, umetnikov itd. Kot mnogo-krat poudarja tudi sam, je po-

membno, da vsakovrstno raziskovanje naše obremenjujoče preteklosti odpremo miselnim izzivom, da ne iščemo samo odgovorov na prežvečena vprašanja, ampak predvsem sprašujemo na novo, razvijamo polarne pare tez in antitez (str. 257). Verjetno v ta kontekst sodi tudi potencialna obrobna kritika knjige, ko se mu v nepričakovani konotaciji – kot lastnim mislim v negacijo in kot v znani prisiljeni črnobeli simetriji – nonšalantno zapiše npr. *kolaboranti*. Na splošno pa je novost v izrazu in pristopu velika dodatna vrednost te knjige, saj je slovenski prostor kot imun na močne besede, s katerimi običajno poskušamo prikazati izjemnost in tragično usodnost revolucionarne dobe. Pri tem niti ni bistveno, če nas kateri od predstavljenih modelov ne prepriča ali če se s kako mislijo ne strinjamo. Dodati velja še, da iz njegovih besedil, tematiki navkljub, seva optimizem. Ni dvoma, da percepcijo odprtega bralca prav gotovo mehča pisanje brez zakrčenosti, brez ideoloških in psiholoških tenzij.

Prebiranje Dežmanove knjige je nadvse močno doživetje. Dogodki, na katerih temelji, tako strahovito presega meje človeškega, da si izstop iz običajnih okvirov sme privoščiti tudi recenzija. Zato jo sklepamo z zapisom matere, ki v osmem mesecu nosečnosti čaka na skorajšnjo mu-

čeniško smrt. Gre za učiteljico Ivanko Novak, rojeno Škrbec iz Hrovače pri Ribnici, ki so jo 3. junija 1942 zadavili partizani. Pismo so našli, ko je bila 4. avgusta 1942 najdena in prekopana (str. 8).

*Še nekaj ur in konec bo  
mojega življenja. O Bog, o ti  
žalostna Mati, Mati moja,  
Ti veš, da umiram nedolžna,  
kakor je umiral nedolžen  
Tvoj Sin ...*

*O moj otrok, moj nežni  
angel, kako rada bi videla po-  
teze tvojega obraza, drobne bi-  
sere tvojega pogleda. Nikdar ne  
bom videla tvojega razcvetelega  
nasmeha, ki bi me z njim osre-  
čeval – o, moj otrok – moj než-  
ni cvet!*

*Nikdar ne bom videla tvojih  
belih ročic, nikdar jih ne boš  
stegnil, da mi vrneš sladki ob-  
jem. Nikdar te ne bom mogla  
pritisniti na svoje srce, čeprav si  
tako blizu njega, nikdar, moj  
otrok! Tam nekje v objemu goz-  
da bo najin dom, ki ga bo kra-  
silo pomladno cvetje.*

*Moja usta ti ne bodo mogla  
peti pesmi ob zibeli – in zibel  
tvoja bom jaz sama, čeprav  
tako mrzla in otrdela –, vejevje  
nad nama ti bo pelo in šumelo  
ljubečo uspavanko. O, le mir-  
no spi, moj otrok, saj si blizu  
mojega srca, ki te tako ljubi –  
vendar, čeprav te ljubi, te iz  
objema smrti, ki tudi tebe ča-  
ka, iztrgati ne more. Le mirno  
spi, saj ne slutiš, kaj se ti prib-  
ližuje! Z menoj boš umiral –  
jaz v mislih s teboj. In tedaj,*

*ko konec bo težav in boja,  
bova skupaj prišla k Bogu ...*

*Ko sem te prvič začutila ...  
zaznala pod srcem tvoj nemir,  
sem že sanjala, kako te bom pr-  
vič ponesla v Božjo bližino, da  
te oblije krstna voda – oblila te  
bo moja kri – z ljubečo krvjo  
lastne matere boš krščen ...*

*Gledala sem te, kako se  
Kristus pod podobo kruha prvič  
sklanja k tebi ... Zaman! In  
vendar: moje telo bo kmalu  
daritveni ciborij ... Ti, moj  
otrok, pa hostija v njem ...  
Stvarnik sam bo vzel v ljubeče  
roke hostijo tvojega bitja in ga  
položil v svoje božansko Srce ...  
Tam, moj otrok, te bom prvič  
zagledala, o moj nežni angel;  
tam bom videla tvoj obraz;  
tam boš ti gledal svojo mater  
in prvič boš zaklical k meni:  
»O, mama!«.*

*Glej, moj otrok, jutro se bli-  
ža. Prva zarja izza gora ga  
naznanja ... za naju poslednje  
jutro trpljenja. Jutro bo zopet  
vstalo – pa brez trpljenja in sol-  
za ... vstajalo pri Bogu ... Le  
mirno spi, saj tvoja mati bdi  
nad tabo ... Glej, rdeča zarja že  
naznanja, da se prebujata dan  
... in poslednje zvezde ugašajo  
v njej ... Ura v stolpu že nazna-  
nja jutro ... ki naju bo peljalo  
na poslednjo pot ... Saj ne bom  
sama ... z menoj boš ti, moj  
otrok ... in Marija – kakor ta-  
krat s sinom na Kalvarijo bo  
šla z nama ... V poslednjih,  
zadnjih zdihih bo pri nama ...  
in ponesla naju bo v večno sreč-  
ni dom. Nihče nama ne bo več  
kalil te sreče ... saj bova potop-*

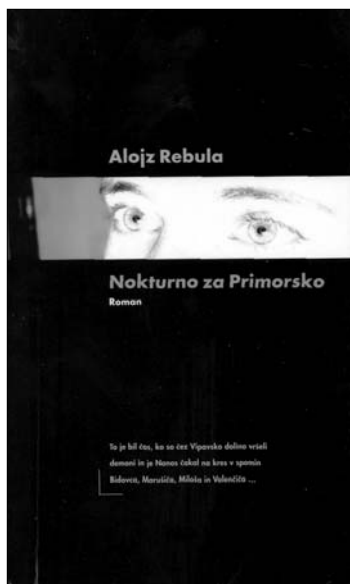
*ljena v večnega Boga ... v večni Božji mir ...*

*Moj otrok, le spi ... Marija je pri naju ... Glej ... prihajajo ... prihajajo ...*

Lenart Rihar

**Alojz Rebula:  
Nokturno za  
Primorsko**

Celje, Trst: Mohorjeva družba, 2005.



»A če je to res, potem nič ni pomembnejše od večnosti, nič ni večje, nič dragocenejše...«

Rebula nas s svojim tokratnim romanom popelje na ozemlje Primorske. Časovni

okvir zgodbe je postavljen v leta fašizma, druge svetovne vojne in v čas povojnega nasilja komunizma. Vsa dogajanja tistega ponorelega sveta se v romanu zgostijo v zavesti enega človeka – duhovnika Florijana Burnika. Vanj Rebula polaga vprašanja, ki so tisti čas vznemirjala celotni slovenski narod. Za Florijana so vsi problemi tistega sveta hkrati preizkušnja osebne vere v Boga in Cerkev.

Florijan Burnik je sprva kaplan v vipavskem Borovju. Tu se njegov mlad, živ in dinamičen značaj, o katerem govori že samo ime (florus – cvetoč, krasen; Burnik – buren, vihrav, burja), sooči z likom župnika Melhiorja Galanta. Ta je že starejši in na dileme časa odgovarja mirnejše in bolj galantno. Florijan gori za vero in slovenstvo. Zadržanost Vatikana do slovenske narodne katastrofe ga pripelje v versko krizo. Je Cerkev, ki odstavi nadškofa Sedeja in za naslednika postavi italijanskega nacionalista, še Kristusova? Ali je ob vseh strahotah sveta mogoče, da je Bog ljubezen? Verski dvom Florijan razreši z obiskom Terezije Neumann, stigmatiziranke na Bavarskem. Odtlej lažje prenaša udarce tega sveta. Kot kaplana ga kmalu začne spremljati nova skušnjava – ženska. Povrh vsega mikavna Italijanka. Ta spremlja velik del njegove nadaljnje zgodbe, vendar on tej skušnjavi ne podleže.

Zaradi svojega narodnoslovenskega delovanja je kmalu konfiniran v Italijo. V izgnanstvu ga tare materialna stiska, samota in hrepenenje po domači Primorski. Ko je spuščen, odide v Gradež za pomočnika. Tu naveže stike z malopoznano OF, ki se mu zdi prava organizacija vsenarodnega upora. Kmalu se vrne na Primorsko, kjer oskrbuje odročno Sv. Jedrt. S partizani goji vse tesnejše stike in jih začne natančneje spoznavati. Vse bolj jasno mu je, da komunizem goji sovraštvo do vere, v ozadju OF pa zasluti partijo. Med vojno se v njegovem župnišču vrstijo obiski raznih vojaških skupin, on pa večino časa razmišlja o verskih vprašanjih.

Florijana še pred koncem vojne doleti nova preizkušnja – prepeljan je v Dachau. Ko se vrne v »osvobojeno« domovino, je ta sovražna do njega, ker je pač duhovnik. Na steni župnišča ga čaka napis: »Smrt izdajalcem slovenskega naroda!«. Tudi če sam ne vodi nikakršne borbe proti socializmu, ga le-ta vodi proti njemu kot duhovniku. Neke nedelje, ko se vrača s podružnice, se ne vrne več domov.

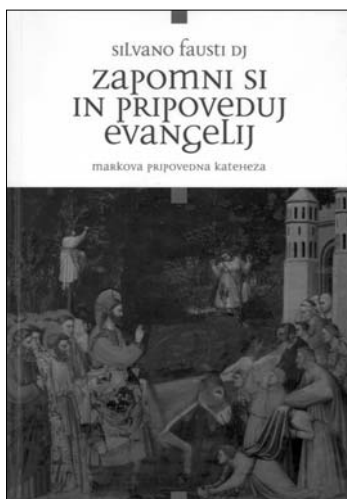
Roman prikazuje težke čase dvajsetega stoletja. Kljub temu da se zgodba konča z ubojem, iz romana veje pozitivna miselnost. Florijan je zvesto predan svoji veri in jo živi navkljub težkim zunanjim okoliščinam. Vipavska

dolina, sicer lepa in bogata kot Kanaanska dežela, trpi vsa ta leta zaradi krutega nasilja človeških rok. Svet je prostor, kjer se bije bitka med dobrim in zlim, med Bogom in Satanom. Iz knjige diha vseprisotno občutje večnega, absolutnega, božjega ... Pozitivno sporočilo tega romana je prav Florijanova zgodba, ki je nekoliko podobna zgodbi Jezusa. Florijanovo življenje priča o tem, da ni nič pomembnejšega od večnosti. Drug velik poudarek velja slovenstvu, ki pa je vpeto v širši evropski kontekst. V romanu se srečamo s stihmi Danteja, s francoskimi katoliškimi misleci, z nemškim novinarjem, z latinskimi citati ...

Besednjak je zelo bogat – kraško sočen. Zgodba vleče bralca iz strani v stran. Na nekonflikten, pripovedujoč način roman sooči slovenskega bralca s problematiko polpretekle zgodovine, ki je še nismo razčistili. Zato bi bila knjiga lahko primerno maturitetno čtivo. Tudi za mnoge slovenske »izobražence« bi bila več kot potrebna. Z zastavljanjem širših človeških in civilizacijskih vprašanj pa postane roman zanimiv za slehernika – tudi za tujca. Prijetno branje.

Matej Matija Kavčič

**Silvano Fausti DJ:**  
**Zapomni si in**  
**pripoveduj**  
**evangelij**  
**Markova pripovedna**  
**kateheza**  
Celje: Mohorjeva družba,  
2005, str. 464; prevedla  
Mihaela Kavčič; ISBN  
961-218-566-2.



Med posameznimi evangelisti je tudi na Slovenskem največkrat komentiran prav Markov evangelij (glej F. Rozman, *Marko*, Ljubljana, 1987; K. Stock, *Jezus - veselo oznanilo*, Maribor, 2000; J. Plevnik, *Evangelij po Marku*, Dravlje, 2005). Ob večjem zanimanju za vprašanja "zgodovinskega Jezusa" in literarno-narativnih metod raziskovanja teologije prve Cerkve je bila tudi Markovemu evangeliju priznana pomembna zgodovinska, literarna in teološka enkratnost. Klasična teza zgodovinsko-kritične eksegeze, da je

Markov evangelij zgolj zbirka t. i. »predmarkovskega« izročila o Jezusovem življenju in delu in sam ne premore nekega samostojnega teološkega koncepta, je bila prepričljivo dopolnjena. Os procesa razodevanja temeljnega oznanila drugega evangelija je razkrivajoče Jezusove resnične identitete, ki ni potekalo nekonfliktno. Pri urejanju izročila se Marko izkaže kot izvrsten kerigmatični pripovednik, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi kristološkimi nazivi, temveč izpostavlja preko Jezusovega učenja in delovanja predvsem njegovo osebo. Pri tem ne daje kratkih in direktnih odgovorov na temeljna vprašanja, temveč ohranja celotni proces "kristološkega tipanja" oziroma nastajanja prve evangeljske kerigme. To je hkrati najmočnejši dokaz o primarnosti Markovega poročila o Jezusovem življenju in nauku. Razkrivanje resnice o Jezusovi osebi in njegovem poslanstvu, ki se korak za korakom razvija skozi celoten evangelij, se dogaja v konkretnem času in prostoru ter se sooča z izzivi konkretnih ljudi in tradicij. Z izsledki narativne analize Markovega evangelija se gradi celostno integrativa kristologije, ki močneje izpostavlja človekovo soočenje z odrešenjskim Božjim posegom v Jezusu Kristusu.

Pomemben prispevek k razvoju narativne in integra-

tivne kristologije daje gotovo tudi italjanski biblicist Silvano Fausti, avtor komentarja Markovega evangelija z naslovem *Ricorda e racconta il Vangelo*, ki ga je v prevodu Mihaele Kavčič izdala celjska Mohorjeva družba. Fausti, ki se že skoraj štirideset let intenzivno posveča študiju Svetega pisma, judovske in grške tradicije ter sodobne kulture, spada med najbolj vplivne in izvirne evropske biblične mislece. Ko je ugotovil, da samo z univerzitetnim pristopom do Svetega pisma ne bo izpolnil svojega poslanstva, je zapustil profesorsko službo in se pridružil skupnosti jezuitov, ki živi z laiki v različni poklicih na majhnem posestvu v kraju Villapizzone blizu Milana. V tem okolju, ki ga zaznamuje tesno prepletanje med duhovnim in svetnim, med božjim in vsakdanjim, med delom in molitvijo, med študijem in bogoslužjem, se rojevajo komentarji svetopisemskih knjig, ki ne želijo samo razlagati dogodka odrešenja, temveč zanj pričevati. Faustjevi komentarji se odlikujejo tako po natančni jezikovni analizi kot po globokem kontemplativnem pristopu. S prodornostjo očetov prve Cerkve zna povezovati radikalno osebno izkustvo Božje besede z vrhunsko literarno kritično in teološko analizo.

Svoj komentar Markovega evangelija je zasnoval na klasični duhovni metodi branja

Svetega pisma, ki so jo cerkveni očetje imenovali *lectio divina*. Gre za štiristopenjsko vstopanje v svetopisemsko besedilo. Prva stopnja je branje (*lectio*), kjer bralec spoznava besedilo v vsej njeni literarni, zgodovinski in teološki razsežnosti. Druga stopnja pomeni premišljevanje (*meditatio*) in osebno poglobljanje prebrane v intenzivnem odnosu s Svetim Duhom kot primarnim avtorjem besedila. Tretja stopnja je molitev (*oratio*), kjer se bralec aktivno vključi v besedilo. Bralec skupaj s svetopisemskimi osebami slavi Boga, mu izroča svoje daritve in prošnje. Četrta stopnja je zrenje (*contemplatio*), kjer se molilec prepusti, da ga Bog gleda in ljubi, ko se hrani z notranjih čutenjem in okušanjem sprejete Besede. Preko teh štirih stopenj želi Fausti popeljati bralca pri branju vsakega posameznega odlomka. Največ prostora je seveda posvečenega prvi stopnji, kjer je bralec najbolj odvisen od pomoči poznavalca. Vendar ne zanemari elementov, ki lahko vodijo v molitev in kontemplacijo. Zdi se, da se je želel komentator čimbolj poistovetiti z evangelistovim pripovednim stilom. Marko namreč posreduje bralcu Jezusovo oznanilo na kerigmatičen način, tako da ga preko različnih reakcij prvih poslušalcev in odprtih vprašanj vključi v dogajanje in ga izzove, da zavzame lastno stališče. Proces od-

krivanja Jezusove indetite nikoli ni in ne bo potekal brez težav in konfliktov. Tako kot nekoč učenci se morajo tudi danes bralci soočiti z ostrino ločitve med božjim in človeškim "mišljenjem" (prim. Mr 8,33), med pokorščino Besedi ali bogastvu tega sveta (prim. Mr 10,21).

Fausti uspe v svojem komentarju predstaviti Markov evangelij kot posebno aktualen za sodobnega človeka tako z vsebinske kot formalne plati. Marko namreč zasnuje evangelij na metafori *pot*, ki predstavlja primarno človekovo izkustvo rasti in življenja. Izvoljeno ljudstvo je svojo zgodovino razumelo kot pot (hebr. *derek*, gr. *hodós*), kot potovanje, ki se je začelo z Božjim klicem Abrahamu, naj se odpravi v neznano deželo (1 Mz 12,1). Ta pot se je nadaljevala s štiridesetletnim potovanjem proti obljubljeni deželi (2 Mz) in dosegla svoj vrh v učlovečenju in zemeljski poti Božjega Sina proti Jeruzalemu, kraju križanja in vstajenja. Na tej poti je ljudstvo doživljalo tako Božjo zvestobo in moč njegove bližine kot lastno nestanovitnost ter pogubno moč skušnjave in greha. Izkušali so minljivost vsakega doseženega cilja na poti in nujnost vztrajanja ter zaupanja v Božjo obljubo. Vse od začetka Markovega evangelija zveni klic in vabilo, da stopimo na *pot*, na kateri bo učenec oziroma poslušalec in bra-



lec odkrival skrivnost Jezusove osebe in ob njej postajal njegov pričevalec. Fausti poskuša ob vsakem odlomku ohraniti pogled na celotno Jezusovo pot, ki se začenja s krstom v Jordanu, se nadaljuje s potovanjem po pokrajini Galileje, se usmeri proti Jeruzalemu, kjer so ga "peljali ven, da bi ga križali" (15,20). Ko ga prvi dan v tednu žene zaman iščejo v grobu, so opomnjene na njegovo obljubo: "Pred vami pojde v Galilejo; tam ga boste videli, kakor vam je rekel" (16,7). Grob namreč ni zadnja postaja Jezusove poti in ne cilj njegovega poslanstva. Ko se konča pot zgodovinskega Jezusa, se začenja pot Vstalega. Na tej poti pa ga lahko učenci srečajo in spremljajo samo z vero. Ko se bodo *spomnili* njegovih besed in jim verjeli, se bodo vrnili nazaj v Galilejo, nazaj na začetek *svoje* poti, kjer ga bodo gotovo srečali.

V komentarju so močno izpostavljena vprašanja, ki jih zastavljajo učenci ali množice ali pa Jezus sam. Celotno Jezusovo pot bistveno usmerjata dve temeljni vprašanji, ki terjata več kot samo formalen odgovor: *Kdo je Jezus?* in *Kdo je njegov učenec?*. Komentator zaključni razmišljanje vsakega odlomka z nekim novim spoznanjem o teh dveh temeljnih subjektih nastopa nebeškega kraljestva. Čeprav je teološki odgovor na prvo vprašanje podan že v uvodnem pro-

gramskem stavku: »*Začetek evangelija Jezusa Kristusa, Božjega Sina*« (1,1), in so učenci predstavljeni skupaj z Jezusom vse od prvega dne njegovega javnega delovanja, je vendarle vse, kar bo sledilo, samo *začetek oz. izhodišče* (gr. *archê*) odkrivanja skrivnosti Jezusove osebe, nebeškega kraljestva in bistva učenčevstva.

Krščanstvo ni ideja, ampak je *hoja* za Njim, ugotavlja ob Markovem evangeliju Silvano Fausti. Na Jezusovo vprašanje učencem: "Kaj pa vi pravite, kdo sem?" (8,29) ni mogoče odgovoriti zgolj z ustnicami. To vprašanje terja dejanje – *odločitev*. Stopiti moramo z Njim v svojem vsakdanjem poklicu (1,17). Vztrajati moramo v odnosu z Njim tudi takrat, ko se rušijo človeški argumenti (9,32). Zaupati moramo v Njegovo vodstvo tudi takrat, ko trepetamo pred podobo križa (8,33). Šele ob izkustvu odsotnosti Boga (prim. 4,38) so bili učenci prisiljeni resnično vprašati: "Kdo neki je ta?". Prvo Jezusovo dejanje v njegovem javnem delovanju je bil poklic učencev. Njegovo povabilo je začetek nove skupnosti, novih odnosov – je novo stvarjenje. Tega se je zavedal Silvano Fausti, preden se je odločil zapisati komentar drugega, Markovega evangelija, in tega se mora zavedati vsak, ki ta evangelij bere in želi živeti njegovo oznanilo. Jezus namreč ni eden izmed učiteljev, ki bi si ga iz-

brali, ampak je *On*, ki nas je izbral, nas *videli* in *poklical*, da bi bili z njim (3,14) in bi postajali kakor on. Ne ponuja nauka, ampak življenje, ne vabi k učenju, ampak k posnemanju, ne potrebuje besed, ampak ljubezni, ki se izraža v očeh, ki vidijo, v ušesih, ki poslušajo, v korakih, ki sledijo, v srcih, ki čutijo, v rokah, ki storijo. Jezusov klic je povabilo k osebni odločitvi, je odločitev za podobo, ki mi je bila dana ob rojstvu, je odločitev za življenje, ki rodi veselje. Prepoznavati se, kot me pozna On, ki me je poklical, pomeni odkrivati svojo pravo podobo in sprejeti svoje poslanstvo – in končno, razumeti Besedo, ki nam jo je oznanil po evangelistih. Hoditi za njim je odločitev za svobodo, je izhod iz mreže strahu, samozadostnosti in vseh oblik egoizma. Je novi eksodus – izhod iz Egipta mojega suženjstva, iz teme k luči, iz smrti v življenje. Komentar Silvana Faustija nam bo pomagal brati evangelij na način, da se ne bomo mogli ubraniti Duhu, ki tudi danes rojeva Jezusove učence.

Maksimilijan Matjaž