

Vsebina

- Uvodnik**
- I Gregor Lavrinec: Cerkev je prostor ustvarjanja
- Vera in razum**
- 2 Georges Cottier: Dialog med vero in razumom
- Teologija**
- 11 Ciril Sorč: Trinitarizacija – korektiv globalizaciji
- Sveto pismo**
- 18 Lea Jensterle: Kanonični evangelij v primerjavi z nekanoničnim
- Duhovnost**
- 30 Tadeja Kerže: Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, IV.
- Leposlovje**
- 42 Marko Zalokar: Sonetni venec
50 Simon Purger: Verujem

- Prva Cerkev išče svojo podobo**
- 54 Janez Žakelj: Cerkev išče svojo podobo – Peter in Pavel
57 Richard Chowning: Severnoafriški cerkveni očetje
63 Miran Špelič: Herezija – meja svobode
66 Gregor Lavrinec: Origen, iskalec resnice v zvestobi Svetemu pismu in izročilu
72 Robert F. Taft: Maša brez posvetitve?

- Pedagogika**
- 75 Ivo Kerže: Problemi sodobne didaktike in pedagogike, IV.

- Arhitektura**
- 82 Franc Kvaternik: Problemi sakralne arhitekture na Slovenskem

- Fenomeni**
- 88 Robert Kralj: Kaj nam ima povedati Thomas More s svojo Utopijo?
102 Manca Noč: Eksistencialni pogled v Bergmanovem filmskem opusu

SLIKA NA NASLOVNICI:

Judita Karba: **To troje. Največja izmed njih pa je ljubezen**, mešana tehnika, 2005.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si
Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

Odgovorni urednik: Lenart Rihar
E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drofenik Štibelj, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž, Ana Reberc, Miran Špelič, Ajda Kristina Trontelj

Svet revije: Matej Zevnik, Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk, Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Upravnik: Gregor Kunej
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Marjeta Pisk

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 23 EUR (5.511,72 SIT), za tujino 46 EUR (11.023,44 SIT) na uredništvu oz. 50 EUR (11.982 SIT) s čekom. Poština je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo v elektronski obliki.

Naklada: 800 izvodov

ISSN 1318-1238

cena: 4,60 EUR (1.102,34 SIT)

Cerkev je prostor ustvarjanja

Človek je bitje, ki želi biti svobodno, ki se želi svobodno odločati, ki ne želi biti omejeno z ničemer. Pa kljub vsemu ljudje vedno znova ugotavljamo, da smo omejeni, vedno znova odkrivamo nove meje, še več, nekatere meje si postavljamo celo sami. Postavljamo si pravila, ki urejajo naše skupno bivanje in naše skupno ustvarjanje. Vsaka skupnost, ki želi urediti skupno življenje, si postavi norme, ki ji pri tem pomagajo.

Nekaj podobnega se je dogajalo tudi v Cerkvi. Verski nauk in liturgija sta bila v prvih stoletjih Cerkve bistveno manj definirana, kot sta danes. Že od samih začetkov pa lahko opazamo težnjo po iskanju skupnih točk, ki bi kristjanom dajala neko temeljno istovetnost. Srčika prvega krščanskega oznanila je zagotovo ta, da je Jezus Kristus Gospod, ki je s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem odrešil človeka. Nedelja pa je bila že od prvih stoletij naprej tisti dan, ko so verniki obhajali spomin Gospodovega vstajenja. Zleti in stoletji so se v Cerkvi uveljavila nova spoznanja, nove dogme in nova navodila za obhajanje liturgičnega življenja. Postavlja se vprašanje, ali različne norme, ki oblikujejo skupnost, omejujejo svobodo, ali zatirajo spontanost ali onemogočajo karizmo.

Zgodovina nas uči, da skupnost, ki želi preživeti, mora imeti neka pravila. Zgodovina Cerkve pa kaže še nekaj več: tudi znotraj institucionalizirane in na prvi pogled zakrnele Cerkve še vedno veje Sveti Duh, ki vedno znova odpira nova vrata in kaže nove smeri. © tem pričajo številni veliki možje in žene v dvatisočletni zgodovini Cerkve, ki so s svojim delovanjem in oznanjevanjem prinesli nov zagon v jedra Cerkve. Iz dejanj teh velikanov Cerkve lahko med drugim spoznamo, da smo poklicani k iskanju odgovorov in k ustvarjanju ravno znotraj Cerkve. U preteklosti so obstajale mnoge upravičene kritike cerkvenih navad in mnenj, ki so ljudi popeljale k uporabi ali pa celo k izstopu iz skupnosti verujočih. Drugi pa so se "uprli" na drugačen način. Odprli so se Božjemu Duhu in z njegovo pomočjo so znotraj skupnosti poiskali odgovore na pereče izzive ter s tem spremenili skupnost samo, saj so vanjo prinesli novo karizmo. Seveda pa je to zahtevnejša pot. To je pot, ki zahteva neizmerno ljubezen do sočloveka; to je pot, ki jo človek lahko prehodi zgolj z zaupanjem v ljubečega Boga.

U pričujoči številki je nekaj prispevkov, ki nakažejo, kako so se kristjani v prvih stoletjih soočali z izzivi. Vedno znova so imeli pred očmi zvestobo Kristusu in njegovemu nauku. Znotraj tega izročila pa je bil vedno odprt prostor, v katerem so lahko soustvarjali ljudje z različnimi pogledi in mnenji. Tega se moramo zavedati tudi danes, saj se člani Kristusovega skrivnostnega telesa še vedno medsebojno razlikujejo, saj prihajajo iz različnih kultur, imajo različne poglede na svet ter različne darove. Ta različnost ne sme biti ovira, ampak naj postane bogastvo, saj lahko verniki svoje različne karizme živijo na različne načine znotraj ene same Cerkve. Pomembno pa je, da pri tem ne izgubijo izpred oči temeljnega izročila, ki ga je Kristus po apostolih zaupal Cerkvi.

Gregor Lavrinec

Dialog med vero in razumom¹

Položaj kristjana

Tujci in priseljenci na zemlji: tako je v Pismu Hebrejcem določen položaj kristjana, ki poudarja odnos vere do kulture. Enajsto poglavje priključuje v spomin zgodovino odrešenja prek velikih figur pričevalcev, ki so tudi naši predniki v veri, med njimi Noe, Abraham in očaki, Mojzes ..., spremlja jih množica ljudi, katerih imena nam niso znana. Spomni nas na to, kaj je vera: "Je pa vera obstoj resničnosti, v katere upamo, zgotovilo stvari, ki jih ne vidimo" (v.1).

Ta vera je parameter, ki nam omogoča merjenje dobrin našega obstoja. Na njej sloni odločilna presoja in kasneje se avtor vrne k pričevanju starih: "V veri so pomrli vsi ti. Niso doživeli izpolnitve obljub, vendar so jih iz daljave gledali, pozdravljali in priznavali, da so na zemlji tujci in priseljenci. Tisti pa, ki tako govorijo, razodevajo, da domovino iščejo. Ko bi imeli v mislih tisto domovino, iz katere so prišli, bi imeli priložnost, da se vrnejo. Tako pa so hrepeneli po boljši, po nebeški. Zato se Bog ne sramuje, da se imenuje njihov Bog, saj jim je pripravil mesto" (v. 13-15) - "mesto živega Boga, nebeški Jeruzalem" (12,22, prim. Apd 21,2,10-27).²

Tujci in priseljenci na zemlji: to je od nekdanj prisotno v krščanski zavesti. *Pismo Digenetu* (konec 2., začetek 3. st.) izpričuje moč te slutnje in nam zanjo ponuja razlago. Kot prebivalci Neba se kristjani v zemeljskem mestu počutijo tujci in vendar v njem zavzemajo mesto, ki je podobno navzočnosti duše v telesu. A ker so od Boga prejeli tak klic, se prav tako zavedajo, da jim ni dovoljeno ubežati. Pripadnost končnemu cilju, mestu, proti kateremu kot večni romarji hodijo z močjo svo-

jega krsta, jim omogoča, da pravilno presodijo nestalnost in minljivost vseh stvari, tudi človeških. Kristjani so te stvarnosti, krhke kakor vse, kar podleže toku časa, zmožni gledati v razmerju do njihovega izvira; v tej luči se razkrije vsa lepota ustvarjenih bitij.

Ob tem smo se dotaknili bistvene točke ravnovesja. Izven tega središča najdemo dvojno skušnjava, ki je danes posebno nalezljiva. Trudimo se umestiti v relativnosti, ampak ker čista relativnost golta samo sebe, postanemo plen nihilizma ali pa iz čistega strahu pred takšnim grozljivim koncem spreminjamo v idole, kar je prehodno in minljivo.

Tujci in priseljenci: to pomeni tudi, da ima človeška avantura neko smer, da ima zgodovina smer, neko usmeritev in nek konec. Cilj - dokončno mesto - je *transhistorična* stvarnost in v tem je druga bistvena točka. Kristjan, ki je poklican v mestu ljudi, je sin Kraljestva. To pomeni, da človeška mesta in kultura niso poslednje in skrajne stvarnosti, temveč da le-té najdejo svojo resnico in ravnovesje v priznavanju presežnega. Zavest o njihovi relativnosti je osvobajajoča. Človeška zgodovina je vpisana v transhistorično in suprahistorično perspektivo. Rušilna drama totalitarizmov ima svoj duhovni izvor v nesmiselni zahtevi, da bi časne stvari - časovne stvarnosti - potešile žejo po absolutnem, ki se nahaja v človeškem srcu. Skušnjava bi se lahko ponovno pojavila v drugih oblikah. Da bi bile, kar so, časne stvari potrebujejo mero večnosti. Vsak poskus njene nadomestitve vodi v katastrofo.

Tujci in priseljenci: Janezovi spisi poudarjajo še drugo plat našega položaja. Pri tem mislim na številne odlomke, kjer govori o *sve-*

tu in ki so si zelo nasprotujoči. Svet je svet stvarjenja in njegove lepote, je pa tudi svet ljudi, ki jih vodi poželenje, svet, ki je sovražen veri in resnici. Kakor Učitelj tudi učenec trči ob sovraštvu sveta. Njegov odgovor je v bratski ljubezni in v veri: "In zmaga, ki preмага svet, je naša vera" (1 Jn 5,4).

V spominu hranim dva odlomka: "Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenea Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak da bi imel večno življenje. Bog namreč svojega Sina ni poslal na svet, da bi svet sodil, ampak da bi se svet po njem rešil" (Jn 3, 16-17). Drugi odlomek je vzet iz velikoduševniške molitve darovanja in priprošnje, ki jo Jezus izgovori v trenutku svojega žrtvovanja: "Ne prosim, da jih vzameš s sveta, ampak da jih obvaruješ hudega. Niso od sveta, kakor jaz nisem od sveta" (Jn 17,15-16). V svetu, a ne *od* sveta. Smisel ni bežati, ampak ostati navzoč v prisotnosti priče. Svet, ki ga Gospod ljubi in ki ga je prišel odrešiti, ni zunanji. Najprej ga najdem v svojem srcu z vsem ovinkarjenjem, zapletenostjo in dvoumjem. Resnična ljubezen do sveta, ki nadaljuje Gospodovo ljubezen, zato zahteva razločevanje, spreobrnjenje in tudi priprošnjo. Kristjanova delujoča prisotnost ne more biti nikoli konformizem. Samota je lahko višja oblika ljubezni.

Kraljestvo, ki je prisotno na obzorju stvari tega sveta, nanje ne meče slabe luči. Ni jim sovražno ali konkurenčno. Vemo, da se je določena bojevita brezvernost napajala iz tega tako imenovanega nasprotja. Z razkrinkanjem in zavračanjem svetov, ki jih je človek videl v ozadju (Nietzsche), je v resnici potrjeval svoje samooboževanje. Namen luči in življenja Kraljestva je razsvetljevati, očiščevati, navdihovati in oživljati časne stvarnosti, jim dati zagon, da bi v polnosti razgrnile svoje bogastvo. V tem stalnem procesu nam zgodovina včasih omogoči zaznati posebne trenutke. Ob tem mislim na Franciška Asiškega.

Njegova hvalnica objema tako celotno stvarstvo kot naš človeški položaj. Francišek pozdravlja smrt: naša sestra smrt.³ Ali se zavedamo neizmerne antropološke razsežnosti takšnega izraza? Sodobniki se niso zmotili. Po Poverellovi smrti umetnost raznese. Pri tem imam v mislih dvojno baziliko v Asisiju, ta kraj vrhunskega slikarstva. Slikarji so prvi znali ujeti izročeno sporočilo krščanskega humanizma in modrosti.

Sedanji položaj

Preden se lotimo vprašanj glede dialoga med vero in kulturo danes, je treba imeti pred očmi vse vidike, ki zaznamujejo položaj verujočega in se temeljito zavedati zgodovinskih struktur. Opomnjeni smo bili, da moramo našo *današnjost* gledati v zrcalu nesklonljive današnjosti Boga. O našem današnjem času smo slišali mnogo pomembnih, včasih zaskrbljujočih misli. Naj jih nekaj povzamem.

Razločevanje med Božjim kraljestvom in časnim mestom, ki smo ga vzeli iz Evangelija, naj nam pri tem služi kot ključ za razlago. Govorilo se je o brezupu prebivalcev in o etični zmedi glede usmerjenosti eksistence, kar je značilna lastnost moderne demokracije. V resnici je stiska kulturna, če kulturo razumemo kot skupek vrednot, na katerih sloni človeško dostojanstvo: svoboda, resnica, dobrota in lepota. Politika od teh vrednot živi, a si jih sama ne more dati, ker so to osebne vrednote. Resnično demokratično družbo se razume kot družbo oseb. Usoda osebe pa presega časne stvari, zato je družba zagotovo v službi oseb, ki jim mora priznati njihovo presežnost. Politična ideologija od države in družbe pričakuje, da bosta v celoti uresničili človeško usodo. Totalitarne ideologije so privedle to iluzijo do skrajnosti in so posamezniku kot osebi odvzele njegovo vrednost. Politična družba mora torej priznati, da njen izvor ni v njej sami, temveč v tem, kar jo presega in kar sem označil za kulturo⁴.

Če je moje branje resnice točno, se križa, ki jo doživljamo, odvija na ravni kulture. Je torej duhovne in etične narave, kar pomeni, da se mora na duhovni ravni razviti spodbuden, konstruktiven dialog. Res je, da lahko politična praksa izzove reakcije na duhovni ravni. Res je tudi, da človekove pravice in njihova normativna vloga v politiki izhajajo iz ideje o osebi, ki je po svetopisemskem izročilu podoba Boga. Sočasno pa se vse odvija, kakor da bi v odločilnih razpravah glede življenja in smrti oseb imeli za temeljno načelo agnosticizem: določena dejanja si bomo lahko dovolili, kolikor nam bo uspelo zanikati to, kar človek je, predvsem to, kar zadeva njegovo eksistenco. Tako je storjen strahovit obrat:

izvrševanje človekovih pravic naj bi temeljilo na zanikanju njegove identitete. Gre za izziv, ki se mu nihče ne more izogniti. Kakšne pravice lahko zahteva človek, ki mu je odvzeta identiteta?

Zelo se je poudarjala težavnost prenosa izročila in, posledično, izguba zgodovinske identitete. Toda človek si je zmožen predstavljati prihodnost prav s tem, da se umešči v kontinuiteto neke preteklosti. Prekinitev prenosa seveda zadeva tako prenašalce kakor prejemnike. Pri tem pomislimo na odgovornost medijev kot tehnične razsežnosti naše družbe. Količina podob in hitrost, s katero si sledijo, posameznika zatolčeta v trenutek in v bežnost. Spomin je izločen iz igre. Sme-



Judita Karba: Brez naslova, oglje, 2005.

mo misliti, da se bo resen vzgojni napor uspel zoperstaviti izzivu, ki še zdaleč ni neznamen.

Amnezija, za katero trpimo, ima verjetno globlji vzrok. Prihajamo iz tragičnega stoletja, pred katerim je kolektivni spomin kakor ohromljen. Manjka nam moči, da bi mu pogledali v obraz, in bežimo v pozabo, ki je le ena od oblik laži. Strah pred preteklostjo je gotovo strah pred nami samimi in hrani gluhi nepokoj, ki je naselil naš čas.

S svoje strani je sveta katoliška Cerkev, ki jo sestavljajo grešniki, z novim tisočletjem stopila na pot opravičevanja za pretekle napake svojih otrok. Ali ta duhovni korak spreobrnjenja ne bi mogel - z vsem spoštovanjem do različnosti pogledov - navdihniti analognega obnašanja na politični ravni? Edino mesebojno odpuščanje lahko stre obroč sovraštva in pripravi pot miru. Opravičiti in biti opravičen: na ta način lahko zavestno sprejmemo temni del naše preteklosti. Evangeljsko sporočilo, ki pravi, da božje usmiljenje neskončno presega gromozanskosti zločina, od zgoraj osvetljuje zaplete človeške zgodovine. Daje nam pogum, da v *resnici* in brez obupa pogledamo našo preteklost. Takšno je očičenje spomina.

S posebno pozornostjo in v duhu sprejemanja smo povabljeni, da se ozremo na na prvi pogled nenavadno avanturo sodobne umetnosti. Zanj velja, da razdira vezi s preteklostjo, ki kljub vsemu ostaja navzoča kot neke vrste podzemna plast. Sodobna umetnost z istim gibom sledi dvojnemu, nasprotujočemu vzgibu, zaradi katerega uničuje in ustvarja. Možnih je več, ne nujno nasprotujočih si razlag tega pojava. Z estetskega vidika lahko izraža željo po osvoboditvi izpod prevelike teže preteklosti. Lahko pomeni tudi potrebo po čisto novem začetku, *tabuli rasi*, saj se pristna stvaritev pojmuje kot stvaritev *ex nihilo*. V neki meri jo nekateri razumejo kot rivalstvo z Bogom. Lahko jo razumemo tudi kot nadaljevanje revolucionarne roman-

tike z začetka 19. stoletja, ki je izražala sorodnosti z določenimi starodavnimi miti, za katere je periodično vračanje k prvotnemu kaosu pomenilo obljubo novega rojstva. Bakounin je tako govoril: "Veselje nad uničevanjem je obenem tudi ustvarjalno veselje". Možno je, da umetnik zaradi svoje bolj izostrene percepcije stvari preprosto izraža nered sodobnega sveta. V vsakem primeru imamo opraviti z duhovno izkušnjo oziroma s skupino pomembnejših duhovnih izkušenj. Vse same po sebi ne gredo v smeri krščanstva, ampak vsaka na svoj način priča o duhovnem, ki je v človeku. Zato se od vernikov in vernic, ki so poklicani, da vstopijo v dialog z umetniki, zahteva globok smisel za duhovnost. Slednjemu se je moč odpreti le z zavzetostjo v izkušnji vere.

Do sedaj smo poudarjali težavnost prenašanja in zmedenost spomina pred neizmerenostjo zla. Toda zlo zajeda dobro in ena prvih dolžnosti krščanske poklicanosti je pričevanje upanja. Prav glede upanja moramo dajati odgovore (prim. 1 Pt 3,15), se pravi glede gotovosti o prvotnosti, temeljnosti in plodovitosti dobrega. Zato moramo poudarjati pomen sočasnega delovanja teološke in laične misli v preučevanju listin, ki služijo našemu verskemu, etičnemu in človeškemu izročilu. Zaupanje v nenačeto možnost prenosa temeljnih izkušenj mora biti močno utrjeno, ker upanja brez izročila ni. Dejansko nam Sveto pismo podaja zgodovino Božjega razodetja in smer zgodovine je dana s potovanjem od obljube do izpolnitve. Besedo potovanje, ki sem jo ravnokar izrekel, je treba pravilno razumeti. Označuje pot, ki jo zaznamuje vrsta razcvetov novosti. A novo se v tem pogledu ne pojavi v obliki razdora, temveč je izpolnitev. Govoriti o razodetju in njegovih zgodovini pomeni priznati, da sta v začetku luč in napoved trajno zveste ljubezni. To je sporočilo upanja, ki ga mora vernik posredovati kulturi.

Sprejem tega sporočila omogoča, da pravilno uravnovesimo zgodovinski spomin. Ta je podvržen dvojni skušnjavi, ki nenehno nadleguje moderni čas. V imenu močno idealizirane preteklosti se vdajamo pesimizmu, ki očrnjuje sedanost; v imenu utopične prihodnosti jezno zavračamo vezi s preteklostjo. Svetopisemski pomen izročila, ki je vir življenja, nas varuje pred temi skušnjavami. V zgodovini ni dobe, ki bi jo Bog manj ljubil kot drugo. "Jezus Kristus je isti, včeraj in danes in na veke" (Heb 13,8). Takšna je skala upanja.

Vera in resnica

Ko gremo tako dlje v našem razmišljanju, se nam vsiljuje naslednje vprašanje: Kaj je človekova identiteta in kaj je smisel njegovega obstoja? Kaj je človekova resnica in še bolj korenito, kaj sploh je resnica? Naproti nam prihaja Kristusova beseda: "Jaz sem pot, resnica in življenje" (Jn 14,6). Ob tej temi se moramo zadržati. Nagovarja nas še ena Jezusova beseda: "In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila" (Jn 8, 32). Če manjkata smisel in ljubezen do resnice, se ni mogoče zavedati dolžnosti krščanske poklicanosti. Razlog je jasen: na začetku te poklicanosti je božja spodbuda, ki se nam v svoji modrosti in dobroti razkrije sama in nam pokaže namen svoje volje. Smisel resnice je neločljiv od sprejetosti razodetja. Po Kristusu, ki je učlovečena Beseda, in po Svetem Duhu, ki "je resnica" (prim. 1 Jn 5,6), imamo dostop do Očeta. Zastonj smo vpeljeni v globine Boga in smo "deležni božanske narave" (2 Pt 1,4). Evangeljsko razodetje nam tako po stoletjih priprav v polnosti razkriva resnico o Bogu in o odrešenju človeka. Ta resnica zablesti v Kristusu, ki je hkrati Razodevajoči, in polnost razodetja (prim. *Dei Verbum*, n. 2).

V tistem, ki ga sprejme, razodetje vzbudi dvojno gibanje, ki ga izraža beseda skrivnost. Povabi nas, da vstopimo v svetlobo božjih globin, sočasno pa nam da zaznati brezno resnice,

ki neskončno presega naše spoznavne zmožnosti. Biti deležen skrivnosti je neločljivo povezano z zaznavanjem absolutne božje presežnosti. Ta, ki se razodeva, je resnično *Deus absconditus*, skriti Bog. Pavel takole pravi Korinčanom: "Kakor je pisano: Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo" (1 Kor 2,9). In ko premišljuje o načrtu, ki ga je Bog imel z njegovim ljudstvom, vzkligne: "O globočina Božjega bogastva in modrosti in spoznanja! Kako nedoumljivi so njegovi sklepi in neizsledljiva njegova pota! Kdo je namreč spoznal Gospodov um? Ali kdo mu je bil za svetovalca?" (Rim 11,33-34).

Bog, ki je nedoumljiva luč, nam odpre svoje srce. In ker noben ustvarjen duh ni na isti ravni kakor On, imamo spoznanje, ki smo ga deležni po Njem, v veri. V uvodu v Janezov evangelij beremo: "Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil" (Jn 1,18). Vera, prostor za sprejem razodetja in vhod v božansko zasebnost, se naslanja na pričevanje Tistega, ki je "zvesta in resnična priča" (Apd 2,14) in ki bo v trenutku najhujše preizkušnje o sebi rekel: "Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Kdor je iz resnice, poslušaj moj glas" (Jn 18,37).

Vera v Kristusa odpira dostop do božje resnice. Slišali smo že trditev: "Jaz sem pot, resnica in življenje" (Jn 14,6). *Tista* pot in ne ena izmed mnogih drugih poti ali poleg drugih poti. Petrov govor iz Apostolskih del ni nič manj kategoričen: "Zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili" (Apd 4,12). Nekateri bodo v takšni trditvi videli pretirano ambicijo, kar bo onemogočilo dialog. Ali slednji ne zahteva, da se gibljemo v dvomu in v problematiki? To vprašanje je odločilnega pomena za dialog med vero in razumom.

Tisti, ki veruje, z gotovostjo ve, da ne vidi on, temveč Tisti, ki mu zaupa. Zato je vera,

ki nam odstira najvišje luči, tudi mračna. Prav to izraža Pismo Hebrejcem, ki smo ga navedli na začetku: "Je pa vera obstoj resničnosti, v katere upamo, zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo" (Heb 11,1). Težnja po resnici je sestavni del našega duha. Okrožnica *Vera in razum* nas vabi k zaupanju v človeški razum in njegovo zmožnost spoznanja resnice. Naš razum spozna resnico takrat, ko se mu ta nazorno pokaže ali ko ima zanjo potrebna dejstva. To velja za vse stvarnosti, ki so v njegovem dosegu. V odnosu do božjih, nadnaravnih resničnosti pa naš razum trči ob lastne meje. Popolnosti spoznanja, v katerem je razvidnost temelj gotovosti, tu ni mogoče preverjati. Tu je dostop mogoč le, če nam je dan dar vere. Sprejemanje vere ni nekaj nujnega, kakor je nujna sodba, ki temelji na neposredni razvidnosti ali nujnem miselnem postopku. Vera predpostavlja dejanje zaupanja besedi priče in, onkraj tega, njegovi osebi. S teologalno vero, ki je dar milosti, je to zaupanje dodeljeno Božjemu sinu, Tistemu, ki vidi Očeta. Kar nam Kristus dejansko razodeva, so globočine Boga in njegove ljubezni do nas. Razumljivo je, da je podarjeno zaupanje v sorazmerju s prejeto lučjo. Vera kot sprejemanje božje resnice določa, kolikšna je mera potrebnega zaupanja. Dejanje zaupanja je odločitev, ki terjaja celo osebo. Dejanja vere ni mogoče razumeti brez svobode. V globini nje same se oseba v odgovor Njemu, ki je priča resnice, svobodno odloča o usodi in smislu svoje eksistence. Razsežnost svobode je za vero bistvenega pomena. Ko gre za takšno odločitev, dejanje zaupanja ne prenese nobene lahkotnosti niti prenagljenosti. Poštenost misli zahteva, da se pravično izmeri teža razlogov za verovanje, verodostojnost priče in listin, ki prenašajo njegovo sporočilo, prav tako pa verodostojnost Cerkve, ki ji je bilo sporočilo zaupano.

Kristusovo življenje spremlja to, čemur Janezov evangelij pravi znamenja, ki so tudi

znak, da je nad Njim božja roka. Le njegovo življenje in veličina njegovega sporočila potrjujeta, da je verodostojna priča. Razum s tem, da strogo preuči motive, zaradi katerih zaupamo Tistemu, ki se nam predstavi kot priča resnice, poseže na pot vere. Tako prejme razum vabilo na srečanje z vero. Že res, da je vera dar milosti, a to ne odstrani zahteve po tem, da se pripravimo na njeno sprejetje. To je poklic razuma. Veličina odločitve zahteva kritični napor v smislu popolne zvestobe do resnice. Prebujenje vere spodbudi - kot svoj pogoj - delo razuma.

Ta zahteva sviri pred dvojno nevarnostjo. Prva je lahkovernost. S presenečenjem ugotavljamo, da se v naši sekularizirani družbi mnogi predajo lahkovernosti in se brez razločevanja zadovoljijo s skvarjenimi in ponižanimi oblikami religioznosti, kar je greh napram luči. Druga nevarnost je fideizem, ki je strah in zavračanje, da bi se srečali z vprašanji o verodostojnosti. Ta strah ni utemeljen; zaupati moramo sposobnosti razuma, da spozna resnico.

Jean-Luc Marion je pritegnil pozornost na pomemben vidik odnosa med vero in razumom. *Fides quaerens intellectum*, vera išče razumevanje. To ne pomeni, da je vera nepopolna oblika našega spoznanja Boga, poklicana, da odstopi mesto popolni obliki. To bi pomenilo sprejeti logiko gnoze in ezoterizma. Naš um je ustvarjen, da bi razumel, in predmet vere je skrivnost luči, ki presega njegove sposobnosti. Ni druge možnosti, kot da to dejstvo v njem podžiga žejo, da bi prodrl še globlje v skrivnost. V tej točki se rojeva teologija. Resnične teologije ne more biti izven vere; nasprotno, v celoti se razprostira znotraj vere in je v službi vere.

Verujoči duh se še zdaleč ne omeji na svoje lastne razsežnosti, ampak se odpre razsežnostim skrivnosti. Bolj ko se mu odslej kakšna stvar razjasni, hitreje se v njem ostri čut za nedojemljivost njegovega predmeta.

Kar pozna, pozna, ker je uporabljal orodje razuma, ne da bi kadar koli izgubil zavest o šibkosti tega orodja v razmerju do brezna luči, ki ga privlači. Ve, da je to, kar pravi, jecljanje, ve pa tudi, da ima to jecljanje, ki se dotika božjih globočin, večjo vrednost kakor vse pridobljeno znanje o stvarnosti, ki je sorazmerna z nami. Vera v nas vžge željo, da bi videli Boga, kar nam bo dano po naši smrti. Znotraj dinamizma te želje je teologija približevanje, ki vnaprej kaže našo dokončno potopitev v polni poldan Boga. Na svoj način tudi teologija pričuje o našem položaju tujcev in priseljencev na poti proti domovini. Dodajmo še, da je duh, ki ga je bila pritegnila skrivnost Boga in sprožila teološko iskanje, obrodil sadove, ki so med najlepšimi sadovi splekulativne misli in so naredili rodovitno filozofsko misel samo.

Vera in dialog

Na tej točki našega razmišljanja lahko poiščemo odgovor na vprašanje: Zakaj se v naši pluralistični družbi Cerkev predstavlja kot kraj dialoga? Odgovor je v naravi vere, ki med Bogom in njegovim stvarstvom vzpostavlja odnos osebe do osebe, ker je sama svobodno in popolno izročanje Bogu v Kristusu. Vera je odprtost srca in duha Kristusu, ki prihaja k nam. Nič torej ne pretiravamo, če rečemo, da je vera dialog.

Iti moramo še dlje: zaradi povezanosti s Kristusom, edinorojenim Sinom Očeta, smo postali posinovljenci, in zaradi daru Duha, živega izvira, smo deležni življenja luči in ljubezni treh oseb presvete Trojice. Dialog stvarstva z Bogom je osnova za molitev in popolno uresničitev naše identitete kot bitja, ki je ustvarjeno po Božji podobi in podobnosti. Dialog ima tako svoj presežni vzor v trinitaričnem življenju. Izraža naravo osebe, ki je bitje razmerja, zmožno spoznavati in ljubiti.

Od tod izvirajo etične potrebe. V začetku vere je Božji klic - klic, ki je osebno naslov-

ljen na vsakogar v globinah njegove zavesti. Je *poklicanost*, se pravi povabilo, da se z vsem bitjem posvetimo iskanju resnice. Dialog predpostavlja in vzdržuje spoštovanje, ki si ga oseba na svoji poti iskanja resnice zasluži. Je priznanje osebe v enkratnosti njene poklicanosti.

Ljubezen in iskanje resnice sta temelj dialoga. Brez tega temelja dobimo parodijo: izmenjavno mnenj, ki nas k ničemer ne obvezujejo, omogočajo pa navidezno udobnost relativizma, ki nas obdaja.

Dialog se nam razkriva kot potreba, povezana z resnico kot osebno poklicanostjo. Bila so potrebna stoletja, polna zaslepljenosti, dram in ran, da smo z drugim vatikanskim koncilom prišli do evangeljsko navdahnjene trditve: "Resnica ljudi ne sili k priznavanju drugače kakor z močjo resnice same, ki blágo in hkrati krepko prodira v duhove." (Koncilski odlok o misijonski dejavnosti Cerkve in Koncilski izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in o verski svobodi, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana, 1966).

Vera od razuma zahteva odprtost resnici, ki je sam ne bi bil zmožen odkriti, ne da bi se moral zato sebi odpovedati. Prav v njem vernik najprej doživi nagovarjanje vere in ustvarjanje notranjega dialoga, ki se nadaljuje v dialogu z bližnjim. Zato je usoda razuma za vero vitalnega pomena. Po sv. Pavlu (Rim 1,20) Cerkev pravi, da "je mogoče z naravno lučjo razuma iz stvari z gotovostjo spoznati Boga, začetnika in smoter vseh stvari".⁵ Ker pa se razum lahko moti in je zaradi greha oslavljen, ga v njegovem delovanju podpira in teši razodetje. Razmerje, v katerem sta vera in razum, je samo po sebi ubrano, saj je Bog vir naravne luči in razodetja. Resnica ne more nasprotovati resnici.

Po sledih *Fides et ratio*

To razmerje je kakor skica, ki ustreza naravi stvari. Z vidika človeške eksistence in upoštevanje njen položaj razmerja med vero



Judita Karba: *Brez naslova*, oglje, 2005.

in razumom še zdaleč niso bila miroljubna. Vera mora zato nenehno pozorno bdeti nad nepričakovanimi obrati razuma, pri čemer mislimo na idejo, ki si jo je kultura klišejsko ustvarila o razumu in njegovih zmožnostih. V to perspektivo se umešča okrožnica *Vera in razum* (1998). Izpostavimo tri točke, pomembne za naše razmišljanje. Prva je misel, da je vsak človek po naravi filozof. Filozofija ni ezoterična ali hermetična aktivnost, zaprta sama vase. Je izdelan izraz, tehnika naravnega spraševanja in intuicije, lastna vsakemu človeku. V tem smislu filozofska misel ni pridržana le filozofom, ampak je navzoča na vseh področjih kulture.

Okrožnica podaja zaskrbljujočo oceno današnjega stanja misli. Pomembni filozofski

tokovi vidijo izhod v nihilizmu. Kopičenje znanja je pripeljalo do razdrobitve vednosti, kar onemogoča zaobjeti celoto. "Križa smisla", ki jo doživlja naša doba, je takšna, da se mnogi sprašujejo, ali se ima še smisel spraševati po smislu (prim. VR 81)⁶. Spodobi se torej, da razumu povrnemo zaupanje vase in v njegovo moč spoznanja resnice. Prošnja prihaja od vere same, prepričane in prepričljive zagovornice razuma (prim. VR 56). Fenomenistična in relativistična filozofija namreč ni primerna za to, da bi pomagali poglobiti bogastvo, vsebovano v ožji besedi, kar je naloga teologije (prim. VR 82). Obstaja torej potreba po pristno metafizični filozofiji, ki je v okrožnici natančno določena: "Povsod, kjer človek ugotovi klic k absolutnemu in k

presežnosti, mu je dano uvideti metafizično razsežnost stvarnosti: v resničnem, v lepem, v moralnih vrednotah, v drugi osebi, v sami biti, v Bogu. Na koncu tega tisočletja se pred nas postavlja velik izziv, namreč, ali bomo znali opraviti tako potrebni kot nujni prehod od pojava k temelju.” (VR 83). To je na nas naslovljeno povabilo.

Vprašali se bomo, zakaj je bila neka zgodovina, ki bi morala v osnovi biti polna razumevanja in ubranosti, v resnici pogosto konfliktna. Pri odgovoru moramo biti pozorni na dve vprašanji. Ali je človeški razum razum, ki je zmožen samega sebe utemeljiti in je samozadosten, tako da bi bil človek, zanašajoč se samo na svoje lastne moči, edini krojač svoje usode? V tem primeru bi govoriti o zastojnem daru Boga, milosti, pomenilo uveljavljati odtujujoče razmerje odvisnosti. Ali pa se razum prepozna kot ustvarjen in je njegova luč deležna izvira presežnostne luči? V tem primeru je težnja po božjem življenju - človeškim močem nedosegljiva želja - lahko izpolnjena le z zastojnim darom Boga. In namesto da bi se zaprl vase, se razum odpre daru resnice, ki je sam ne bi mogel doseči. To ga obenem krepi in pomirja v njegovi samostojnosti, ki jo ima kot ustvarjeno duhovno bitje. Gre za razpravo o sprejemu ali zavračanju milosti. Zagotovo je to skrivnost src, kar pa seveda ni ovira, da v zgodovini misli in tudi mistike ne bi bila vseskozi navzoča. Dialog lahko pomaga razjasniti bistvo te razprave.

Druga ovira izhaja iz nesporazuma in je bolj predmet teologije kakor vere v pravem pomenu besede. Nesporazum odpravimo s tem, da za vsako področje natančno določimo, s kakšno vrsto znanja in posledično s kakšno vrsto resnice imamo opraviti. V našem duhu je zapisana potreba po enotanju različnih skupin znanj. Vendar tu ne gre za enoličnost, temveč za organsko enoto znansvenih ved, kjer ima vsaka svoj predmet proučevanja in svoje metode. Simboličen je

Galilejev primer. Teologi niso bili zmožni uvideti, da se določene predstave o svetu niso ujemale z verskim naukom, s katerim so jih dolgo časa povezovali. Prav tako škodljive so po drugi strani ekstrapolacije ali imperialistične težnje, da bi neko metodo, ki je veljavna za točno določeno področje, prenesli na celotno stvarnost. Tako se na primer v prevladujočem pozitivističnem ozračju v vprašanih glede narave človeškega zarodka ne bi smeli obračati le na eksperimentalne panoge, saj to zadeva človečnost in človeško usodo. “Razdrobitev vednosti” in specializacija, ki iz nje izhaja, imata za posledico to, da mnogi sodobniki v trenutku, ko zapustijo svoje točno določeno strokovno področje, postanejo intelektualno nebogljeni. Tu pa se srečujemo s temeljnimi etičnimi in antropološkimi vprašanji. Dialog postane tu življenjska nuja.

Skrajno priporočljivo je, da skozi pošten, bratski dialog poizkusimo odkriti resnice, ki sestavljajo človekovo dostojanstvo. Tu so vključena vsa področja življenja in kulture. Pozitivna izkušnja, ki jo imamo, nas vabi, da s tem nadaljujemo v prihodnje.

Prevedla: Jasmina Arambašič

1. V izvorniku Cottier, George. “Le dialogue de la foi et de la raison.” V *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine, Conférence de Carême 2005, Notre-Dame de Paris*, Paris, Parole et Silence, 2005, 152-177.
2. Sveto pismo, SSP, Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 2002.
3. Laudato si, mi Signore,/ per sora nostra Morte corporale,/ da la quale nullo omo vivente po' scampare.
4. Poenostavljam: potrebno bi bilo s teološkega vidika dodati bistvena razlikovanja.
5. Dr. Vilko Fajdiga, Teoretična apologetika, dodatek: *Konstitucija II. vat. cer. zbora "Dei Verbum" o Božjem razodetju*, Ljubljana, Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, 1966.
6. Joannes Paulus II., *Okrožnica Vera in razum*, Ljubljana, Družina, 1999.

Trinitarizacija – korektiv globalizaciji

Današnja družba veliko gradi na odnosih.* Zaveda se globoke, usodne povezanosti in tako odvisnosti celotnega planeta Zemlje, ki postaja “globalna vas”, in še posebej njegovih prebivalcev.¹ Toda pri vzpostavljanju teh odnosov preveč pozabljamo na izhodišče in temelje. Tudi zato spodletijo mnogi poskusi in se sprevržejo v njihovo nasprotje. Naš namen je opozoriti in predstaviti to izhodišče in temelje, ki so zagotovilo osebne in družbene uresničitve. Izhajamo iz dejstva ustvarjenosti po troosebnem Bogu – Trojici. Iz tega izvira tudi program naše personalnosti in komunitarnosti – ta program smo poimenovali *trinitarizacija*. Tako smo prepričani, da moreta svetopisemsko razodetje in krščanstvo prispevati pomemben delež k oblikovanju današnje družbe.

Troosebnost Boga – temelj trinitarizacije

Trinitarizacija pomeni vzpostavljanje takšnih medsebojnih odnosov na medčloveški ravni, kakršni veljajo med tremi Božjimi osebami. V današnjem času so na preizkušnji odnosi prav na vseh ravneh našega sobivanja, čeprav današnja znanost, predvsem sociološka, antropološka in psihološka, vlaga veliko truda in moči v odkrivanje in vzpostavljanje takšnih odnosov, ki bodo spleтали medčloveške vezi in ustvarjali živo občestvo. Tako je danes eno najbolj zaželenih področij študija komunikologija, vzpostavljanje medsebojnih odnosov in povezav na različnih področjih človekovega komuniciranja. Toda dokler bomo v tem gledali samo umetnost ali obrt za doseg nek

lastnih ciljev, bo to bolj slabo obrodilo. Vendar ob vseh neuspehih, ki jih doživlja današnji človek in naša družba pri vzpostavljanju rodovitnih in osrečujočih odnosov, se le-ta ne odloči za “spust” h koreninam, kjer se nahaja osnova, ki je izvorni program naših odnosov. V Njem, ki je troosebni Bog in “Bog ljubezni” (Prešeren) ter iz katerega vse izvira, se nahaja načrt in moč vsega bivajočega. Zato smo globoko prepričani, da se prav tu skriva (odkriva) ključ do pristnih odnosov prav na vseh področjih. Iskanje, poglobljanje in upoštevanje trinitaričnega načrta ni izgubljanje časa, temveč je najbolj smiselno dejanje posameznika in družbe. Seveda je pri tej “avanturi” potrebno več kot zgolj znanstveno, strokovno ali tehnično (training) ukvarjanje; potrebno je osebno angažirano vstopanje v trinitarične koordinate, o katerih hočemo v pričujočem delu ponizno, vendar odločno spregovoriti.

Tako nauk o Sveti Trojici ni samo kriterij krščanske pravovernosti, temveč predstavlja okvir, znotraj katerega moremo razmišljati o naravi človeške osebe, o odnosu med človeštvom in ostalim stvarstvom, o odnosu med nami in Bogom. Troedini Bog je vir in usmeritev, orientacija človeške komunikacije in odnosov.² Perspektiva trinitarične ontologije se pojavlja v današnji teologiji kot učinkovit model za boljše razumevanje edinosti, različnosti in pluralnosti vsega bivajočega. Trinitarično razmišljanje opušča vsakršno unitaristično mišljenje, ki zanika pluralnost na račun totalitarne edinosti, in predstavlja zdravilo zoper pluralističnost, ki izhlapi v nekakšno vseenost in se na koncu raztopi v nihilizmu.



Judita Karba: Ti, mešana tehnika, 2003.

Trinitarične perspektive

Ko dajemo današnji družbi nalepko “post-moderna”,³ nismo o njej povedali še ničesar, kar bi ji vtisnilo posebno, razpoznavno znamenje. Prav njena “neprepoznavnost” je tista, ki ji omogoča, da najdejo v njej svoj prostor še tako diametralna nasprotja, ki tako sestavljajo nekakšno “družbo konglomerata”. Nas zanima, kakšen prostor prejema v tej družbi krščanstvo, in predvsem kaj je tisto sporočilo, ki ga je krščanstvo dolžno posredovati tej družbi. Izpostavljam samo nekatere značilnosti tega časa, ki uporablja navidez zelo podobne

izraze kot trinitarična teologija, po vsebini pa zelo drugačne. Postmoderno vero bi imenoval ‘ver(ovanj)a brez pripadnosti’: ta ne zahteva nikakršne cerkvenostne pripadnosti, marveč jo zavrača.⁴ Ta religioznost ni niti osebnostno naravnana niti občestveno zakoreninjena. Je privatistično, individual(istič)no obarvana in sinkretistično prilagodljiva. Imenoval jo bi tudi “izposojena vera”, ki ne obvezuje (zato religioznost tukaj ni mišljena v smislu zavezanosti – religio) in jo kadar koli vrnem nazaj. Ko stopa krščanstvo v dialog s tem svetom, želi biti nepogrešljiv korektiv in dopolnitev.

Trinitarično razmišljanje pomeni slovo od vsakršnega totalitarnega unitarizma, ki na račun nasilne edinosti zatira različnost, kakor pomeni tudi terapijo pluralizma, ki se razprši v poljubnost in na koncu izpuhti v nihilizmu. Kristusova skrivnost pa nas obvaruje pred vsakim spiritualizmom in odtujenostjo: tako svetu, telesnosti, kakor tudi sočloveku in družbi. To velja tako za misel kakor tudi za področje politike in nenazadnje za primerno razumevanje edinosti Cerkve v množtvu krajevnih Cerkva. Ne abstraktni mono-teizem, temveč konkretna trinitarična vera je odgovor na resnične potrebo našega časa.

Edinstvenost

Že iz bežnega pogleda v trinitarično Božje življenje spoznamo, da Božja enost ni zgolj numerična, temveč ontološka (Oče, Sin in Sveti Duh *so* en Bog!). Spoznali smo enkratnost osebe, za katero je značilna ljubezen, odprtost, dialoškost in odgovornost. Samo v teh kategorijah moremo govoriti o Bogu razodetja in o Kristusovi enkratnosti in njegovem univerzalnem poslanstvu. Oseba uveljavlja svojo nenadomestljivost v stopanju iz sebe (ekstatičnost bivanja), ne da bi pri tem izgubila lastno identiteto. Torej, ne osamljenost in samozadostnost, pa tudi ne razoseb-ljenje vse do podrejanja, izginotja ali razpu-stitve v nekakšni vsepoužijajoči stvarnosti.⁵ Ta trinitarična "pravila" veljajo po analogiji tudi za človeka, ki je ustvarjen po Božji trinitarični podobi, in končno za vse stvarstvo, ki prihaja iz rok takšnega Boga ter nosi v sebi "vestigia Trinitatis".⁶

Tako trinitarična teologija prihaja napro-ti človeku postmoderne pri iskanju Boga, ki je sam oseba in tudi pooseblja, ter pri iskanju last-ne podobe, v kateri se človek ne prepozna kot "igrača bogov ali čustev" in v samem sebi "raz-treščeno" bitje, ki živi pred steno brezizhodnosti, ampak kot bitje, ki je priklicano v življenje iz ljubezni in za ljubezen, kot bitje smisla in z vso

prihodnostjo pred seboj. Krščanstvo mora torej danes oznaniti *vso resnico o človeku*, o njegovih trinitaričnih koordinatah.

Občestvenost

Oseba doseže svojo polno uresničitev v zvestobi sami sebi, kar pa vključuje tudi naravnost na drugega in povezovanje v občestvo oseb (agape). V Bogu (lahko bi rekli: v Božjem občestvu) so vse Osebe v najvišji (božji!) meri uresničene. Videli smo tudi, da Sveta Trojica ni vase zaprta stvarnost samozadostnih Božjih oseb, ampak je po svojem bistvu navzven odprta enota Treh. Torej ne ekskluzivna, ampak vključujoča, vabeča enota, kar želimo izraziti s pojmom *communio*. V trinitaričnem občestvu se uresničuje edinstvo v različnosti in drugačnosti ter različnost v enosti. Prihodnost človeštva sloni na tistem sožitju kultur, narodov (spoštovanju manjšin) in ljudstev, ki omogoča svobodo. To sožitje pride do veljave samo po binkoštnem vzoru in ne po zgledu babilonskega stolpa. Zato tudi svoboda ni v smislu anarhije in destrukcije, temveč v smislu spoštovanja enkratnosti v sobivanju. Moltmann ima prav, ko postavi nasproti skupnosti posameznikov personalno skupnost: "Končni izdelek delitev je posameznik, ki je brez odnosov, lastnosti, spomina in imena. Nasprotno pa je oseba človeško bitje, ki se nahaja znotraj socialnih odnosov in zgodovine. Ima ime, s katerim se lahko identificira. Oseba je občestveno bitje."⁷ Najbolj naj bi odsevala to trinitarično občestvo Cerkev, ki je stvaritev Svete Trojice. Znotraj občestva ima svoje posebno mesto *odnosnost*, naravnost na druge(ga) in sprejemanje drugih. Iz teh odnosov se "plete" mreža odnosov, prepletenost, ki vzpostavlja trinitarično edinstvo (prim. CS 24). V Božji trinitaričnosti je namreč podan takšen model edinosti, ki ne samo da prenaša ali dopušča mnogovrstnost in drugačnost, ampak ju naravnost spodbuja. Tukaj je tudi zasno-

van tisti pluralizem, ki se ne prelevi v relativizem, ampak se uresničuje v relacionalizmu, v trdni mreži odnosov.⁸

Ko smo omenili globalizacijo kot tisti način povezovanja, ki se vedno bolj uveljavlja v sedanji družbi, smo opozorili na njeno razvrednotenje posameznika (človeka, naroda itd.), drugačnosti, predvsem pa tiste drugačnosti, ki se ne vključuje v že izdelane kalupe. Trinitarično občestvo sloni na drugačnih temeljih, zato je nepogrešljiva alternativa globalizaciji tako na področju verovanja kakor tudi na področjih kulture, politike in gospodarstva. Trinitarično občestvo je solidarnostno, saj v njem drugi in družba nista le sredstvo za lastno uveljavitev, ampak tudi "prostor" uresničitve človekovega služenja in proeksistence. Samo takšna globalizacija, ki vsebuje vse te sestavine, je krščanska in evangelijska. Pravzaprav se bolj kot za globalizacijo kristjani prizadevamo za trinitarizacijo družbe in še posebej Cerkve.

Eshatološkost

Sveta Trojica je začetek, območje in cilj celotne zgodovine. V luči te realnosti prejme zgodovina svoje prave, tj. večnostne perspektive. O tem nam jasno pričuje odrešenje, katerega cilj je poveličanje. Kajti krščansko oznanilo je oznanilo o 'času, ki je naravnan na dovršitev'.⁹ Krščanstvo in teologija stojita danes pred vprašanjem, kako v pogovoru s postmoderno zopet uveljaviti krščansko razumevanje zgodovine in časa. To pomeni: zgodovino zopet predstaviti kot prostor zgodovine odrešenja, ki vodi v večno zgodovino troedinega Boga. Teologija mora pred nihilističnim odvetjem smisla zgodovini v našem času znova predložiti trinitarično, kristološko in eshatološko-upanjško perspektivo krščanstva.

Tukaj ima središčno mesto Kristus kot 'polnost časov', kot 'eshatos', v njegovi zgodovinski enkratnosti, kakor tudi v njegovem univerzalnem pomenu; torej Kristus kot

'concretum universale'.¹⁰ V zvezi s tem govorijo nekateri dvoumno o edinstveni pomembnosti krščanstva. Jasno moramo povedati: "Krščansko prepričanje, da po Jezusu Kristusu ne pričakujemo nobenega novega razodetja, ne izraža predpravice po izključni posesti resnice. V tem prepričanju prihaja predvsem do izraza ponižno sprejemanje dejstva, da neskončno ne more biti preseženo in da se verna zavest more sicer v neskončno Božje usmiljenje vraščati (hineinwachsen), nikakor pa je ne more izčrpno v njeni polnosti izraziti."¹¹ V bibličnem jeziku moramo govoriti o 'enkrat za vselej' in o eshatološki razsežnosti Kristusovega dogodka. Povedati moramo, da po Božjem učlovečenju na svetu ne vlada več brezdomstvo, brezdušnost, brezodnosnost, brezciljnost in brezsmiselnost, proti čemur se postmoderna bori, večkrat pa vsemu temu podleže.

V naslonitvi na pričevanje Svetega pisma so cerkveni očetje poudarili, da je z učlovečenjem večnega Božjega Sina Božja modrost, v kateri je bilo vse ustvarjeno, v vsej polnosti vstopila v zgodovino, tako da se je Bog v Jezusu Kristusu ne samo dokončno in neprekosljivo razodel, marveč je ljudem in svetu tudi dokončno veljavno pokazal, kdo so oni sami in k čemu so poklicani. Tako je Jezus začetek, središče in cilj vsega, je os in stečiče zgodovine celotnega človeštva. Takšno krščansko razumevanje zgodovine ni nikakršen mit, pa tudi nikakršna 'vélika zgodba', temveč je 'memoria passionis', izročilo (parádosis) o smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Kristusov križ predstavlja padeč bogov in rešitev človeka prav zato, ker je tu navzoča celotna Sveta Trojica. Celotno zgodovino presojeti v Kristusovi in trinitarični luči, ne pomeni samo razumeti jo kot zgodovino zmagovalcev, temveč tudi in predvsem kot zgodovino trpljenja. "Cerkev namreč ni nad, temveč pod tisto avtoriteto trepečih, ki jo je Jezus v priliki o sodbi v t. i. 'mali apokalipsi' pri Mateju (prim. Mt 25) posta-

vil za kriterij poslednje sodbe: 'Kar ste ali niste storili kateremu teh malih ...' Poslušnosti tej avtoriteti trpečih ne more zaobiti nobeno razpravljanje in nobena hermenevtika'.¹² Tako je Cerkev "posredovalka (Tradentin) nevarnega spomina v procesu podanašnjanja". Mesto Cerkve je torej pod križem njenega Gospoda in Glave, pa tudi pod križi vseh njegovih udov. Božje 'delovanje' je najvišja avtoriteta za cerkveno in človeško delovanje!

Tako krščansko razumevanje zgodovine presega dilemo sekulariziranih znotraj zgodovinskih utopij na eni strani in nihilističnega zanikanja smisla zgodovine na drugi. Trdno se oklepa edinstvene vrednosti in edinstvenega dostojanstva vsakega posameznega človeškega življenja. Hoja za Jezusom in prizadevanje za življenje po njegovem Duhu ljubezni je zato resnična izpolnitev vsakega človeka. Biti verodostojna priča na tem področju je odločilni odgovor Cerkve na izzive postmoderne.

Trinitarična personalnost in trinitarična komunitarnost

Na temelju primerjav in poglobljanj v tematiko zagovarjam trditev, da je krščanski nauk o Sveti Trojici najbolj izvirno in primerno izhodišče za soočenje in dialog z miselnostjo in religijami vseh časov, torej tudi z danes navzočim kompleksnim, razvejanim sistemom, katerega poznamo na eni strani pod skupnim imenovalcem postmoderne, na drugi strani pa globalizacije. Prepričan sem, da bo mogoč temeljitejši pristop k vprašanju, če poiščemo tiste silnice, ki se v zgodovini vedno znova, vsakokrat na drugačen način pojavljajo. Na eni strani je to gnoza s svojim dualizmom, na drugi pa monizem s svojim nediferenciranim zlitjem (konfuznostjo). Večkrat se ta dva tokova "srečata" v eni najbolj ponesrečenih simbioz v smislu eklekticizma. Poudaril bi, da je edini pravi odgovor in rešitev iz teh brezdušnih okvirov *tri-*

nitarična personalnost in *trinitarična komunitarnost*. To naj bi bilo še bolj razvidno na koncu našega prikaza. Edini pravi odgovor na liberalizacijo in globalizacijo vidim v trinitarizaciji! Trinitarizirati človeške in družbene odnose je neobhodna nuja današnjega časa! Tu je treba predstaviti troedinega Boga kot odgovor na vprašanja o Bogu in človeku v času postmoderne in globalizacije. V troedinem Bogu more ta v sebi nepotešeni in nad velikimi obljubami razočarani človek odkriti uresničene tiste vrednote, za katere si prizadeva (večkrat *per viam negationis*), vendar se mu vedno znova izmuznejo iz rok. Razodevanje in podarjanje troedinega Boga v zgodovini odrešenja je rezultat njegove odločitve za človeka. V tem Bogu je prostor za vsakega človeka, kar nam je postalo očitno po učlovečenju Božjega Sina in poslanju Svetega Duha. Zato smemo trditi: samo trinitarični jezik, ki izhaja iz trinitarične resnice o Bogu in človeku, je primeren za dialog s svetom, kateremu smo dolžni "odgovor upanja" (prim. 1 Pt 3,15).

Sinteza trinitaričnega življenja

S Henriem de Lubacom trdimo: "Bolj kakor nam je nedoumljiv misterij Boga, bi nam bil nedoumljiv sam svet ter naše lastno bivanje brez Svete Trojice".¹³ Izhajamo namreč iz dejstva, da je Sveta Trojica "osnovni vir podatkov" - "matrix" za pojmovanje človeka. Če vemo, da je človek podoba Svete Trojice, poznamo tudi posledice, ki iz te podobnosti izvirajo. Zato bomo kot v povzetku navedli "posledice", ki iz dejstva troosebnega življenja izvirajo glede Boga samega, in nato "posledice" za človeka, kot po podobi troedinega Boga ustvarjenega bitja.

Troedinost v Bogu samem pomeni, da ni osamljeni in odmaknjeni vladar, ki samozadostno brani svojo vzvišenost. Krščansko razodetje nam namreč pove, da je absolutna in prvobitna realnost božjih oseb v medse-

bojni naravnosti in občestvu; da je občestvo oseb pralik, arhetip vsega bivajočega ter da je vse poklicano k priličenju temu praliku. Zato trinitarični monoteizem veliko prispeva k občestvenemu pojmovanju človeka.

Troedinost pomeni, da je Bog *polnost življenja*. Življenje pa je tam, kjer je nezadržno podarjanje in sprejemanje. Življenje rodi življenje. Pomeni, da je Bog *ljubezen sama*. Življenje more izvirati samo iz ljubezni (sovražstvo "ustvarja" smrt). Ljubezen pa je v prekipevanju navzven, k drugemu. Zato Janezova "definicija" Boga "Bog je ljubezen" skriva tudi resnico "Bog je občestvo, communio". Pomeni, da je Bog *občestvo oseb*. Koinonia je pravzaprav drugo ime za Sveto Trojico. To je skupnost oseb, ki ohranjajo svojo drugačnost, vendar pa ta drugačnost ni razlog za razdor, temveč razlog za nedeljivo skupnost in medsebojno pripadnost ter naravnost. Pomeni, da je Bog *občestvo svobodnih oseb*, ki svobodo uporabljajo za uveljavljanje drugega. Polnost samouresničenja prepoznajo v svobodnem podarjanju drugemu in sprejemanju drugega. To je "edini razlog" božjega ustvarjanja. Zato vse ustvarja iz ljubezni in za ljubezen. Vse stvarstvo torej doseže svojo polno samouresničitve samo v zveštobi tej ljubezni in v svobodnem uresničevanju tega načrta ljubezni, po katerem je vse ustvarjeno in ki ga je Bog položil v stvarstvo.

To, da smo ustvarjeni po Sveti Trojici, da nosimo "poteze" Boga Očeta in Sina in Svetega Duha, da smo tem božjim osebam pridruženi, torej da živimo v teh trinitaričnih koordinatah, ima za nas pomembne posledice. Posledica tega je, da "v božji podobi in sličnosti, ki jo človek nosi v sebi že od 'začetka', temelji ves človekov program samouresničitve in celovit človekov 'etos'".¹⁴ V trinitaričnem jeziku so osebe pojmovane v svoji *enkratnosti*.¹⁵ Ta enkratnost pa ne pomeni ločenosti, samozadostnosti, ampak pomeni nenadomestljivost v naravnosti na drugo ose-

bo. Ta enkratnost postane razpoznavna v srečanju z drugo osebo. Ob drugi osebi je nekdo edinstven in ne zgolj edini. Oseba je torej vključena v *občestvo*. To pa predpostavlja *različnost*, ki je v službi enote in ne razhajanja. Torej je *naravnost* za osebo njeno razpoznavno znamenje. Ta pa se uresničuje predvsem na način *sprejemanja* in *podarjanja*. Govorimo o enoti v različnosti in različnosti v enoti.¹⁶ Ko človek upošteva trinitarična in perihoretična pravila v življenju, daje vsemu izvirni pomen in vsebino. Trinitarična merila so torej nepogrešljiva za vse človekovo življenje in delovanje, saj smemo po vsej pravici opredeliti človeka kot *trinitarično bitje*.

Trinitarično zasnovana antropologija izhaja iz razodete resnice o Bogu, ki je hkrati izvirna resnica o človeku. Razosebljenemu, "raztreščnemu", v samem sebi razklanemu današnjemu človeku predstavi trinitarično osebnost. Tu je v najvišji meri uveljavljena svoboda posameznika, samospoštovanje in spoštovanje drugega. Trinitarični način življenja vključuje tudi ekološki način življenja, demokratično obliko družbenega življenja, solidarnostno (kultura ljubezni) uporabo in delitev dobrin.

Trinitarična antropologija vzpostavlja komunitarno razsežnost družbe. Družbi grobega izkoriščanja in globalizacije ponuja trinitarična merila odnosov, pri katerih so visoko cenjeni solidarnost, subsidiarnost, služenje, sprejemanje drugačnosti kultur, ras, spolov, prepričanj, verovanj. Od družbe krivičnih zaslužnevalnih razlik vodi komunitarna antropologija k družbi dopolnjujočih se razlik, saj tukaj ne velja zakon moči, temveč zakon ljubečega služenja. Potrebno je oblikovati družbo, v kateri ni nihče pozabljen, pri gradnji katere je vsakdo pomemben in v kateri je prihodnost za vsakega človeka in za vse narode in ljudstva.

Trinitarizacija ne daje prednosti eni stvarnosti na račun druge: tukaj nihče in nič ne

izgublja, ampak je vse postavljeno na pravo mesto in do popolnosti uveljavljeno. Posameznik ni številka in skupnost ni konglomerat (brezoblična masa). V trinitaričnih koordinatah ni nihče utesnjen in nihče izgubljen. V njih raste človek do svoje polne samouresničitve. Nihče ni drugemu napoti, ni ovira za samouveljavitev, ampak je drugi pot k meni samemu. Trinitarične koordinate ustvarjajo t. i. *mrežni sistem*. Zakonitost mreže upošteva vrednost posameznega elementa v povezanosti s celoto. To ni mreža, v katero bi se ujeli in v njej preminuli, temveč je mreža, ki predstavlja naš življenjski prostor, poln odnosov, ki nas povezujejo v občestvo odrešenih, katero ponazarja Jezusov pojem "Božje kraljestvo". Pomembno bo temeljiteje graditi družbo sožitja: resnično živimo samo toliko, kolikor so-živimo!

Trinitarično zgrajen nauk o človeku vzpostavlja komunitarno razsežnost družbe. Vera v troedinega Boga vodi k pomembnemu imperativu: v "teoriji" izdelati, v "praksi" pa urediti "občestveni (komunitarni) personalizem" in "personalistično občestvo". Tako moremo po vsej pravici trditi, da je trinitaričnost Boga magistrale našega življenja.

* Članek želi samo usmeriti k moji knjigi *V prostranstvu Svete Trojice. Hermenevtična načela trinitarizacije*, Družina - Inštitut za sistematično teologijo TF, Ljubljana, 2006, iz katere je pričujoče prirjeno besedilo vzeto.

1. Prim. F. Schüssler Fiorenza, Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion, v: *Concilium* 37 (2001), 450-465; J. Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, Münster, LIT Verlag, 2005. Lah zagotavlja, da je prav trinitaričnost pravi odgovor na izziv globalizacije. Prim. A. Lah, Globalisierungsängste und christliches Gott- und Menschenverständnis, v: A. Loretan - F. Luzatto (Hg.), *Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung*, Münster, LIT Verlag, 2004, 176-182.
2. Tukaj bi opozoril na zbirko *Kommunikative Theologie*, ki je rezultat istoimenskega projekta na

- Univerzi v Innsbrucku. Naj navedem samo dve knjigi z značilnima naslovoma: M. Scharer, B. J. Hilberath (Hg.), *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz, Grünewald, 2002; B. J. Hilberath, M. Kraml, M. Scharer (Hg.), *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Mainz, Grünewald, 2003.
3. Prim. Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997, 165-185; J. Kos, *Na poti v postmoderno*, Ljubljana, 1995, 7-35; G. Davie, D. Hervieu-Leger (cur.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Decouverte, 1996.
 4. Prim. G. Angelini, La fede e la figura della coscienza, v: M. Aletti idr., *La religione postmoderna*, Milano, Ed. Glossa, 2003, 193-225.
 5. Temeljiteje to predstavim v razpravi Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen, v: *BV* 58 (1998), 129-144.
 6. Prim. moji razpravi Krščanski pogled na osebo, v: *BV* 54 (1994), 61-90 in Die trinitarische Dimension des menschlichen Lebens, v: *Folia theologica* 1999, vol 10, 37-54.
 7. J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1999, 290.
 8. Prim. J. Werbick, Toleranz und pluralismus, v: I. Broer, R. Schlüter (Hrsg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 107-121.
 9. Prim. C. Sorč, La historia en su dimensión pericorética, v: *Estudios trinitarios* 33 (1999), 133-146.
 10. Prim. H. U. v. Balthasar, Christus Alpha und Omega, v: *IkZ Communio* 25 (1996), 322-328.
 11. G. Neuhaus, Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit, v: *Theologie der Gegenwart* 43 (2000), 107-108.
 12. J. B. Metz, Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit, v: T. R. Peters, C. Urban (Hrsg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, 41; prim. apostolsko pismo Janeza Pavla II., *Novo millennio ineunte* 49.
 13. Nav. A. Strle, *Izbrani spisi* 3, Ljubljana, 1992, 25. A. Brunner poudarja, da je Sveta Trojica "prostor" človekove samouresničitve. Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln, Johannes, 1976, 127-130.
 14. Janez Pavel II., *Mulieris dignitatem*, 7.
 15. Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1997, 175-178.
 16. Wilson-Kastner poudarja, da je perihoreza temelj etike, ki brani tri središčne vrednote: sprejetost ali vključenost (inclusivity), občestvenost in svobodo; prim. P. Wilson-Kastner, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia, Fortres, 1982, 131-133.

Kanonični evangelij v primerjavi z nekanoničnim

Janezovo osebno pojmovanje odrešenja in Tomažev neosebni pristop

1 Uvod¹

Tomažev evangelij je precej kompleksna zbirka izrekov, ki že vse od odkritja buri duhove in dviga mnogo prahu med priznanimi strokovnjaki za zgodnjekrščanske spise. Mnenja o vrednosti in sporočilu teksta so deljena, prav tako pa ni konsenza o vprašanju njegove odvisnosti od kanoničnih evangelijev. Že sama narava dokumenta, ki je sestavljen zgolj iz izrekov, brez narativnega okvira, otežuje interpretacijo. Poleg tega pa njegove vzporednice z vsemi sinoptiki in mestoma tudi z Janezom otežujejo vprašanje o odnosu med njim in novozaveznimi besedili. Na nek način deluje gnostično, vendar ga nikakor ne moremo umestiti v določeno gnostično sekto, prav tako pa ne razvija značilnega gnostičnega mita, ki reinterpreтира zgodbo o stvarjenju.² Tomažev evangelij je najverjetneje sad daljšega razvoja, v katerem je prišlo do več sprememb in dodatkov materialu. Ker ne izraža neke jasne konstrukcije in ne razvija postopoma neke nedvoumne teološke usmeritve, je najverjetneje "kompilacija" različnih teoloških pogledov.³ Bistvene smernice lahko določimo zgolj na podlagi konstant, ki se pojavljajo v zbirki. Tomaž tako ostaja uganka, ki še vedno kliče k raziskovanju, kar prav dobro ponazarja že njegov začetek. Drugi izrek zbirke se namreč začne z besedami: "Jesus said, "Those who seek should not stop seeking until they find ...""⁴

Očitno dejstvo je, da Tomažev evangelij vsebuje mnogo vzporednic s sinoptičnimi evangeliji in le zelo redke z Janezovim. Vprašanje pa je, kako lahko to interpretiramo. Zgolj površna primerjava skupnega materiala je zavajajoča, potrebno je poglobljeno raziskovanje samega Tomaža, kakor tudi njegova vsestranska primerjava s kanoničnimi evangeliji, da lahko pridemo do jasnejše slike. Če č pogledamo z druge perspektive, se nam zazdi, da Tomaž kljub večinskim vzporednicam s sinoptiki na nek način vseeno deluje bližje Janezu, s katerim ima bistveno manj skupnih mest. Za to lahko naštejemo nekaj razlogov. Prvi je gotovo že ta, da je Tomaž sestavljen zgolj iz Jezusovih, mnogokrat precej zapletenih izrekov. Janez je za razliko od sinoptikov evangelij, ki se bolj kot na Jezusovo zgodbo osredotoča na njegove govore, ki podajajo poglobljeno resnico o Jezusu in njegovem odnosu z Očetom. Nadalje so v Tomažu velikega pomena nekatere besede, ki v sinoptičnih evangelijih niso v ospredju, izstopajo pa v Janezu. Najpomembnejša je gotovo "življenje" ter njene izpeljanke, pomembna pa sta tudi njegova izraza "Oče" ter "luč". Toda tudi take ugotovitve so zgolj površne in nas pripeljejo v slepo ulico. Kot nam ugotovitev, da Tomaž uporablja mesta iz Marka, Mateja in Luka, ne pove nič o njegovi perspektivi, nas tudi ugotovitev o njegovi uporabi janezovskih izrazov ter podob-

nosti z Janezovimi vzvišenimi govori ne pripelje bliže k njegovemu sporočilu in aspektom njegove teologije. Biti moramo temeljitejši ter te ugotovitve presojudati v okviru evangelija samega in v primerjavi s kanoničnimi spisi.

V našem kratkem pregledu se bomo poskušali približati primerjavi med Tomažem in Janezom, osredotočili pa se bomo na vprašanje pojmovanja odrešenja.

2 Primerjava odrešenja med Janezovim in Tomaževim evangelijem

Na vprašanje o tem, koliko vzporednih mest z Janezom vsebuje Tomažev evangelij, je težko dati zadovoljiv odgovor. Problem se pojavi pri tem, da različni avtorji uporabljajo

različna merila za ugotavljanje primerljivih izrekov. Če postavimo bolj stroga merila, veljajo za vzporedna mesta zgolj skoraj identični stavki, ki so skupni evangelijema; če pa so naša merila bolj ohlapna, lahko vzamemo za primerjavo izreke, ki imajo skupne fraze in koncepte ali do neke mere podobno sporočilo. Če pogledamo novo oksfordsko izdajo apokrifnih evangelijev *The Apocryphal New Testament*, le-ta pri Tomaževem evangeliju navaja samo šest izrekov, kjer bi lahko našli vzporednice z Janezom. Na drugi strani pa jih Helmut Koester v svoji knjigi *Ancient Christian Gospels* omenja precej več.⁵ Medtem ko *The Apocryphal New Testament* navaja zgolj "strogo" vzporedna mesta, ki so skoraj identična, pa se Koester osredotoča na podobnosti v širšem smislu. Katera merila



Judita Karba: Eno (detajl), triptih, mešana tehnika, 2003.

so boljša? Odgovor na to leži v cilju našega raziskovanja, vsekakor pa je pri primerjavi evangelijev bolje postaviti širši okvir in tako zajeti več materiala. Če želimo primerjati določen teološki aspekt, moramo na splošno najprej poznati vsak evangelij v celoti. Šele na podlagi splošne primerjave se lahko obrnemo k raziskovanju skupnega ali samo idejno podobnega materiala, ki nas vodi k raziskovanju podobnosti in razlik med evangelijskima. Popolnoma različni material z različnimi idejami gotovo vodi k zaključku, da je teološki pogled dveh evangelistov različen. Po drugi strani pa nam skupni material ne zagotavlja, da so skupne tudi teološke usmeritve. Že majhne spremembe ali drugačen kontekst lahko obrnejo določeno sporočilo popolnoma v drugo smer.

Ker se v našem pregledu osredotočamo predvsem na pojmovanje odrešenja, bomo vzeli širša merila za primerjavo, osredotočili pa se bomo samo na izreke (v Tomažu), ki nam lahko kaj povedo o tem teološkem aspektu. Najprej bomo na kratko povzeli vidik odrešenja, ki ga razvija Janez; na splošno se bomo poskušali dotakniti tudi Tomaževega vidika, nato pa iz njunih (deloma) vzporednih mest ugotoviti Tomaževo posebnost ter njune skupne točke in razlike.

2.1 Janezovo pojmovanje odrešenja

Janez predstavi svojo vizijo odrešenja na prav poseben in edinstven način, ki se močno razlikuje od sinoptične perspektive. Že sama Janezova terminologija, ki ne pozna besedne zveze 'božje kraljestvo' ali 'nebeško kraljestvo', ampak se namesto tega osredotoča na besedo 'življenje', kaže na njegov drugačen, do neke mere bolj poglobljen pristop.

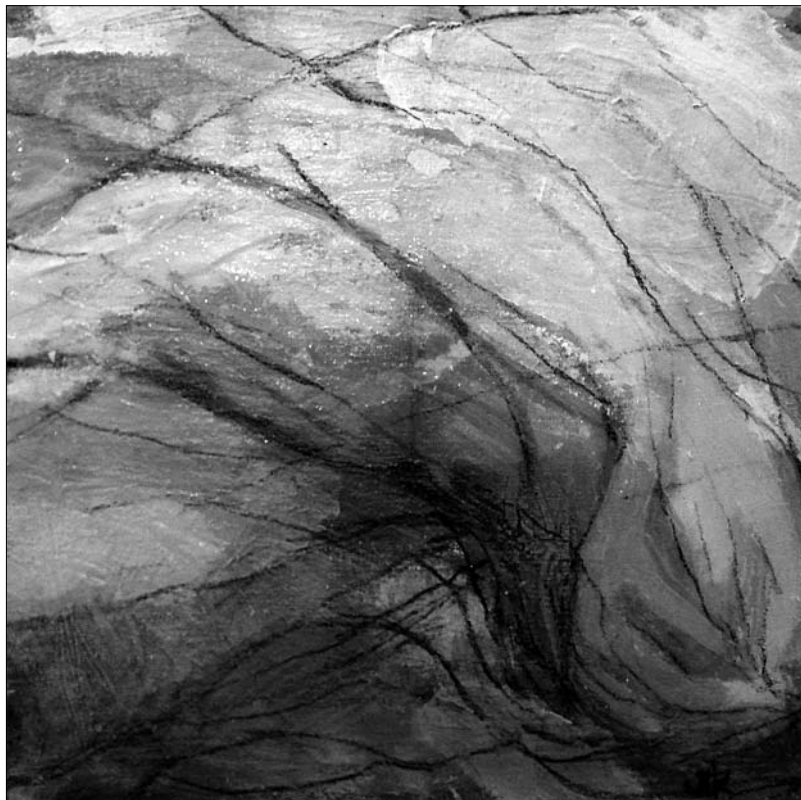
Lahko bi rekli, da je skupni imenovalec celotne Janezove teologije odnos. Vso njegovo teologijo in prav tako tudi njegovo pojmovanje odrešenja bi lahko postavili v okvir njegovega razumevanja odnosa med Oče-

tom in Sinom. To je intimna zveza ljubezni, ki je osnova za vse ostale odnose, najvišji vzor in izvir življenja. To resnico je človeku razkril Sin, inkarnirani *Logos*. Odrešenje za človeka pomeni vstop v ta odnos, ki ga človek spozna po veri preko Sina, luči, ki je zasvetila v temo sveta.

Tako na kratko strnjen opis Janezove teološke vizije pokaže, da lahko razločimo različne elemente, ki se med seboj tesno prepletajo in so neločljivi. Ali drugače: gre za različne pojme, ki poudarjajo različne aspekte ene resnice o odrešenju.

Bistvena tema pri Janezu je gotovo tema življenja. Pridobitev (večnega) življenja pomeni za človeka odrešitev. Toda, kaj točno ima evangelist v mislih, ko govori o življenju? Janez izhaja iz judovskega pojmovanja prihodnje dobe. Življenje v prihodnji dobi bo kvantitativno, še mnogo bolj pa kvalitativno drugačno od sedanjega življenja. To bo večno življenje, ki je lastno le Bogu, to bo božje življenje. Vendar pa Janez ne ostaja zgolj na starozavezni ravni, ampak jo bistveno preseže. Glavni poudarek njegovega pojmovanja življenja je ta, da je dosegljivo že sedaj, in sicer v osebi Jezusa – Sina. Tako ga izvzame iz območja zgolj prihodnjega, nejasnega pričakovanja ter ga postavi v konkretno sedanjost in približa človeku. Čeprav Janez še vedno pričakuje smrt in vstajenje, pa je zanj kategorija večnega življenja nekaj več kot le prihodnja realnost, ki jo bo vernik užival šele po fizični smrti. Zanj pomeni predvsem kvalitativno drugačno raven bivanja, ki jo vernik lahko doseže preko Sina, ki je eno z Očetom. Ko človek sprejme besede Sina, ki razkriva resnico o Očetu – Bogu in odnosu, ki ga ima z njim, ter vstopi v ta odnos, pridobi večno življenje. Tako je že sedaj vključen v popolno in absolutno obliko bivanja, bivanja z Bogom, ki pa bo v polnosti uresničena šele po vstajenju.⁶

Večno življenje tako pomeni odnos do Boga, bolje rečeno odnos do Očeta in Sina.



Judita Karba: *Eno* (detajl), triptih, mešana tehnika, 2003.

Jezus pravi: “Jaz in Oče sva eno” (Jn 10,30) ter z drugje: “da je Oče v meni in jaz v Očetu” (Jn 10,38). S temi besedami je povzeto samo bistvo njunega odnosa. Tukaj ne gre za brezosebno spojitvev dveh, ki postaneta eno, ampak za radikalno osebno obliko sobivanja. Odnos med Očetom in Sinom je intimni odnos ljubezni, arhetip vseh ostalih odnosov – je ljubezen.⁷ Odrešitev, ali drugače, edina prava oblika življenja je za človeka vstop v ta Božji odnos preko Kristusa v osebno združitev z Bogom. To dobro izrazi Jezusova velikodušna molitev: “Kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju” (Jn 17,21).

Človeku se je pot do Boga ter tako do večnega življenja odprla z učlovečenjem Božjega Sina. Jezus sam pravi: “Jaz sem pot, resni-

ca in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni” (Jn 14,6). Odrešenje je torej v sprejetju Jezusa in njegovih besed. Jezus je tisti, ki na svet prinaša resnico o Bogu. Spoznanje resnice pomeni tako spoznanje resnične Božje narave, ki je za Janeza bistveno narava unije med Očetom in Sinom. Še več, resnica je, da smo tudi ljudje povabljeni k takemu božjemu življenju in tako k medsebojnemu prebivanju Boga in človeka (prim. Jn 14,23). Vendar pa to spoznanje resnice ni in ne more biti samo razumsko, saj do pravega uvida pride šele, ko se človek združi z Jezusom, ki je resnica sama.⁸ Za spoznanje je torej bistven odnos, odnos ljubezni, ki je mnogo globlji od odnosa učitelj – učenec (prim. Jn 14,21). Ko človek spozna dejstvo, da je Kristus eno z Bogom in tudi sam po-

stane eno s Kristusom in tako vstopi v osebno unijo življenja z Bogom, doživi popolno spoznanje. Spoznanje je tako neločljivo povezano z vero – vera predstavlja globlji vpogled v resnico o Bogu preko Kristusa.⁹

Razodetje, ki je na svet prišlo po Kristusu, Janez opiše tudi s podobo luči: “Resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet” (Jn 1,9). S tem pa je neobhodno povezan tudi vidik sodbe: “Sodba pa je v tem, da je prišla luč na svet in so ljudje bolj ljubili temo kakor luč, kajti njihova dela so bila hudobna” (Jn 3,19). Jezus je tisto merilo, ob katerem se razločijo človeška dejanja. On sicer ni prišel na svet zato, da bi ga sodil, ampak zato da bi ga rešil (prim. Jn 3,17; 12,47), vendar pa njegovo razodetje resnice postavlja človeka pred odločitev. Tisti, ki zavrnejo luč, zavrnejo življenje in se tako obsodijo sami.¹⁰

Janezovo pojmovanje odrešenja, ki je zanj v pridobitvi večnega življenja, dobi svoje zaključno poglavje z Jezusovo smrtjo. Z daritvijo svojega življenja Jezus izpolni svojo nalogo. Ta, ki ima “življenje v sebi” (prim. Jn 5,26), preko svoje smrti ljudem podari dar življenja. V njegovi “uri” pride do popolnega razkritja njegove ljubezni do “svojih” (prim. Jn 13,1) in Božje ljubezni za svet (prim. Jn 13,16-17). Takrat se v polnosti razodene Božja slava.¹¹

Če sklenemo, rešitev za Janeza pomeni pojem večnega življenja, ki je v človekovem odnosu do Sina in Očeta, ali drugače: medsebojno prebivanje Boga in človeka. Človek lahko do tega pride že sedaj, če sprejme Jezusove besede in njega samega. Jezus pa bo dokončno izpolnil svojo nalogo in človeku podelil dar življenja s svojo smrtjo in vstajenjem. Janez tako mnogo bolj kot prihodnjo poudarja realizirano eshatologijo. Njegov koncept večnega življenja bi na nek način lahko primerjali s sinoptičnim konceptom božjega kraljestva, ki je prav tako razpeto med že udejanjeno in še ne uresničeno stvarnostjo.¹²

2.2 Tomažev pojmovanje odrešenja

Tomažev evangelij se v pojmovanju odrešenja bistveno razlikuje od vseh kanoničnih evangelijev. Čeprav ima z njimi precej skupnega materiala, pa mu manjka njihovo najpomembnejše sporočilo: poslanstvo Jezusa, Božjega Sina, je doseglo vrhunec ter se je dokončno uresničilo in dopolnilo z njegovo smrtjo in vstajenjem. Tomaževa perspektiva je popolnoma drugačna. Jezus ni predstavljen kot inkarnirani Božji Sin, ki žrtvuje svoje življenje za grehe ljudi, ampak kot nekakšna Božja figura, Božji razodevalec, ki razkriva skrivno modrost. Na svet je prišel zato, da ljudem spremeni življenje. Jezusova smrt tako ne igra nikakršne vloge pri odrešenju. Odrešenje je dostopno v Jezusovih besedah, ki jih mora človek interpretirati ter spoznati njihov pravi pomen. Ko se bo spremenil v skladu s temi besedami, bo postal nova, preobrazena oseba. Tema transformacije je v Tomažu glavna tema in je največkrat izražena s frazo “postati samotni” (*monachos*).¹³ Skozi celoten evangelij se pojavlja misel o predručenju osebe. Ta transformacija se zgodi, ko se dva nasprotna pola združita v enoto in na nek način poenačita. Človek tako ni ne moški ne ženska, ampak nekakšen tretji spol. Taka preobrazena osebnost ima poseben odnos do tega sveta, ki je popolnoma različen od sveta Jezusovih izrekov (prim. Tom 86; 47; 56, 110, 111), je nesmrtna (prim. Tom 1, 11, 18, 19, 111) in ima posebne moči (prim. Tom 106). Postane ena in nerazdeljena oseba ter se izenači z Jezusom (prim. Tom 108). Njen cilj je najti počitek (prim. Tom 50, 51, 60, 90).¹⁴ Če bi povedali drugače – spremenjena oseba je odrešena oseba.

2.3 Primerjava med Janezom in Tomažem

Čeprav je Tomaževa kerigma čisto samosvoja, pa njegovo sporočilo v določenih vidikih in terminologiji spominja na Janezovo. Poglejmo zakaj in primerjajmo njuna pogleda.

Zelo očitna podobnost med kanoničnim in nekanoničnim evangeliem je dualizem življenje in smrt ter poudarek na tem, da Jezusove besede prinašajo večno življenje. To je sporočilo Tomaževega prvega izreka: "And he said, "Whoever discovers the interpretation of these sayings will not taste death."". Janez pa prinaša zelo podobno formulacijo v 8,52: "Kdor se drži moje besede, vekomaj ne bo okusil smrti".

Če primerjamo ta dva izreka, ugotovimo, da med njima kljub veliki podobnosti obstaja tudi precejšnja razlika. Medtem ko Janez vztraja, da so same Jezusove besede tiste, ki prinašajo življenje, pa je za Tomaža pomembnejša interpretacija. Šele odkritje pravega pomena bo človeku prineslo življenje. Richard Valantasis v svoji knjigi *The Gospel of Thomas* poudarja, da je ravno spodbuda k iskanju pravega pomena, k interpretiranju, bistvena značilnost, ki daje osnovno noto in usmerjenost Tomaževemu evangeliu. Naslovljenci se morajo angažirati in s trudom priti do resničnega pomena, ki leži za Jezusovimi izreki, ter v skladu s tem začeti tudi delovati in spreminjati življenje. Tomaževa teologija je "performativna teologija", saj nastaja v odgovorih naslovljencev na Jezusove besede. Valantasis tako naslovljence tega evangelija največkrat imenuje "iskalci". Skupnost, ki stoji za izreki, je tako skupnost enakomislečih, ki mislijo na podoben način, skupaj iščejo in spreminjajo svoj način življenja.¹⁵

V povezavi z izrekom o pomenu Jezusovih besed je tudi metaforičen opis Jezusa kot tistega, ki je izvor življenja, s prisodobno pitja iz njega (ali njegovih ust). Tomaž v izreku 108 pravi: "Whoever drinks from my mouth will become like me; I myself shall become that person, and the hidden things will be revealed to him". Janez ima podobno formulacijo v 7,37-38: "Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj pije. Kdor veruje vame, bodo, kakor pravi Pismo, iz njegovega osrčja tekle reke žive vode"

in v 4,14: "Kdor pa bo pil od vode, ki mu jo bom jaz dal, ne bo nikoli žejen, ampak bo voda, katero mu bom dal, postala v njem izvir vode, ki teče v večno življenje".

Kljub podobni terminologiji se Janezovo in Tomaževo stališče razlikujeta v samem bistvu. Janez želi poudariti zgolj dejstvo, da je Jezus izvor žive vode. Da bo deležen le-te, mora človek le priti k njemu in vanj verovati. Tomaž pa za razliko napiše nekaj mnogo bolj "udarnega" in presenetljivega: človek, ki bo pil iz Jezusovih ust, se bo z njim spojil v eno identiteto in razkrile se mu bodo zakrite reči. Tukaj pride eksplicitno do izraza, kar je skozi celotno zbirko vse-skozi nakazano: Jezusov učenec se bo preko Jezusovih besed preobrazil, postal kot Jezus in se z njim izenačil. Vendar tukaj ne gre za nekakšno povezavo med dvema, ampak za spremembo dveh identitet v eno, za unijo na enaki ravni, ki dva spoji v eno. Tako kot je za dosego preobrazbe nenehno poudarjeno izenačevanje nasprotij (prim. Tom 22), je sedaj za cilj preobrazbe nakazana izenačitev dveh različnih identitet: Jezusove in iskalčeve.

Ideja, da so novi ljudje, ki se spremenijo na podlagi Jezusovih besed, do neke mere na isti ravni z Razodevalcem, prihaja v Tomažu nenehno na dan. Tomaž ne govori le o cilju radikalne enotnosti in enosti med Jezusom in iskalcem, ampak prav tako o skupnem božjem izvoru. Iskalci so, tako kot Jezus, prišli na ta svet iz drugega sveta, saj imajo poseben "status" - so izbranci. V Tomažu Jezus pravi: "Congratulations to those who are alone and chosen, for you will find the kingdom. For you have come from it, and you will return there again" (49) ter takoj za tem: "If they say to you, 'Where have you come from?' say to them, 'We have come from the light, from the place where the light came into being by itself, established [itself], and appeared in their image. If they say to you, 'Is it you?' say, 'We



Judita Karba: *Eno* (detajl), triptih, mešana tehnika, 2003.

re its children, and we are the chosen of the living Father” (Tom 50 a).

Očitno dejstvo je, da bo za Tomaža kraljestvo dostopno tistim, ki so sami in ki so izbrani. To pomeni, da je odrešenje poseben privilegij zgolj nekaterih: tistih, ki so bili že vnaprej izbrani in so v skladu z Jezusovim sporočilom postali “samotni”. Leti so prišli iz kraljestva in se bodo vanj tudi vrnili. Vendar pa ostaja dvomno, kako sta izbranost in samotnost povezani. Glede na izrek 49 ostaja nejasno, če je lahko nekdo izvoljen, vendar ne postane nujno “samoten” - to ni posebej opredeljeno. Valantasis temu vprašanju nameni premalo pozornosti. Po zapleteni in malce nerazumljivi opredelitvi izvoljenosti zgolj pove, da so naslovljenci evangelija, iskalci (“vi”) tisti, ki

so že hkrati izbrani in “samotni”, nič pa se ne ukvarja s teološkimi aplikacijami tega dejstva. Po mojem mnenju sta izvoljenost in “samotnost” tesno povezani in enega brez drugega na more biti. Le kdor je izvoljen, se lahko preobrazi. To pride do izraza tudi v izreku 23: “Jesus said, “I shall choose you, one from a thousand and two from ten thousand, and they will stand as a single one””. Klub temu da je tukaj poudarek predvsem na enotnosti izbranih, ki bodo “stand as a single one”, je jasno, da bodo to lahko šele po tem, ko bodo izbrani. Tomaževo perspektivo razumem tako precej deterministično. Izvor Jezusovih učencev je postavljen v drugi svet. Oni so obstajali, še preden so prišli na zemljo (prim. Tom 19a), prišli so iz kraljestva, iz luči, so izbranci. Le oni imajo

možnost, da se preobrazijo in postanejo "single one", le oni imajo tako možnost odrešitve. Tomaž je v tej točki izredno blizu gnostični miselnosti, ki je zelo poudarjala božji izvor izbrancev, ki so imeli ta privilegij, da so lahko prišli do pravega spoznanja in s tem prave rešitve.

Če potegnemo primerjavo z Janezom, ki so ga prav tako nemalokrat poskušali primerjati z gnosticizmom, pa je več kot očitno, da se Janez temu pogledu, ki izvor Jezusovih učencev postavlja v Božjo sfero, močno izogiba; preeksistenčen je zgolj Jezus: "Izšel sem od Očeta in prišel na svet, spet zapuščam svet in grem k Očetu" (Jn 16,28). Ta razlika v pojmovanju še posebej pride do izraza pri primerjavi Janezovega koncepta luči s Tomaževim. Za Janeza Jezusovi učenci niso že od nekdaj otroci luči in niso prišli iz luči (prim. Tom 49), ampak bodo postali sinovi luči šele, ko bodo verovali v luč (prim. Jn 12,36). Ta luč pa je Jezus (prim. Jn 1,9) in tisti, ki mu sledijo, so deležni njegove luči življenja (prim. Jn 8,12).

Beseda luč pa je v obeh evangelijih še veliko bolj zgovorna. Ob nadaljnjem raziskovanju opazimo, da nam primerjava koncepta luči ne osvetli zgolj razlike v pojmovanju preeksistence, ki je za Janeza nedvoumno pridana le Jezusu, za Tomaža pa je to tudi dejstvo izbrancev, ampak nam pokaže tudi popolnoma drugačen pogled na Jezusa kot luč. Tomaž zanj pravi: Jesus said, "I am the light that is over all things. I am all: from me all came forth, and to me all attained" (Tom 77a). Janez pa pravi: "Resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet" (Jn 1,9) in: "Jaz sem prišel kot luč na svet, da nihče, kdor veruje vame, ne ostane v temi" (Jn 12,46).

Razlika v pojmovanju je očitna. Tomaž Jezusa identificira z lučjo v smislu tiste luči, ki je nad vsem. Prej je bila luč opredeljena kot tista, ki je izvor izbrancev (prim. Tom

50), in torej v ožjem smislu, sedaj pa gre za širši pojem, ki ima kozmičen značaj. Gre torej za nekakšno univerzalno teologijo. Jezus je luč nad vsem in še več, Jezus je vse. To, kar Tomaž nakaže s tem, da za Jezusa pravi, da je univerzalna luč nad vsem, še jasneje stopnjuje v nadaljevanju – on je izvor in cilj vseh stvari, on je vse. Jezusov kozmični značaj postane tako popolnoma ekspliciten, to pojmovanje pa kaže na neke vrste panteizem. Panteističen element, ki je v tem primeru nedvoumen, pa niti ni tako presenetljiv. Ta vidik je pravzaprav povezan s celotnim Tomaževim sporočilom, ki govori o premoščanju nasprotij, ki se združijo v eno, še prav posebej pa pride do izraza tudi v konceptu združenja identitet Jezusa in učencev.¹⁶

Za Janeza je tak pogled seveda nezaslišan. Ko govori o Jezusu kot luči, nima v mislih neke univerzalne luči, ki sveti nad vsemi stvarmi, in je hkrati vse, ampak je zanj pomembna razsvetljenska vloga luči, ki zasiže v temo sveta. Jezus je luč, ki je v svet prinesla resnico o Bogu in s tem večno življenje. Vendar pa to ne pomeni, da Janez ne gleda na Jezusa tudi s kozmičnega vidika. Nasprotno. O Jezusovem kozmičnem značaju evangelist govori v prologu, kjer razvija koncept preeksistenčne Besede, "po kateri je vse nastalo" (Jn 1,3). Zaradi površinske podobnosti z navedenim Tomaževim izrekom o Jezusu, ki je izvor vseh stvari, je prav, da se temu besedilu podrobneje posvetimo in pokažemo, da je kljub navidezni sorodnosti daleč od Tomaževe perspektive in nikakor ne nosi nobene panteistične note. Poglejmo si v kratkem pregledu prologa zakaj.

2.3.1 Janezov prolog – univerzalni pomen Besede

Začetek četrtega evangelija se začne s poetičnimi besedami, ki nosijo globoko sporočilo: "V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v za-

četku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo ... Beseda je bila na svetu in svet je po njej nastal, a svet je ni spoznal. V svojo lastnino je prišla, toda njeni je niso sprejeli. Tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala moč, da postanejo Božji otroci, vsem, ki verujejo v njeno ime in se niso rodili iz krvi ne iz volje mesa ne iz volje moža, ampak iz Boga. In Beseda je postala meso in se naselila med nami. Videli smo njeno veličastvo, veličastvo, ki ga ima od Očeta kot edinorojeni Sin, polna milosti in resnice ... Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil" (Jn 1-18). Ob tem kompleksno sestavljenem besedilu se razvijajo različne teološke debate. Sami se ne bomo spuščali vanje, ampak bomo izpostavili zgolj bistvene smernice razumevanja.

V Janezovem prologu lahko opazimo več različnih interpretativnih miselnih okvirov. Prvi in zelo očitni je seveda starozavezno razumevanje Božje besede. Večino prologa bi lahko interpretirali na podlagi tega judovskega koncepta. Pri stvarjenju je Bog vse ustvaril z besedo. Ta beseda pa je več kot zgolj nek "izrek", ima svoj lasten obstoj, ki ima kreativno moč (prim. Ps 33,6; 119, 89). Ker ima razsvetlensko moč, je opisana kot luč (prim. Ps 119,105).¹⁷ Sprejetje Božje besede je bistveno za življenje, vendar se je Izrael odvrnil od nje. O tem priča celotna preroška tradicija, ki pa ne izgublja upanja, saj kljub upornosti večine vedno ostaja tudi sveti ostanek, ki je zvest Gospodu in njegovi besedi. Starozavezno pojmovanje Božje besede predstavlja precej dobro ozadje, na podlagi katerega lahko interpretiramo Janezov prolog, vendar pa ne zadostuje. Posebno težavo predstavlja trditev "in Beseda je postala meso", ki se nikakor ne vklaplja v starozavezno pojmovanje Božje besede. V interpretaciji moramo iskati dalje.

V Stari zavezi je Božja beseda velikokrat povezana s Postavo. V Božjem zakonu, Tori, se je Božja beseda konkretno in permanentno

udejanjila, razkrila. Naša interpretacija prologa lahko torej zavije tudi v to smer: *Logos* lahko poizkušamo razumeti v okviru starozavezne ideje Postave, ki jo prav posebej obdeluje rabinska literatura. V povezavi s pojmovanjem Postave je v rabinski literaturi tesno povezana ideja Modrosti. Le-ta je bila v judovstvu predstavljena kot Božja podoba, Božji odsev (prim. Mdr 7,26), Božji prvorojenec (prim. Prg 8,22.25), tista, ki je pred vsem (prim. Sir 1,4) in po kateri je vse ustvarjeno (prim. Ps 104,24; Prg 3,19 ipd.). Modrost je tako večkrat opisana zelo podrobno in osebno, vendar pa bi jo bilo napačno jemati v smislu osebnega božanskega bitja, kakor predlagajo nekateri, saj nikoli ni predstavljena na enak način kot eden in edini Bog, Jahve. Najverjetnejša razlaga za tako živo opisovanje je ta, da je to način judovskega govora v slikovitih prisposodobah in personifikacijah. Modrost je tako neke vrste metafora, s katero se lažje izrazi Božja imanenca v svetu.¹⁸ Vedno namreč to ostaja Božja modrost, po kateri je transcendentni Bog prisoten v svojem stvarstvu.

Janezov prolog gotovo spominja tudi na judovski koncept Modrosti, vendar pa moramo na koncu priznati, da hkrati tudi presega vse starozavezne okvire. Pri iskanju prave interpretacije nam je v pomoč lahko tudi nesvetopisemski material. Zelo zgovorne vzporednice lahko najdemo pri Filonu, začetniku filozofije religije, ki je določene poglede prevzel od stoikov. Filon govori o tem, da o Bogu lahko vemo le to, da obstaja, preko tega pa ga lahko poznamo zgolj preko Njegovega *logosa*, njegove misli, ki je princip realnosti. Ta *logos* pa ni zgolj nek abstrakten načrt, ampak je tudi kreativna moč, s katero je nastalo vesolje in po kateri se tudi vzdržuje.

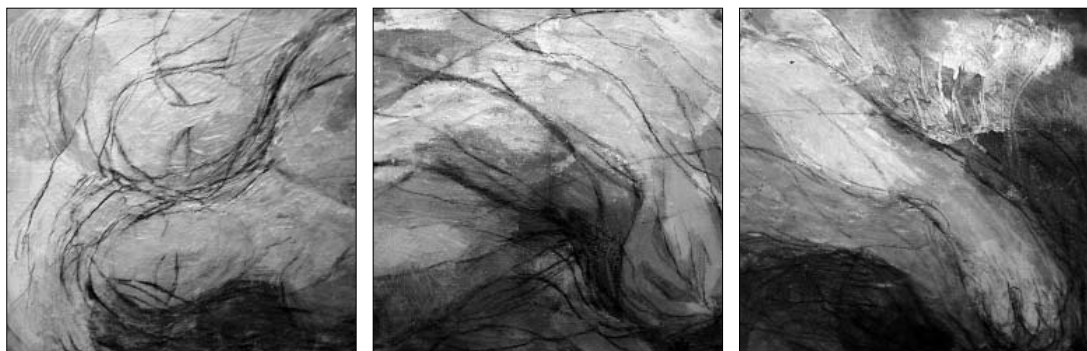
Če pod naštetimi tremi interpretacijami potegnemo črto, vidimo, da moramo Janezov prolog razumeti v okviru vseh navedenih miselnih okvirov: starozaveznega pojmovanja

Božje besede, modrostne tradicije in Filonove filozofske misli. Vendar pa tudi vse to nekako ne zadostuje. Najbolj presenetljiva trditvev prologa še vedno ostaja: “*ho logos sarx egeneto*”. Za to misel težko najdemo kakršno koli kompatibilno predhodno idejo, morda samo oddaljene primerjave (na primer starozavezna misel o Božji modrosti, ki se naseli v človeške duše). Resnični pomen Janezove udarne trditve razumemo lahko le v perspektivi celotnega evangelija, ki je evangelij o zgodovinskem Jezusu Kristusu, učlovečenem Sinu, ki je izšel iz Očeta. Rdeča nit evangelija, ki je odnos med inkarniranim Sinom ter Očetom,

izrekom 77 skupno zgolj to, da obe besedili govorita o Jezusu z univerzalnega gledišča. Njuna vidika pa sta popolnoma različna. Glavno sporočilo Janezovega prologa je (kot je v celotnem evangeliju) sporočilo o učlovečeni Božji besedi, učlovečenem Bogu – o osebi. Tomaž pa Jezusa prikaže kot neko vsepričujočo božanskost, ki se identificira z vsem.

3 Zaključek

Če iz navedenih primerov potegnemo zaključek, lahko ugotovimo, da med Tomaževim ter Janezovim pojmovanjem odrešenja zeva velik prepad. Podobnosti so le v termi-



Judita Karba: *Eno*, triptih, mešana tehnika, 2003.

ki ga Jezus postopoma razkriva v svojem življenju in h kateremu vabi svoje učence, je na začetku postavljena pod univerzalnejši vidik – v luč celotnega stvarstva. Prolog je tako vidik Jezusove zgodovine iz kozmološke perspektive večnega *Logosa*.¹⁹

Sedaj pa se ponovno vprašajmo, kakšna je podobnost med Janezovsko Besedo, “po kateri je vse nastalo”, in Tomaževim Jezusom, ki je “vse”? Med njima zelo težko najdemo stično točko. Janezov prolog ima s Tomaževim

nologiji, medtem ko je sorodnost v idejah zgolj navidezna. Ideje evangelistov se razlikujejo v samem bistvu, in sicer v pojmovanju odnosa do Jezusa. Za Janeza je bistven odnos ljubezni med vernikom in Kristusom, ki vodi do odnosa z Očetom. Upoštevanje Jezusovih besed in ljubezen do njega hodi ta z roko v roki. Le človek, ki spozna v Jezusovih besedah resnico, ga lahko resnično ljubi in le človek, ki vzpostavi odnos ljubezni z Jezusom, lahko pride do popolnega spoz-

nanja resnice, ki jo On razodeva. Odnos je tisti, ki človeka odrešuje, ki prinaša večno življenje. Tomaževa perspektiva odrešenja pa leži popolnoma na drugem bregu. Zanj odnos ni pomemben. Čeprav velikokrat omenja Očeta, kar je precej presenetljiva podobnost z Janezom, pa ne poudarja odnosa med Očetom in Sinom. Ker ne govori o najvišjem vzoru odnosa, je popolnoma samoumevno, da ne daje pomena niti odnosu med vernikom in Jezusom. Tomaževo pojmovanje povezavo

Božje in človeške sfere je precej neosebno. Na nekaterih mestih celo popolnoma jasno izraža panteistično usmeritev. Zanj je važna le vernikova preobrazba, ki bo vodila do zlitja vernikove identitete z Jezusovo. Tak človek, ki bo našel interpretacijo Jezusovih besed in se samoiniciativno transformiral v skladu z njegovim sporočilom, bo prišel na isto raven z njim. Za Tomaža sprejetje Jezusovih besed ne pomeni odnosa, ki vodi k spoznanju resnice, ki osvobaja (prim. Jn 8,32), ampak so



Judita Karba: *Brez naslova*, oglje, 2005.

smernice za vernikovo angažirano iskanje, ki vodi v njegovo samoudejanjeno spremembo lastne osebe. Tak človek, ki išče interpretacijo in v skladu z njo doživi izkušnjo preobrazbe, se bo na nek način poenačil z Jezusom. To poenačenje pa ni na ravni osebnega odnosa, ampak je zgolj nekakšna "spojitev" dveh identitet v eno.

Poudariti pa moramo, da s takim pristopom nismo prišli do celotnega razumevanja Tomaževega pojmovanja odrešenja. Osredotočili smo se zgolj na janezovsko govorico, ki leži predvsem v izrekih, ki izražajo povezavo med verniki in Jezusom, čigar besede prinašajo večno življenje, ter v konceptu luči in preeksistence. Tomaž ima poleg tega še veliko več "sinoptičnih mest", ki nam veliko povedo o njegovem pogledu na odrešenje; največ jih je seveda v povezavi s pojmom kraljestva.

Kot sklepno opozorilo pa se mi zdi potrebno ponovno poudariti pomen poglobljenega pristopa k evangelijem. V našem razmišljanju smo iz navidezno podobnih idej kanoničnega in nekanoničnega spisa prišli do dveh popolnoma različnih teoloških perspektiv. S tem smo pokazali, da so prehitra in površna sklepanja zavajajoča. Že sprememba zgolj ene besede ali besedne zveze lahko usodno vpliva na teološko perspektivo.

1. V prejšnji številki Tretjega dne smo se dotaknili Tomaževega evangelija. Primerjali smo njegovo priliko o hudobnih viničarjih s sinoptično različico, ki jo najdemo v Marku. Tokrat se bomo osredotočili na primerjavo tega apokrifnega besedila z Janezom. Zaradi osvežitve spomina bomo še enkrat podali kratko označbo Tomaža.
2. Prim. Marvin Meyer, *Secret Gospels (Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark)*, Harrisburg, London, New York, Trinity Press International, 2003, 4; D. N. Freedman, G. A. Herio, D. F. Graf, J. D. Pleins, A. B. Beck, *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, "Thomas, gospel of".
3. Prim. Marvin Meyer, *n. d.*, 18-19; Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas*, New York, Routledge, 2000, 3-6.

4. Navajam prevod Tomaževega evangelija v angleščini, "Scholar's Translation", ki sta ga pripravila Stephen Patterson in Marvin Meyer. Vir: <http://www.misericordia.edu/users/davies/thomas/Trans.htm>. V slovenskem jeziku dober strokovni komentar na podlagi izvirnika še ni na voljo.
5. Prim. Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels (Their History and Development)*, London, SCM Press, Philadelphia, Trinity Press International, 1990, 113-24; J. K. Elliot, *The Apocryphal New Testament (A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation)*, Oxford, Clarendon Press, 2005, 133-135.
6. Prim. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, 144-50.
7. Prim. C. H. Dodd, *n. d.*, 187-200.
8. Prim. C. H. Dodd, *n. d.*, 151-178.
9. Prim. C. H. Dodd, *n. d.*, 179-186.
10. Prim. C. H. Dodd, *n. d.*, 201-12; J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Leicester, Intersity Press, 1992, 381.
11. Prim. C. H., Dodd, *n. d.*, 207-208; J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall, *n. d.*, 382.
12. Prim. J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall, *n. d.*, 380.
13. *Moachos* je beseda, kateri v slovenskem jeziku težko najdemo zadovoljiv prevod, ki bi zajel njen pomen. V angleščini je uporabljen prevod "solitary". V tej razpravi bom uporabljala besedo "samoten".
14. Prim. Richard Valantasis, *n. d.*, 10-12.
15. Prim. Richard Valantasis, *n. d.*, 6-8. S tem pogledom se strinja tudi Marvin Meyer: prim. Prim. Marvin Meyer, *n. d.*, 22-24.
16. Tomaževo posebno "simpatiziranje" s panteizmom zasluži poglobljen pristop, ki pa v tej razpravi ni na mestu, saj se posvečamo njegovemu konceptu odrešenja v primerjavi z Janezovim.
17. Sicer se je Božje razodetje po njegovi besedi v Stari zavezi večkrat omejevalo zgolj na izvoljeno ljudstvo, kljub temu pa je ostajala linija, ki je verovala, da je bilo znanje o Bogu podeljeno vsem narodom (prim. C. H. Dodd, *n. d.*, 270).
18. J. D. G. Dunn v svoji knjigi *The Theology of Paul, the Apostle* pravi, da je večkrat omenjena razlaga modrosti v smislu hipostaze anahronizem, saj je hipostaza koncept, ki je dobil tehnični teološki pomen šele v 3. in 4. st. po Kr. Njegova uporaba je tako malce problematična, čeprav morda niti ni povsem napačna. Prim. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul, the Apostle*, Edinburgh, T&T Clark, 2003, 271-72.
19. Za celotno analizo Janezovega prologa prim. C. H. Dodd, *n. d.*, 263-285.

Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, IV.

Na podlagi izsledkov o temeljnih potezah abstraktne ljubezni, ki jih je Dušan Pirjevec izoblikoval v svoji študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, je o dejavni ljubezni kot njenem diametralnem nasprotju moč sklepati, da gre pri njej za ljubezen do konkretnega človeka in ne do predstave ali ideje o njem. Dejavna ljubezen daje prednost eksistenci pred esenco in zato eksistence tej esenci ne priličuje. Natančnejše poteze Pirjevčevega razumevanja dejavne ljubezni nam bo posredovalo nadaljevanje razprave.

Ljubezen do sočloveka ali dejavna ljubezen

Dejavni ljubezni gre po Pirjevcu “*predvsem za življenje, in sicer za življenje pred logiko, razumom in smislom, kar vse pomeni, da je za to ljubezen in v njej bivanje pred bistvom in mimo le-te oziroma eksistenca pred esenco*”¹.

V utemeljitev teze, da gre zato v dejavni ljubezni v nasprotju z abstraktno ljubeznijo dejansko za človeka, navaja Pirjevec pogovor med Aljošo in Ivanom:

“*Še predobro te razumem, Ivan: z notranjostjo, z drobovjem se ti hoče ljubiti – to si čudovito povedal in strašno me veseli, da se ti tolikanj hoče živeti*”, je vzkliknil Aljoša. “*Mislím, da bi morali vsi na svetu najprej vzljubiti življenje.*” – “*Vzljubiti življenje bolj kakor njegov smisel?*” – “*Vsekakor, najprej vzljubiti življenje, potlej šele logiko, kakor ti praviš, vsekakor pred logiko, kajti šele potlej morem dojeti njegov pomen. Vidiš, to se mi že davno svita.*”

Polovica tvojega posla je opravljena, Ivan, in dobljena: živeti ti je drago. Zdaj se moraš potruditi še za drugo polovico, pa boš rešen.”²

Iz citiranega odlomka je po Pirjevcu razvidno, da Dostojevski skozi Aljoševe besede pokaže, da po njegovem šele ljubezen do eksistence vodi do odkritja njegove esence. Iz tega Pirjevec izpelje, da je dejavna ljubezen “*takšno razmerje do človeka, ki mu je več do eksistence kot do esence*”³. V nasprotju z abstraktno ljubeznijo zato “*dejavna ljubezen človeka ne ljubi le, kolikor je uresničenje ideje ali bistva, ne ljubi ga le, kolikor si je v njem in z njim pojem pridobil svoje sebi ustrezno bivanje oziroma eksistenco, marveč ga ljubi, ker in kakor že preprosto je in nič več*”⁴.

Ker je dejavna ljubezen po Pirjevcu takšna ljubezen, ki človeka ne ljubi zaradi določenih lastnosti ali zaslug, pač pa “*ga ljubi, kolikor je in nič več*”⁵, in ker je torej “*zavezana ravno temu je*”⁶, ki zanj “*smemo uporabiti tudi temeljno besedo sleherne filozofije in to je: biti*”⁷, Pirjevec sklene, da “*dejavna ljubezen ljubi človeka zgolj v biti*”⁸. V potrditev teze, da je dejavna ljubezen neločljivo vezana na razsežnost biti, navede Pirjevec misel iz predsmrtnih razmišljanj starca Zosime:

“*Enkrat v neskončnosti, ki je ni mogoče izmeriti ne s časom ne s prostorom, je bila nekemu duhovnemu bitju, ko se je pojavilo na zemlji, dana zmožnost, da bi si bilo reklo: ‘Sem in ljubim.’ Enkrat, samo enkrat mu je bil dan trenutek dejavne, žive ljubezni in za to mu je bilo dano zemeljsko življenje in s tem vred časi in roki.*”⁹

Medtem ko je v abstraktni ljubezni po Pirjevcu bivajoče sredstvo, s katerim naj se urešniči neka ideja, in torej lahko "bistvo ali ideja odločata o biti in nebiti vsega, kar je"¹⁰, tako da ima "ideja pomen biti"¹¹. V dejavni ljubezni pa "ne vlada biti-za-nekaj, biti-nekaj-določenega, biti-po-nečem ali biti-iz-nečesa, marveč kratko in malo biti samo biti oziroma: zgolj-biti in nič več"¹². Dejavna ljubezen torej ljubi drugega "v zgolj-biti"¹³.

Zgolj-bit – temelj dejavne ljubezni

Tako najde Pirjevec v abstraktni in dejavni ljubezni dve razumevanji biti; v prvem primeru gre za bistvo, v drugem za zgolj-bit.

V biti abstraktne ljubezni prepozna Pirjevec metafizično bit, "ki je absolutno in vrhovno bivajoče, je vedno nekaj bivajočega, se pravi, da je vedno nekaj čisto določenega in je potemtakem tudi vsebinsko natančno določena, pa je zato neogibno, da vsega drugega bivajočega ne le varuje pred ničem in ga ne dopušča le v bit, marveč ga hkrati tudi vsebinsko natanko določa. Ne 'stori' samo to, da bivajoče sploh je, marveč določa tudi, kaj da je.

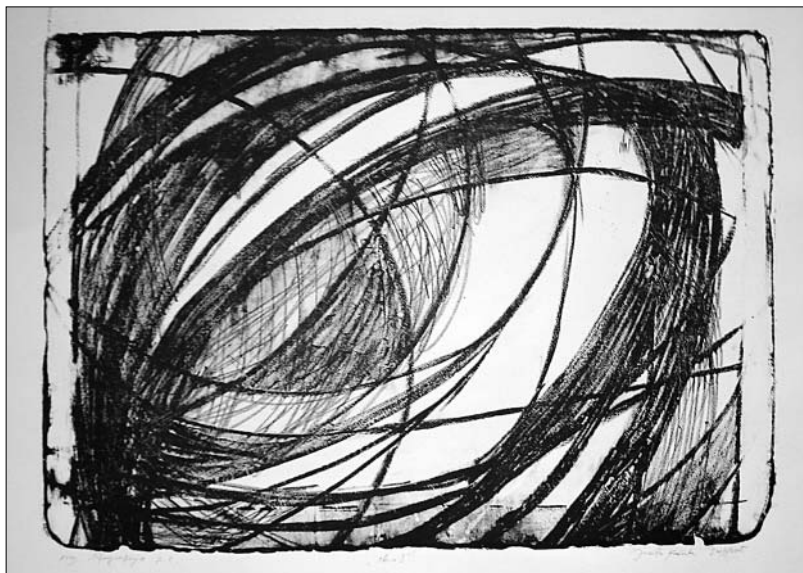
*Določa tedaj tudi namen in pomen vsega, kar je. Zato rečemo, da je bit v tem primeru bit in bistvo obenem. Je bit in ideja hkrati. Ravno s tem dobita prav ideja in bistvo tisto moč, da odločata o biti in nebiti vsega, kar je: zares je samo to, kar je v skladu z idejo"*¹⁴.

Pri biti dejavne ljubezni pa gre po Pirjevcu za zgolj-bit, ki je v metafizični biti abstraktne ljubezni kot absolutnem bivajočem in spoini biti in bivajočega "nekako navzoča, vendar je prikrita in prikriva jo ravno to določeno bivajoče, ki odloča o biti in nebiti vsega, kar je"¹⁵.

Ravno dejavna ljubezen je po Pirjevcu tista, v kateri se razkriva ta zgolj-bit, in sicer tako, da razpade absolutno bivajoče in "v tem razpadu se razločita bivajoče in zgolj-bit"¹⁶, tako da se lahko v polnosti razkrije "zgolj-bit, ki ni nič bivajočega in je tedaj bit v razliki od bivajočega"¹⁷ in ki se imenuje tudi bog.¹⁸

Dejavna ljubezen kot prostor preseganja metafizike

V dejavni ljubezni se torej zgodi konec metafizičnega obvladovanja, preurejanja in uničevanja bivajočega v imenu metafizične



Judita Karba: Okno 1, litografija, 2005.

biti kot absolutno bivajočega, ker se v njej dogaja "dopuščanje bivajočega v zgolj-biti"¹⁹. Da jo na ta način razume tudi Dostojevski, Pirjevec dokazuje z odlomki iz predsmrtnih nagovorov starca Zosime:

*"Brez služabnikov v svetu ni mogoče živeti, toda ravnati moraš z njimi tako, da bo tvoj sluga pri tebi duhovno svobodnejši, kakor če sploh ne bi bil sluga. In zakaj ne bi mogel biti jaz sluga svojega sluge tako, da bo celo on to videl, pa brez vsakršne ošabnosti in vsakršne njegove nezaupljivosti?"*²⁰

Po Pirjevcu je služabnik "vedno zgolj funkcija nekega procesa in mu pripada tisti način biti, ki se imenuje biti-nekaj in biti-za-nekaj"²¹, iz tega sledi, da "služiti lastnemu služabniku pomeni dopuščati ga iz biti-za-nekaj v zgolj-biti"²².

Stanje, ki se razpre v dejavni ljubezni, "svet dopuščanja v zgolj-biti"²³, Pirjevec izenači z izrazi, ki jih Dostojevski večkrat uporabi – veselje, radost, raj. O teh radostnih stanjih, v katerih je človek, ki dejavno ljubi, govori Zosimov starejši brat Markel,²⁴ starec Zo-

sima²⁵ in njegov obiskovalec Mihail.²⁶ Po njihovih besedah človek vstopi v raj, ko spozna, da 'je slehernik kriv za vse in vsakogar'. In ravno v tej formulaciji Pirjevec razbere bistveno sorodnost s temeljnim določilom dejavne ljubezni kot dopuščanjem v zgolj-biti.²⁷

Ob tem se Pirjevec sprašuje, kje se začne dejavna ljubezen, ta osvobojenost za zgolj-bit.²⁸ Odgovor na to vprašanje najde s pomočjo analize več spreobrnjenj iz logike egoizma in destrukcije v logiko dejavne ljubezni, in sicer pri Markelu (ob ovedenju skorajšnje lastne smrti), pri Zosimi (ob sramotnem pretepu sluge Afanasija), pri Mihailu (ob soočenju z očitki vesti zaradi umora ljubljene ženske) in pri Dmitriju Karamazovu (v trenutku namere, da bi pobil očeta).

Tem štirim spreobrnjenjem je po Pirjevcu skupno človekovo soočenje z ničem, v katerem človek doživi temeljito preobrazbo zato, ker se "v srečanju z ničem človeku vse bivajoče in tudi človek sam razkrije prav glede na bit"²⁹. Ob srečanju z ničem se torej razkrije zgolj-bit, zato je ravno "nič temelj' /.../ dopuščanja v biti"³⁰.



Judita Karba: Oko 2, litografija, 2005.

Da je nič res (v) temelj(u) dejavne ljubezni Dostojevskega, se po Pirjevcu (po)kaže tudi v klečeči prošnji za odpuščanje, h kateri spodbuja Zosima kot k enemu temeljnih dejanj dejavne ljubezni. V drži klečeče prošnje za odpuščanje, v kateri pride do razkritja zgolj-biti, se namreč človek izpostavi (tujemu) uničevanju, torej niču, iz česar Pirjavec izpelje, da se *“odpuščajoče dopuščanje v bit in v zgolj biti se dogodi le v okrožju razkritega ničā”*³¹.

Brez razkritja ničā, torej brez ovedenja možnosti ne-bitu, namreč človek sploh ne bi bil presunjen nad tem, da slehernu bivajoče sploh je, in tako je ravno nič tisti, ki razkriva bivajoče glede na bit. Povedano drugače: *“nič proizvaja bivajoče v bit”*³², in sicer tako, da *“ga osvetljuje s takšno posebno svetlobo, ki se šele v njej bivajoče potrdi ravno kot bivajoče in se posebej pokaže v biti”*³³. Ta nič je *“drugo od bivajočega, in sicer tako, da je bivajoče ravno bivajoče in potemtakem je le v razliki od ničā, ki ni torej sam res nič bivajočega”*³⁴, zaradi česar je tudi zgolj-bit, ki se razkrije ob tem niču, tisti je na slehernem bivajočem, nebivajoča.³⁵ In ker ta zgolj-bit ni nekaj bivajočega, je nič, in tako po Pirjevcu velja: *“bit je nič in nič je bit”*³⁶.

Prostor razkritja (bivajočega v) zgolj-biti je dejavna ljubezen, v kateri se *“bit razodene kot svetost, čudež in skrivnost”*³⁷ in je torej prostor razodetja boga.³⁸ Ta bog po Pirjevcu ni metafizična absolutna transcendenca, ki biva sama za sebe,³⁹ pač pa je zgolj-bit, ki za svojo pojavitev rabi človeka in njegovo dejavno ljubezen. V skladu s tem (pre)interpretira tudi vprašanje nesmrtnosti, ki je vezano na vprašanje boga.

Po Pirjevcu je človek nesmrten po delih dejavne ljubezni, v katerih se dogaja odpuščajoče dopuščanje v bit in v biti. Z deli dejavne ljubezni je *“človek nesmrten, je zunaj okrožja uničenja, ker je v ‘službi’ biti, vendar tako, da je ta nesmrtnost že tu, se pravi na zemlji, kakor tudi ‘raj’ in ‘nebeško kraljestvo’, ki o njih govori starec*

*Zosima, nista nekje na oni strani, marveč sta že tu”*⁴⁰. Posmrtno življenje, o katerem govori starec Zosima, je tako po Pirjevcu dopolnitev zakonitosti ‘nič proizvaja bivajoče v bit’, ali povedano drugače: *“ko človek umre, ostane tisti nič, ki privaja bivajoče v bit”*⁴¹.

Človek je torej v delih dejavne ljubezni prostor pojavitve boga ali zgolj-biti, ki se kaže na ozadju ničā. In ker sta človeku *“nič in uničenje najbolj neposredno dostopna prav skozi njegovo lastno uničenje, se pravi skozi smrt”*⁴², je *“ubiti človek s svojo nasilno in mučno smrtjo najizvirnejše in najbolj zavezujoče razodetje zgolj-smrti in zgolj-ničā ter prav zato najizvirnejše in najbolj zavezujoče razodetje življenja kot življenja in biti kot take, pri čemer sta izvornost in zavezujočnost čisto neposredno razvidni predvsem iz dejstva, da se to razodetje obvezno dogaja kot prihod boga, se pravi kot razodetje svetosti, čudežnosti, skrivnostnosti itd.”*⁴³.

In ker po Pirjevcu ravno človekova *“nasilna smrt in njena muka potemtakem posvečujeta življenje in vse bivajoče”*⁴⁴, je človek s tem, da je s svojo smrtjo *“zavezujoče pričevanje, da bivajoče je in da je sveto in nedotakljivo”*⁴⁵, *“nič, ki pro-iz-va-ja bivajoče v bit”*⁴⁶, in kot tak sveta *“žrtev najvišje dejanske dejavne ljubezni”*⁴⁷. Takšna sveta žrtev je (bil) Kristus, zato je človek *“po svojem najglobljem določilu Kristus, in je samo v tem pogledu tudi imitatio Christi”*⁴⁸, zaključuje Pirjavec svojo interpretacijo romana *Bratje Karamazovi* Fjodora Mihajloviča Dostojevskega.

Kritična analiza Pirjevčeve interpretacije dejavne ljubezni Dostojevskega

Na podlagi podrobne analize Pirjevčevega razumevanja dejavne ljubezni, ki jo je razvil v svoji interpretaciji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v kateri je skušal dojeti razumevanje dejavne ljubezen pri Dostojevskem, se lahko slednjič posvetimo njemu kritičnemu pretresu.



Judita Karba: *Oko 3*, litografija, 2005.

Potrebno jo je premisliti na ta način zato, ker se nam skozi daje v razumevanje dejavna ljubezen Dostojevskega, to je njegovo razumevanje človekove temeljne bivanjske drže, v kateri naj bi bilo preseženo do skrajnega roba (samo)uniče(va)nja prignano življenje,⁴⁹ in sicer prek del dejavne ljubezni bližnjega, v katerih sta človeku pri razpiranju prostora za vstop blagodejne Božje ajgavph dani radost in polno bivanjsko uresničenje.

Utemeljenost tega poskusa še temeljitejšega premisleka Pirjevčeve dejavne ljubezni pa se kaže v tem, da spričo pomembnega vpliva, ki ga je imela Pirjevčeva interpretacija na sedanji slovenski prostor, skozi ni posredovana zgolj možnost razumevanja dejavne ljubezni Dostojevskega, temveč tudi možnost tenejšega približanja našemu samorazumevanju.

Pirjevec je namreč s svojim razumevanjem dejavne ljubezni kot dopuščanja bivajočega v zgolj-bitu pomembno določil naše razumevanje vprašanja temeljne bivanjske drže po propadu zmagovitega pohoda komunistične revolucije in z njo povezanih zastranitev v medčloveških razmerjih, ki spričo svoje nerazreše-

nosti poglobljajo (žal izredno živo) polariziranost in s tem inhibiranost slovenskega naroda.

V glavnini svojih del, v zlasti dognani obliki pa v spremni študiji k *Bratom Karamazovim* Dostojevskega, je Pirjevec analiziral vprašanje presežanja uničevalske strukture revolucije in z njo zaznamovanih načinov delovanja ter nanj z dejavno ljubeznijo podal odgovor. Tako njegova obravnava dejavne ljubezni za nas ni nekakšno neobvezujoče analiziranje dejavne ljubezni Dostojevskega. Zadeva nas namreč temeljno, saj je rezultat tematizacije za slovenstvo ključnega bivanjskega vprašanja in nam je torej (lahko) navdih pri nadaljnjem iskanju.⁵⁰

Poskus presežanja obvladovalsko-uničevalskih struktur metafizike

Pirjevec je skušal z razvitjem svojega razumevanja dejavne ljubezni preseči uničevalsko logiko revolucije in drugih sorodnih oblik urejanja (med)človeške stvarnosti, ki dopuščajo in celo predvidevajo neomejeno razpolaganje, manipuliranje in celo uničevanje (so)človeka ter ostalega bivajočega.⁵¹

Takšno obvladovalsko-uničevalsko logiko je našel v jedru revolucionarne akcije in v (celotni naš svet določujoče) moderne znans-tveno-tehnične proizvodnje.⁵² Vzrok za njuno obvladovalsko-uničevalsko naravo je po njegovem v tem, da sta po svojem bistvu metafizično dogajanje, utemeljeno v razumevanju biti kot absolutno bivajočega, kot identitete biti in bistva.⁵³

Z razumevanjem metafizične biti kot biti, ki je ista z bistvom, je namreč dana možnost njune neidentitete in s tem potreba po njuni uskladitvi, to pa človeku kot metafizičnemu subjektu, kar ta postane po 'smrti starega boga ali božanskega absolutnega uma'⁵⁴, omogoča, da se razglasi za njenega odposlanca, poklicanega izvršiti to identifikacijo celo z uniče(va)njem bivajočega,⁵⁵ ki ni več 'nedotakljiva Božja ustvarjenina' ali 'nespremenljiv posnetek večnih idej'.⁵⁶

Zato je po Pirjevcu, da bi presegli takšne obvladovalsko-uničevalske strukture človeškega mišljenja in delovanja, treba preseči metafizično razumevanje biti. V tej metafizični biti namreč bistvo oziroma ideja zakriva (zgolj-)bit bivajočega, zaradi česar metafizika v bivajočem ne vidi bivajočega kot bivajočega, temveč ga razume kot stvar povsem v službi ideje ali bistva.⁵⁷ To bivajoče je tako razpoložljivo tudi za uničevanje, ki ga omogoča metafizično razumevanje nič kot ničesa, v katerem je (zgolj-)nič zakrit.

Po Pirjevčevem mnenju zato neomejeno razpolaganje in uničevanje bivajočega prenehata ravno ob razpadu metafizične biti, v katerem se razkrijeta (zgolj-)bit in (zgolj-)nič, ta razpad pa se zgodi ob soočenju človeka kot metafizičnega subjekta s smrtjo, z možnostjo konca, z ničem.⁵⁸ V tem soočenju pride do razkritja (zgolj-)niča, na ozadju katerega se razkrije tudi (zgolj-)bit bivajočega.⁵⁹

Gre za (na novo odkrito pozabljeno) razumevanje biti kot nebivajočega, kot zgolj-biti, ki nima bistva in torej ni uničevalska ide-

ja, kateri bi se moralo priličevati bivajoče, temveč to bivajoče, uzrto ravno v luči (zgolj-)biti, dopušča tako, kot je. S tem ko je bivajoče razkrito kot bivajoče, torej v svoji (zgolj-) biti, namreč ne more biti več podvrženo razpolaganju ali celo uničevanju, temveč ga je treba dopuščati v (zgolj-)biti, kar se po Pirjevcu dogaja ravno v dejavni ljubezni. Dejavnaj lubezen kot dopuščanje bivajočega v (zgolj-)biti⁶⁰ je torej tista dejavnost, v kateri naj bi prišlo do preseganja uničevanja, ki ga vrši metafizični subjekt, sklicujoč se na metafizično bit.

Dejavna ljubezen – Dostojevski in Pirjavec

Za Pirjevca je vprašanje premag(ov)anja metafizike, na katero je skušal odgovoriti s svojim razumevanjem dejavne ljubezni, temeljna tema njegovega poglavitnega dela, to je interpretacij evropskih romanov od leta 1964 do leta 1977.⁶¹

Dostojevski je temu sorodno tematiko, vprašanje preseganja miselnosti podtalnega človeka s pomočjo dejavne ljubezni, obravnaval zlasti v svojih publicističnih delih⁶² in umetniških delih od *Zapiskov iz podtalja* dalje.⁶³ S polemiko zoper logiko 'podtalnega človeka' se je Dostojevski boril "z racionalizmom evropske metafizike in utopijo humanizma"⁶⁴, ki (p)ostane rdeča nit njegovih velikih romanov, to je romanov od *Zločina in kazni* do *Bratov Karamazovih*.⁶⁵

Dostojevski je zlasti ostro polemiziral z idejami utopičnih socialistov iz štiridesetih let in dogmatskih zagovornikov etičnega utilitarizma iz šestdesetih let devetnajstega stoletja.⁶⁶ Njegova kritika je bila uperjena predvsem proti idejam utopičnega socialista in utilitarista Nikolaja Černiševskega⁶⁷ ter zoper teorije idealistov (zlasti proti hegeljanskemu pojmovanju zgodovine kot smotrnega procesa in posameznika kot nosilca absolutne ideje oziroma kot orodja zgodovine).⁶⁸ Zgosti

se v kritiki ideje 'kristalnega dvorca' kot simbola racionalno urejene družbe blagostanja, temelječe na prisili in nesvobodi.⁶⁹

Pirjevca z Dostojevskim torej povezuje kritika obvladovalsko-uničevalskega načina urejanja medčloveške stvarnosti, na podlagi katere sta oba dva iskala način človeškega mišljenja in delovanja, v katerem sočlovek ne bi bil več orodje kakršne koli ideje.⁷⁰

To kritiko je Dostojevski uresničil v kritiki t. i. 'humanizma podtalnega človeka', po katerem je spričo odsotnosti vere v Boga 'vse dovoljeno', tudi neomejeno razpolaganje in (samo)uničevanje (so)človeka.

Pirjavec jo je udejanjil v kritiki abstraktne ljubezni metafizičnega subjekta, ki v imenu usklajevanja bivajočega z metafizično bitjo neomejeno razpolaga z bivajočim in ga celo uničuje.

Dostojevski je pogoj možnosti takšnega urejanja medčloveških razmerij, v katerem bi bili človeku dopuščeni nedotakljivost in svoboda⁷¹ in ki ga je sprva iskal v ideji *počveničestva*, naposled našel v veri v Kristusa oziroma v izpolnjevanju Božje zapovedi dejavne ljubezni, s katero je v dopuščanju pronicanja Božje $\alpha\varsigma\upsilon\alpha\eta\eta\eta$ v svet zamejeno oziroma preseženo uničevalsko razpolaganje z vsem bivajočim.⁷²

Pirjevca pa je to prizadevanje pripeljalo do dejavne ljubezni, v kateri se namesto prilaganja ali celo uničevanja bivajočega metafizični biti dogaja dopuščanje tega bivajočega v (zgolj-)biti.

Problematičnost Pirjevčevega razumevanja dejavne ljubezni kot možnosti preseganja obvladovalsko-uničevalskih struktur mišljenja in delovanja

Pirjavec si je torej po zgledu Dostojevskega prizadeval najti odgovor na vprašanje, katero je tisto ravnanje, s katerim je moč zajeziti, če že ne povsem ukiniti človekovo sa-

movljivo razpolaganje z vsem bivajočim oziroma njegovo uničevanje.

Ob tem se postavlja vprašanje, ali ga je tako kot Dostojevski s svojim razumevanjem dejavne ljubezni našel tudi Pirjavec. Čeprav je Pirjavec misel o dejavni ljubezni kot (neobvladovalsko-neuničevalskem in globoko osrečujočem) dopuščanju bivajočega v biti dokončno razvil ravno ob Dostojevskem,⁷³ se njuna misel razide na odločilni točki. Zato se to vprašanje zastavlja z dodatno ostrino.

Kot je razvidno iz analize njunega razumevanja dejavne ljubezni, je temelj preseganja človekovega obvladovanja in uničevanja bivajočega pri Dostojevskem oživitve vere v Boga in dopuščanja Božjega delovanja v človeškem življenju, pri Pirjevcu pa soočenje s smrtjo oziroma zgolj-ničem, v katerem človek odkrije možnost oziroma nujnost dopuščanja bivajočega v (zgolj-)biti.

Pirjavec namreč za temelj dejavne ljubezni ni mogel več postaviti (vere v krščanskega) Boga,⁷⁴ tako kot je to storil Dostojevski.⁷⁵ Kajti po njegovem je judovsko-krščanski Bog⁷⁶ v evropski metafiziki razumljen kot absolutno bivajoče oziroma metafizična bit, ki daje in določa bit in bistvo vsemu bivajočemu,⁷⁷ se pravi kot tisti, v katerem metafizični subjekt (lahko) utemeljuje svojo spreminjevalno-uničevalsko akcijo.⁷⁸

Pirjavec ga imenuje bog abstraktne ljubezni, bog, ki kot hkratnost stvarnika in ideje ne samo da daje bivajočemu bit(i), temveč določa tudi njegovo bistvo, s tem pa človeka napeljuje na misel o spreminjevalni akciji, s katero bi se dalo oziroma bi bilo treba uskladiti padlo bivajoče z od Boga danim bistvom ali ga celo uničiti, če se temu izneveri. To se praviloma tudi dogaja, in sicer zato, ker bivajoče temu bistvu 'nikoli ne more ustrezati' in zato med njima vlada 'neukinljiva razlika', meni Pirjavec.

Zato išče rešitev iz obvladovalsko-uničevalske logike v dejavni ljubezni⁷⁹ kot drži,



Judita Karba: Oko 4, litografija, 2005.

utemeljeni v zgolj-biti oziroma bogu mitično pesniške govornice,⁸⁰ ki kot neskončno usmiljenje bivajočemu dopušča, da je, torej ga dopušča v zgolj-biti. V delih dejavne ljubezni po Pirjevcu človek, presunjen od razodetja zgolj-biti,⁸¹ dopušča to bivajoče v (zgolj-) biti,⁸² in sicer na način izročitve samega sebe (v zgolj-biti), s čimer sočloveku omogoči, da tudi on pride k sebi (k zavedanju samega sebe v zgolj-biti).

Vendar Pirjavec s tem razumevanjem dejavne ljubezni ne doseže zelenega, namreč preseganja metafizike oziroma v njej utemeljenega človeškega obvladovalsko-uničevalskega ravnanja (z bivajočim), česar se zavé že sam in na kar opozarjajo tudi njegovi interpreti.⁸³

Dejavno ljubezen namreč utemeljuje v zgolj-biti, ki za svoj obstoj oziroma pojavitve potrebuje človeka oziroma njegova dela, in sicer dela dejavne ljubezni.⁸⁴ Natančneje, zgolj-bit potrebuje človekovo (nasilno) umiranje, v katerem se po Pirjevcu v najbolj izvorni in zavezujoči obliki dogaja razodetje zgolj-niča in zgolj-biti ter s tem razodetje sve-

tosti in nedotakljivosti bivajočega, zaradi česar je človek sveta žrtev najvišjega dejanja dejavne ljubezni.

S tako razumljeno dejavno ljubeznijo, utemeljeno v zgolj-biti, ki je odvisna od človeka oziroma celo potrebuje njegovo nasilno smrt,⁸⁵ pa Pirjavec ne samo da ne uspe zamajiti samovoljnega obvladovanja in uničevanja bivajočega, katerega nosilec je človek kot (po 'smrti metafizičnega boga z ničimer zunaj sebe omejen) metafizični subjekt, temveč to njegovo obvladovalsko-uničevalsko logiko celo opravičuje oziroma utemeljuje s tem, da razume uniče(va)nje (človeka) kot (najvišjo možnost) akt posvetitve (njegovega) življenja.⁸⁶

Iz povedanega je razvidno, da Pirjavec s svojim razumevanjem dejavne ljubezni ni podal zadovoljivega odgovora na vprašanje temeljne bivanjske drže, v kateri bi se dogajalo preseganje obvladovalsko-uničevalske logike človekovega mišljenja in ravnanja.

Pirjevčeva dejavna ljubezen, utemeljena v zgolj-biti, se je torej izkazala za problematično, saj ne samo, da z njo ni mogoče pre-

seči metafizičnih obvladovalsko-uničevalskih struktur, temveč sama celo predpostavlja uničevanje človeka, zato je treba premisliti, kaj je Pirjevca pripeljalo do takšnega njenega razumevanja.

Njegov izvor gre iskati na točki, kjer se je Pirjavec od Dostojevskega (najbolj) oddaljil, to je pri vprašanju temelja dejavne ljubezni. Kajti če jo Dostojevski utemeljuje v veri v krščanskega Boga, je Pirjavec v temelj dejavne ljubezni položil (zgolj-)bit. Pirjavec tako odlomke iz romana *Bratje Karamazovi*, v katerih je govor o krščanskem Bogu oziroma v veri vanj utemeljeni dejavni ljubezni, preinterpretira v duhu razumevanja dejavne ljubezni kot človekovega dopuščanja bivajočega v zgolj-biti.

Po Pirjincu se *“bog človeku ne razodeva kar sam po sebi, iz česar neogibno sledi, da ne biva zgolj sam po sebi in čisto zunaj človeka ter zunaj človeške družbe in človeške zgodovine”*⁸⁷. Bog *“se kaže samo v dejavni ljubezni in ne biva sam za sebe”*⁸⁸ in ravno v tem *“je razlog, da ga je hotela ta študija* (Bratje Karamazovi in vpra-

šanje o bogu, op. T. K.) *doumeti predvsem v pomenu zgolj-biti*⁸⁹.

Zato po njegovem mnenju Markelove, Zosimove in Mihailove besede o raj⁹⁰ ne govorijo o ‘onostranstvu v smislu krščanske mitologije’, temveč označujejo *“raj na zemlji in je opredelitev tuzemskega človeškega življenja”*⁹¹ oziroma *“odpuščajoče dopuščanje v bit in v biti”*⁹².

Po Pirjincu tudi besede teh treh junakov iz *Bratov Karamazovih* o tem, da je človek spričo svoje velike grešnosti ‘resnično kriv pred vsemi in za vse oziroma vsakogar’,⁹³ kljub temu da je v njih govor o grehu in krivdi, ne govorijo o stanjih, katerih izvor bi bilo potrebno iskati v krščanski veri. Razlaga jih kot poziv k človekovi (v svobodni osebni odločitvi utemeljeni) odgovornosti za sočloveka,⁹⁴ v kateri človek v izvorni svobodi, *“ki je pri Dostojevskem prav odpuščajoče dopuščanje v bit in je zato svoboda in osvobojenost za bit samo”*⁹⁵, prosi za odpuščanje oziroma za dopustitev v biti, kajti *“odpuščanje je dopuščanje v bit in v biti”*⁹⁶.



Judita Karba: Oko 5, litografija, 2005.

V tem odpuščajočem dopuščanju v bit(i) gre po Pirjevcu za opis notranje logike dejavne ljubezni,⁹⁷ v kateri se 'udejanja' bit,⁹⁸ tako da je človek v 'službi' biti.⁹⁹ V najradikalnejši obliki pa je človek 'v službi biti' 's svojo nasilno in mučno smrtjo', ki je 'najizvirnejše in najbolj zavezujoče razodetje zgolj-smrti in zgolj-niča' ter prav zato 'najizvirnejše in najbolj zavezujoče razodetje življenja kot življenja in biti kot take'¹⁰⁰ in s tem prostor nesmrtnosti.¹⁰¹ Tako po njegovem Dostojevski takrat, ko govori o posmrtnem življenju, ne govori o onostranskem življenju, temveč je to "bit, ki je nič" oziroma, povedano natančneje, "ko človek umre, ostane tisti nič, ki privaja bivajoče v bit"¹⁰².

V smislu razumevanja (nasilne) smrti kot prostora (pojavitve) življenja kot življenja Pirjevec tudi (pre)interpretira Kristusovo žrtev na križu. Pri njej namreč po njegovem ni šlo za smrt Boga, temveč za nasilno smrt človeka, v katerem se zgodi 'udejanjanje ničā', na ozadju katerega se lahko razodene zgolj-bit.¹⁰³

Pirjevec s tem, ko na mesto krščanskega Boga postavi zgolj-bit, ki je odvisna od človeka oziroma njegove (nasilne) smrti, zaobide element, v odnosu do katerega lahko prihaja do (samo)omejitve obvladovalske samovolje metafizičnega subjekta, kar naj bi se po mnenju Dostojevskega dogajalo ravno s človekovim dopuščanjem pronicanja Božje αςϒαηπην v svet.

Sklep

Dostojevski je s sprejetjem krščanskega Boga za temelj svojega razumevanja dejavne ljubezni, v kateri človek na način ponižnega, skoraj zadržanega ravnanja odpira prostor za vstop blagodejne Božje αςϒαηπην svet, jo je uspel razviti v tisto temeljno bivajnsko držo, ki presega uničevalsko logiko podtalnega človeka.

Medtem ko Pirjevec s svojim razumevanjem dejavne ljubezni kot odpuščajočega do-

puščanja v bit in v biti, v katere temelj je postavil izkušnjo (zgolj-)niča in (zgolj-)biti, najbolj zavezujoče razodete v človekovi (nasilni) smrti, ki ga je razvil svoji spremni študiji k romanu *Bratje Karamazovi* z naslovom *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, ostaja znotraj zgolj-človeškega horizonta brezmejne oziroma z ničimer zunaj sebe omejene osvobojenosti, ki vodi v metafizično obvladovanje in uničevanje vsega bivajočega.

1. Dušan Pirjevec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: Dušan Pirjevec, *Evropski roman*, Ljubljana, 1979, 613.
2. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 295-296.
3. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 613.
4. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 614.
5. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 614.
6. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 614.
7. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 614.
8. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 614.
9. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 413.
10. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 624.
11. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 624.
12. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 623.
13. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 623.
14. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 624.
15. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 624-625.
16. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 625.
17. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 625.
18. Prim. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 621.
19. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 625.
20. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 406.
21. Dušan Pirjevec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: *n. d.*, 626.
22. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 626.
23. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 627.
24. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 368 sl.
25. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *n. d.*, 383 sl.
26. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *n. d.*, 387 sl.
27. Prim. Dušan Pirjevec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: *n. d.*, 629.
28. Prim. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 635.
29. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 637.
30. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 637.
31. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 638.
32. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 653.

33. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 653.
34. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 653.
35. Prim. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 654.
36. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 654.
37. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 693.
38. Prim. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 694.
39. Prim. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 687.
40. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 695.
41. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 698.
42. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 639.
43. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 697.
44. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 697.
45. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 698.
46. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 698.
47. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 699.
48. Dušan Pirjevec, *n. d.*, 699.
49. Prim. tudi: Aleksander Skaza, *Zapiski iz podtalja in 'podtalje' F. M. Dostojevskega*, v: *n. d.*, 172.
50. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 104 sl. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Pirjevčeva osnovna misel in njeno obzorje, v: *Nova revija* 45 (1986), 107. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 43 sl.
51. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 106 sl. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 40-41 sl.
52. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, III. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 43 sl.
53. Prim.: Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 104. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 43.
54. Prim. Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 53 sl.
55. Prim.: Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 108 sl. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 47.
56. Prim.: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 54.
57. Prim. Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 57 sl.
58. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 103. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 62 sl.
59. Prim. Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 63.
60. Pirjevec je misel o dejavni ljubezni kot dopuščanju bivajočega v (zgolj-)biti razvil v študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, medtem ko je misel o dopuščanju bivajočega v (zgolj-)biti razvijal že nekaterih drugih spremnih študijah (k Cankarjevim *Hlapcem*, k Stendhalovem *Lucienu Leuvenu*, k Cervantesovem *Don Kihotu* in k Dostojevskega *Bratom Karamazovim*) (prim. Ivan Urbančič, *Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem*, v: *n. d.*, 105 sl., 116).
61. Prim. Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 42.
62. V začetku šestdesetih let se Dostojevski s svojo publicistično in umetniško besedo kritično odzove na revolucijska dogajanja v Rusiji: na studentovske nemire v Sankt Petersburgu ter na izdajanje in širjenje razglasov, v katerih revolucionar P. T. Zainčevski v imenu podtalne skupine *Mlada Rusija* prvič v ruskem tisku omenja republiko in poziva ljudstvo, naj ubije carja. Kritičen je tudi do podtaknjenih peterburških požarov v letu 1862 in do delovanja podtalnih revolucijskih skupin, kakršna je bila v letih 1862 in 1864 delujoča organizacija *Zemlja in svoboda*. V drugi polovici leta 1861 se zaostri njegova polemika z ruskima revolucionarjema demokratoma (N. Dobroľjubovom in N. Černiševskim). Ob izidu romana *Besi* (1871-72), katerega osrednja tema je analiza uničujočega duha, ki vlada v delovanju teroristične organizacije, Dostojevski v časopisni polemiki ostro nastopi proti revolucionarnem radikalizmu 'šestdesetih let', zlasti proti radikalizmu ilegalne teroristične organizacije *Ljudski obračun* Nečajeva (prim. Aleksander Skaza, *Zapiski iz podtalja in 'podtalje' F. M. Dostojevskega*, v: *n. d.*, 154, 169; prim tudi: Aleksander Skaza, *Kronološki pregled življenja in dela F. M. Dostojevskega*, v: *n. d.*, 291-293.)
63. Prim. Aleksander Skaza, *Zapiski iz podtalja in 'podtalje' F. M. Dostojevskega*, v: *n. d.*, 153.
64. Prim. prav tam, 164, 172.
65. Prim. prav tam, 147.
66. Prim. prav tam, 156, 173.
67. Prim. prav tam, 174, 193 sl.
68. Prim. prav tam, 187, 194.
69. Gre za simbol boljšega življenja, o katerem sanja glavna junakinja romana Nikolaja Černiševskega *Kaj storiti? Iz zgodb o novih ljudeh* (1863) in ki spominja na falansterijo z Fourierjevega utopičnega sistema. Tematiko 'kristalnega dvorca' Dostojevski obravnava v *Zapiskih iz mrtvega doma, Zapiskih o poletnih vtisih* (1862-63) in *Zapiskih iz podtalja* ter posredno tudi v poznejših romanih (prim. Aleksander Skaza, *Zapiski iz podtalja in 'podtalje' F. M. Dostojevskega*, v: *n. d.*, 169, 193, 195).

70. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 106. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 62.
71. Prim. Aleksander Skaza, Zapiski iz podtalja in 'podtalje' F. M. Dostojevskega, v: *n. d.*, 169, 194.
72. O tem, da je Dostojevski odgovor na temeljna bivanjska vprašanja iskal in našel v posnemanju Kristusovega ideala ljubezni, priča zapis iz beležnice na dan ženinine smrti 16. aprila 1864, to je v času kmalu po vrnitvi iz Sibirije (1849-1859). Prim. op. 392. Prim. tudi: Aleksander Skaza, Zapiski iz podtalja in 'podtalje' F. M. Dostojevskega, v: *n. d.*, 155, 170-171, 174-175.
73. Prim. Ivan Urbančič, Pirjevčev poskus premaganja metafizike z dejavno ljubeznijo - II, v: *Dialogi* 4, 5, 6 (1990), 101. Prim. tudi: Marjan Rožanc, Esej o ideologiji in Slovencih, o Fjodoru Mihajloviču Dostojevskem in o ruski personalistični misli, v: *Nova revija* 45 (1986), 120. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 75.
74. "Mesto in trenutek razkritja smrti in smrtnosti človeškega bivanja pri neposrednem soočenju z njo v pretresu groze smrti kot groze nič, kakor reče Pirjavec. To je točka in trenutek preobrnitve človeka k zavezujočemu dogodku razkritja lastne možnosti in nemožnosti biti v današnjem modernem svetu. Edinole na nji, torej na taki pretresujoči zadetosti od razkritja smrti in nič, lahko Pirjavec zasnuje svojo 'rešilno' misel dopuščanja biti ali dejavne ljubezni, saj se brez tega pretresa ne zgodi kot zares zavezujoča. Kajti tudi zanj kot modernega človeka in nekdanjega dejavnega revolucionarja je bil stari bog, torej metafizični transcendentno utemeljeni absolutni um, mrtev; njegove postave, namreč nadčasno bistvo, ideja, resnica, smisel, pravica, zakoni, morala, spoznanje itd. pa so padle skupaj z njim. In s polomom revolucije je padlo tudi upanje v človekovo lastno dejavno ustvaritev novega sveta novega smisla, nove resnice in nove pravice itd. V taki 'postrevolucijski' travmatični zdrsnitvi vsega v obupni nesmisel in brezcilnost brez vsake čvrste oporne točke se kot edina nepremakljiva in nepremagljiva zadeva pokaže Pirjevcu samo še človekova smrt." (Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 66.)
75. Prim. tudi: Janko Kos, Znanost in vera kot kulturni problem, v: *Sodobnost* 4 (1985), 34 sl.
76. Prim. Dušan Pirjavec, Bog ateistov, v: *Bog v človeški zavesti in življenju. Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976/77* (priloga *Biltena*), Ljubljana, 1977, 149.
77. Prim. prav tam, 153.
78. Prim. prav tam, 158.
79. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 120 sl.
80. Prim. tudi: Dušan Pirjavec, Bog ateistov, v: *n. d.*, 148, 159.
81. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 121.
82. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 119.
83. Prim. Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 142. Prim. tudi: Tine Hribar, Revolucija, katarza in imitatio Christi, v: *n. d.*, 274. Prim. tudi: Janko Kos, Znanost in vera kot kulturni problem, v: *Sodobnost* 7 (1985), 1125 sl. Prim. tudi: Janko Kos, Umetnost in estetsko v postmoderni dobi, v: *Sodobnost* 8/9 (1991), 836 sl. Prim. tudi: Janko Kos, Umetnost in estetsko v postmoderni dobi, v: *Sodobnost* 12 (1991), 1114 sl. Prim. tudi: Branko Lučič, Pirjevčev pojmovanje dejavne ljubezni, v: *Nova revija* 111/112 (1991), 985.
84. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem, v: *n. d.*, 140 sl. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Pirjevčev poskus premaganja metafizike z dejavno ljubeznijo - I, v: *Dialogi* 1, 2, 3 (1990), 71 sl.
85. Prim: Ivan Urbančič, Pirjevčev poskus premaganja metafizike z dejavno ljubeznijo - I, v: *n. d.*, 75. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Pirjevčev poskus premaganja metafizike z dejavno ljubeznijo - II, v: *n. d.*, 101 sl. Prim. tudi: Ivan Urbančič, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, v: *n. d.*, 75.
86. Prim: Ivan Urbančič, Pirjevčev poskus premaganja metafizike z dejavno ljubeznijo - II, v: *n. d.*, 101 sl. Prim. tudi: Spomenka Hribar, Dušan Pirjavec in vprašanje o bogu, v: *n. d.*, 170.
87. Dušan Pirjavec, Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu, v: *n. d.*, 631.
88. Prav tam, 687.
89. Prav tam, 687.
90. Prim. Dušan Pirjavec, Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu, v: *n. d.*, 627.
91. Prav tam, 628.
92. Prav tam, 634.
93. Prim. prav tam, 629.
94. Prim. prav tam, 632 sl.
95. Dušan Pirjavec, prav tam, 634.
96. Prim. prav tam, 634.
97. Prim. prav tam, 693.
98. Prim. prav tam, 694.
99. Prim. prav tam, 695.
100. Prim. prav tam, 697.
101. Prim. prav tam, 699.
102. Prav tam, 698.
103. Prim. prav tam, 698 sl.

Sonetni venec

I.

*Globoke v reki bom iskal tolmune,
skrivnosti polne, barv dragocenih.
Pogledov bežnih, sit sem že meglenih,
volkovi tulijo mi v soju lune.*

*Ko prvič zaplesala je plesalka,
so tihe želje v meni se zbudile.
Berača so besede zavrnile,
ljubezen ni nikoli sita davka.*

*Pomlad budila je dreves sokove,
ko v parkih so priče se prigode.
Po dva in dva gradila sta mostove.*

*Ko sneg kopni, iz zemlje cvetje bode,
deroča reka vztrajno je bregove.
Očarala me je lepota vode.*

II.

*Očarala me je lepota vode;
počasi je med prsti mi polzela.
Mogoče se mi pot je dobra zdela;
še danes žal mi tiste je zablode.*

*O, ko bi mogel se nazaj vrniti
s spoznanjem, razsvetljenjem tega časa.
Praznine polno je podzemlje krasa,
bogastva bi ne pustil si stopiti.*

*In čakam dni, ko pesem bo vesela,
ko sreča žrebca belega spodbode;
da skupaj bova po zaklad hitela.*

*Želel sem si okrog sveta obhode,
miru je reka proč od me brzela.
Rad bi zajel, a ni bilo posode.*

III.

*Rad bi zajel, a ni bilo posode,
iz vseh, ki sem jih našel, je kapljalo.
Gorčično zrno bo drevo postalo,
če le ne bo trpelo v suši škode.*

*Deževje spira ceste zaprašene,
hladijo kapljice mi lica vroča.
Pridelke stolkla mi je huda toča,
trpel bom lakoto na dni snežene.*

*Nositi v sebi je bilo boleče.
Zakaj srca skrivnosti tat ne sune?
Nikoli ne bi mu privoščil ječe.*

*Sem bežal v svet, pustil doma račune,
vsa iz ljubezni mati mi trepeče.
Iskanje težko me še zdaj presune.*

IV.

*Iskanje težko me še zdaj presune,
svetilnik v megli kot brodar spregledal;
da šel sem iz smeri, se ne zavedal,
z veseljem zdaj še tepec name pljune.*

*In v upanju, da svoj zaklad odkrijem,
sem tvegall vse, zapustil dom, udobje.
Zajelo zimsko, mrzlo me obdobje,
po snegu grebem, da sledi zakrijem.*

*Prezebla, lačna mačka tiho cvili,
noči me dolgih muči dolgočasje.
Ni žarkov, ki bi mrzli led stopili.*

*Viharnika ne zlomi vreme pasje,
vetrovi ostri so me le ranili.
Mrakoben včasih tudi zlat bil čas je.*

V.

*Mrakoben včasih tudi zlat bil čas je;
čeprav poredko, cvet cveti v puščavi.
Zelišče grenko rane moje zdravi
in mrtvih školjk sem vzal si za okrasje.*

*Na videz mrtva, speča korenina,
kot brst pozimi skrival sem življenje.
Kar je veliko, to rodi trpljenje,
iz groba mi pognala je rastlina.*

*Od čudenja beseda je zastala,
kot bi bil nem, so roke govorile:
Za vse le Tebi gre, Gospod, zahvala.*

*Mrakobne sence so se umaknile,
svetloba sonca temo je pregnala.
Nevihste divje rane so izmyle.*

VI.

*Nevihste divje rane so izmyle,
spet bom živel v prelepih barvah zarje.
Odganjaj sem skrbi, nadlog komarje;
ne bodo mi krvi življenja pile!*

*Predal se nisem v nekem hrepenenju,
strasti plameni niso me objeli.
Ne dajo zdravja sadeži nezreli;
težko prepustil sam sem se zorenju.*

*Sonce je žgalo, listje je venelo,
bilo ni kapljic, ki bi osvežile.
Še ptičje petje ni bilo veselo.*

*Besede so v trpljenju me bodrile:
Ko Te je Oče čistil, je bolelo.
A v mnogo vode vse kali bi zgnile.*

VII.

*A v mnogo vode vse kali bi zgnile,
vse, kar preveč je, dušo zasušnjuje.
Pomanjkanje zaupanje utrjuje:
Obljube Tvoje bodo se spolnile.*

*Topi zlato se v ognju, se prečisti,
neplemenito vse zgori, odpade.
Napajaš, Trta, že poganjke mlade,
ko pijem Tvoj Sok, nov sem, nisem isti.*

*Nelep zapredek trepeti in poka,
metulj še skriva svoje v njem okrasje.
V človeku vsakem duša je globoka.*

*Takoj mi je skopnelo dolgočasje,
ko videl sem, da seje Tvoja Roka.
Jeseni rad nabral bi polno klasje.*

VIII.

*Jeseni rad nabral bi polno klasje,
da zlato zrnje vsem lahko bom trosil.
Vem, svoje žetve sam ne bom pokosil;
srce boli, a veder moj obraz je.*

*Skrbi me, ker še nisem našel njive,
ki čaka name pusta, zapuščena.
Jo našel bom, bo s potom orošena
hranila zrnem vse kali njih žive.*

*In ko bo v vetru valovalo žito,
se tiho duša mi bo radovala:
V njegovem zlatu je trpljenje skrito.*

*Ko pot naprej mi grenka je postala,
že slutil sem skrivnost, še v molk zavito.
Ljubezni lačna duša je iskala.*

IX.

*Ljubezni lačna duša je iskala,
sem res rodil na pravem se planetu?
Ko sem prepustil vetra se šepetu,
je duša moja lahno vztrepetala.*

*Iskati hočem, dokler bo prihodno,
Resnica včasih vsakogar obišče.
Visoko orel leta, žrtev išče,
imeti lepo perje je usodno.*

*Sem dolgo skozi motno steklo gledal,
v naprezanju je glava zaboleta.
Jasneje sebe rad bi se zavedal.*

*Svobodo dal sem ji, ki se je ujela
v nevidno mrežo, ki sem jo razpredal.
Enkrat bo roža zame le vzcvetela.*

X.

*Enkrat bo roža zame le vzcvetela,
prekrasen cvet se zame bo odprl.
Ne bom dovolil, da bi kdaj umrl,
o njem bo večno pesem moja pela.*

*Že zdaj živim v tem sladkem hrepenenju
in čakam, da me vonj njegov objame.
Kot on sem, ki neurje dom mu vzame;
ko gnezdo iščem, sonca ni v življenju.*

*V pričakovanju včasih naveličan
postajam mrzel, trd kot siva skala.
Zjasnilo se mi bo: v to sem prepričan!*

*Čprav je zimska sapa zapihala
in gozd ostal je mrtev, z vetrom bičan,
zelenje novo bo pomlad pognala.*

XI.

*Zelenje novo bo pomlad pognala,
ni sile, ki bi vzela moč življenju.
Ko bo oko uzrlo gozd v brstenju,
ljubezen novo bo skrivnost izdala.*

*In gledal bom, ko vsega me prevzema,
prebuja misli, ki so v meni spale.
Resnica bodo sanje mi postale,
takrat spregovorijo usta nema.*

*Vršanje v meni se bo umirilo
in v srcu bo spokojnost zaživela.
Takrat mi spet lahko bo Zate bilo.*

*To vem, da tema še me bo zajela
in sonce upanja se še bo skrilo.
A pesem bodo zdaj že usta pela.*

XII.

*A pesem bodo zdaj že usta pela,
že zdaj srčno rad Tebe bi izžareval.
Če ni miru, si zanj bom prizadeval,
zakaj nemir mi duša bi trpela?*

*Počasi Ti odpiram težka vrata,
odstiram zastor, da bi Te zagledal.
Oči umivam si, rad bi spregledal;
Daj nanje mi, kot slepcu nekdanj, blata!*

*Iz temne se noči bi rad prebudil.
Na vzhod obrnjen čakam, kdaj bo vstala
svetla zarja; je ne bi rad zamudil.*

*A glej! Saj mi že sveti lučka mala!
Ne bom se za veliko gnal in trudil;
temo svetloba sveče bo pregnala.*

XIII.

*Temo svetloba sveče bo pregnala,
njen skromni plamen v noči naj kraljuje.
Soli že ščepec v jedi zadostuje,
Beseda enkrat človek je postala.*

*Svetilnik vsem je pred oči postavljen;
umazan sem, kako naj bom jaz tisti?
Zato: ker si izbral me, me očisti,
da sebe darovati bom pripravljen.*

*Če ves bom Tvoj, ne bo se stavba vdala,
ko bo v neurju voda prihrumela.
Za dober temelj je najboljša skala.*

*Počasi v templju sveča bo vzplamtela,
ki moja jo bo roka tam prižgala.
Edino Zate mi bo dogorela.*

XIV.

*Edino Zate mi bo dogorela;
naj Ti prijetna moja bo daritev.
V globini duše se rodi molitev,
najlepši Ti bo slavospev zapela.*

*Minljivost časa v večnost se prelije,
Besede Tvoje mrtve obudijo.
Sokove moje Tvoji bogatijo,
nesrečnik ta, ki Tebe ne užije!*

*Ljubezen Tvoja dušo mi napaja,
da ne omagam, ko me meč presune.
Ne bom dosegel brez trpljenja raja.*

*Ni me prevzelo sonce, ne soj lune,
Ti si za vsem, po Tebi vse nastaja!
Globoke v reki bom iskal tolmune.*

MAGISTRALE

*Globoke v reki bom iskal tolmune,
Očarala me je lepota vode.
Rad bi zajel, a ni bilo posode,
Iskanje težko me še zdaj presune.*

*Mrakoben včasih tudi zlat bil čas je,
Nevihste divje rane so izmle.
A v mnogo vode vse kali bi zgnile;
Jeseni rad nabral bi polno klasje.*

*Ljubezni lačna duša je iskala,
Enkrat bo roža zame le vzcvetela.
Zelenje novo bo pomlad pognala.*

*A pesem bodo zdaj že usta pela.
Temo svetloba sveče bo pregnala,
Edino Zate mi bo dogorela!*



Judita Karba: *Oko 1-5*, litografija, 2005.

Verujem

Jutro. Ne dosti drugačno od drugih. Pogledal sem v ogledalo. Obraz se mi je pačil od izčrpavajoče naspnanosti. Oseba nasproti mene me je nagovorila.

“Jaz verjamem v Usodo, tako z veliko začetnico. Koliko je smiselna, ne vem. Trudim se najdevati ji smisel. V kaj pa ti verjameš?”

“Morda se bo slišalo absurdno, toda najprej verjamem v človeško zgodovino, v njen razlog obstoja, ki presega horizont zaznavnega.”

“Je lahko človek, ta občutljiva moteča se žival, začetek tvojega razmišljanja o veri?”

“Iz tega izhajam, to najprej sem. Človek. Tak, kakršen sem, imam sposobnosti razmišljanja, čutenja, odločanja. Dojemam se kot duhovno bitje, vpeto v tok zgodovine.”

“Kje vidiš to duhovnost? V svojih kosteh in v mesu, ki bi se raztrgalo, da bi imelo, vedno več? Zgodovina je zgodba o močnih, ki požirajo šibke.”

“Daje moč občutek izpolnjenosti? Vodi zavedanje in brezobzirno izkoriščanje moči k mirnejšemu življenju? Ne bi rekel. Začetek duhovnega je zame v šibkosti in v različnosti ter njunem preživetju. Je spočetje otroka, je jok novorojenčka in njegov prvi nasmeh. So počasi prihajajoča vprašanja, čudenja, želja po potrjevanju, so napake in vzgoja staršev, ki kleše poteze osebnosti. Je moški in je ženska. Je soobstoječa simbioza, parazitstva in agresije.”

“Toda v naravi vendar prevladuje zakon fizično močnejšega.”

“A vzporedno ob tem zakonu opazujem preživetje vsega šibkega in neko posebno skrb za ohranjanje ravnovesja med močnim in šib-

kim. Stvarstvo je v nenehni napetosti, človek je v njegovem središču. Občudovanje nezrekljivosti lepote se prepleta z opazovanjem minevanja, propadanja, uničenja. Tu se začena moje izkustvo duhovnega. Temelj je enotnost in različnost bivajočega. Stvarstva. Ljudi. Mene samega.”

“Na kaj naslanjaš to izkustvo?”

“Kristjan sem.”

“Kaj to zate pomeni, v bistvu?”

“Da po krstu izbiram neko življenjsko držo, pogled nase, na zgodovino in na stvarstvo. Da se trudim živeti tako, kot je učil in živel Jezus Kristus, ki je zame pravi človek in obenem razodetje Boga Stvarnika, ki je Troedini Bog, Oče, Sin in Sveti Duh.”

“Zakaj izbiraš ravno krščanstvo in zakaj verjameš, da je Jezus Božji Sin?”

“Ker se mi na življenjski poti, ki sem jo začel v krščanski družini, moja vera potrjuje kot smiselna izbira. V vsej njeni kompleksnosti, nedorečenosti, odprtosti, notranji dinamiki, naboju, ki ga nosi. Jezus me prepriča s svojo šokantnostjo bogočlovečnosti, nedoumljivostjo, ki postaja vedno večja, a mi je vedno bližje. Prepričaj me posledice krščanskega življenja. Razpete so med visoko ceno zanj in notranjim mirom, ki ga daje, pa tudi nemirom, ki ga prenaša in vključi v širok kontekst človeške izkušnje.”

“Kako te lahko nerazumljivost in šokantnost prepričata? Mene odbijata. Želim imeti stvari v svojih rokah. Vedeti. Razumeti. Sprejem lahko, kar mi je jasno.”

“Gre za sprejem neke drugačne logike. Kristus je oseba, ki jo razkriva. Čim bližje sem mu, tem bolj postajam zmožen sprejemati nerazumljivo, tisto, kar me presega, kar se

razkriva in skriva hkrati, in se istočasno odpirati novemu.”

“Kje vidiš to odpiranje novemu?”

“že zgodovina judovskega naroda priča o tem. Preko očakov in prerokov se je Bog postopoma razodeval izraelskemu ljudstvu, sklenil z njimi zavezo in jo vedno znova obnavljal. Prihod Jezusa Kristusa je bil kljub pričakovanju Mesija nekaj resnično novega in nezaslišanega. Bog, ki po devici Mariji postane človek. Učenci, ki so bili z njim, so počasi dojemali, kdo je. Preko njegovih del, učenja in njegovih zadnjih dni, ko je bil obsojen na smrt in je umrl na križu, so prišli do paradoksa. Zgodovinski Jezus, *“mogočen v dejanju in v besedah”*, klavrno konča na križu in za seboj pusti začetno razočaranje in malodušje učencev in nato odprt grob tretji dan.”

“Glej, mizerija, ne pa spodbudna novost.”

“Resnična novost pride z Jezusovim vstajenjem in s prihodom Svetega Duha, ki iz prestrašene črede učencev naredi pogumne oznanjevalce vesele novice, ki se kmalu hitro širi v ves dotedaj znani svet.”

“Tvoje pripovedovanje se mi zdi kot pravljica. Zakaj naj bi se Bog moral učlovečiti in kaj ima to opraviti z mano?”

“Zakaj obstaja človek? Zakaj je svoboden in obenem omejen v svojem delovanju, z zmožnostjo svojega spreminjajočega se razumevanja, s svojo telesnostjo, z nezmožnostjo izbiranja zgolj dobrega? Po dobrem vendarle teži v sebi, čeprav to niso edine sile, ki se pojavljajo v njem. Vsak išče odgovore na ta vprašanja. Zame je Kristus Božji odgovor na človeška vprašanja. Je Bog sam, ki se v polnosti razodeva kot ljubeči Bog, v vsaki izkušnji blizu omejenemu, grešnemu človeku, da bi ta preko njega in njegovega vstajenja, z odkrivanjem in posnemanjem njegovega zgleada, vedno bolj spoznaval sebe, svojo bogopodobnost in jo ureničeval v konkretnem življenju.”

“Kje je ta gumb, na katerega naj pritisnem, da bom srečen?”

“Ni gumba, ni enoznačnega odgovora. Je možnost poti. Spoznavanje božje logike, kot jo razume krščanstvo, je vse prej kot enostavna stvar. Ker spoznanja porajajo nova vprašanja, ker življenje ostaja kompleksno in vpeto v mreže trpljenja in zla, ker vsak človek živi svojo zgodbo in ker Boga vsak spoznava na svoj način. Bistvena stvar je iskrenost, začetek pa v zaupljivem odpiranju Bogu, ki ga kristjani dojemamo kot osebno bitje, pravzaprav troosebno in dialoško, ki vstopa v odnos z vsakim.”

“Ampak kje za božjo voljo lahko primem za rep tega Kristusa?! Potrebujem trdno točko, ne filozofiranje.”

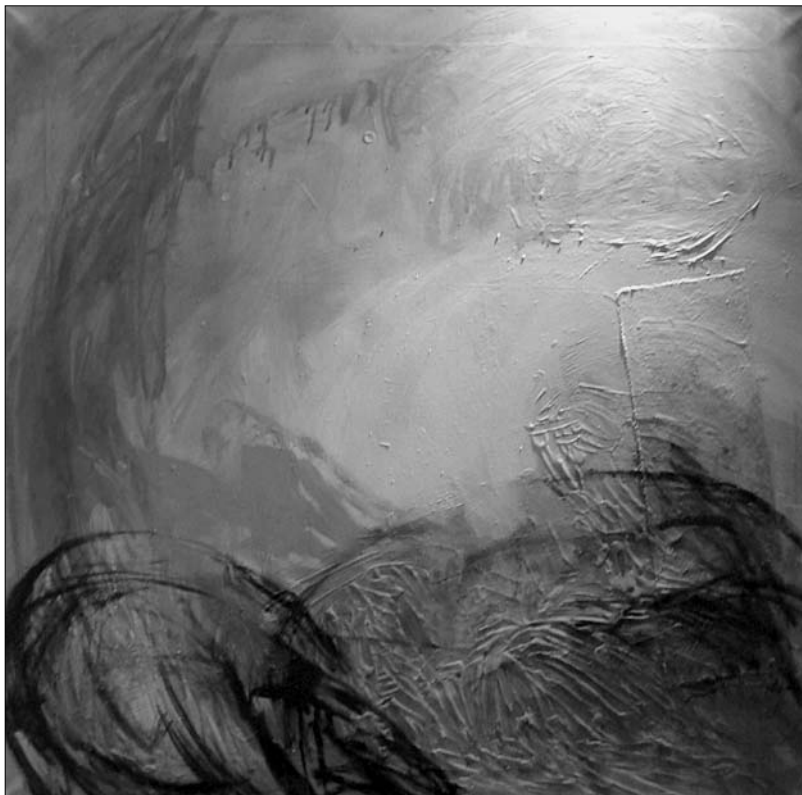
“Kristusa se ne da prijati za rep. ‘Dokazi’ za njegovo delovanje se začnejo z vero, ki ni znanstveno dokazljiva gotovost, pač pa osebna odločitev, notranji odgovor na Božji nagovor, njegovo prisotnost.”

“In kje je Bog prisoten? Mar ni povsod prisoten in mar se ne razodeva tudi v drugih religijah?”

“Mislim, da se razodeva na zelo različne načine, tudi v drugih religijah. Toda za kristjana Bog ni brezoblični vseprisotni panteistični Bog, čeprav iz njega vse izhaja. Ker je osebni Bog, cilj človeka ni izničenje v njem, temveč izpolnjujoč odnos z njim. Odnosnost je način, kako se mi razodeva, in merilo, kako se mu približujem. Vrhunec razodevanja je Bog sam, ki postane človek, Jezus Kristus.”

“Kako lahko človek, ki je vsemogočni Bog, sploh umre, in to celo tako škandalozno, kot zločinec na križu?”

“Verjamem, da je Bog ljubezen. Kristusova smrt na križu je največji možen izraz resničnosti te ljubezni, ki je samodarovanje, in obenem božje človečnosti. Božje približevanje človeku se ni ustavilo pred sovraštvom in močjo zla, ampak jo je sprejelo nase. Križ ostaja absurd. Božja vsemogočnost sovпада s popolno človeško nemočjo. V tej popolni izročitvi Boga človeku vidim vrhunec odrešenja človeka od greha.”



Judita Karba: Tretja postaja (iz cikla Bivanje), mešana tehnika, 2005.

“Sem tudi jaz odrešen? Kako?”

“Kristus je umrl za vse ljudi. Od vsakega posameznika je odvisno, ali bo to, kar mu Bog daje v Kristusu, sprejel ali zavrnil.”

“Kako lahko to konkretno sprejem?”

“Čeprav je vera v Kristusa najprej stvar osebne odločitve, me ta odločitev postavlja ob druge, ki izpovedujejo isto vero. Za kristjana sprejemanje Kristusa pomeni znajti se znotraj Cerkve. Cerkev je skupnost verujočih, tistih, ki se od začetka zbirajo za mizo božje besede in evharistije, in pod vodstvom Svetega Duha oznanjajo Kristusa za Božjega Sina in Odrešenika.”

“Zakaj je Cerkev sploh potrebna za moje odrešenje?”

“Spoznavanje Božjega delovanja in veselje nad njegovim prihajanjem med nas me ne

ločuje od drugih, ampak me združuje z njimi. Cerkev je prostor, kjer Bog na poseben način preko zakramentov prihaja med nas in se nam še posebno v evharistiji izroča. Spominja nas na svoje darovanje na križu, na vstajenje, postaja kruh in vino, da bi tešil našo lakoto po bližini in ljubezni, in da bi tudi mi svoje življenje podarjali drug drugemu, še najbolj ubogim in potrebnim naše pomoči. Kristus po Svetem Duhu še naprej deluje v Cerkvi, ki mu skuša ostati zvesta.”

“Torej priznaš, da ni vedno zvesta? Vrh hierarhične Cerkve ni imel vedno čistih rok, kajne?”

“Kot je Cerkev božja, je tudi človeška ustanova. Zgodovina od apostolskih časov naprej dokazuje, da se je ob svetosti vedno pojavljala tudi grešnost, in da nihče v Cerkvi ni imun

pred napakami in zlom. Zlo je strukturno dejstvo naše resničnosti. Toda temelj, na katerem stoji Cerkev, je Kristus in njegov nauk, ki se po izročilu in cerkvenem učiteljstvu ohranja v Cerkvi in razlaga v različnih kulturnih kontekstih časov in krajev, v katerih se razširja evangelij. Hierarhična ureditev pa želi biti v službi enotnosti in povezanosti vseh kristjanov, v vsej različnosti darov Duha, ki delajo Cerkev živo. Bolj je Cerkev zvesta Kristusu, bolj bi ji to moralo uspevati. Saj biti prvi pomeni najprej služiti, kot pravi Jezus.”

“Občutek imam, da so tudi v Cerkvi ljudje, ki so zapostavljeni in obravnavani neena-kopravno. Se ti ne zdi, da imajo na primer ženske premalo besede pri odločanju?”

“Strinjam se, da so tudi v Cerkvi stvari, ki niso v skladu z evangelijem. Verjamem pa, da je Cerkev, četudi je bolj počasna pri spremembah, v odpiranju Svetemu Duhu sposobna prepoznati izzive novih časov in nanje ustrezno odgovoriti. Morda bi si kot začetek razmišljanja o ženskah lahko vzeli Marijino vlogo v Cerkvi.”

“Verjameš tudi v življenje po smrti?”

“Verjamem v vstajenje mesa. Za kristjana je materija posvečena, z roko Stvarnika, s telesom Kristusa in z močjo Svetega Duha. Moja identiteta je bistveno povezana s telesom, v katerem bivam. Ne verjamem, da to dejstvo ne bi bilo pomembno za večnost, katere način ostaja skrivnost. Za zaveso smrti, pred katero trohnijo kosti in meso vseh mojih prednamcev, nimam vpogleda. Ostajajo mi vera, upanje in ljubezen. V tem razpoloženju pričakujem tudi drugi Kristusov prihod. Ne vem, če ga bom dočakal živ. To pričakovanje zame pomeni najprej vrednotenje sedanjega trenutka v luči podarjenosti življenja in vsega, česar sem deležen, in za kar upam, da me še čaka. Pomeni smer pogleda mojih dejanj, ki bi rada sledila Jezusovemu

zgledu darovanja. Pomeni željo po nečem neskončno izpolnjujočem in veselem, za kar verjamem, da bo bivanje z Gospodom.”

“Torej te tvoja vera osrečuje?”

“Življenje po njej me usmerja naprej po poti, ki se mi kaže kot prava. Biti kristjan ne pomeni lagodnega življenja, velikokrat je ravno nasprotno. S spoznavanjem krščanstva se množijo vprašanja, kritični pogledi blažijo svojo ostrino v ljubezni do drugega in prevzemanju lastne odgovornosti za svoje življenje. Popolnih dokazov ni, vera raste v zvestobi iz prepričanja in izkušnje.”

“Kaj pa drugačne izkušnje, nekrščanske?”

“Vsak človek je velika skrivnost, pred katero se lahko le priklonim. Prepričan sem, da Bog deluje na različne načine in da to dokazuje tudi pluralnost in raznovrstnost zgodovine. Različnost je izziv, da drug drugega sprejemamo v odprtosti, naklonjenosti in hvaležnosti za sobivanje, sebe pa v zavedanju svoje omejenosti, ki me lahko odpira k presežnemu. Kristjan lahko to naredi tudi s pogledom na dinamiko Svete Trojice, ki je začetek vsega bivajočega. Predvsem se mi zdi važno ostati zvest temu, kar sem, in preko najglobljih hrepenenj v iskrenosti prihajati do izvirov duhovnosti.”

“Pa si le srečen, da si kristjan ... Slišiš se mi kljub vsemu svoboden.”

“Res je. Hvaležen sem, da je tako.”

“Jaz se počasi osvobajam ... Veliko navlake je v meni, nepomembnih stvari, ki me ovirajo pri iskanju. Rad bi ... morda je moja največja želja naučiti se, kako resnično imeti rad. Ne naivno, ne idealistično, ampak nesebično in konkretno.”

“Razumem te. Na isti poti sva. Ozka je, ozka ...”

Vse, kar mi je preostalo tisti trenutek, je bilo to, da sem se nasmehnil obrazu nasproti.

Janez Žakelj

Cerkev išče svojo podobo – Peter in Pavel

Cerkev je s svojim delovanjem in predvsem s svojo smrtjo in vstajenjem ustanovil Jezus Kristus. Cerkev je nosilka Božjega razodetja, je nosilka Božje ljubezni, ki se kaže predvsem v zakramentih. Podobo Cerkve odkrivamo v sebi, ki smo del Cerkve, odkrivamo jo v svojih bratih in sestrah in v Kristusu. Takšno ali podobno formulacijo smo že večkrat slišali in brali. Večje vprašanje je, kakšno podobo sem si jaz ustvaril o Cerkvi. Kakšna je bila podoba o Cerkvi dveh prvakov med apostoli, kot jih imenujemo, Petra in Pavla? Gotovo je ta podoba pomembna, saj sta po Jezusu, poleg Marije, Jakoba in Janeza, najpomembnejša stebra prvotne Cerkve. Petru Jezus pravi: “Ti si Peter in na tej skali bom sezidal svojo Cerkev in vrata podzemlja je ne bodo premagala” (Mt 16,18). Za Pavla pa Gospod pravi: “On je posoda, ki sem jo izbral, da ponese moje ime pred pogane in kralje in Izraelove sinove. Pokazal mu bom, koliko bo moral trpeti za moje ime” (Apd 9,15-16). Izbrana apostola sta torej bistveno sooblikovala podobo mlade Cerkve.

Cerkev smo ljudje

Peter in Pavel najprej drug v drugem odkrivata podobo Cerkve. Ko Pavel govori o Petru, nikoli ne uporablja imena Simon. Samo dvakrat uporablja ime “Peter” (Gal 2,7.8). Osemkrat pa ga imenuje aramejsko “Kefa”, kar pomeni isto kakor Peter (1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14). Omenja ga torej samo v Pismu Galačanom in v Prvem pismu Korinčanom.

V zelo osebnem Pismu Galačanom Pavel poudarja svoje apostolstvo, ki ga je prejel od

Kristusa in ne od kakega drugega apostola. Omenja, da je tri leta po spreobrnjenju odšel v Jeruzalem, kjer je bil petnajst dni s Petrom (Gal 1,18). Štirinajst let pozneje se je vrnil z Barnabo in Titom, da bi predložil “evangelij, da ne bi tekel v prazno” (Gal 2,2). S tem nakaže prvenstvo jeruzalemske Cerkve. Ta ne samo potrdi Pavlovega oznanjevanja, temveč mu tudi poda desnico v znamenje občestva (prim. Gal 2,9b). Znova se s Petrom srečata v Antiohiji, ko Pavel očita Petru domnevno dvoličnost glede obrezanih in neobrezanih, ter mu pravi: “Če ti, ki si Jud, živiš po pogansko in ne po judovsko, kako hočeš prisiliti pagane, da bi živeli po judovsko?” (Gal 2,14b). Iz tega tudi sledi tudi ena izmed bistvenih točk Pavlovega nauka, ki je v zgodovini Cerkve tako različno interpretirana, in sicer: “da človek ni opravičen po delih postave, ampak edinole po veri v Jezusa Kristusa”.

V Prvem pismu Korinčanom, ki bi ga lahko označili tudi kot kratek katekizem znotraj Pavlovih pisem, Pavel omenja razprtije v Cerkvi, ko eni pravijo “Jaz sem Pavlov, jaz Apolov, jaz Kefov, jaz pa Kristusov”. Krščeni so vsi v Kristusa, ki je bil križan za nas, zaključuje Pavel (prim. 1 Kor 1,12-18). Ni nujno, da je imela Petrova smer svojo teologijo v nasprotju s Pavlovo. Lahko gre le za simpatijo, ki so jo določeni občutili do ene ali druge osebe. Vsi so namreč Božji sodelavci, ki so v službi evangelija za vse ljudi (prim. 1 Kor 3,21-23). Zanimiva je naslednja omemba Kefe v 1 Kor 9,5: “Ali res nimamo pravice s seboj vzeti verujočo ženo kakor drugi apostoli in Gospodovi bratje in Kefa?”. Zelo verjetna hi-

poteza namreč pravi, da je bil Pavel od žene zaradi oznanjevanja evangelija sporazumno ločen, kar delno potrjuje tudi test v 1 Kor 7,6-9. Vendar tukaj ni vprašanje o tem, ali je bil Pavel poročen, tako kakor je bil Peter, temveč je zanimivo dejstvo, da Pavel med apostoli izrecno poudarja Petra. Zadnje in morda najvažnejše mesto, kjer posebej omenja Kefa, pa je v 1 Kor 15,5, kjer pravi, da se je Jezus prikazal Kefu, nato dvanajsterim. Peter je predstavljen kot prvi, kateremu se je prikazal Kristus, Pavel pa kot zadnji (prim. 1 Kor 15,8).

Če potemtakem v grobem povzamemo Pavlov odnos do Petra, težko govorimo, da Pavel vidi v Petru neki "primat", čeprav je ta nekajkrat nakazan, morda še najbolj prav v zadnjem primeru. Pavel je pozoren na to, da se njegov nauk sklada s Petrovim, saj mu sam Peter "ne prida ničesar" (Gal 2,6).

Kar zadeva Petrov odnos do Pavla ali o "petrinski smeri" do Pavla, lahko beremo v 2 Pt 3,15-16: "Potrpežljivost našega Gospoda cenite kot rešitev. Tako vam je pisal tudi naš ljubi brat Pavel, seveda v skladu z njemu dano modrostjo, kakor piše tudi v vseh pismih, v katerih govori o tem. V njih so nekatere težko umljive stvari, ki jih taki, ki niso poučeni, in so neutrjeni, zlorabijo. Tako delajo tudi z drugimi Pismi – v svojo pogubo". Če torej gleda Pavel v Petru svojevrsten "primat" glede odnosa do Kristusa, pa Peter v njem vidi veliko modrost. Skupaj pa krasno dopolnjujeta Kristusovo Cerkev.

Cerkev smo mi

Zelo važno je, kako gledamo nase. Graditev pravilne samopodobe odločilno vpliva na podobo samo. Glede na to, kako sta apostola gradila samopodobo, lahko posledično gledamo podobo Cerkve. Pavel ima glede omembe imen v Novi zavezi manjšo prednost. Pavel se omenja 158 krat, Peter pa 156 krat.

Pavel dokaj veliko govori o sebi. On je rimski državljani (Apd 16,22-38; 25,11-12; 2 Kor 11,25 ...) doma iz Tarza (Apd 21,29). "Obrezan sem bil osmi dan, sem iz izraelskega ljudstva iz Benjaminovega rodu, Hebrejec izmed Hebrejcev, po postavi farizej, po gorečnosti preganjalec Cerkve, po pravičnosti v postavi neoporečen" (Fil 3,5-6; prim. 2 Kor 11,22). Vzrastel je pri Gamalielovih nogah (Apd 22,3), ki je bil znan po dobrih nasvetih (Apd 5,34). Zelo dober poznavalec grške kulture (Apd 17,16-34 ...). Po poklicu izdelovalec šotorov (Apd 18,3). Drugo pismo Korinčanom zelo veliko pove o njegovi samopodobi, ko se hvali s svojimi slabostmi. Tu je trn, satanov sel, ki naj bi ga tepel (prim. 2 Kor 12,7), o katerem je premnogo teorij. Po vsej verjetnosti gre za bolezen, o kateri pa je spet čez sto teorij. Morda gre za malarijo, epilepsijo ali še najbolj verjetno za bolezen na očeh. Ve se, da je ogromno preстал tudi na svojih poteh (2 Kor 11,23-33; 4,7-12). Velikokrat se imenuje služabnik Jezusa Kristusa in želi biti ponižen. Podobno kakor v njemu lahko tudi v Cerkvi gledamo mnoge slabosti, je preganjana, a hkrati poskuša biti ponižna.

Peter o sebi ne pove dosti. Vemo, da je bil ribič, ko ga je Jezus poklical skupaj z bratom Andrejem (Mt 1,16-18). Ko mu sledi, se pokaže kot tisti, ki v imenu učencev spregovori Jezusu: "Gospod, h komu pojdemo, ti imaš besede večnega življenja" (Jn 6,69), kakor tudi da vidi v Jezusu Mesija, čeprav ne trpečega (Mr 8,29-33). Osebna kriza se nadaljuje, ko zatrjuje, da Jezusa ne bo zatajil, pa ga vseeno trikrat zataji (Mr 14,30-31.66-72). Po vstajenju pa se iz svoje krize dvigne tudi Peter, kar je posebej vidno na koncu Janezovega evangelija, ko Jezus sprašuje Petra, če ga ljubi (Jn 21). Pozneje na binškoštni praznik je on tisti, ki spregovori množici (Apd 2,14-41). Petra lahko po pogostih odlomkih srečujemo vse do dvanajstega poglavja Apostolskih del, ko ga Bog čudežno reši iz ječe. Je mož besede in njegova samopodoba, ki jo

je izoblikoval po izkušnji z Jezusom, se morda skriva v besedah, da je Boga potrebno bolj poslušati kakor ljudi (Apd 4,19). Tako naj bi tudi Cerkev bolj poslušala Boga kakor ljudi.

Cerkev je Kristus

Zelo pomembno vprašanje je, kakšno podobo sta imela prvaka med apostoli o Kristusu.

Pavel pri svojem spreobrnjenju, v katerem je vedno gledal vir svojega duhovnega razločevanja, vpraša Jezusa: "Kdo si Gospod? Glas pa je odgovoril: "Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš" (Apd 9,5). Prvo Pavlovo oznanjevanje je dokazovanje, da je Jezus Mesija. Tudi Peter brez dvoma v Jezusu bolj kakor drugi vidi Jezusa kot Mesija (Mr 8,27-29). Podoba Mesije je bila med Izraelci zelo različno razumljena. Jezus nenehno razlaga podobo trpečega Mesije, ki odrešuje ljudi. Bolj kakor drugi prav ta dva prvaka kasneje pričujeta o tej podobi. Na to se nanaša tudi izraz "Evangelij Jezusa Kristusa", ki ga večkrat srečamo pri Pavlu. Potrebno je poudariti dejstvo, da oba apostola živo vztrajata pri dejstvu, da Jezus živi. Tudi sam izraz, da se Jezus predstavi kot "on, ki ga preganja", pomeni, da je Jezus živ v Cerkvi. Pavel kar 164-krat uporablja izraz "v Kristusu". Tudi v Petrovem pismu ga nekajkrat srečamo (1 Pt 3,16; 5,10.14). Ob dejstvu, da Pavel nikoli ne uporablja izraza "kristjani", lahko razumemo ta izraz v tem smislu. Kristjani so tisti, ki so v Kristusu. Albert Schweizer v *The Mysticism of Paul the Apostle* (1931) zagovarja, da je solidarnost "v Kristusu" in drug z drugim tako rekoč skoraj telesna, ki pride s krstom in ne preko izkušnje vere. Sicer je to v nasprotju z Gal 2,16, vendar nas ta trditev spodbuja k še

večjemu povezovanju vere in krsta. Mar ni vera potrebna za krst? To trdno povezavo med Kristusom in Cerkvijo, ki jo zaznamo v Petrovem prvenstvu in Pavlovi modrosti, naj bi bila vsem kasnejšim rodovom v spodbudo. Bolj kot se je občestvo oddaljevalo od te žive navezanosti na Kristusa, bolj je slabilo. Vse skupaj pa naj bi izzvenelo v poslanstvu, da čim več ljudi spozna Jezusa – Mesija – odrešenika in se z njim živo poveže. Brez Kristusa ni Cerkve. Kakor da nekateri na to osnovno dejstvo v današnjem svetu pozabljajo.

Kristološka himna v Pismu Filipljanom vse skupaj zelo lepo povezuje. Že uvod v himno (Fil 2,5) pravi: "To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu". In nadaljuje "Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanjosti je bil kakor človek in sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Zato ga je Bog povzdignil nad vse in mu podaril ime, ki je nad vsakim imenom, da se v Jezusovem imenu pripogne vsako koleno bitji v nebesih, na zemlji in pod zemljo in da vsak jezik izpove, da je Jezus Kristus Gospod, v slavo Boga Očeta" (Fil 2,6-11). To je poslanstvo Cerkve, kakor sta jo videla in živel sveti Peter in Pavel.

Literatura:

- AA.VV. *Nuovo Dizionario di teologia Biblica*, Milano, 1988.
- AA.VV. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano, 1999.
- J. Plevnik, *Apostol Pavel: S Kristusom v Božjo slavo*, Ljubljana, 2004.
- R. Fabris, *Per leggere Paolo*, Roma, 2006.

Severnoafriški cerkveni očetje

Konflikt med Kristusom in kulturo ter človekova svoboda

Konflikt med Kristusom in kulturo ter človekova svoboda sta najpogostejši temi, o katerih razpravljajo sodobni misijonski krogi po svetu. O tem je potekal obsežen dialog tudi na srečanju evangeličanskih Cerkev v Lausanni v Švici ter na II. vatikanskem koncilu. Razprave so povečini odpirale nova vprašanja. V nekaj primerih so se diskusije navezovale na Sveto pismo, razpravljalci pa so žal premalo časa namenili temu, kakšno stališče je o teh vprašanih skozi stoletja zavzemala Cerkev. Že cerkveni očetje, ki so v Severni Afriki delovali pred letom 500 po Kristusu, so veliko pisali o različnih kulturah in ljudeh, s katerimi so se tam srečali.

Najbolj vplivni izmed teh cerkvenih očetov so bili Avrelij Avguštin iz Hipona, Origen in Klement iz Aleksandrije ter Tertulijan in Ciprijan iz Kartagine. To so bili priseljenki, ki so živeli v tujini, tj. v Severni Afriki, kjer so evangelij oznanjali pripadnikom različnih kultur. Bili so odlični učenjaki in oznanjevalci. Ta razprava skuša s pomočjo njihovega oznanjevanja in spisov pokazati, kako so obravnavali kulturo in človekovo svobodo.

I. Konflikt med Kristusom in kulturo

Severnoafriški cerkveni očetje so prihajali v stik z dvema skupinama kultur: s prepričanji afriških domorodcev ter privilegiranih priseljencev, ki so se v Severno Afriko naselili zaradi širitve rimskega imperija. Avrelij Avguštin je napisal delo *De civitate Dei* (O Božji državi), da bi pokazal na razlike, ki so

obstajale med tema dvema kulturama na eni strani ter med kulturo Božjega oz. Cerkve na drugi strani (Latourette 1975: 241). Opazil je, da je bila "zemeljska država, zasnovana na moči, ponosu, želji po človeški hvali in prevladi ter koristoljubju rimskega imperija" v neposrednem nasprotju s Cerkvijo (Latourette 1975: 256). Ni pa kultur tedanjega časa kritiziral le Avrelij Avguštin, ampak so ikonoklastični odnos do tega vprašanja zavzeli tudi vsi ostali severnoafriški cerkveni očetje. Po mnenju Michaela Greena se je najbolj ostro odzval Tertulijan, ki je v svojem delu *De Praescriptione* 7* zapisal: "S tem, ko imamo našo vero, ne želimo sprejeti nobenega drugega prepričanja" (Green 1971: 19).

Kljub Tertulijanovi kritiki pa so se severnoafriški cerkveni očetje, kjer koli in kadar koli je bilo to mogoče, poistovetili z nekrstjani oz. se jim približali, da bi jim tako pomagali pri razumevanju in sprejemanju evangelija. Celotno Tertulijan je ljudskim množicam dejal: "Mi živimo med vami, jemo enako hrano, nosimo enaka oblačila ter imamo enake navade in enake potrebe" (Green 1971: 19). Da bi se približal rimskemu imperiju (se z njim do določene mere poistovetil), je pogosto poudaril, da so kristjani bolj vdani cesarju kot pagani (Latourette 1970: 131).

A. Poistovetenje

Severnoafriški cerkveni očetje so se s kulturami, v katerih so oznanjevali evangelij, pogosto poistovetili (se jim približali) tako,

da so v svoje oznanjevanje vpletali specifične značilnosti teh kultur. G. Ernest Wright ugotavlja, da je zgodnja Cerkev v oznanjevanje pogosto vključevala značilnosti kultur, ki so jo obdajale. Na splošno lahko rečemo, da je to potekalo popolnoma svobodno. Napetost pa se je pojavljala samo takrat, kadar je vnašanje posebnosti drugih kultur v oznanjevanje ogrozilo temelj vere v skupnosti oziroma kadar so cerkveni očetje te posebnosti v biblijsko okolje prenesli prepočasi in s tem niso sledili siceršnjemu tempu sprejemanja krščanske vere (Wright 1954: 153). Tako širjenje evangelija so pogosto označevali z izrazom "kvarjenje Egipčanov" (Green 1971: 19). Pojavljalo se je v različnih oblikah – nekatere izmed njih so bile načrtne, druge pa so bile rezultat nazorskega prepričanja in izobrazbe cerkvenih očetov. Klementa so, na primer, učili Sirijec, Egipčan, Asirec in palestinski žid (Pamfilij 1966: 191). Zaradi take izobrazbe je lahko razumel spise mnogih kultur. V njegovem delu so se kazali vplivi teh učiteljev in del, ki so jih napisali stoiki, še posebej Epiktet. Latourette opazuje, da je "Klement večino svoje etike zasnoval na tem, kar se je naučil od stoicizma" (Latourette 1970: 260).

Kot je zapisano v *Izpovedih* (Confessiones), je Avrelij Avguštin v iskanju resnice za kratek čas postal pristaš manihejstva in monetarizma (Latourette 1970: 172). Pri dvaintridesetih letih se je v Milanu zaposlil kot učitelj retorike (Broadbent 1931: 24). V njegovem oznanjevanju lahko opazimo, da je dobro poznal različne svetovne filozofske smeri ter da je bil izkušen govornik in pisatelj, vse to pa mu je pomagalo, da so ga izobraženci lažje sprejeli. Podobno kot Avrelij Avguštin je tudi Ciprijan poučeval retoriko in se je zato lahko poistovetil s pristaši filozofije in razuma (Latourette 1970: 288).

Origena je o neoplatonizmu poučil intelektualca Ammonius Saccas (Latourette 1970:

20). Origena je ta sinkretistična oblika krščanstva tako privlačila, da je veliko prebiral grško literaturo in nazadnje postal učenjak na tem področju (Evzebij 1966: 219). Priznal je, da je na oblikovanje njegovega koncepta krščanske vere bistveno vplivala prav grška filozofija (Broadbent 1931: 9). Njegova krščanska starša sta daleč najbolj vplivala na njegovo življenje in sta pripomogla k temu, da je postal eden najpomembnejših teologov svojega časa in stoletij po svoji smrti (Latourette 1970: 253).

Taka nazorska podlaga je severnoafriškimi cerkvenim očetom pomagala pri načrtnem približevanju še neodrešenim (nekrstjanom). Klement in Origen sta zavestno predstavljala vero, podobno kot so filozofi širili svoja načela (Latourette 1970: 249). O krščanski veri so razpravljali na javnih forumih, jo sistematizirali, kritizirali pa so tudi prevladujoče filozofije. Origen se je med preučevanjem del stoikov Hajremona in Kornuta naučil alegoričnega načina interpretacije. Le-ta je bil značilen za grške misterije in ga je Origen uporabil pri razlagi Svetega pisma (Evzebij 1966: 239). Evzebij piše o tem, kako je Klement napisal svojo prvo knjigo z naslovom *Spoznanje prave filozofije* (Evzebij 1966: 232). V tem delu je avtor razpravljal o evangeliju, delil nasvete Grkom ter razpravljal o postu in pedagogiki. "Posluževal se je mnenj, ki jih je zavzemala večina Grkov in barbarov" (Evzebij 1966: 233). Pisal je v slogu, ki je bil tipičen za prevladujoče filozofije.

Demoni so se pogosto pojavljali v delih filozofov in v pogovorih ljudskih množic. Tertulijan, Ciprijan in Origen so s tem, ko so na dolgo in široko pisali o izganjanju hudih duhov, šli še korak dlje (Green 1971: 192).

Tertulijan je pri svojem oznanjevanju in pisanju veliko uporabljal latinske besede, da bi tako pritegnil svoje rojake in jim pomagal globlje razumeti evangelij. Največkrat je uporabil besedo "trojica", s katero je poime-

noval odnos med Očetom, Sinom in Svetim Duhom (Bruce 1958: 256).

B. Kritika

Napačno bi bilo predpostavljati, da so severnoafriški cerkveni očetje v svoje oznanje-

vanje vpletali značilnosti tedanjih filozofij in religij zato, ker so te nauke zagovarjali. Dejansko so jih ostro kritizirali. Tertulijan je v javnosti pogosto kritiziral filozofe, ker so si njihova mnenja nasprotovala. Trdil je, da "razum, na katerega se zanašajo filozofi, ne



Judita Karba: Ti, akril, 2003.

vodi k resnici (Latourette 1975: 84). Svetoval je, da je evangeliju "vsekakor treba verjeti, ker je absurden" (Latourette 1975: 85). Največkrat je kritiziral Platona, posmehoval pa se je tudi homerskim pesnitvam, v katerih so nastopali nemoralni bogovi, ki so se bojevali med seboj (Latourette 1970: 124).

Najbolj obsežne razprave o odnosu med krščanstvom in kulturo pa ni napisal Tertulijan, ampak je bil njen avtor Origen. Filozof Celz je v svojem delu *Alethes Logos* (Resnična beseda) krščanstvu na primer očital norost razuma, nesodelovanje v vojni, nenavadnost krščanske doktrine ter odnos med človekom in Bogom (Latourette 1970: 122). Origen se je na te obtožbe kritično odzval z delom *Contra Celsus* (Proti Celzu), v katerem je branil krščanstvo, poleg tega pa je zagovarjal tudi Jezusove čudeže in druge nadnaravne vidike krščanske vere (Latourette 1975: 82).

Klement se je pogosto posmehoval Egipčanom, ker so le-ti po božje častili živali (Latourette 1975: 122). Avrelij Avguštin v svojem delu *O Božji državi* (De Civitate Dei) graja kritike krščanstva in se norčuje iz njihovih prepričanj (Bruce 1958: 338).

Severnoafriški cerkveni očetje pristašev filozofije oziroma tradicionalnih religij niso kritizirali zaradi njihove velike želje po znanju, ampak so jih "spodbujali, da naj opustijo svojo prejšnjo 'gorečnost' in namesto tega začno spoznavati tisto, kar je Božje" (Evzebij 1966: 249).

Cerkveni očetje so kritizirali določena vedenja in prepričanja. Tako se je Tertulijan pritoževal, ker so verniki izrekli prisego, ko so si izposojali denar od poganov (Latourette 1970: 264). Zavedal se je, da so kristjani v stiski, vendar pa je kljub temu trdil, da je priseganje grešno in zato prepovedano. Kristjani niso smeli opravljati nekaterih poklicev, ker so bili le-ti povezani z malikovanjem (Green 1971: 47). Oznanjevalci vere se niso smeli udeleževati vojn (Bruce 1958: 181), lahko

pa so spreobračali nekristjane, ne da bi zato morali izstopiti iz rimske vojske (Bruce 1958: 181). Klement je Cerkvi svetoval, naj svojih dobrin ne prodaja po oderuških cenah, kot so to delali neverniki (Latourette 1975: 246). Latourette opaža, da je "večina očetov nasprotovala različnim spektaklom, kot so bili cirkus, gladiatorske igre in gledališče" (Latourette 1970: 269, 270).

C. Druge posledice konflikta

Ko so severnoafriški cerkveni očetje razmišljali o nemoralnosti in grešnosti poganov, so sklenili, da se bodo zelo trudili za sveto življenje. Žal pa so občasno pri tem tudi pretiravali. F. F. Bruce sklepa, "da se je Tertulijan monetarizmu pridružil zaradi puritanstva, ki ga je vseboval monetarizem" (Bruce 1958: 220). Origen in njegovi učenci so se na materializem aristokratov in na uživaštvo množic odzvali tako, da so se pogosto postili, zelo malo spali in to kar na tleh (Evzebij 1966: 222). Norman je to Origenovo asketsko življenje razumel kot samopohabljenje (Bull 1967: 275). Zdi se, da Bull to pohabljenost še dodatno poudari s tem, ko trdi, da se je Origen odpovedal spolnim navadam nevernikom in je tako postal evnuh (Latourette 1975: 149). Avrelij Avguštin je aktivno oznanjal evangelij, vendar pa je živel kot menih in je svoje tesne prijatelje zbiral v skupnost (Latourette 1975: 233, 237). Bull trdi, da je "Avguštin zadnjih štiriintrideset let svojega življenja preživel v samostanu" (Bull 1967: 230).

Severnoafriški cerkveni očetje so se zelo odločno in radikalno odzvali na različne kulture tedanjega časa, prav tako pa je to veljalo tudi za njihove privrženec. Ko je bil Origen star komaj sedemnajst let, so njegovega očeta, ki ni hotel darovati bogovom, aretirali cesarjevi vojaki. Ponudili so mu možnost, da se javno odpove krščanstvu, vendar pa ga je Origen spodbujal, naj ostane zvest svoji veri. Hotel je celo biti zaprt skupaj z njim, vendar pa

mu je njegova mati to preprečila. Na koncu so njegovega očeta ubili (Evzebij 1966: 217). Leta 250 po Kristusu so pristaši cesarja Severa obglavili še Origena (Bull 1967: 98). Ciprijana so mučili v obdobju vladanja cesarja Valerijana, ki je razglasil, da mora "duhovščina žrtvovati bogovom ali pa umreti" (Bull 1967: 152). V prvih treh stoletjih krščanstva je umrlo na tisoče kristjanov.

Severnoafriški cerkveni očetje so se s konfliktom med Kristusom in okoliškimi kulturami spopadli tako, da so se s temi kulturami poistovetili (se jim približali) nezavedno, na kar je vplivalo njihovo nazorsko in siceršnje ozadje, zavestno pa so se poistovetili takrat, kadar so menili, da to lahko pripomore k širjenju Božjega kraljestva. Da bi Cerkev zaščitili pred sinkretizmom in nagnili srca ljudi v pravo smer, so kritizirali slabosti in lažnivost družbe. Posledici njihove kritike nevernikov sta bili skrajna askeza in preganjanje. Potrebno je poudariti, da se je Cerkev v tem obdobju (1 do 500 po Kristusu) širila hitreje kot kadar koli v zgodovini (Latourette 1975: 65). Iz tega, kako so se ti cerkveni očetje spopadali z neizogibnim konfliktom med Kristusom in kulturo, se lahko še veliko naučimo.

II. Človekova svoboda

Doktrina o človekovi svobodi se pojavi v Svetem pismu. Ko človek skuša razrešiti to eksistenčno vprašanje (svobode), se sooča s podobno dilemo, kot je konflikt med Kristusom in kulturo. Ali lahko človek svobodno sprejme oziroma zavrne milost Jezusa Kristusa? Kako si lahko človek pridobi popolno svobodo? Ali je človek lahko resnično svoboden znotraj Cerkve? Ko so severnoafriški cerkveni očetje oznanjali evangelij, so jim ljudje velikokrat zastavljali prav ta vprašanja.

A. Svobodno sprejemanje odrešenja

Za religije tedanjega časa so bili značilni poudarek na formalnostih, graja in pri-

sila. Rimski imperij je večkrat zakonsko predpisal državno religijo. Za avtohtone severnoafriške religije je bilo značilno, da so ljudi zatirale s strahom in vraževerjem. Svoboda je eden izmed osrednjih poudarkov, ki jih navaja svetopisemsko sporočilo o odrešenju, in zgodnji cerkveni očetje so pri svojem oznanjevanju zelo poudarjali njen pomen.

Če ljudje niso hoteli žrtvovati bogovom ali po božje častiti cesarja, so jih prebadali s sulicami in jim grozili s smrtjo. Da bi izrazil nasprotovanje (zakonsko) vsiljeni veri, je Tertulijan zapisal: "Religija ne sme vsiljevati svojih prepričanj, ampak jo morajo ljudje sprejeti svobodno, brez prisile" (Broadbent 1931: 9). Oznanjevalci krščanske vere v mnogih svojih delih zagovarjajo prepričanje, da je ljudem potrebno evangelij oznaniti in razložiti, saj se ti le tako lahko zavestno odločijo, ali bodo postali kristjani ali pa bodo pristaši katerega koli drugega prepričanja. Cerkveni očetje ljudem niso vsiljevali vere, so pa jih opozarjali na bližajočo se sodbo in na kazen, ki čaka nevernike (Green 1971: 251).

B. Svoboda v Kristusu

Avrelij Avguštin v svojih delih *O Božji državi* (De Civitate Dei) in *Izpovedi* (Confessiones) pogostokrat neposredno in posredno omenja človekovo svobodo v Kristusu. Avguštin je oznanjal, da se človek ne more odrešiti sam, ne glede na to, kako želi to doseči. Pretiral je z zagovorom determinizma in predestinacije, je pa pravilno domneval, da ima človek v Kristusu večjo ustvarjalno moč, ker ni suženj greha (Latourette 1975: 176-182). Avguštin je prepričan, da človek potem, ko sprejme Kristusa, veliko bolje razume tisto, kar je Božje – to se kaže v njegovi trditvi: "Veruj, da boš lahko razumel" (Latourette 1975: 260). Avguštin meni, da obstajajo Božji nauki, ki jih neverni ne more razumeti; samo tisti, ki je v "Božji državi", lahko v vsej svobodi doume globino Božje

modrosti. Kristjanom je svetoval: "Ljubi Boga in delaj, kar hočeš" (Bull 1967: 114). "Ljubite Boga in svobodno opravljajte vsa tista velika in plemenita dela, ki si jih je vaša duša vedno želela opravljati, a ji je to preprečeval greh. Avguštin v *Izpovedih* prikazuje, kako se je boril za svojo svobodo. V tem delu jasno poudari, da je svobodo našel edino v Kristusu (*Saint Augustine*, 1942, 8. knjiga, str. xii).

C. Svoboda znotraj Cerkve

Katoliška vera se je v Rimu že začela jasneje oblikovati, vendar pa so severnoafriški cerkveni očetje pogosto poudarjali njeno zaprtost. Origen je že v svojih mladostniških letih tako dobro poznal Sveto pismo, da se je v tem lahko primerjal s škofi, še preden je postal eden izmed njih. Takratni aleksandrijski škof Demetrij je cenzuriral Origenova dela in ga nazadnje izobčil, ker se ni natančno držal katoliške doktrine o ločenosti laikov in duhovščine (Broadbent 1931: 10). Prepričan je bil, da Cerkev sestavljajo tisti, ki so bili na določenih položajih v rimski Cerkvi (Broadbent 1931: 8).

Heksapla in *Tetrapla*, ki ju je sestavil Origen, sta veliko pripomogli k svobodnejšemu študiju Svetega pisma. Šlo je za vzporeden pregled hebrejskega izvirnika Stare zaveze in različnih grških prevodov le-tega (Evzebij 1966: 236).

Tertulijan je svoje nestrinjanje z absolutno avtoriteto, ki jo je imela rimska Cerkev, pokazal tako, da se je pridružil monetaristom. S tem je tudi skušal opozoriti na to, da se je potrebno vrniti h prvotnim koreninam Cerkve. Izjavil je, da "kjer so zbrani samo trije, med katerimi so tudi laiki, tam je že Cerkev" (Broadbent 1931: 13).

Ciprijan je morda edini od severnoafriških cerkvenih očetov, ki ni bil tako svobodnega duha. E. D. Broadbent opaža, da "je Ciprijan nasprotoval svobodi uma, verjel pa je, da ima rimskokatoliška Cerkev absolutno av-

toriteto" (Broadbent 1931: 13). Zdi pa se, da Ciprijan v tem prepričanju le ni bil tako dosleden, saj Latourette zapiše, da "medtem ko je priznaval absolutno oblast Rima, je obenem menil, da ima vsak izmed škofov vso avtoriteto, pri čemer je rimski škof prvi med enakimi" (Latourette 1975: 133).

Človekova svoboda je bila najpomembnejša doktrina, ki jo je oznanjala in uresničevala večina severnoafriških cerkvenih očetov. Ker je bila svoboda pomemben vidik pri njihovem delovanju, so bili zato kot označevalci evangelija bolj prepričljivi. Sodobni misijonar bi bil pri svojem oznanjevanju bolj uspešen, če bi poudarjal človekovo svobodo v Kristusu - še posebej, če bi se znašel v kulturi, ki bi ostro zavračala vero. To svobodo je potrebno oznanjati v besedi in dejanju.

Prevedla: Brigita Retar

Bibliografija

- Augustine, Saint 1942: *Confessions*. Chicago: The Great Books Foundation.
- Broadbent, E. H. 1931: *The Pilgrim Church*. London: Inglis Ltd..
- Bruce, F. F. 1958: *The Spreading Flame*. Exeter, England: The Paternoster Press.
- Bull, Norman J. 1967: *The Rise of the Church*. Heinemann Ltd.
- Eusebius Pamphilus 1966: "Eusebius" *Ecclesiastical History*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Green, Michael 1971: *Evangelism in the Early Church*. Grand Rapids, MI: William B. Erdmans Publishing Company.
- Latourette, Kenneth Scott 1975: *A History of Christianity. Volume 1: Beginnings to 1500*. New York: Harper and Row Publishers.
- A History of the Expansion of Christianity. Volume 1*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1970.
- Wright, G. Ernest 1954: *The Biblical Doctrine of Man and Society*. London: SCM Ltd..
- <http://www.africamissions.org/africa/Nafchfat.htm>

* Celoten naslov dela je *De praescriptione Haereticorum* (op. prev.).

Herezija – meja svobode

Nedvomno je pri vseh ljudeh prisotna želja po svobodi in pripravljenost bojevati se zanje. Še zdaleč pa ni pri vseh enakega pojmovanja svobode, čeprav je v ozadju morda podobno občutje. Za nekoga je svoboda predvsem v možnosti izbiranja, za drugega v odsotnosti sleherne prisile ali celo vsakega vpliva od zunaj, še kdo drug bi na prvo mesto pri svobodi postavil nekonformizem in iskanje novosti. Religije v marsičem oblikujejo naš način razmišljanja, nič čudnega ne bi bilo, ko bi bilo tudi pojmovanje svobode odvisno od religiozne podlage mišljenja.

Kršćanstvo je med religijami kljub mnogim vzporednicam vendarle nekaj dokaj svojskega; in skupaj s svojimi judovskimi koreninami tudi svobodo pojmuje na lasten način. Svoboda ni predvsem "od" nečesa, ampak zlasti "za" nekaj. Ni torej v prvem planu izbiranje med bolj ali manj enakovrednimi možnostmi, ampak odločitev za tisto, kar je "dobro".

Ta shematični uvod naj bi služil za boljše razumevanje, zakaj prav v krščanstvu prihaja do tako jasne – kdo bi rekel tudi ostre – ločnice med pravo in krivo vero. Imamo vrsto religioznih sestavov, ki brez posebnih težav dopuščajo veliko raznolikost pri verovanju, pa naj gre za nauk, obredje ali preprosto vsakdanjo prakso. Nekatere religije so sploh že po svoji naravi nagnjene k temu, da se skušajo čimbolj mimetično vključiti v neko obstoječo strukturo, kot na primer manihejstvo. To je svojo dualistično zgodbo uspelo vključiti tako v krščanstvo kot v budizem. Spet druge religije svobodno dopuščajo bogastvo izbire.

Kršćanstvo pa vidi v svobodi možnost za odločitev za eno, dobro in resnično; in zato

odločitve za karkoli drugega ne more imeti za sprejemljivo. Brez te – za koga akrobatske – refleksije so to ugotovili že prvi cerkveni očetje v drugem in tretjem stoletju in izoblikovali ne le miselnosti o pravi veri, ampak tudi opredelili njeno vsebino, tako imenovano *regulo fidei*. Navidezna netolerantnost do drugačnega pojmovanja vere (žal niso vselej znali ločevati verovanja od verujočega!) je v bistvu dosledni sestavni del krščanskega pogleda na svet.

Kršćanska svoboda torej izključuje zablodo. Ne more biti svoboda v tem, da bi se kdo hote opredelil za nekaj, kar spozna kot zgrešeno. Odločitev za herezijo v tem gledanju nikakor ni znak svobode, ampak prej nesvobode. Samo pod prisilo – notranjo ali zunanjo – se človek lahko odloči za nepravi nauk.

Toda kaj se je v resnici dogajalo, ko so se postavili na oder zgodovine Valentin, Markion, Arij, Apolinarij, Noet, Novacijan, Tertulijan in še kdo iz seznama tako imenovanih krivovercev? Mar niso bili prepričani, do dna duše prepričani, da imajo prav prav oni?

Ravno tu se pokaže vsa tragedija in omejenost človeške svobode. Kadar ta zapade v zaverovanost vase, ostaja prepričana, da ima prav. In noče več prisluhnuti kritičnemu glasu od drugod. Kadar želi ponuditi svojo rešitev za neki problem in je ni pripravljena soočiti z nečim zunaj sebe, ko se torej postavlja za zadnje merilo resničnosti, tedaj tvega zaslepljenost in v njej tudi padec v jamo. Noben heretik se ni odločil za krivo vero. Vsak je imel pred seboj pravo, vendar pa so imeli nekateri to "pravo" vero izdelano v lastni delavnici.

Vzemimo si za primer Arija, aleksandrijskega duhovnika z začetka 4. stoletja. Zastavil si je problem Trojice in razmerij v njej. Po miselnih vzorcih človeškega življenja in analogijah je prišel do poenostavitve. Skrivnost mu je postala obvladljiva, on pa vse bolj zaverovan v svoj prav. Ni več slišal svojega škofa Aleksandra, ko ga je opozarjal, ni zmožal prisluhni niti zboru več kot dvestotih škofov, ki so se zbrali na koncilu v Niceji na cesarjev poziv. In vse svoje moči je začel vlagati v to, da bi svoj prav, svoj pogled na Trojico, posredoval svetu. Po njegovem namreč tri osebe v božanstvu niso enake, ampak je Sin v svojem božanstvu manjši od Očeta, samoumevno pa je tudi, da bo Sveti Duh potem še manjši od Sina. S tem sicer še ni zanikal božanstva druge božje osebe, je pa zelo jasno ohranil Očetovo prvenstvo in jasno monarhično strukturo, strukturo z eno samo *arché*, z enim počelom. Več kot petdeset let je trajal spor med arijanci in tistimi, ki so sledili nicejskemu koncilu, pri čemer so bila arijanska stališča takšna, da sploh niso zdržala dialektične kritike. Samo ugodna politična situacija je omogočala ohranitev te stranpoti, sprva na dvoru in okrog njega, potem pa še med germanskimi plemeni.

Arij si je našel zagovornike, najde pa si jih še danes, tedaj v imenu cesarske monarhije, danes v imenu svobode misli in izraza. In prav tukaj si moramo zastaviti tisto temeljno vprašanje: do kod sme ali more segati svoboda na področju verovanja? In s kakšnimi ukrepi se sme nastopiti na tem področju? Pa še, kdo ima avtoriteto in pravico, da se odloči za te ukrepe?

Pri odgovoru skušajmo poiskati splošno sprejeto izhodišče in ga aplicirajmo na ta primer. Sprejmimo, da absolutna svoboda ne obstaja oziroma da je absolutna svoboda z druge strani popolna tiranija. Če bi si nekdo dovolil prav vse, ne glede na to, kakšno veljavo ima njegovo dejanje in kakšne posledice

prinaša zanj in za druge, bi bil to nujno poseg v življenje drugih, ki bi jih omejil in prizadel v njihovi celovitosti. Tako tudi na področju religioznega ne more obstajati popolna svoboda, ki si ne postavlja nobenih pravil in meja.

Drugo izhodišče je že manj splošno in je že vezano na krščansko oznanilo: Jezus sam se predstavlja kot resnica, ne kot ena od mnogih, ampak kot edina Resnica. In krščanstvo je očitna monoteistična religija kljub troosebnosti edinega Boga. Zato je sicer mogoče drugod prepoznavati semena Logosa, kot je trdil že sv. Justin v 2. stoletju; mogoče je kot svetnike (ne pa kot polbogove) častiti tiste, ki so v izredni meri dokazali svojo vero, upanje in ljubezen. Ni pa mogoče imeti drugih resnic in drugih bogov.

Zato je krščanstvo že zelo zgodaj prišlo do zavesti, da sprejemanje drugačnega nauka – drugačnega seveda v bistvenih točkah – človeka odvede iz skupnosti verujočih. To se je v praksi pokazalo že sredi drugega stoletja, konec istega stoletja pa je bila izdelana tudi teološka podlaga in refleksija tega dogajanja. Mejo svobode/herezije je tako tedaj prestopil Markion, ki je najprej zavrnil Staro zavezo, potem pa postuliral še ločenega in slabšega starozaveznega boga. Od spisov o Jezusu je sprejel le okrnjen Lukov evangelij in prirejena Pavlova pisma. Razumljivo, da Cerkev, ki je hotela ostati katoliška, ni mogla sprejeti take omejitve in okrnitve: še naprej je priznavala svoje judovske korenine v Stari zavezi in tudi judovsko komponento v Matejevem evangeliju, sprejemala pa tudi Janezovo refleksijo in Petrov/Markov temelj. Sprejetje in že tudi toleriranje Markiona bi bilo znamenje ne le logične nedoslednosti, ampak tudi nerazumevanja temeljnih evangeljskih postavk in svobode.

Markion in njegovi somišljeniki tega seveda niso opazili. Z zagledanostjo v svoj prav so ostali gluhi za opozorila in oznanilo evan-



Judita Karba: Pričakovanje 1-3, litografija, 2004.

gelija. In ker so kot prvi nastopili proti svobodi evangelija, je tudi sami niso mogli biti več deležni. Cerkev v Rimu, kjer je Markion skušal prodreti s svojimi pogledi – potem ko v domačem Pontu najprej ni bil uspešen –, je uradno in slovesno izjavila, da njegov pogled ne more obstati znotraj nje same. Temu je dodal svoj delež še Irenej Lyonski v delu Zoper krivoverstva, kjer je s svojo teološko refleksijo jasno utemeljil to odločitev Cerkve in pokazal na nevzdržnost Markionovih stališč. Markionizem (in podobno vsaka druga kriva vera) bi bil zelo kratke sape, ko ne bi pristopil vsaj še en dejavnik, ki je nujen za preživetje: ekonomski ali politični. V tem primeru je šlo za ekonomskega: Markion je bil dovolj premožen, da si je lahko privoščil avtopromocijo. Pri Ariju je šlo bolj za politični splet in igro oblasti.

To je jasno razvidno šele z določene razdalje. Povsem jasno je, da ne gre za nekakšen darvinistični spopad za preživetje, ki v naravi privilegira močnejše, lepše in agresivnejše osebe, tukaj pa bi za pravo vero razglasil močnejšo ideologijo (tako interpretirajo nekatere sociološke šole), ampak gre za doslednost pri temeljnih vsebinah verskega nauka, ki so se ubesedila prav v trenutkih ogroženosti s strani omejujočih in s tem tudi napačnih izbir.

Z deklariranjem oziroma razkritjem hezrije se torej nikakor ne ogroža verske svobode; na to dejanje lahko pogledamo z drugega zornega kota. Svoboda in prava vera

se namreč povsem pokrivata. Do koder seže svoboda, tista svoboda, ki ni le v prosti izbiri, ampak v usmeritvi k nemu, resničnemu in dobremu, do tam seže tudi prava vera. V tej “pokrajini” obstaja torej medsebojno spoštovanje, neogroženost in varnost. Zato drži tudi zrcalna slika: do koder gre prava vera, tam je prostor svobode; čim se iz prave vere izrodi krivoverstvo, je meja svobode prekoračena in je prizadeta varnost in celovitost nekoga drugega.

Na koncu pa ne smemo spregledati še možnosti pomote pri precenjevanju meja in označevanju zmote. Zato je gotovo potrebna tudi neka časovna distanca. Včasih tudi tisočletna. Ravno v naših desetletjih namreč prihaja polagoma na dan, da monofiziti sploh ne verujejo tistega, kar je bilo obsojeno in se jim je pripisovalo; in prav tako nestorijanci ne. Strpen in potrpežljiv dialog je pripeljal do jasnejših definicij. Še naprej bo torej obveljala tedanja obsodba krive vere, zapisana sredi 5. stoletja, le da smemo upati, da bo – lahko tudi brez velikega pompa – ugotovljeno, da smo se motili, ko smo neki skupnosti pripisovali tak nauk, medtem ko ga oni sploh niso izpovedovali.

Zato pa je še kako potrebno poznati vsebino, lepoto, zaklad prave vere; se truditi za njeno ubeseditev v kar najbolj natančnih pojmih, čeprav ti vedno ostanejo človeško omejeni; predvsem pa to vero udejanjati v ljubezni, ki je vez popolnosti.

Origen, iskalec resnice v zvestobi Svetemu pismu in izročilu

Eden najbolj ustvarjalnih in hkrati tudi kontroverznih krščanskih piscev iz tretjega stoletja je zagotovo Origen, ki se je rodil v Aleksandriji okrog leta 185 po Kristusu, umrl pa naj bi v Cezareji okrog leta 254. V njegovem življenju je bilo več pomembnih trenutkov: eden prvih je zagotovo očetovo mučeništvo, nato vodenje aleksandrijske šole. Prelomnico v njegovem življenju pa zagotovo predstavlja leto 231, ko se je zaradi spora s škofom Demetrijem umaknil iz Aleksandrije v Cezarejo v Palestini, kjer bil posvečen v duhovnika, kar pa je še poglobilo spor med njim in aleksandrijskim škofom. Bil je mož, ki se je zavedal pomena Svetega pisma. On je avtor Heksaple, ki je zbirka šestih različnih verzij Stare zaveze v šestih vzporednih stolpcih. Sveto pismo je s pomočjo alegorije razlagal v pridigah in v komentarjih posameznih svetopisemskih knjig. Pomen Biblije pa se odraža tudi v njegovih apologetskih in teoloških spisih. S svojo mislijo in delom je močno vplival na razvoj poznejše eksegeze in teologije. Aleksandrijeva misel je pogosto zelo svobodna in je v preteklosti povzročala številne spore med tistimi, ki so Origena sprejemali, in tistimi, ki so ga zavračali. Ti spori so šli celo tako daleč, da so leta 553 na sinodi v Carigradu obsodili nekatere Origenove nauke in s tem Origena ožigosali za krivoverca. Postavlja se torej vprašanje: "Ali je Origen s svojim delom posegel preko meje "teološke svobode" in prispel na področje herezije?". O tem, kako interpretirati Origenova dela, je bilo prelitega že mnogo črnila. V naslednjih vrsticah se bomo najprej osredotočili na Ori-

genovo metodo dela, nato pa bomo na hitro pogledali teološke in eksegetske točke, ki so pripeljale do sporov med origenisti in njihovimi nasprotniki.

Origen o zvestobi izročilu in o iskanju odgovorov

Za izhodišče Origenovega odnosa do tradicije in o njegovem iskanju odgovorov bomo vzeli Uvod v knjigo *O počelih*. To delo je nastalo pred Origenovim odhodom iz Aleksandrije, torej pred letom 231. Nekateri datirajo to delo v bližino leta 215, vendar pa sposobnost dialektike, globina nekaterih argumentov in zmožnost interpretacije Svetega pisma nakazujejo avtorjevo zrelost. To je povod, da so mnogi menja, da je delo nastalo v času pred odhodom v Palestino. K temu jih navaja tudi dejstvo, da je bil Origen zaradi svojih trditev pred umikom iz Egipta deležen kritik.¹

Aleksandrijec v Uvodu ugotavlja, da se mnenja kristjanov² glede verskih vprašanj razlikujejo. Do teh razhajanj ne prihaja zgolj pri majhnih stvareh, ampak tudi pri pomembnih. Razlika v verovanju se odraža tako v pogledu na Boga, na Gospoda Jezusa Kristusa in Svetega Duha, kot tudi v pogledu na svete kreposti, na moči in na druge ustvarjene stvari. To pripelje Origena do sklepa, da je potrebno določiti mejo in pokazati nezmotljive resnice o Bogu in o stvarstvu. Ko so postavljene osnovne verske resnice, pa je po njegovem mnenju potreben naslednji korak, to je iskanje odgovorov na preostala odprta vprašanja.³

Ob tem razmišljanju se postavlja vprašanje, od kje vzeti merilo, ki bo določilo mejo raziskovanja, ki bo postavilo neke nujno potrebne okvire, ki naj jih upošteva ne samo Origen, ampak vsak raziskovalec, vsak teolog. Resnica izvira od Jezusa Kristusa, ki je o sebi rekel: "Jaz sem resnica" (Jn 14,6). To resnico je Kristus razodeval tudi očakom in prerokom; to isto resnico je Kristus razodeval apostolom, oni pa so jo s svojim oznanjevanjem posredovali Cerkvi. Origen je prepričan, da je Cerkev ostala zvesta Kristusovemu nauku in nauku apostolov vse do njegovih dni.⁴ Ta minimalni standard pravovernosti je za tega velikega učitelja kot nek vodič pri razlaganju Svetega pisma. Ta *regula fidei*, ki zagotavlja edinost med Staro in Novo zavezo, ki zagotavlja božjo enost, se zoperstavlja gnostikom, ki poizkušajo uvesti razkol med Staro in Novo zavezo, ki vidijo razkol tudi znotraj Boga samega.⁵

Zavezanost izročilu Cerkve, ki jo opazimo pri Origenu, nas spomni na nekega drugega cerkvenega očeta, ki se je prav tako soočil z gnosticizmom. Zavezanost cerkvenemu izročilu nas spomni na Irenejevo prepričanje, da se preko apostolskega nasledstva v Cerkvi ohranja izviren Kristusov nauk.⁶ Oba avtorja sta prepričana, da sta zvesta nauku Cerkve. Ko pa primerjamo Origenova dela z Irenejevimi deli, kmalu opazimo razliko med tema dvema teologoma, med njunima pogledoma na cerkveno tradicijo, med azijsko in aleksandrijsko smerjo teologije⁷. Katere so torej tiste oporne točke, ki jih Aleksandrijec sprejema kot temelj svojega raziskovanja, kot okvir, ki ga kot kristjan ne sme zapustiti?

Tri osnovne točke cerkvenega izročila so: da je en sam Bog, ki je ustvaril vse bivajoče stvari, in da je ta Bog Oče Gospoda Jezusa Kristusa. S prepričanjem, da je Bog avtor Postave, Prerokov in Evangelija, Origen zagotavlja tudi enotnost razodetja, enotnost med staro in novo zavezo. Temelj Aleksandrijskega nauka

je tudi resnica, da se je Božji Sin, ki se je pred vsem stvarstvom rodil iz Očeta in ki je Očetu pomagal pri stvarjenju sveta, učlovečil. Kristus, ki je bil spočet od Svetega Duha in rojen iz Device Marije, je bil pravi človek, je resnično trpel, umrl in vstal od mrtvih, istočasno pa je ostal Bog. Origen je prepričan, da je Sveti Duh deležen iste slave kot Oče in Sin. Na ta način je Svetemu Duhu priznana božanskost. Sveti Duh je deloval v zgodovini tako, da je navdihoval preroke in apostole, danes pa deluje v Cerkvi. Ko Origen govori o izvoru Svetega Duha, pa pokaže, da v tretjem stoletju še niso znali opredeliti izhajanja Svetega Duha iz Očeta. Zato pravi, da se ne ve, ali je Sveti Duh rojen ali nerojen.⁸ Odgovor na to vprašanje je potrebno poiskati s poglobljanjem v skrivnost Svetega pisma.⁹ Ta trinitarični del cerkvenega izročila, ki je bil navzoč v aleksandrijski Cerkvi, ne bi bil "sporen" za azijsko smer teološkega razmišljanja.

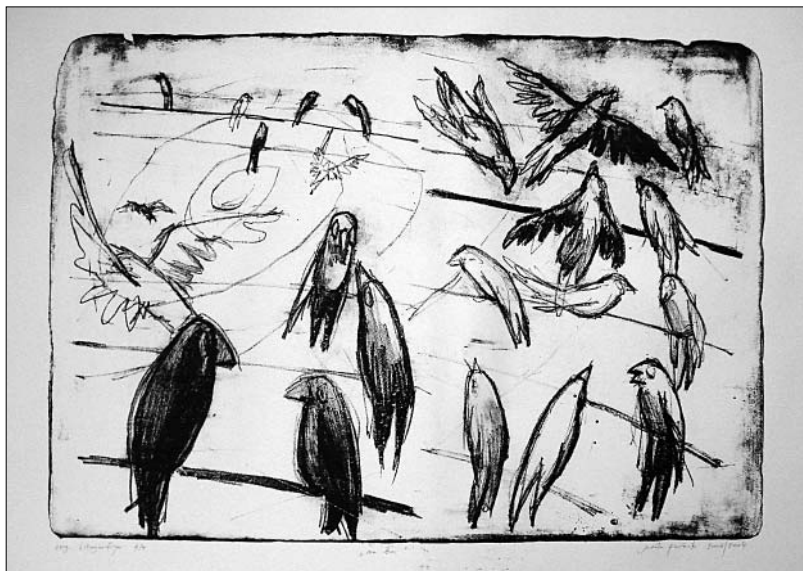
Trinitaričnemu delu v uvodu v knjigo *O počelih* sledi antropološki del, kjer kmalu nalletimo na bistveno večje razlike med tema dvema smerema teologije. Origen govori o duši, ki ima lastno življenje¹⁰ in ki bo po ločitvi od telesa sojena glede na zemeljsko življenje. Lahko jo doleti večno življenje ali pa večni ogenj. Iz knjige *O počelih* kasneje razberemo, da bo Bog v svoji dobroti k sebi v večno življenje poklical vsa razumna bitja, torej tudi tista, ki so bila obsojena na ogenj.¹¹ Smrti pa sledi vstajenje mrtvih, kar pomeni združitev duše in poveličanega telesa.¹² Človeška duša ima dve pomembni lastnosti: razum in svobodno voljo. S tema dvema lastnostima duše Origen človeku nasproti gnostičnemu determinizmu in predestinaciji zagotavlja svobodo. Človek ni odvisen od neke usode, od položaja zvezd, ampak od dejanj, ki jih svobodno vrši. Toda tudi pri človeški duši se postavlja vprašanje o izvoru duše: ali se duša prenese iz staršev na otroka pri spočetju ali ima kakšen drugačen izvor.¹³

Naslednja točka, o kateri Origen spregovori v Uvodu h knjigi *O počelih* in ki jo razume kot del cerkvenega izročila, govori o obstoju hudiča in njegovih angelov. Hudič in njegovi angeli naj bi se odločili, da se uprejo Bogu in so padli angeli. Seveda pa del izročila govori tudi o dobrih angelih, ki so božji služabniki z nalogo, da pomagajo človeku na poti k odrešenju. O nastanku angelov in o njihovem načinu bivanja pa cerkveni nauk ne govori. Del cerkvenega oznanila govori tudi o svetu, ki je bil ustvarjen v določenem trenutku in bo v določenem trenutku imel svoj konec. Cerkveni nauk pa ne govori o tem, kaj je bilo pred stvarjenjem sveta, niti o tem, kaj bo sledilo temu svetu.¹⁴

Origen se proti koncu uvoda dotakne tudi vprašanja Svetega pisma. Sveto pismo je navdihnjeno od Svetega Duha. V božji besedi poleg literarnega oz. dobesednega pomena obstaja še drug globlji, duhovni pomen, ki pa ga večina ljudi ne zazna. Aleksandrijec je tako prepričan, da se celotna Cerkev strinja s trditvijo, da ima postava duhovni pomen, ki pa ga razumejo zgolj tisti, ki so od Sve-

tega Duha prejeli posebno milost.¹⁵ Duhovna razlaga tako ustreza razumskim stvarnostim, dobesedna razlaga pa čutnim stvarnostim. Če želimo razumeti Origenovo eksegezo in njegov odnos do Svetega pisma, je potrebno vedeti, da je zanj vsaka beseda v knjigi božjega razodetja izredno pomembna in ima svoj pomen, še več, je Kristusova beseda. Prav v ozadju vsake besede je zato potrebno iskati duhovno razlago božje besede. Poleg delitve na dobesedni in duhovni pomen pa Origen pozna tudi delitev na dobesedni, moralni in mistični oz. alegorični pomen Svetega pisma.¹⁶ Zanj je najpomembnejši prav slednji, alegorični, pomen.

Ob koncu Uvoda Origen pride do sklepa, da iz poznavanja teh temeljev krščanstva in iz poznavanja Svetega pisma lahko z razumom odkrijemo odgovore na vsa vprašanja, ki se pojavljajo v teologiji. Da pridemo do pravih odgovorov, je potrebno dobro poznati in razumeti tudi duhovno razlago Svetega pisma.¹⁷ Tako literarna kot duhovna razlaga božje besede sta po Origenovem mnenju del cerkvenega izročila.



Judita Karba: Pričakovanje 1, litografija, 2004.

S tem Aleksandrijec zaključil predstavitev svoje metode, ki se odraža ne le v knjigi *O počelih*, ampak tudi v drugih njegovih delih. Prostor, ki je namenjen svobodnemu teološkemu raziskovanju, je torej omejen z definiranim cerkvenim izročilom (dogma) in Svetim pismom. Če raziskovanje zapusti ta dva temelja, se oddalji od cerkvenega oznanila in od Boga samega. Vendar pa se je potrebno zavedati, da Origen v nekaterih delih, ki so nastala med njegovim poučevanjem učencev v šoli, želi učence naučiti razmišljanja in raziskovanja, zato pri njem lahko zasledimo teze, ki so posledica vaje (gr. *gymnasia*) oziroma raziskovanja (gr. *zetesis*). Pamfil, Atanazij in drugi Origenovi zagovorniki so se večkrat sklicevali prav na ta vidik njegovih za takratnega človeka dvoumnih in morda krivoverskih odlomkov in ga tako poizkušali obvarovati obsodbe, da je heretik.¹⁸ Origen se je soočal s spornimi vprašanji na tistih področjih, ki po njegovem mnenju še niso bila določena. Kdaj pa kdaj pa se je tudi sam zavedal, da se s svojimi odgovori nahaja na tankem ledu. Podobno kot v drugi knjigi *O počelih* tudi drugod pove, da neke izjave oziroma ugotovitve poslušalci ne smejo razumeti kot dogme, ampak kot mnenje, ki je posledica raziskovanja in razprave.¹⁹ S tem pa nikakor ne smemo trditi, da bi se Origen namenoma želel odreči najboljši možni argumentaciji, saj je svoje teze s pomočjo razuma vedno znova izpeljeval iz Svetega pisma in iz cerkvenega izročila.

Origen v očeh kasnejših stoletij

Ta Origenova raziskovalna metoda, predvsem pa nekateri njeni "rezultati", ki so bili narobe razumljeni, je pripeljala do zavračanja Aleksandrijčevega dela. To zavračanje pa je druge cerkvene očete vzpodbudilo, da so zagovarjali njegovo misel. Pamfil, ki je živel in delal ob koncu tretjega stoletja, leta 309 pa je pretrpel mučeniško smrt, je prvi, ki je skupaj

s svojim učencem in kasnejšim cezarejskim škofom Evzebijem sestavil *Apologijo Origena* v petih knjigah²⁰. Pamfil je bil cezarejski duhovnik, ki se je šolal v Aleksandriji. Ohranjen je Rufinov latinski prevod prve knjige te Apologije, ki je sestavljena tako, da Pamfil v odgovor na obtožbe citira Origena samega. Pamfil predstavi Origena kot moža, ki je zvest Cerkvi. Mnogi pa Aleksandrijca ne razumejo, ker ne poznajo njegovega načina dela, ker ne razumejo, da Origen v svojih delih išče odgovore na nerešena teološka vprašanja. Čeprav nekateri Rufinovemu prevodu očitajo neverodostojnost, se zdi, da je ohranjeni prevod verodostojen. Verodostojnosti v prid govori dejstvo, da obtožbe, ki so omenjene v knjigi, izvirajo iz obdobja med koncem tretjega in začetkom četrtega stoletja.²¹ V drugem delu prve knjige *Apologije Origena* se nahaja seznam devetih (oziroma desetih) obtožb, namenjenih Origenovemu nauku. K tem obtožbam pa so potem podani odgovori.

Prva obtožba pravi, da Origen trdi, da je podobno kot Oče tudi Sin nerojen; druga obtožba trdi, da Sin po Origenovo izhaja iz Očeta na način, kot ga uči gnostik Valentin. Tretja obtožba nasprotuje drugi obtožbi, saj naj bi Origen učil, da je Sin navaden človek; tak adopcionistični nauk je zagovarjal Pavel iz Samosate. Tej tretji obtožbi pa nasprotuje četrta obtožba, po kateri naj bi Origen trdil, da so Odrešenikova dejanja zgolj navidezna; doketistični nauki, ki Kristusu pripisujejo zgolj navidezno telo, so značilni za gnostične skupine. S peto obtožbo, ki govori o tem, da Origen oznanja dva Kristusa, se zaključijo kristološki del očitkov. Šesta obtožba se dotika Origenovega razlaganja Svetega pisma in govori o tem, da on zanika vrednost dobesednega pomena dejanj, ki so jih storili sveti možje v Svetem pismu. S sedmo obtožbo, ki v bistvu vsebuje dva očitka, se prične antropološki del obtožb. Ta trdi, da Aleksandrijec zanika vstajenje mrtvih ter da zanika kazen

za grešnike. Osmo točka s tega seznama trdi, da Origen podpira preeksistenco²² duš. Deveta obtožba pa trdi, da je Aleksandrijec zagovarjal mnenje, da duša menja različna (človeška, živalska, zvezdna) telesa.²³

Vse obtožbe, razen osme, je Pamfil zavrgel z navajanjem odlomkov iz Origenovih del in tako pokazal, da so te obtožbe posledica nezumevanja Origenove metode dela. Na hitro pa si pogledjmo osmo obtožbo, ki govori o predbivanju človeške duše. Pamfil tega odlomka ni zavrnil z navajanjem Origena, ker je Origen zagovarjal preeksistenco duš.²⁴ Avtor *Apologije* namesto citiranja razvije samostojen zagovor Aleksandrijca. Najprej opozori, da Origen ni nikoli napisal nobenega dela, ki bi bilo posvečeno duši. Zakaj ne? Po Pamfilovem mnenju zato, ker je bila ta tema sredi tretjega stoletja še preveč negotova. Pamfil poleg tega trdi, da so bila mnenja o duši, ki so jih zagovarjali Origenovi predhodniki in sodobniki, povsem različna. V tem kontekstu navaja dve vrsti traducionističnih teorij in kreacionistično teorijo o nastanku duše. S poudarjanjem problematike o izvoru duše želi Pamfil zmanjšati pomen tega vprašanja. Zanimivo je, da se pri zagovoru Origena ni skliceval na dejstvo, da so o tem vprašanju razpravljali tudi drugi, saj preeksistenca duše ni bila Origenova novost v aleksandrijskem okolju. O tem so razpravljali njegovi predhodniki (Klemen, Kasijan), o njej obstajajo tudi nasprotujoča si mnenja aleksandrijskih škofov (Dionizij, Peter, Pierij).²⁵

Tri stoletja po Origenovi smrti je leta 553 cesar Justinjan sklical peti ekumenski koncil v Carigradu. Na tem drugem carigraskem koncilu so sprejeli tako imenovano obsodbo treh poglavij. V seznamu izobčencev se nahaja tudi Origen.²⁶ Povod za obsodbe so bili med drugim naslednji Origenovi nauki: nauk o preeksistenci duše, vključno z razlago o padcu duš in o kazenskem izgonu duš v telesa; obsojen je bil nauk o apokatastazi;

na kristološkem področju pa so obsodili nauk o predbivanju Kristusove duše in o njeni združitvi z Besedo.²⁷ S to obsodbo sporov glede Origenovega nauka še ni bilo konec. Ta veliki raziskovalec Svetega pisma in teologije je še dandanes deležen pozornosti številnih patrologov in drugih teologov, saj je imel Origen velik vpliv na zgodovino teološkega nauka. Pomemben je njegov prispevek pri poglobljanju v skrivnost Svetega pisma, v skrivnost razlaganja božje besede. Prav tako pa ne gre prezreti korakov, ki jih je naredil na teološkem področju. Origen je na primer prvi, ki govori o rojevanju Sina iz Očeta od večnosti (*ab aeterno*), pa tudi pomen, ki ga s poudarjanjem Kristusove človeške duše daje Kristusu kot pravemu človeku, pri razvoju kristoloških vprašanj ni zanemarljiv.

Če na Origena gledamo z očmi sodobnega kristjana ali pa kristjana iz šestega stoletja, zagotovo naletimo na nauke, ki danes ne bi bili sprejemljivi. Če pa Origena postavimo v njegov čas, če se zavedamo, da se je soočal z gnostičnimi nauki in da je želel gnostike pripeljati nazaj v Cerkev, lahko v njem resnično vidimo človeka, ki je zvest Cerkvi. Origenov namen ni bil ustvarjanje novih krivoverstev, ampak ravno nasprotno, želel je poglobiti teologijo in povezati kristjane znotraj Cerkve. Njegov način dela in raziskovanja ga je pogosto pripeljal na rob takratne pravovernosti. Nikoli pa ni želel spreminjati tistih naukov, v katerih je videl s strani Cerkve splošno sprejete resnice, ki izhajajo iz Svetega pisma. Zato lahko zaključimo, da je bil Origen iskalec resnice, ki se je v svojem raziskovanju želel svobodno gibati znotraj okvirov, ki jih postavljata Sveto pismo in cerkveno izročilo.

Viri in literatura:

Irenej Lyonski, *Proti krivovercem*.

Origen, *O počelih*, <http://www.newadvent.org/fathers/04120.htm>.

Pamfil, *Apologija Origena*, PG 17,521-616.

- H. Denzinger in P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996 – DH.
- P. Bettiolo, Origenismo (in Oriente, secc. V-VI), v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 329-337.
- L. Perrone, Metodo, v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 276-281.
- E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2002.
- E. Prinzivalli, Apocatastasi, v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 24-29.
- E. Prinzivalli, Origenismo (in Oriente, secc. III-IV), v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 322-329.
- M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, LCA 2, Brescia, Morcelliana, 2004.
- M. Simonetti, I Principi, v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 371-376.
- R. Williams, *Regola di fede*, v *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 398-401.
9. Prim. Origen, *O počelih. Uvod 4*.
10. Od tod lahko sklepamo, da je za Origena prav duša tista, ki je subjekt človeških dejanj. Azijska smer pa ima drugačen pogled na človeka, saj nanj gleda kot na psihofizično celoto; subjekt dejanj je torej človek in ne zgolj človeška duša.
11. Prim. Origen, *O počelih 3,5,7*. Origen torej govori o apokatastazi (prim. E. Prinzivalli, *Apocatastasi*, v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 24-29).
12. Origen v nekaterih delih pokaže na nekaj negotovosti glede vstajenja; predvsem se mu zastavlja vprašanje, kakšno bo poveljano telo. Zaradi teh dvomov so nekateri dvomili, da je Origen verjel v vstajenje teles (prim. Williams, *Regola di fede*, v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 400).
13. Prim. Origen, *O počelih. Uvod 5*.
14. Prim. Origen, *O počelih. Uvod 6-7.10*.
15. Prim. Origen, *O počelih. Uvod 8*.
16. Prim. M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, LCA 2, Brescia, Morcelliana, 2004, 20-25.
17. Prim. Origen, *O počelih. Uvod 10*.
18. Prim. L. Perrone, *Metodo*, v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 276. 280.
19. Prim. Origen, *O počelih 2, 8, 4*.
20. Evzebij je tem petim knjigam kasneje dodal še šesto knjigo.
21. Prim. E. Prinzivalli, *Origenismo (in Oriente, secc. III-IV)*, v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 326.
22. Duše naj bi po tej teoriji obstajale pred spočetjem materialnega telesa.
23. Prim. Pamfil, *Apologija Origena*, PG 17,578C-579; E. Prinzivalli, Origenismo (in Oriente, secc. III-IV), v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 326.
24. V Origenovi kristologiji ima pomembno vlogo tudi predbivanje Kristusove duše (prim. Origen, *O počelih 2,6,3*).
25. Prim. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, 183-185.
26. Prim. DH 433.
27. Prim. P. Bettiolo, Origenismo (in Oriente, secc. V-VI), v: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ur. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, 336-337.

Maša brez posvetitve?

“Kako sploh obstaja maša bez posvetitve?” je ob neki priložnosti protestiral katoliški prelat. Izvedel je namreč, da je Sveti sedež odobrila obhajanje evharistične daritve po anafori (tj. evharistična molitev), katere avtorja sta Addai in Mari, in v kateri ni posvetilnih besed: “To je moje telo in to je moja kri”. Odgovor je seveda, da take maše ne more biti. Kaj pa potem je posvetitev, če niso to besede, s katerimi je Jezus posvetil evharistijo pri zadnji večerji?

Odlok, izdan 26. oktobra 2001

Ena od nalog teologov je razlaga avtentičnih odločitev cerkvenega učiteljstva. Taka odločitev so zagotovo *Smernice za dovoljenje pristopa k evharistiji vernikom kaldejsko in vzhodno-asirske Cerkve*, ki so bile izdane 26. oktobra 2001. Odločitev so odobrili Papeški svet za spodbujanje krščanske edinosti, Kongregacija za nauk vere ter sam papež Janez Pavel II. Te smernice naj bi vernikom dveh sestrskih cerkva, ki izhajata iz iste starodavne apostolske tradicije, zagotavljale, da bodo lahko evharistijo prejeli tudi, če bo duhovnik njihove Cerkve odsoten. Katoličanom, ki izpolnjujejo pogoje za prejem obhajila, ki ga duhovnik pri asirski evharistiji posveti z evharistično molitvijo po Addaiju in Mariju, zgoraj omenjene smernice zagotavljajo, da prejemajo resnično Kristusovo telo in kri.

V čem je problem?

Vendar pa se je v zvezi s tem pojavila dilema. Če katoliška Cerkev uči, da posvetilne besede predstavljajo bistveni del evharistične posvetitve, kako potem lahko svojemu verniku odobri prejem obhajila, ki ga duhov-

nik posveti brez teh besed? Vendar pa Rim že od nekdaj spoštuje tradicijo, in anafora po Addaiju in Mariju je dejansko zelo tradicionalna. Teologi se strinjajo, da je to ena izmed najstarejših anafor, ki se že stoletja uporablja v starodavnem vzhodno-asirskem krščanstvu, ki izhaja iz Mezopotamije.

Vatikanski odlok zavzema zelo odločno in pogumno stališče, ko anafori po Addaiju in Mariju prizna veljavnost zaradi apostolske tradicije vzhodno-asirskega krščanstva in starodavnosti te anafore. Odsotnost posvetilnih besed v anafori poveže z zgodovino evharistične molitve in z asirskim evharističnim naukom o besedah posvetitve, katerega načela se kažejo pri razlagalcih in pri drugih dveh vzhodno-asirskih anaforah, ki posvetilne besede imata.

S teološkega in liturgičnega vidika lahko argumente povzamemo takole: katoliško učiteljstvo uči, da sta tradicionalni bogoslužji naših vzhodnih sestrskih Cerkva vredni vsega spoštovanja. Vsi teologi se strinjajo, da je evharistična molitev po Addaiju in Mariju ena izmed najstarejših anafor, ki se še vedno uporablja. Najnovejše študije zagovarjajo mnenje, da omenjena anafora v svoji prvotni obliki posvetilnih besed sploh ni vsebovala - to, v nasprotju s stališčem starejših študij, ni edinstven primer: tudi več drugih zgodnjih evharističnih molitev prav tako nima posvetilnih besed. Omenjena anafora morda res posvetilnih besed ne navaja dobesedno, pač pa posredno, ko omenja postavitev evharistije, zadnjo večerjo, Kristusovo telo, kri in daritev Cerkve. Tako anafora skuša obnoviti Jezusove besede: “To delajte v moj spomin”.

Ekumenska teologija

V tej razlagi lahko opazimo napredek v katoliških liturgičnih študijah, ki so podale zgodovinski in teološki okvir za zgoraj omenjeni konsenz, h kateremu je najbolj pripomogla metoda, ki jo sam imenujem ekumenska teologija. Gre za nov način preučevanja krščanske tradicije, s katerim naj ne bi spodbijali in dominirali, ampak predvsem iskali dogovor in povezovanje. Ekumenska teologija zavestno poudarja skupno tradicijo, nakaže pa tudi razlike. Le-te so morda nastale kot posledica zgodovine, kulture in jezika, ne gre pa za bistvene razlike v apostolski veri. Taka teologija se skuša zelo poglobiti v stališče druge strani, da bi ga, kolikor je to najbolj mogoče, razumela in sprejela. Na nek način gre za sodelovanje, ne pa za tekmovanje: obe strani namreč skušata razumeti stališče svojega sogovornika in se ne osredotočata zgolj na lastno mnenje.

Tako prizadevanje in metoda temeljita na naši veri, da Sveti Duh ostaja s Cerkvijo, svojo pričo, in ščiti njeno integriteto - to se je posebej pokazalo v stoletjih, ko Cerkev še ni bila razdeljena. Ker nekatera izmed vprašanj, ki nas ločujejo, segajo v ta stoletja, z gotovostjo lahko trdimo, da te razlike ne vplivajo na vsebino apostolske vere. Poleg tega tudi katoliška Cerkev priznava, da vzhodne Cerkve v zgodovinskem smislu predstavljajo apostolsko vzhodno krščanstvo ter da so njene sestrške Cerkve. Iz tega izhaja, da je vsak pogled na krščansko tradicijo, ki v celoti ne upošteva starodavnega tradicionalnega nauka teh Cerkva, zelo pristranski.

Iz vsega povedanega je razvidno, zakaj je Cerkev skušala ugodno rešiti problem veljavnosti anafore po Addaiju in Mariju. Na kakšni legitimni teološki in ekleziološki osnovi je lahko Rim trdil, da tako starodavna apostolska Cerkev nikoli ni imela veljavne evharistične daritve, če pa so njeno najpomembnejšo anaforo uporabljali stoletja in ji ni-

koli ni nihče oporekal - niti cerkveni očetje niti katera koli lokalna ali provincialna sinoda, pa tudi ne ekumenski svet, katoličani, patriarh ali papež?

Tako ugodno rešitev so sporazumno podprli pomembnejši katoliški teologi, ki se strinjajo, da so bile posvetilne besede najzgodnejšim evharističnim molitvam dodane kasneje. Te besede pa ne manjkajo samo zgoraj navedeni anafori, ampak še vsaj desetim drugim zgodnjim evharističnim molitvam. Tudi *Apostolsko izročilo* je posvetilne besede začelo uporabljati šele v četrtem stoletju. Potemtakem torej ne obstaja nobena prednicejska evharistična molitev, za katero bi lahko dokazali, da je vsebovala posvetilne besede.

Anafora kot obrazec posvetitve

V zadnjem času so katoliški teologi začeli zagovarjati širše stališče, da pri evharistični posvetitvi duhovnik moli nad darovi. To stališče lahko opazimo v uradnih katoliških besedilih, navdahnjenih z Drugim vatikanskim cerkvenim zborom. *Splošna navodila k rimskemu Misalu* (izdana 18. novembra 1969) evharistično molitev opišejo takole: "Sedaj se pričinja vrhunec in središče celotne daritve - evharistična molitev, tj. molitev zahvale in posvetitve /.../" (št. 54). Beseda "posvetitev" tukaj nakazuje evharistično posvetitev. Ta širši pogled zasledimo tudi v novem Katekizmu katoliške Cerkve, ki anaforo razloži takole: "z evharistično molitvijo, molitvijo zahvale in posvetitve (konsekracije), prispemo do srca in vrhunca obhajanja /.../" (št. 1352). Omenjeno stališče zagovarja tudi "Münchenska izjava mešane katoliško-pravoslavne komisije za teološki dialog", ki je izšla julija 1982: " /.../ evharistična skrivnost se dopolni v molitvi, ki vsebuje besede, s katerimi je Beseda, ki je meso postala, postavila zakrament; dopolni se tudi v epiklezi, v kateri z vero navdahnjena Cerkev Očeta prosi, naj po Sinu pošlje Duha ...".

Prepričanje, da je posvetilna molitev osrednji del anafore, ne pa nek del le-te, ki se pojavlja v "obrazcu", ustreza skupni tradiciji še nerazdeljene Cerkve. Tako interpretacijo zasledimo v več besedilih, ki so jih zapisali cerkveni očetje - npr. Justin v "Zagovor" ("Apologia"); Irenej v delu "Zoper krivoverstva" ("Aversus haereses" IV, 18.5), okoli leta 185; Ciril in Janez Jeruzalemski v "Mistagoških katehezah" ("Mystagogic Catechesis" 1,7), po letu 380.

Posvetilne besede vedno posvečujejo

Ali to pomeni, da posvetilne besede ne posvečujejo? Nikakor ne. Po prepričanju cerkvenih očetov jih moč Jezusove besede posvečuje za večno. Klasično latinsko dogmo o besedah postavitve evharistije v smislu "besed posvetitve" lahko zasledimo že pri svetem Ambrožu (339-97), ki ta nauk nedvoumno zapiše v dveh razpravah: v delu "De sacramenti" IV, 4.14-17, 5.21-23 ("O zakramentih") in v razpravi "De mysteriis" IX, 52-54 ("O skrivnostih").

Vendar pa Ambrož posvetilnih besed ne razume kot "obrazec". V svoji razpravi "De sacramenti" ("O zakramentih") moč Jezusovih besed pripisuje popolnosti Božje Besede: " /.../ Kristusova beseda je tista, ki postavlja zakrament. Katera Kristusova beseda? Tista, po kateri je vse nastalo ... Torej vidite, kakšno moč ima Kristusova beseda. Če ima torej Jezusova beseda tako moč, da je ustvarila nekaj, kar prej ni obstajalo, kako močne so šele njegove besede pri spreminjanju nečesa, kar že obstaja".

Prav to skuša povedati tudi sveti Janez Krizostom v svojem delu "Homilija o Judovem izdajstvu" (1/2, 6): "To je moje telo," pravi. Ta beseda /.../ potem ko je bila nekoč izgovorjena, od takrat do današnjih dni dopolni daritev na vseh oltarnih mizah sveta". Tudi doktrina svetega Janeza Damaščana,

"zadnjega izmed grških očetov" (753/4), ki jo zasledimo v delu "De fide orthodoxa" ("O pravi veri"), to potrjuje: "Kristus je rekel: 'To je moje telo', 'To je moja kri' in 'To delajte v moj spomin'. In to se po moči njegovih besed vrši, dokler ne pride". Vsi ti možje niso krivoverci, ampak svetniki in očetje, ki jih kot take slavimo v bogoslužnem koledarju katoliške Cerkve. Tu zagotovo velja stari izrek: *Lex orandi legem statuat credendi* (Naj pravila molitve določajo pravila vere).

Po prepričanju cerkvenih očetov torej posvetilne besede vedno posvetijo daritev, celo v anafori po Addaiju in Mariju - moč Jezusove besede namreč za vekomaj posvečuje vsako evharistijo, ki se bo opravljala do konca časov. Duhovniki torej današnje darove kruha in vina v moči Jezusove besede posvetijo s posebno molitvijo - z anaforo. Kako posamezne anafore to izrazijo, pa se po svetu zelo razlikuje in je odvisno od lokalne tradicije, določene zgodovine in nazorskih vprašanj časa in kraja. Po mojem mnenju zgodovina priča o tem, da gre za dogmatski konflikt, ki se ni razvil med vzporednimi, ampak med različnimi izrazi za isto realnost v različnem zgodovinsko-cerkvenem okolju.

Tak pristop (opisan v prejšnjih odstavkih, op. prev.) zasledimo v tem zanimivem in popolnoma avtentičnem novem vatikanskem odloku. Presenetljivo je, da je le-ta kljub širokemu zgodovinskemu pristopu in drznosti pritegnil zelo malo pozornosti. Po mojem mnenju je to najpomembnejši nauk, ki ga je cerkveno učiteljstvo sprejelo po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru.

Prevedla: Brigita Retar

* Robert J. Taft, univerzitetni profesor na Papeškem inštitutu za vzhodne Cerkve v Rimu in svetovalec Vatikanske kongregacije za vzhodne Cerkve, je bil eden izmed tistih, s katerimi se je Sveti sedež posvetoval pred odobritvijo odloka, ki je opisan v tem članku.

Problemi sodobne didaktike in pedagogike, IV.

Vprašanje problemskega in zgodovinskega pristopa pri poučevanju filozofije na sedanji slovenski splošni gimnaziji

1 Uvod

Filozofija najbrž ni le eden izmed tolikih gimnazijskih predmetov, pač pa ravno tisti predmet, ki naj bi najgloblje zaznamoval življenjsko orientacijo naše gimnazijske mladine. Osnovno vprašanje, ki se zastavlja v tej razpravi, je, ali je generalna zasnova predmeta filozofija v okviru splošne gimnazije taka, da omogoča izpolnitev poslanstva filozofije na naših gimnazijah.

Profesorji filozofije, ki se soočamo z izzivom poučevanja našega častitljivega predmeta mlajšim generacijam v okviru programa slovenske splošne gimnazije, lahko narmreč razberemo iz veljavnega *Učnega načrta za filozofijo* (odslej UNF), objavljenega na spletnih straneh Ministrstva za šolstvo, da naj bi se naše poučevanje časovno členilo v pet vsebinskih sklopov z ustreznim predvidenim številom ur. Te sklope imenuje UNF na strani 3:

1. Kaj je filozofija? (5 ur)
2. Kaj lahko vem? (15 ur)
3. Kaj naj storim? (15 ur)
4. Izbirna tema? (25 ur)

Že iz te členitve (še bolj pa iz predlogov njene izvedbe, ki jih najdemo v UNF) lahko vidimo, da nam je sugeriran (s pohvalno mero filozofske obzirnosti!) način podajanja, ki ne poudarja zgodovinskega pregleda razvoja filozofije, pač pa sektorialen pregled po

problemskih ali tematskih sklopih. Glede na predlagano terminologijo v reviji *Filozofija na maturi* (odslej FNM) bom imenoval slednji, sugerirani pristop *problemski*, prvega pa historični ali *zgodovinski*.¹

Vprašanje, ki se zastavlja, je torej: ali je res sugeriran pristop ustrežnejši od zgodovinskega pri doseganju *ciljev predmeta filozofija*, kot so določeni v UNF, glede na dejstvo, da je za splošno gimnazijo po istem učnem načrtu predvidenih le 70 učnih ur? Pri tem bo seveda tudi potrebno že izhodiščno tematizirati vprašanje razumevanja filozofije, ki jih omenjeni učni cilji predpostavljajo.

2 Učni cilji predmeta filozofija po veljavnem UNF

Če hočemo obravnavati vprašanje o tem, kateri pristop podajanja filozofije bolje dosega zastavljene učne cilje, si moramo najprej jasneje predočiti pomen teh učnih ciljev samih ter razumevanje filozofije, ki te cilje utemeljuje in h kateremu ti cilji vodijo.

Za začetek si oglejmo, kako so ti cilji definirani. UNF jih deli v *splošne* in *posebne*.

A) *Splošni cilj* je v bistvu en sam. Glasi se: "Pouk filozofije uvaja dijake v filozofsko mišljenje" (UNF, 2). Razdeljen pa je v sledeče podcilje:

- a) "Usmerja jih v samostojno, ustvarjalno mišljenje in presojanje.

- b) Spodbuja razmislek o temeljnih vprašanjih človeka in sveta, družbe in narave.
- c) Spodbuja kritično refleksijo osnov izkustva, vednosti, vrednot in delovanja.
- d) Omogoča zavedanje subjektivnosti in ideoloških pristranosti.
- e) Vodi k strpnemu dialogu na podlagi racionalnih argumentov.
- f) Omogoča razumeti, kako so temeljni filozofski pojmi vključeni v osnove humanistike, družboslovja, naravoslovja, religije in umetnosti.
- g) Pomaga jim pri orientaciji v življenju” (UNF, 2).

B) Posebni cilji, ki so označeni tudi kot operativni, pa se delijo v:

- a) “odkrivati in raziskovati filozofske probleme,
- b) filozofsko preučevati pojme,
- c) povezovati raziskovanje pojmov in problemov z ustreznimi avtorji in besedili,
- d) oblikovati racionalne argumente,
- e) uporabljati jezik jasno, konsistentno, in ustrezno obravnavanim problemom” (UNF, 3).

Jasno je, da ti cilji izraščajo iz določenega razumevanja filozofije. UNF na tej točki že izhodiščno pove: “Vprašanje Kaj je filozofija je že samo filozofsko vprašanje. Nanj je možnih več odgovorov, ki izhajajo iz različnih filozofskih tradicij in so vsi upravičeni in veljavni (...)” (UNF, 2). Skratka, razumevanja filozofije, na katerem temeljijo omenjeni cilji, naj bi ne bilo, saj je takih razumevanj več in bi bilo za demokratično situacijo (znotraj določenega razumevanja demokracije vsaj) nedopustno, da bi eno razumevanje, pogled ene filozofske tradicije na filozofijo privilegirali glede na ostale poglede. Tako si je najverjetneje možno tolmačiti izhodiščni stavek UNF, ki ga bomo imenovali 1. stavek ali S1.

Vendar takoj po njem najdemo njegovo negacijo: “Vendar cilji gimnazijskega izobraževanja in mesto filozofije v gimnazijskem kurikulumu narekujejo poudarek nekaterih njenih značilnosti” (UNF, 2), narekujejo, skratka, prav določeno razumevanje filozofije. Po tem

razumevanju, naj bi bila filozofija: “kritična refleksija izkustva, vednosti in delovanja”, ki “poskuša opredeliti načela vednosti in vrednote, ki usmerjajo delovanje, a hkrati dopušča, da so ta načela in vrednote ter njihove upravičitve omejeni” (UNF, 2). To opredelitev bomo imenovali 2. stavek ali S2.

Izpostavljena kontradiktornost prvih vrstic UNF ni predmet zanimanja te razprave. Med drugim tudi zato ne, ker je vsem jasno, da so dokumenti, kot je UNF, politični dokumenti, ki nastanejo znotraj demokratičnih postopkov usklajevanja nasprotujočih si interesov. So, skratka, kompromisi in torej po svojem bistvu bolj ali manj protislovni. Ne glede na to pa je res, da formulacija S2 predstavi določeno razumevanje filozofije. Iz nje lahko povzamemo, da je možno filozofijo v glavnem skržiti na *spoznavoslovje* in *etiko*. *Ontološka* vprašanja naj bi po S2 ne spadala v bistvo filozofije. Iz tega je že dovolj razvidno, da je S1 zavezana tisti usmeritvi sodobne filozofije, ki jo običajno imenujemo *analitična filozofija* in ki se umešča v anglosaško miselno tradicijo, za katero je obče znano, da ontologija ne spada med njene primarne interese.²

Upoštevač to interpretacijo se protislovnost med S1 in S2 izkaže za še bolj kričečo, saj S2 predpiše ravno interpretacijo filozofije s strani točno določene filozofske tradicije, tj. anglosaške. Vendar, kot rečeno, nas tu ne zanimajo logični problemi uvodnih stavkov UNF, pač pa nas zanima predpostavljeno razumevanje filozofije v njem. Zdi se, da je analitično razumevanje filozofije v njem dejansko zelo močno na delu. To ni očitno le iz S2, pač pa tudi že iz same predlagane členitve pouka filozofije, ki smo jo omenili v prvem poglavju, kjer je očitno, da tvorita nosilna stebra tega predmeta ravno *spoznavoslovje* in *etika*, sledeč preferencam analitične usmeritve.

Vprašanje, ki se sedaj postavlja, je, ali je tudi v učnih ciljeh UNF predpostavljeno analitično razumevanje filozofije, ali pa je v njih

možno zaznati (še) kakšen drugačen interpretativni horizont? Odgovor na to vprašanje bomo poenostavili tako, da se bomo vprašali, ali je v omenjenih učnih ciljeh prisotno tudi razumevanje filozofije kot ontologije in ne le kot epistemologije in etike.

Če si ogledamo *splošne cilje*, bi lahko rekli, da je zlasti cilj b) ontološko poantiran. Tudi cilj f), ki napoteva na genealogijo filozofskih pojmov in na njih zgodovinski vpliv, nekako presega obzorje analitične misli, za katero je prav tako značilno, da se ne ukvarja rada z vprašanjem zgodovinske posredovanosti misli, s katerim se ukvarja pretežno ("kontinentalna") hermenevtika.³

Če si ogledamo posebne cilje, pa bi lahko rekli, da cilj c) nekoliko jasneje izstopa iz analitičnega konteksta, saj prav tako napoteva na zgodovinski substrat filozofije.

Iz tega kratkega pregleda sledi, da se nahajajo učni cilji v določenem neskladju s sicer prevladujočo analitično zasnovo predmeta, izraženo v S2. Ker pa so ravno učni cilji tisti, ki nas profesorje najbolj zavezujejo v našem delovanju, se moramo vprašati, ali ob-

staja neko razumevanje filozofije, ki bi jih povezovalo v smiselno celoto?

Kaj povezuje spoznavoslovno, etiško in ontološko problematiko? Verjetno nič drugega kot tisto vprašanje, s katerim se filozofija nesporno začne in kar je razpoznavni znak ter jedro filozofije kot take: vprašanje o tem, kaj je $\alpha\zeta\theta\epsilon\eta\eta$. To vprašanje, ki od Talesa dalje obvladuje filozofijo in ki jo v osnovi tudi utemeljuje, je vprašanje po Izvoru in Cilju vsega, kar je.⁴ Ciljnost Izvora razpira etiško problematiko. Izvornost Cilja pa razpira ontološko problematiko Temelja vsega bivajočega, ter spoznavoslovno problematiko u-Temeljenosti naših spoznanj. Filozofija od svojega grškega začetka dalje je vpraševanje po Temelju in vidimo, da tudi učni cilji UNF, kljub formulacijam v S2, ne morejo prikriti tega dejstva. Saj bi bilo sicer razumevanje filozofije, ki bi se ne sklicevalo na njen izvorni grški kontekst, pravzaprav nesporazum.

Splošni učni cilj UNF, ki pravi, da predmet filozofije "*uvaja dijake v filozofsko mišljenje*", bi torej lahko preoblikovali v formulacijo, da "*uvaja dijake v vpraševanje po $\alpha\zeta$*



Judita Karba: Pričakovanje 3, litografija, 2004.



Judita Karba: *Krajina*, mešana tehnika, 2003.

εξήγη”. Preverimo sedaj, v kolikšni meri takšno izvorno razumevanje filozofije dejansko zaobsega formulacije posameznih učnih ciljem. Zadostovalo bo, če v ta namen prerešujemo splošne podcilje:

Ad a) “*Usmerja jih v samostojno, ustvarjalno mišljenje in presojanje*”. Samostojnost mišljenja, pa četudi jo mislimo znotraj novoveških, tako descartesovskih, lockovskih ali kantovskih koordinat, je vselej vezana na utemeljenost mišljenja. Mišljenje je toliko samostojno, kolikor se naslanja na to, kar je zanesljivo, na Temelj (tudi če ta Temelj razumemo v smislu empirističnega dejstva). Ustvarjalnost mišljenja je vezana na zmožnost izboljšav, ki jih lahko

mišljenje doprinese danemu položaju, kar zopet meri na Dobro in torej na Temelj razumljen kot Cilj, ki je tudi osnova samostojnega in ustvarjalnega presojanja.

Ad b) “*Spodbuja razmislek o temeljnih vprašanjih človeka in sveta, družbe in narave*”. Napotitev na Temelj(nost) je tu izrecna in je verjetno ni potrebno posebej eksplicirati.

Ad c) “*Spodbuja kritično refleksijo osnov izkustva, vednosti, vrednot in delovanja*”. Premislek osnov napoteva na premislek Temelja, čeprav je v tej formulaciji dojet le iz spoznavoslovne in etiške perspektive.

Ad d) “*Omogoča zavedanje subjektivnosti in ideoloških pristranosti*”. Z naznačenimi pri-

stranostmi so mišljene neu-Temelj-ene sodbje, ki postanejo lahko pod pritiskom raznih dejavnikov veljavne interpretacijske paradigme. Vpraševanje po Temelju je tu seveda implicitno.

Ad e) “Vodi k strpnemu dialogu na podlagi racionalnih argumentov”. Racionalni argument je postopek, po katerem utemeljimo neko stališče na karseda absoluten način, tj. karseda v Temelju.

Ad f) “Omogoča razumeti, kako so temeljni filozofski pojmi vključeni v osnove humanistike, družboslovja, naravoslovja, religije in umetnosti”. Temeljnost omenjenih filozofskih pojmov ter njih osnovnost na naznačenih razsežnostih zanesljivo napotevajo na preizpraševanje Temelja.

Ad g) “Pomaga jim pri orientaciji v življenju”. Zopet smo pri vprašanju o αζϞξηη, kjer je le-ta dojet kot τεηλϞ, Cilj.

3 Vprašanje problemskega in zgodovinskega pristopa

Izkazalo se je torej, da zastavljeni učni cilji napotevajo na izvorno, grško dojetanje filozofije, ki je v zadnji posledici tudi edino mogoče, saj je φιλοσοφία stvaritev grškega duha. Vodilni cilj UNF, tj. “uvajanje dijakov v filozofsko mišljenje”, predpostavlja torej vključitev dijakov v tisto mišljenjsko polje, katero nam razpira grško razumevanje filozofije.

Takšna vključitev, če noče biti zgolj zunanja, pač pa taka, da dijaka dejansko motivira k razumevanju (brez česar uspešno učenje ni mogoče), predpostavlja vživetje dijaka v grško razumevanje filozofije. Šele tedaj torej, ko dijak uzre globoko povezavo med svojim življenjem in filozofijo v izvornem smislu, se bo lahko dejansko uvedel vanjo, jo razumel.⁵

Takšno povezavo pa je možno vzpostaviti samo, če pokažemo, na kakšen način ga φιλοσοφία dejansko zadeva, kako konstituira njegov (naš) sedanji bivanjski/zgodovinski položaj. Dejansko pa ga zadeva samo

in izključno po zgodovinskem posredovanju. Kakršno koli drugo zadevanje je virtualno, nerealno, navidezno. Posledično je genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije od Talesa do današnje situacije edini možni način, kako lahko dejansko uvedemo dijaka v filozofsko mišljenje.⁶ Vsi drugi načini uvajanja, ki se ne naslanjajo na realno zgodovinsko prizadetost dijaka od filozofije v njenem izvirnem grškem pomenu, torej ne morejo zadeti zastavljenega cilja.

Veljaven UNF pa, kot že rečeno, v nasprotju z izkazanimi predpostavkami njegovih učnih ciljev ne predlaga zgodovinskega pristopa pri poučevanju filozofije, pač pa problemski. Problemski pristop k filozofiji je možno lepo povezati z že naznačenim analitičnim pristopom v UNF, saj ustreza tistemu, kar Branko Klun v svojem članku o otoškem in kontinentalnem pristopu označi kot “horizontalnost” anglosaške filozofije.⁷ Empiristična pozornost na neposredno dana “dejstva” namreč sili analitično misel v difuzno, horizontalno, sektorialno obravnavo, za razliko od kontinentalne, ki je hierarhično zasnovana, usmerjena v “Grundlagenreflexion”, v naznačeno refleksijo Temelja.⁸

Kljub kritiki, ki jo tu naslavljamo na problemsko uvajanje v filozofijo, moramo priznati temu pristopu določene prednosti, katere povzema Klun: “Za poučevanje v srednjih šolah, kjer se učenci običajno prvič srečajo s filozofijo, je očitno primernejši anglosaški slog,”⁹ saj je “prednost anglosaškega [sloga] v lažjem vstopu v filozofijo, ker so izhodišča obče sprejeta in dosti bolj samoumevna”.¹⁰ Za ta filozofski pristop je namreč značilno, da se utemeljuje na “dejstvih”, ki so neposredno dojemljiva, in na “common sense” kot “obče sprejetem kriteriju filozofije in mišljenja nasploh”.¹¹ Ta prednost temelji torej na ekstrapoliranju filozofskih problemov iz njihovega zgodovinskega konteksta v naš (tj. na obzorje našega “com-

mon sense”), ter njihovo obravnavo, kakor da bi tega ekstrapoliranja ne bilo.

Toda če se ozremo recimo na konkreten primer, vidimo, kakšne posledice ima taka operacija v enem izmed kvalitetnejših tovrstnih poskusov uvajanja v filozofijo, kar zagotovo je Palmerjeva široko uporabljena knjiga *Ali središče drži?*¹² Poglejmo npr., kako Donald Palmer obravnava dve obči mesti iz pouka filozofije: *ontološki in kozmološki dokaz za Božji obstoj*.

V obeh primerih Palmer natančno prikaže logično strukturo dokazov, kakršno so zasnovali avtorji (sv. Anzelm, sv. Tomaž, Descartes), ter njihove zgodovinske kritike (Hume, Kant).¹³ Vendar (in to je *1. očitke*) s tem, ko ne vpne teh dokazov v zgodovinski kontinuum celotne filozofije, ne more posredovati dijaku uvida v to, kako ti dokazi s konstituirajo dijakovo bivanjsko/zgodovinsko situacijo. Zato se dijak ne more počutiti radikalno izzvan k njegovemu razumevanju. Edina motivacija, ki se v njem lahko porodi, je nekakšna igriva radovednost glede tega, kako določeni logični algoritmi delujejo oz. ne delujejo. V najboljšem primeru se bo iz tega porodil v dijaku nekakšen logicistični ludizem, na katerega se zdi, da napotevajo besede iz Predgovora k slovenskemu prevodu Palmerja, ki pravijo, da je “neresnbnost” filozofiji inherentna.¹⁴

Glede na naznačeno definicijo filozofije kot vpraševanja po $\alpha\zeta\Omega\xi\eta\eta$ se lahko vprašamo (in to je *2. očitke*), koliko je taka motivacija sploh filozofska. $\alpha\zeta\Omega\xi\eta\eta$ je namreč od vsega začetka razumljen tudi kot poslednji Cilj, kot tisto, za kar nam najbolj *zares* gre.

Pri tem pa se pojavi še izraziteje spoznavoslovni problem (in to je *3. očitke*). *Ali je na nakazan problemski* (npr. Palmerjev) *način sploh možno razumeti omenjena dokaza?*

Začnimo s kozmološkim dokazom. Palmer nam ga prikaže v obliki *viae secundae*,¹⁵ tj. t. i. Tomaževega dokaza *iz vzročnosti*. Ka-

kor sv. Tomaž sam pravi to ni *manifestior via*,¹⁶ to ni najbolj konkluzivni dokaz za Božji obstoj. Te lastnosti pripisuje prvemu načinu dokazovanja, *ex parte motus*.¹⁷ Tako prvi kot drugi način temeljita namreč na premisi, da v nizu vzrokov in posledic ni mogoče iti v neskončnost, “*non est procedere in infinitum*”.¹⁸ Znano je, da so se kritike (zlasti Humova) obesile predvsem na to premiso, ki, treba je priznati, nikakor ni samoumevna. Treba pa je obenem priznati, da brez razumevanja smiselnosti te premise ni mogoče razumeti dokaza, saj se nam le-ta prikaže kot *nerazumen, nesmiseln*. Palmerjeva knjiga nam ne daje instrumentarija, na osnovi katerega bi to premiso lahko razumeli. Ne daje pa nam ga zato, ker uporablja v prikazu problemski pristop in ne zgodovinskega. Omenjena premisa postane smiselna, če razumemo drugi način dokazovanja na obzorju prvega, v katerem (za razliko od drugega) je vse polno aristotelske ontološke terminologije (actus - *ejnevrgeia*, potentia - $\delta\upsilon\eta\nu\alpha\mu\acute{\iota}$, motum - $\kappa\eta\eta\nu\eta\sigma\acute{\iota}$). Jasno je, zakaj je za prikaz kozmološkega dokaza Palmer izbral drugo varianto. Ker je vedel, da je prva razumljiva le, v kolikor bi dijaki predhodno osvojili Aristotelovo filozofijo. Ker pa te predpostavke problemski pristop ne more izpolniti, saj jo lahko izpolni le zgodovinski, ostane za Palmerjevega dijaka kozmološki dokaz *nerazumljiv*.

Res, je da se skuša Palmer rešiti te zadrege s sklicevanjem na Tomaževo platonistično razumevanje vzroka,¹⁹ vendar taka naznaka ostane dijaku prav tako nerazumljiva glede na to, da mu manjka predhodno razumevanje Platonove filozofije in njenega učinkovanja na visoko sholastiko.

Poglejmo podobno zadrego z ontološkim dokazom. Kako naj npr. dijak razume ključno Descartesovo predpostavko tega dokaza, da je bit realnost ali popolnost, kar je glavni predmet Kantove kritike?²⁰ Ali je sploh možno razumeti to Descartesovo tezo ne upošte-

vajoč dediščine srednjeveškega aristotelizma, zlasti tomizma, kjer je bit razumljena kot *actus* in torej kot *perfectio*, ali, kakor bi rekel Aristotel, kot εσυντελεξηεια?

Skratka, vidimo, da osnovnih vsebin pouka filozofije problemski pristop sploh ne more konsistentno razložiti, ne da bi stalno predpostavljajal zgodovinske usvojitve. Brez nje se dijaku filozofija kaj hitro zazdi to, za kar jo (paradoksalno) ravno "common sense" ima: za nezavezujoče govoričenje.

Zgoraj naznačena radikalna motivacija, ki jo zgodovinski pristop omogoča in problemski pristop onemogoča, je s tem dejstvom v tesni povezavi. Kakor je namreč mogoče neko misel konsistentno razumeti le na podlagi njene dediščine, tako je tudi res, da je to konsistentno razumevanje pogojeno z željo po njem, z motiviranostjo zanj. To sovisje pa nas ne sme presenečati, saj, kot rečeno, že od začetka filozofije dalje vemo, da je Začetek (ki nam omogoča razumeti začetno) obenem Cilj (ki nas v globini motivira). Prilastitev dediščine se v tem smislu izkaže kot ureditev naših temeljnih intenc.²¹

4 Sklep

Res je sicer, da časovni okviri pouka filozofije na sedanji slovenski splošni gimnaziji (za razliko npr. od italijanske)²² zelo otežujejo klasično ekstenzivno zgodovinsko obravnavo filozofije,²³ ki se je v teku razprave izkazala za edino, ki lahko ponudi dijaku adekvatno razumevanje filozofije (tudi glede na učne cilje UNF). Vendar to ne pomeni, da tudi v obsegu predpisanih 70 ur ni možno z ustrežno selekcijo gradiva podati dovolj konsistentnega zgodovinskega prikaza. Mislim, da smo zlasti v luči uvidov o naravi razumevanja s strani sodobne hermenevtike profesorji filozofije dolžni omogočiti dijaku v merah možnega naznačen pristen dostop do filozofskega mišljenja.

1. Prim. Marjan Šimenc, Dodatek k pouku filozofije v Italiji, v: *FNM*, 2-3 (1995), 41.
2. Prim. o tem luciden članek Branka Kluna, Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga, v: *FNM* 1-2 (1999). Glede odpora analitične filozofije do ontologije prim. zlasti str. 71.
3. Prim. tudi B. Klun, *n. d.*, 71 sl.
4. O izvornem filozofskem pomenu αρεστη prim. Giovanni Reale, *Zgodovina antične filozofije*, I. zv., Ljubljana, 2002, 46 sl.
5. Prim. tehtno Gadamerjevo izpeljavo tega, da je zares razumljeno le, kar je v polnosti vpotegneno v našo interesno situacijo, tj. v našo vzgibanost, v razdelku II, II, 2 - Ponovni prevzem temeljnega hermenevtičnega problema, v: H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, v slov. prev. T. Virk: *Resnica in metoda*, Ljubljana, 2001, 255-282.
6. Tudi če to uvajanje razumemo bolj v smislu "doing philosophy" kot pa "learning philosophy" (prim. B. Klun, *n. d.*, 73 - 74). Udejstvovanje v filozofiji predpostavlja prav takšno (če še ne večjo) življenje v izvorno filozofskost kot le dojetje filozofije.
7. Prim. B. Klun, *n. d.*, 69 sl.
8. Prav tam, 68.
9. Prav tam, 74.
10. Prav tam, 73.
11. Prav tam, 72.
12. Donald Palmer, *Does the Center Hold?*, v slov. prev. M. Dačić et al.: *Ali središče drži*, Ljubljana, 2002.
13. D. Palmer, *n. d.*, 181-194.
14. Marjan Šimenc, *Nekaj besed k slovenskemu prevodu*, v: D. Palmer, *n. d.*, XIII.
15. Prim. Sancti Thomae Aquinatis *Summa theologiae (STh)*, I, q. 2, a. 3, c.
16. Prav tam.
17. Prav tam.
18. Prav tam; prim. tudi D. Palmer, *n. d.*, 192 sl.
19. Prim. D. Palmer, *n. d.*, 194.
20. Prim. René Descartes, *Meditacije*, Ljubljana, 1988, 97; prim D. Palmer, *n. d.*, 184-187.
21. Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit (GA 2)*, § 74, str. 383 sl., v slov. prev. T. Hribar et al.: *Bit in čas*, Ljubljana, 1993, 518 sl.
22. Prim. Več avtorjev, *Italija*, v slov. prev. J. Podlesnik, v: *FNM*, 2-3 (1995), 38 sl.
23. Kot sijajen primer takšne obravnave naj omenim delo italijanskega porekla v treh zvezkih, ki se že več let ponatiskuje v različnih verzijah v različnih jezikih: Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, 1997.

Problemi sakralne arhitekture na Slovenskem

V tem prispevku želim opozoriti na področje snovanja in odločanja o vsebini cerkve kot sakralnega prostora in drugih spremljajočih vsebinah, ki občestveno skupino ponavadi opredeljujejo kot župnijsko skupnost. Menim namreč, da je samo izvajanje tako zelo odvisno od izbire izvajalcev, njihovih izkušenj, celotne izbrane izvajalske ekipe, da je nemogoče postaviti neke šablone, ker so si ekipe tako različne in se pokažejo težave enkrat v tej, drugič v drugi fazi in so povsem enake kakor pri izvajanju katerega koli objekta. Edino pravilo, ki bi ga bilo možno investitorju priporočiti, je: že pred začetkom gradnje morajo biti projekti izdelani do izvajalske faze, z vsemi njenimi deli, ne samo osnovni, gradbeni, konstrukcijski, pač pa tudi instalacijski, ki morajo biti medsebojno usklajeni. Investitor naj si organizira dober nadzorni organ, po možnosti iz vsake stroke, ker gradbenik ne obvlada niti strojnih niti elektro instalacij. Če je predvidena taka organiziranost, do težav skorajda ne pride. Vse to govori o dobri pripravi pred začetkom gradnje, kajti vsako spreminjanje in nedorečenost, bodisi načrta bodisi operativnih enot, povzroča lahko velike težave, predvsem pa bistveno podraži gradnjo. O tem je bilo že nekaj napisanega in na raznih pastoralnih tečajih tudi povedanega.

K pisanju me je pravzaprav spodbudilo pismo priznanega arhitekta, ki se je udeležil nekega natečaja za novo cerkveno središče in bil "prezrt", kajti ni prišel niti v ožji izbor. Temu dejstvu se ne more načuditi in poučuje druge o tem, kako so nekoč, tudi v nedemokratskih časih, dobivali naročila za

cerkve samo veliki arhitekti, na strokovni višini, danes pa se jih ne upošteva in odriva, in da so celo "člani zelo ekskluzivistične rdeče organizacije naročali tudi pri prof. Plečniku načrte in to celo za edikularne tipe načrtov". Mi smo seveda poučeni, da je bilo teh spomenikov res nekaj in da so se te iste "rdeče organizacije" uprle postavljanju takih objektov, ker so bili zaznamovani s preveč duhovnim odnosom do mrtvih in so delovali kot slovenske kapelice. In prav te dimenzije, torej sakralne, v poslanih projektih na omenjeni natečaj, ni bilo. Zdi se nenavadno, da je bila v 90 % projektov popolna odsotnost smernic II. vatikanskega koncila o bogoslužju, liturgiji, liturgičnih predmetih in celotni opreми sakralnega prostora, kar pomeni, da so načrtovalci popolnoma obšli fundamentalne zahteve Cerkve, kakor da jih ne poznajo, ali so jih nonšalantno ignorirali. Ker se omenjeni arhitekt sklicuje na strokovnost, bi rad opozoril na nek esej o arhitekturi angleškega arhitekta Quinlana Terryja (iz leta 1983), za katerega je (mimogrede) dobil evropsko nagrado (naslov eseja je "Kanoni klasicizma").

Prisotnost Božjega v arhitekturnih kamnih?

Ta esej se mi zdi spričo pogostih posegov v naše zgodovinske, stilne arhitekture toliko pomembnejši, ker največkrat nimamo pravega odnosa do te zapuščine preteklosti in preveč popuščamo trenutnim izključno funkcionalističnim potrebam. Tu ne mislim generalizirati in vsega, kar je bilo v preteklosti zgrajenega, proglasiti za umetnost s posebnim nav-

dihom, vendar daje omenjeni esej vsakomur, ki se z ljubeznijo in odnosom približuje starim arhitekturam, neko novo dimenzijo gledanja lepega. Jasno je tudi, to avtor poudarja že na začetku, da je tako gledanje popolnoma subjektivno, vendar se mi zdi, da je za vsakogar, ki mu duhovne dimenzije dovoljujejo presegati časnost, možno in opravičljivo.

Za kaj v razmišljanju Quinlana Terryja pravzaprav gre? Avtor je poleg Avstrijca Leona Kriera v Evropi eden glavnih pobudnikov t. i. novega klasicizma. Vendar tako prvi kot drugi gledata klasicizem (v smislu klasično,

ne klasicistično) s povsem drugačnega zornega kota, kot ga poskuša v novejšem času gibanje sicer uveljaviti. Quinlan Terry ostro zavrača novoklasicistične manire, ki se spogledujejo s klasičnim na način larpurlartističnega posnemanja posameznih detajlov v kombinaciji z modernimi formami, ne da bi dojeli duha tistega časa, od koder so detajl uvozili. Njegov pogled na klasično je kompleksen, zanj je forma šele posledica duhovne razsežnosti. Seveda ga je tako razmišljanje pripeljalo do stopnje, ko je vsemu, kar danes poznamo kot klasično, poiskal vzrok in začetek. Ko se je po-



Judita Karba: Glasba, mešana tehnika, 2003.

glabljal v arhitekturne stile in iskal njihove vzore, mu ni bilo težko pretolči se do starega Rima, antične Grčije in faraonskega Egipta. Tu pa se za marsikoga vse konča oz. začne. Za Terryja tu ni začetek.

Začenja se spraševati, "kdo je bil genij, ki je ustvaril tako brezčasna in univerzalna sredstva arhitekture" in ne verjame, "da so (forme) prišle le kot rezultat človeške bistrčnosti ali kot slučaj časa". Sam pri sebi zaključuje, da ga vse to "spominja na delo tistih možganov, ki so ustvarili nebo in zemljo in vse, kar je na njej". Ves ta red in disciplina mu dajeta "občutek skrivnostnega in nerazložljivega", in ne more razumeti "brezbriznega vedenja sedanjega sveta". Zakaj je tako, ne zna razložiti, razlaga si to fenomenalnost lahko le s tem, da so bila vsa ta sredstva (arhitekturna načela) uporabljena "najprej za čaščenje pravega in resničnega Boga". Nadalje pravi, "da ni potrebno fanatično verovati, da bi vsak inteligenten človek priznal občutek začudenja in skrivnosti". Ne more si razložiti drugače, kot da so vsi proporci in detajli "božanska zamisel", ne pa stvarjenje človeka, ki je bila pred 3500 leti posredovana Izraelcem in jo je "napisala od Boga razsvetljena roka Mojzesa". Prav njemu je bilo naročeno, kako naj v puščavi postavi tempelj (šotor) "Njemu v čast in slavo". Nadalje razmišlja Terry "edino on (Mojzes) je bil sposoben, zaradi življenja in študija na faraonskem dvoru, zapoved Boga prenesti v življenje". V starozavezni knjigi (2 Mz 35,31-33) sta omenjena dva moža: Bazeleel in Aholiab, Mojzesova podanika in razsvetljena z božjim duhom, ki sta bila realizatorja božjih naročil, kako udejanjiti konstrukcije in detajle za žrtveni prostor in "šotor za najsvetejše". V puščavi seveda niso imeli marmorja in zlata, zadovoljiti so se morali s palmovimi debelimi vejami, ki so same na sebi tvorile začetke kapitelov in baz na stebrih, zabitih v zemljo. Kasneje, ko so se naselili za stalno in zidali

kamnite "šotore", so uporabljali tudi plemenite kovine, zlato, srebro in medenino, da so z njimi krasili že preoblikovane detajle, v večjo "čast in slavo Božjo". In iz teh časov so se preko Davida in Salomona, razlaga Terry, razvili vsi stili (dorski, jonski, korintski), ki veličajo arhitekturo antike in vse stile do 20. stoletja.

To je kratek povzetek Terryjevih razmišljanj o nastanku kanonov v stilih, ki jih tudi teološko utemeljuje. Naše razmišljanje bi želeli navezati na dela našega prof. Plečnika. Kadar koli naletimo na razlage raziskovalcev njegovega dela, se zdi, kot da so prezrli prav ta vidik duhovne razsežnosti pri realizaciji vsakršnega njegovega dela. Ne glede na vse vplive, ki mu jih pripisujejo, in stile, ki da so ga formirali, menim, da je vendarle prvo in edino, kar je opredeljevalo njegovo bistvo, dejstvo, da so njegove duhovne globine, ob spoznanju klasike, začutile tisto zgodovinsko prvobitnost, ki jo zdaj Terry tako elegantno razloži. Plečnik gotovo ni šel tako daleč, začutil pa je čudoviti red antike, gotike, renesanse in baroka, se "čudil in navduševal". Zanj so bili ti kanoni izraz popolnosti, reda, duhovne zrelosti in veličastja. Podzavestno je začutil, da je to tista pot, ki ji mora slediti, ker je to njegovo bistvo in le-to tista duhovna sfera, ki ga zadovoljuje. In spričo svoje veličine je bil v času, ko so vsi sodobniki podlegali konstruktivizmu in pozitivizmu, edini sposoben dojeti zgodovinsko logiko razvoja stila in ga preobraziti za čas, v katerem je živel. Ni bil nasprotnik novih konstruktivnih možnosti (cerkev Sv. Duha na Dunaju), vsekakor pa je bil veliko večji pristaš višjih arhitekturnih vrednot, ki ga danes dvigajo v vrh umetniških obzorij, predvsem kot realizatorja duhovnih privilegijev (kakor poudari angleški kritik Busset, ko piše o ljubljanskih žalah). Očitki nekaterih umetnostnih zgodovinarjev o Plečnikovih posegih v stare arhitekture se zde, gledano iz te perspektive, povsem neupravi-

čeni. Logika njegovega spoznanja je bila povsem zgodovinska, moč njegovega genija tako velika, da je zgodovinskim stilom lahko dodal svojega, ki pa je izhajal iz istih korenin, iskal je isti vzor in začetek. Zavedal se je svoje moči, predvsem pa iskal popolnost. Nekoč je dejal: "Za Boga ni vse dobro". Tu bi dodal še misel nekrščene kristjanke, Judinje Simone Weil, ko govori o duhovnem v umetnosti: "Pravi umetnik Boga ne zakrije pod name ne svoje umetnosti, marveč ga postavi že v tehnični postopek svojega ustvarjanja". Verjamem, da je Plečnik to počel zavestno, v imenu stroke.

Če strokovnost ni mišljena v zgoraj povedanem, je konflikt z vsebino, o kateri želim govoriti, neizbežen. Strokovnost, torej stroka, v našem prostoru na vsebino v povojnem času še ni odgovorila, čeprav je imela desetletja časa. Stroka se je z družbo vred prekrila z rdečo preprogo, kot da problema, o katerem danes tu govorimo, ni, čeprav je obstajal, vendar z vsebino izvirnega smisla in pojmovne jasnosti. Samo navduševanje nad posejanimi cerkvicami na mnogih naših gričih šele zdaj v samostojni državi je zelo neprepričljivo in nezrelo, kakor da bi vse to lahko nastalo brez tiste prvinske strasti po Resnici, ki je prej ko slej žrtev za Boga in Boga za človeka, še posebej slovenskega. Na nivoju vsebine se strokovnost začne šele na tej točki, zato se ni čuditi rezultatom omenjenega natečaja. Če bi bila stroka res stroka, bi bilo to srečanje nepotrebno. Kolikor vem (v tej sferi sem prisoten tri desetletja), stroka ni nikoli zastavila svojega intelektualnega vpliva niti za tisto, danes tako opevano, tipičnost slovenske krajine, ko je šlo za eminentne priče naše zgodovine, vseh vrst umetnosti in nenazadnje slovenske duše. Če bi bilo v stroki vsaj kanček Terryjevega raziskovalnega čutenja in odnosa, bi arhitekturna stroka ne bila brez obuvala. Vem celo za primer, ko sta akademska profesorja, pozvana od "Elite" spoznala, da delno

porušena cerkev sredi naselja v neki naši prelepi dolini preveč izstopa iz okolja in ni nič narobe, če se jo do konca poruši. In to se je tudi zgodilo. Res neverjetno, da liberalnih Francozev nič ne moti npr. Chartres, ki dominira nad celo pokrajino. Vse to govorim samo zaradi stroke, kajti takih primerov je bilo veliko.

V nekaj stavkih bi rad opozoril še na nek nesporazum, ki je v našem prostoru močno prisoten. Beseda se neprestano ponavlja v vseh mogočih zvezah in kombinacijah, vsakdo, ki hoče biti moderen, jo uporablja, v zadnjem času ne več kot "takozvana", pač pa kar: postmoderna. Vsakdo, ki se ne prišteva k postmoderni, je zavožena kultura, ni sodoben, ni sposoben, je odpisan. Dokler se je uporabljala še predpona takozvana, kar je bilo tudi zavajajoče, se ni nihče vprašal, kaj beseda pomeni. Na prvi razstavi v Benetkah, v starih skladiščnih halah, je bilo moč videti pravi konglomerat poskusov iztrgati se iz območja moderne, ki je bila, kakor vemo, popolna prekinitev s klasičnim, zgodovinskim. Tristan Tzara in skupina DADA so v likovni svet med prvo svetovno vojno in po njej prinesli idejo osvoboditi se konvencionalnih form, vse, kar nastaja, naj ima svoj koncept, poudarek je na ekstremni svobodi fantazije, zaželena je konfliktnost form, kakor tudi avtomatizem, uporaba poljubnih oblik, ki so si v kontradikciji, skratka popoln razpad tega, kar je človeštvo skozi zgodovino ustvarilo. V vseh zvrsteh umetnosti je nastal popoln razkroj duha, v arhitekturi pa obdobje tehnicistične miselnosti, čistih, ravnih linij, izpad vsakršnega okrasja, gola funkcionalnost in brezosebnost. In prav beneška razstava t. i. postmoderne, še bolj pa pariška z izbranci nove smeri, nam pokaže upor proti duhu moderne. Ponovno se vzpostavijo relacije z zgodovino, s klasičnim, vendar na način, ki vsakomur dopušča lastno videnje. Prične se govoriti o postmoderni na vseh področjih us-

tvarjanja. Nihče pa ni definiral pojma, ali ga celo filozofsko utemeljil. Nastalo je sicer več asociacij do klasičnih tem, pojmovna zmeda pa ostaja še naprej prisotna. V glasbi skoraj romantične teme, v pesništvu se ponovno uveljavlja sonet, v likovni sferi pa prav tako ni ciljne jasnosti. Prva resna (vsaj meni znana) analiza postmoderne pri nas je uvodnik v 151-152 številki Nove revije, ki ga je napisal pesnik in mislec Brane Senegačnik, z naslovom "V iskanju izgubljene mere", kjer ugotovi: "a-humanizem postmoderne je pač spremenjeni konstelaciji primerni nasledek modernističnega anti-humanizma". Senegačnik govori o literaturi, velja pa analiza za vse zvrsti ustvarjalnosti. Oznake, kot so: postmoderna nonchalance, instant filozofija, relativizem, pragmatizem, ignoranca, jasno opredeljujejo naš čas in popolno odsotnost "zanimanja za vitalni izziv časa". Kaj je tisto vitalno: pristno moralno doživljanje, duhovno življenje, iskanje resnice, iskanje smisla in drugih sintagm človeške bivanjske resničnosti. Ker vsega tega ni, ugotovi: "Fantastična faktografska in statistična umniciznost v zadevah duha prinaša zgolj to, da eksperti ne vidijo preko plota svojega malega vrta in da nam tedaj, ko predstavljajo živega človeka, v resnici kažejo njegovo lutko". In še: vsakršna lucidna družbena in kulturna analiza, ki ima pred očmi zgolj aktualiteto brez zaledja, iz katerega raste, ima zgolj kratkotrajne in površne učinke. V resnici je prav hlastanje za hitrimi efekti lagodno in izmikajoče se početje, resnična teža pa je samo v arheologiji duhovnih temeljev aktualnega sveta. Zato je pot k "resnici našega trenutka" nujno težja in daljša, v globino segajoča pot. "Resnično človeško življenje se dogaja v območju visoke duhovne napetosti."

In ker se pogovarjamo o vsebini in strokovnosti v sakralni arhitekturi, se velja spomniti na misel slikarja Maksima Sedeja st.: "Tisto, kar bo ostalo, je danes še skrito, prera-

di občudujemo strukture in domislice, pozabljam pa na bistvene sestavine vsake umetnosti - na plemenito sozvočje med vsebino in obliko, le v tem sozvočju je lahko umetnik moderen in pošten."

Menim, da je ključ v iskanju prave mere ravno v tem, da se vsa strokovnost skoncentrira v iskanje oblike, vsebina pa se opušča kot nekaj postranskega, nepomembnega, kakor da je sakralni objekt samo lupina, koža, plašč in podobni izmisleki. Išče se samo artikulacija forme, ali se celo vnaprej določi, vsa notranja vsebina, ki je vzrok za gradnjo, pa se prepušča investitorju oz. slučaju. Tudi oprema, ki ima svojo hierarhičnost, liturgično pomembnost, je opuščena, kakor da ni potrebna samozadostnosti lupine. Po izkušnji sodeč, oblikovalec notranjščine sploh ni vedel, kaj posamezni elementi predstavljajo, kaj šele da bi poznal njihove simbolne vrednosti. Ob tem mi misel uhaja k razpravam prof. Plečnika z bratom Andrejem o teologiji oltarja, ambona in drugih elementov opreme. Spominjam se tudi nelagodja, ko naj bi v Fabianijevi cerkvi uredili versus populum in ambon. Nelagodje zaradi veličine imena, ki je v naši zavesti zaznamovano s superlativi in vendar so me njegove cerkvene lupine puščale popolnoma hladnega, nepotešenega, odsotnega. Njegovih cerkva se ni dotaknila tista plečnikovska duhovna napetost, ki ustvarja svoje celostno območje sakralnega, duhovnega, čeprav imajo vse simbolne atribute v klasični razpoznavni pojavnosti.

Ko spominjam simbolnost, nekateri postmoderni "teoretiki" to simbolnost v celoti odklanjajo, ker da je nepotrebna, ker arhitektura govori sama zase, ker je lepota sama po sebi. Tu ne bi bilo odveč navesti starega Vitruvija, ko govori o izobrazbi in vedenju arhitekta: "... izobrazba se opira na prakso in teorijo ... tisti pa, ki so se zanesli samo na teorijo in znanstveno izobrazbo, se zdi, da hlastajo bolj po senci kakor po stvari ...

... s pomočjo filozofije si ustvari arhitekt plemenito mišljenje, da ni prevzeten, ampak uslužen, pravičen in pošten ...” In še mnogo napotkov in misli je Vitruvij povedal, ki pa so v desetletjih ene resnice popolnoma izhlapele iz obzorja naše stvarnosti. Mnogokrat je moč zaslediti polno samohvale in hvale kritikov, ki izhajajo iz istega miselnega območja in se tudi še niso srečali z Vitruvijem.

Četudi je simbolnost nezaželen, bi vseeno končal s simbolom križa: četudi je križ eden izmed simbolov, ki obstajajo od najstarejših časov, od Egipta, Kitajske, Krete, in ima mnogotere pomene, si ga je krščanska ikonografija polastila, ker izraža Mesijevo trpljenje, kakor tudi njegovo navzočnost, v naši zavesti pa je po križu tudi vstajenje in življenje (torej velika simbolika).

Ko berem vse mogoče traktate o postmoderni, ki povečujejo tehnično dovršenost, v arhitekturi, sliki ali v verz, me prepričajo o etičnem toliko, kot duhovnik, ki ne prizna Kalvarije in ne verjame v odrešenje. Pravo mero v arhitekturi, posebej sakralni, predvsem na nivoju vsebine, bomo doživeli takrat, ko bo projektant čimbolj zadovoljil potrebe občestva, za katerega gradi, ko bo celostno, tudi znotraj prostora, odgovoril na potrebe vernikove duše in bo ustvarjalno prisoten tudi pri izvajanju objekta od temeljev do ključa.

Do bistvenega spoznanja je prišel skladatelj Marij Kogoj: “Kdor hoče biti velik umetnik, mora predvsem kot človek kaj veljati. Ali naj črpa iz votlega in praznega? Kaj nam pripoveduje, če mu je vse tuje? Kako naj nam odkriva lepote, če so njegovemu duhu neznanne?”. V podkrepitev te ugotovitve lahko navedem velikega italijanskega kiparja Giacoma Manzúja, ki je kot priznan umetnik dobil naročilo za leva vrata pri rimskem Sv. Petru, ki so bila do takrat (leta 1950) brez umetniške obdelave (sredinska in desna so jo imela že davno prej). Vsebinsko mu je narokovala vatikanska uprava oz. sam papež.

Kot agnostik, do umetnosti pa skrajno pošten, se je naročila ustrašil, vendar ga je sprejel. Izgovoril si je le nedoločen čas izdelave. Študij predložene vsebine je trajal nekaj let, saj je želel naročnika zadovoljiti do potankosti, vendar na način, ki je bil z njegovo likovno govorico soznačen. Njegov agnosticizem se je počasi spreminjal v iskanje Resnice in še kaj več. Nastala je večna umetnina, ne da bi zatajil svojo identitetno “vertikalno” (njegovo stilno značilnost). Moralna stiska odgovornosti se je s študijem počasi spreminjala v sproščujoče veselje, v prijateljski dialog z naročnikom in se na koncu končala v veliko zadoščenje obeh. Sintagma “veter veje, kjer hoče” je resnična, vendar na zgoraj opisani način. “Veter veje, kjer hoče, njegov glas slišiš, pa ne več od kod prihaja in kam gre. Tako bo z vsakim, ki je rojen iz Duha” (Jn 8,3). Ustvarjalec, ki vse gradi na svojem ego obzorju, ignorira svojega bližnjega, zanika obstoj drugačnih duhovnih determinant in postane sam Absolutum.

Če velja za vsako, še tako majhno stvaritev profane vsebine, da v njej “iščemo dušo”, velja to toliko bolj za kultne prostore oz. objekte. Vsakdo, ki projektira sakralno stavbo, bi moral kljub sodobnim zasnovam upoštevati hierarhijo cerkvenih simbolov in pomenov, ki so smiselno vkomponirani v sakralni prostor, kakor vsak vernik vstopa v občestvo, tj. od krsta do smrti. Upoštevati mora vse dejavnosti Cerkve oz. bogoslužja, za vsako obdobje cerkvenega leta. Pokoncilska liturgija se po formalni strani lahko sicer delno menja, vsebina pa nikoli. Kanoni ostajajo enaki od izhoda iz katakomb, menjali so se morada poudarki pri posameznih delih: prošnje, zahvala, slavljenje, daritev.

Vsakdo, ki se sreča s projektiranjem sakralnega objekta, bi moral dobro premisliti navedbe arhaičnega Vitruvija in modernega Giacoma Manzúja. Če pa bi spoznal še Aristotelovo Nikomahovo etiko, pa ne more zgrešiti.

Kaj nam ima povedati Thomas More s svojo Utopijo?

Kaj označujemo s pojmom humanizem in katere so temeljne ideje renesanse? Kdo je Thomas More? Ali je njegovo dejanje življenja – pričevanje za vero v sveto katoliško Cerkev – res globoko etično ali gre tu za kaj drugega? Kaj lahko povemo o njegovi osebnosti in kakšen je njegov odnos do religije, politike, prava in morale oz. etike? Kaj je sporočilo njegovega osrednjega dela – *Utopije*? Kako se v *Utopiji* odražajo temeljne humanistične in renesančne ideje? Katera so glavna politična izhodišča, ki jih More opiše v *Utopiji*? V kakšnem odnosu sta v Morovi *Utopiji* pojma utopija in mit? More je že za časa svojega življenja užival ugled vsestranskega misleca in humanista kot tudi sloves dejavnega politika in pravnika, ki mu je blaginja ljudstva nad vsem. Ali potemtakem res lahko govorimo o ‘Človeku za vse čase’? Kaj je tisto, kar dela Thomasa Mora tudi dandanes tako aktualnega in zanimivega?

Na vsa ta in še mnoga druga vprašanja, ki se nam bodo sproti utrnila, bomo poskusili najti odgovor v tem eseju, čeprav se je treba zavedati, da nekateri pogledi še zdaleč ne bodo dokončni, kar nam nedvomno priča o neizčrpnosti osebnosti Thomasa Mora.

Humanizem in renesansa

Da bi se poglobili v življenje in delo Thomasa Mora, je potrebno spregovoriti o času, v katerem je živel in ustvarjal, namreč o dobi humanizma in renesanse.

Ko govorimo o humanizmu, najprej pomislimo na nekaj, kar zadeva človeka oz. je v povezavi z njim. Vendar pa s tem nima-

mo v mislih samo človekoljubnosti kot take, marveč s pojmom humanizem označujemo duhovno gibanje, ki v ospredje postavlja človeka kot subjekt. Kaj to pomeni? To pomeni, da se je človek na neki stopnji duhovnega razvoja zavedel svoje osebnosti kot edinstvene in nezamenljive, svoje polnosti duha ter globoke ustvarjalnosti. Humanizem se je najprej pojavil v Italiji, in sicer v 14. st. s Petrarko in Boccacciom. Kmalu pa mu je sledila renesansa, ki je temeljne humanistične ideje poglobila in jih podprla z neposredno življenjsko izkušnjo. Ko govorimo o humanizmu in renesansi, imamo v mislih predvsem človekovo notranjo naravnost, ki se tako zelo spaja s čisto zgodovinskimi okoliščinami in znamenji novoveške dobe. Zato si najprej zastavimo tole vprašanje: Kako je človek sploh prišel do ‘samega sebe’ in zavedanja o svojem vsestranskem občutku kreativnosti? Za razumevanje tako globoke spremembe v misli novoveškega človeka se je treba vrniti v antiko.

V antiki je človek dojemal sebe iz neke obče gotovosti v kozmos. To pomeni, da je verjel v stabilnost, urejenost in red vsega, kar ga obdaja. Kot vemo, je že Platon in kasneje Aristotel govoril o nekem občem dobrem, ki je posamezniku imanentno. Edina sta si tudi v tem, da je pojem države in državne skupnosti človeku vrojen. Aristotel meni, da je dobro polisa kot skupnosti državljanov pred dobrim posameznika, od koder sklene, da je politika vedno tudi pred etiko. Temeljna oznaka antičnega človeka bi bila neka obča gotovost v načinu bivanja in mišljenja.

Podobno bi lahko govorili o neki absolutni resnici tudi v srednjem veku, ki je sledil antiki. Za antičnega človeka se bog razodeva v naravi, kar pomeni, da ima značaj neosebne boga. Narava je za Grke center kozmosa, predmet kontemplacije. Potemtakem Grki umetnost dojemajo kot posnemanje narave, etiko razumejo kot naravnost, ki jim pravi, naj živijo v soglasju z naravo, politika pa jih spodbuja k vprašanju o smislu in nalogah državnosti.

Pojav krščanstva, pri katerem gre za srečanje antične misli in judovske tradicije, je močno zaznamoval ves srednji vek in tako ponudil zopet neko vrhovno, absolutno in vsemogočo božjo avtoriteto. Opaziti je, da med klasično dobo in srednjim vekom ni tako očitne prelomnice, kot se to zgodi kasneje, ob prehodu iz srednjega v novi vek. Antična miselnost se spoji z judovsko tradicijo, od katere prevzame božanstvo kot osebnega boga, to pa je tudi temeljna ideja krščanstva srednjega veka. Božja avtoriteta je absolutna in neomajna, zato ji je človek v celoti odgovoren. Gre za to, da si tista primarna urejenost, iz katere antični človek živi, nade nekatere nove podobe in se tako nadaljuje dalje v srednji vek.

Če želimo povedati kaj več o humanizmu in renesansi, je treba obstati na prehodu iz srednjega v novi vek in se poglobiti v dogajanje takratnega človeka, ki naenkrat sebe in svet dojemata kot nekaj negotovega in neurejenega. Novoveški človek prvič izrazi dvom v stabilnost in red kozmosa, ki mu je do nedavnega ponujal zavetje in varnost bivanja. Kako pride do te eksistencialne negotovosti, ki človeka pahne v slepo ulico? Poleg velikih izumov v znanosti, porasta ekonomske proizvodnje, je to tudi čas novih geografskih odkritij. In ravno ti dogodki, kot še mnogi drugi, so povzročili spremembo v človekovem načinu gledanja na svet in v dojemanju samega sebe.

Ko je Nikolaj Kopernik odkril, da vesolje ni geocentrično, marveč heliocentrično, se

je s tem odkritjem zamajala tisočletna predstava o tem, da je zemlja središče kozmosa. Podobno je podvomil v gotovost ene same absolutne resnice tudi Krištof Kolumb, ko se je izkrca v Ameriki in odkril ljudstva, ki so prav tako uspešno kljubovala težavam človeškega življenja. Ker bi s poglobitvijo v odkritja na prelomu iz starega v novi vek izgubili rdečo nit našega eseja, bi se posvetili posledicam, ki so jih ta pustila za seboj in tako globoko zaznamovala človeka v določeni dobi njegovega duhovnega razvoja. Bržkone je tedanji človek podvomil v red sveta in stabilnost kozmosa, zato se je na neki točki distanciral od prejšnje notranje gotovosti, ki pa jo je naenkrat začel dojemati kot zelo negotovo. Besede, ki najbolj označujejo novoveškega človeka, so: dvom, kritika, distanca in subjekt. Tla pod nogami staroveškega človeka so se močno zamajala, zato je bil takorekoč prisiljen k temu, da postavi nove in trdne temelje, kjer se bo eksistencialno uresničil. Ker trenutna obča negotovost ni področje, kjer bi temelji človekovega bivanja lahko stali, je človek temelje postavil vase, v svojo osebnost in tako prvič izšel iz sebe kot subjekta.

Ko se je človek zavedel sebe kot subjekta, je začutil ne samo željo, ampak tudi potrebo po izražanju svojih občutij, ustvarjalnosti in nenehnem kulturno-umetniškem delovanju. Od tu izhaja termin *studia humanitatis*, ki v ospredje postavlja dejstvo, da je človek kot subjekt sam sebi predmet proučevanja. Renesančni človek, ki ga preveva duh humanizma, postane dejaven na vseh področjih: v filozofiji, politiki, ekonomiji, zgodovini, literaturi, glasbi itd. Pri vsem tem pa je treba vedeti, da ta človek deluje vedno v pozicionalnem in kritičnem odnosu do absolutne in nekritične sholastične filozofije ter vseobvladljive in miselno monopolne teologije. Naj naštejemo samo nekatere mislece, ki so bili takšnega razmišljanja sposobni oz. so se na takšen način

tudi osebnostno uresničevali: Marsilio Ficino, Lorenzo Valla, Giordano Bruno, Niccolò Niccoli, Niccolò Machiavelli, Pico della Mirandola, Nikolaj Kuzanski in še mnogi drugi. Novoveški človek pa ni samo duhovno in miselno aktiven, ampak tudi fizično

in telesno. Poleg kulta telesne lepote v renesančnem času zacvetijo mnoga mesta, ki so delo človeških rok. Mesto je za renesančnega človeka prostor, kjer se udejanja in ne prestando izpopolnjuje, tukaj in zdaj se počuti kot bog.



Judita Karba: *Bližina*, diptih, mešana tehnika, 2005.

Če se na kratko dotaknem še pojma 'antično', ki ga novoveški človek razume glede na srednjeveškega popolnoma drugače, ugotovimo naslednje: humanizem in renesansa negujeta kult antike, vendar do antične pojavnosti zavzemata kritično distanco in jo dojemata kot preteklost, kot zgodovino.² Srednjeveški mislec pa še močno korenini v antičnem razumevanju sveta in se še ne dojema za subjekt, čeprav se, kakor bi rekel Heidegger, na skrivnem, že osvobaja k njemu. Renesančni človek antično misel posnema, nikakor pa je ne ponavlja, kar so počeli srednjeveški misleci in filozofi. Zgodovinsko gledano je mogoče ugotoviti, da imamo v obdobju klasične dobe in srednjega veka opravka z mitom, ki ponuja neko eksistencialno gotovost v kolektivnem smislu, ki je vsemogočen, absoluten, teološko in posledično tudi politično utemeljen ter pravnoformalno tudi ekonomsko kodificiran. Humanizem in renesanso pa bi lahko povežali z neko utopično vizijo pogleda na svet, ki se je pojavila že v visokem srednjem veku in se zoperstavila ustaljeni mitski zgodbi, globoko vsidrani v kolektivno zavest staroveškega človeka. Vsekakor je zgodnja renesansa kot gibanje še močno vezana na intelektualno elito, saj svojih idej še ni sposobna podpreti z akcijo v širših družbenih okvirih. Ker pa je ustaljena mitska zgodba vsemogočne Cerkev izgubljala svoj monopol ravno zaradi renesančne miselnosti, ki je vse bolj postajala del širše družbe, se kolektivizirala in prek dvoma ter kritičnosti tudi politično mitologizirala, lahko upravičeno govorimo o procesu prehoda od utopije v obstoječem mitu k popolnoma novemu - novoveškemu mitu. Potemtakem je mogoče skleniti, da je renesančni človek, paradoksalno, v trenutku obuditve antičnega mita povzročil tudi njegovo smrt, namreč ravno s sposobnostjo kritične in zgodovinske distance.³

Oris življenja in dela Thomasa Mora

Eden največjih humanistov in renesančnih mislecev Thomas More se je rodil leta 1477 v Londonu. Ker je pripadal angleški renesansi, ki se pojavi približno stoletje za italijansko, se zdi smiselno opisati tedanje razmere v Angliji.

Angleški humanizem in renesansa se pojavita nekako v drugi polovici 15. st. Poleg Geoffreya Chaucerja iz 14. st. so najbolj znani angleški humanisti William Grocyn, Thomas Linacre in John Colet, nekateri pa sem prištevajo še Erazma Rotterdamskega. Vzporedno z renesanso je v Angliji potekala tudi cerkvena reformacija, ki ima za razliko od kontinentalne predvsem politični značaj. Glede na to, da Luter opaža znotraj rimskokatoliške Cerkve predvsem globlje duhovne in življenjske nepravilnosti, ki zadevajo samo doktrino, pa se angleška reformacija s tovrstnimi vprašanji bistveno ne ukvarja. Povod za angleško reformacijo je bilo ločitveno vprašanje Henrika VIII., kar je privedlo do tega, da je Anglija spremenila svoja politična in organizacijska stališča do rimskokatoliške Cerkve, ne pa tudi temeljnih določil, ki zadevajo samo doktrino, o katerih se vprašuje Luter. Zato lahko upravičeno govorimo najprej o političnem poudarku angleške reformacije, šele potem pa, ko si je kralj zagotovil politično vrhovno oblast in prekinil stike s Svetim sedežem, tudi o religioznem izvajanju reformacije, ki tako postane množični pojav.

Thomas More je bil sin Johna Mora, londonskega pravnika, in Agnes Graunger, o kateri je malo znanega. Strogi oče ga je kmalu poslal v šolo Svetega Antona (St. Anthony's school), kjer so se dečki učili razpravljanja v latinščini. Z dvanajstimi leti je Thomas odšel, po tedanji razširjeni navadi, za paža h canterburyjskemu nadškofu, kanclerju in bodočemu kardinalu Johnu Mortonu. Ta je opazil fantovo nadarjenost in ga spodbudil k študiju na oksfordski univerzi. Tu se je More seznanil

z zgodnjimi angleškimi humanisti, grecistoma Grocynom in Linacrejem ter s Coletom, ki je postal njegov spovednik in duhovni vodja. Leta 1499 je začel prijateljevati z Erazmom Rotterdamskim. Po dveh letih študija artes liberales v Oxfordu je Thomas More poslušno sledil očetovi želji, naj nadaljuje študij prava. Po končanem študiju se je More nastanil v londonski kartuziji, da bi dodobra spoznal duhovniški poklic, ki ga je zanimal že od nekdanj. Po štirih letih življenja v kartuziji se je leta 1504 poročil z Jane Colt, s katero sta imela štiri otroke. Po pripovedovanju prijatelja Erazma se je More odločil, da bo postal čist zakonski mož in ne duhovnik, ki bi bil nezvest svojim zaobljubam. Leta 1511 je Jane umrla, Moru pa so ostali štirje otroci. Le nekaj tednov po ženini smrti se je znova poročil. Tokrat z Alice Middleton, šest let starejšo vdovo londonskega trgovca. More naj bi se z njo poročil bolj v korist družine in ne toliko zavoljo sebe.

Kot pravnik je začel delovati že leta 1499, star komaj 22 let. Vendar pa si je v letih pravniskega službovanja pridobil sloves zaradi dobrga govorništva in iznajdljivosti pri pogajanjih, zato ga je čakala politična kariera. Nastopal je v službi mesta London in bil do leta 1518 pravniški svetovalec tedanjemu londonskemu šerifu (žnidaršič 1988: 157). Bil je tudi latinski tolmač pri trgovskih pogajanjih in latinski govornik na uradnih sprejemih (žnidaršič 1988: 157). Leta 1518 se je izkazal s pozdravnim govorom ob prihodu papeškega legata in leta 1522 ob prihodu cesarja Karla V. (žnidaršič 1988: 158).

Leta 1517 ga je povabil v službo kralj Henrik VIII. Po sprejetju v kraljevi svet mu je kralj leta 1521 ob nastopu funkcije državnega podzakladnika podelil plemiški naslov. Erazem pravi, da si ni še nihče tako zelo prizadeval priti na dvor, kot se je More tega branil. Zanj so bile obveznosti na dvoru velika obremenitev, saj se ni mogel posvečati svoji družini in literarnemu ustvarjanju.

Literarni opus Thomasa Mora je obsežen, zato naj navedem le nekatera glavna dela. Približno v čas Morove odločitve za življenje v svetu spada prevod življenjepisa Pica della Mirandola, ki je najzgodnejši primer Morove angleške proze. Posebno pozornost gre posvetiti Morovim prevodom priljubljenega grškega satirika Lukiana iz Samosate. Pomembno Morovo delo je Zgodovina Riharda III., ki velja za prelomnico v angleškem historičnem zgodovinopisju. Rihard III. velja za kontroverzna osebnost angleške zgodovine, vendar pa je postal legenda prek Shakespeara, ki je črpal, čeprav posredno, prav iz Morove *Zgodovine*.⁴

Utopija nam danes velja za klasično delo, s katerim si je More pridobil takojšen sloves med evropskimi humanističnimi misleci. O delu bom obširneje spregovoril v naslednjem poglavju, zaenkrat naj povem le to, da gre za osrednje Morovo delo, v katerem poda kritiko tedanje družbe in opiše podobo idealne države.

Thomas More je napisal tudi celo vrsto teološko-polemičnih spisov, v katerih se zavzema predvsem za enotnost Cerkve nasproti reformaciji, ki je vanjo vnašala cepitev in tako rušila temeljno idejo edinosti Kristusove Cerkve. Izmed tovrstnih spisov izstopajo: *Dvogovor, ki zadeva herezije*; *Ovržba Tyndalovega odgovora, Odgovor na zastrupljeno knjigo, znameniti Morov odgovor Lutru* in drugi.

Za konec kratke predstavitve Morovega literarnega opusa naj omenim še spise, ki jih je napisal v času, ko je bil zaprt v londonskem Towru in je čakal na usmrnitev, saj je zavrnil prisego na kraljevi zakon. Gre za intimna in zelo osebna literarno-izpovedna besedila, ki so nastala kot posledica globokega premišljevanja o smislu življenja in smrti, ljubezni in vere. Tako so nastali: *Razprava o prejemu blagoslovljenega telesa našega Gospoda, Dialog o tolažbi v nesreči* in njegovo poslednje delo *O žalosti ... Kristusovi*.



Judita Karba: *Križišče*, akril, 2004.

Osrednje vprašanje v času angleške visoke renesanse in reformacije, ki je povzročilo nepredvidljive posledice tako na političnem kot tudi na religioznem področju, je bilo popolnoma drugotnega pomena. Gre za vprašanje potomstva kralja Henrika VIII., ki je posledično zadevalo tudi Mora, saj je bil kot pomembna politična osebnost vedno del dogajanja v državi. Kralj Henrik VIII. si je želel moškega potomca, ki bi nasledil kraljevi prestol. Ker ga od svoje žene Katarine Aragonske ni mogel več pričakovati, si je prizadeval za ločitev. Kralj je leta 1527 pr-

vič vprašal Mora za mnenje o ločitvenem vprašanju, vendar ga je ta prosil, da od njega ne zahteva, naj se jasno izreče. Kralj je Moru zagotovil, da ga ne bo silil k odgovoru, ki bi jih ne mogel uskladiti s svojo vestjo. Vendar pa je Mora globoko v sebi že slutil, da se temu ne bo moč izogniti.⁵ Kljub temu je sprejel službo lorda kanclerja, ki mu jo je Henrik VIII. zaupal leta 1529.

Vprašanje ločitve svetega zakona je bilo po mnenju Mora vnaprej obsojeno na propad, čeprav tega nikoli ni javno izrekel, pa je bilo to vendar njegovo neomajno notra-

nje prepričanje. Doktrina katoliške Cerkve zagovarja neločljivost pred Bogom sklenjenega zakona, s čimer pa se Henrik VIII. ni mogel sprijazniti. Papež Julij II. je že enkrat pogledal Henriku VIII. skozi prste, in sicer ko se je poročil z ženo svojega brata. Takrat je potrdil, da v prvem zakonu Katarine Aragonske in Henrikovega brata Arturja ni prišlo do spolnih odnosov. Sedaj pa je Henrik VIII. hotel od papeža Klementa VII., da bi dispenco svojega predhodnika preklical in tako razveljavil zakon Katarine Aragonske in Henrika VIII., saj je namreč že imel v načrtu poroko z dvorno damo Anno Boleyn.

Kralj Henrik VIII. ni čakal na papežev odločitev, zato se je oklical za vrhovnega poglavarja anglikanske cerkve, kar je privedlo do tega, da ga je papež Klement VII. izobčil iz Cerkve. Henrik VIII. je izdal Zakon o nasledstvu (Act of Succession), katerega besedilo je priznavalo potomce Henrika VIII. in Anne Boleyn za zakonite dediče, neveljavnost prvega zakona Henrika VIII., hkrati pa zaničevalo papeško avtoriteto v verskih in cerkvenih vprašanjih.

Leta 1532 je Thomas More odstopil s položaja lorda kanclerja. Kot razlog je navedel slabo zdravje, čeprav se je zavedal, da kot politična osebnost ne bo mogel več delovati v okolju, katerega miselnost je v radikalnem nasprotju z njegovim razumevanjem družbenega dogajanja in dojemanjem krščanstva kot vesoljne izpolnitve. Na zgoraj omenjeni zakon je moral priseči vsakdo, ki je bil poklican k prisegi. 13. aprila 1534 je bil More prvič na zaslišanju, kjer je odklonil prisego zaradi dveh spornih točk zakona: neveljavnosti zakona Henrika VIII. in Katarine Aragonske ter zanikanja papeške avtoritete v verskih in cerkvenih vprašanjih. Pri tem pa je ključno to, da More nestrinjanja s spornima točkama zakona ni izrazil naravnost, marveč se je skliceval na svojo vest in skrb za dušo. Nikakor si namreč ni želel na-

kopati kraljevega srda. Ker je prisego odklonil, so ga po štirih dneh pripora v Westminsterški opatiji zaprli v londonski Tower – zloglasno ječo, kjer je preživel zadnjih štirinajst mesecev življenja.

1. julija 1535 je bil More še zadnjič na zaslišanju, tokrat pred posebno komisijo porotnega sodišča. Kot izkušenemu pravniku, ki je znal paziti na svoje besede, niso mogli dokazati, da bi kdaj govoril zoper kraljevo vrhovnost. Henrik VIII. je namreč že izdal Zakon o vrhovnosti (Act of Supremacy). Kdor na Zakon ni prisegel, je bil obsojen veleizdajstva. Nazadnje se je komisija oprla na krivo pričanje državnega uslužbenca Richarda Richa. Ta je na sojenju izjavil, da mu je More rekel, da noben podložnik ne more soglašati z uzakonitvijo kraljeve vrhovnosti v parlamentu in da ga zato zakon ne obvezuje (žnidaršič v: *Thomas More* 1992: 20). More je pričanje Richa zavrnil in označil za laž, toda kljub temu ga je sodišče spoznalo za krivega veleizdajce. To je bilo navsezadnje tudi za Mora kaplja čez rob, zato je v stanju popolne osuplosti baje 'zlonamerno' zaničeval kraljevo vrhovno oblast v anglikanski Cerkvi. Pa vendar je nato ob koncu sojenja zaprosil za besedo ter si v iskrenem govoru 'olajšal svojo vest'. Dejal je, da svoje vesti ni dolžan podrediti odločitvi zbora enega kraljestva zoper vesoljni krščanski zbor; na svoji strani sicer nima enega kraljestva, z njim pa je zato ves krščanski svet (*Thomas More* 1992: 21). Po kraljevi milosti so Moru oznanili, da ga namesto kazni za veleizdajalce (obešenje, odstranitev črevesja in razčetverjenje) čaka obglavljenje. Preden mu je rabelj ob deveti uri dopoldan odsekal glavo, se je More obrnil k zbranim in dejal: "Umiram v veri in za vero v sveto katoliško Cerkve" (*Thomas More* 1992: 21).

Utopija

Prvič je *Utopija* izšla leta 1516 v Louvainu in v naslednjih treh letih doživela na Kon-

tinentu kar pet izdaj. Kmalu je bila prevedena tudi v različne zahodnoevropske jezike. Thomas More si je z *Utopijo* pridobil ugled naprednega humanističnega misleca v tedaj že zlati dobi evropske renesanse. O Morovem osrednjem delu je bilo napisanih ogromno interpretacij, razprav, strokovnih in znanstvenih člankov. Ko bom razmišljal o *Utopiji*, me bo zanimala poleg zunanje in formalne zgradbe predvsem njena vsebina in notranji pomen.

Kaj je *Utopija*? Ali gre le za oris neke idealne države ali pa se v ozadju skrivajo elementi utopičnega oz. mitskega? Katere so temeljne religiozne, politične in pravnoformalne značilnosti Utopije? Ali je Morova *Utopija* morda odsev Anglije, ki jo je v začetku 16. st. pretresla huda ekonomska in politična kriza? Ali govori *Utopija* tudi o krizi človekovih vrednot, ki navadno sledi krizi zunanjih družbenih pojavov? Ali imajo ideje, ki jih More opisuje v *Utopiji*, kaj skupnega s humanističnim duhom renesančne Evrope? Kako prebivalci Utopije gledajo na politiko, moralo, religijo in državne zakone? Kakšne so bile reakcije bralcev na Morovo *Utopijo*? In ali ni tudi danes aktualna ideja o neki idealni in utopični državi, ki bi temeljila na principu pravičnosti in volji ljudstva? Še številna druga vprašanja se porajajo, zato naj se razprava začne.

Že sam etimološki izvor besede utopija nam razkrije (ne)jasen pomen, ki nam bo služil za izhodišče pri nadaljnjem razmišljanju. Beseda izhaja iz grščine in je Morova lastna skovanka. Sestavljena je iz predpone 'ou', kar v slovenščini pomeni 'ne', in osnove 'topos', kar prevajamo kot kraj oz. mesto. Pomen besede utopija se torej glasi: nekraj oz. mesto, ki ga ni. Če More govori o mestu, ki ga ni, ima v mislih predvsem nek idealen kraj ali bolje, neko deželo, ki je (še) ni. Ostanimo še malo pri zunanji zgradbi. *Utopija* je sestavljena iz dveh delov. V prvem More kritizi-

ra tedanjo sodobno družbo, v drugem pa poda podobo idealne države na otoku Utopija. Pri formalnih značilnostih *Utopije* je nujno treba pokazati na to, da je glavno literarno in slogovno sredstvo, ki ga More uporablja, ironija. Vemo namreč, da nekaj, kar mislimo in o čemer razglabljamo, z ironijo napravimo dvoumno in nejasno. Ali drugače, pri avtorju, ki mu je ironija temeljno izrazno sredstvo, ne bomo mogli nikoli natančno vedeti, kaj je pravzaprav želel povedati. More se v *Utopiji* izkaže za mojstra ironije in sarkazma. Kako tudi ne, saj je prijateljaval z Erazmom Rotterdamskim, katerega *Hvalnica norosti* slovi po svoji bridki ironiji, ki je, tako kakor Morova *Utopija*, naperjena zoper tedanji parazitski družbeni vrh. Ironija se je kot vsestransko izrazno in umetniško sredstvo tudi sicer močno uveljavila v dobi humanizma in renesanse, saj je avtorju omogočila, da se je kritično distanciral od krute in nemalokrat celo nesmiselne realnosti. Večpomenskost in večplastnost *Utopije* nam kažeta, da moramo biti pri branju pozorni, pri interpretaciji pa previdni.

Če se osredotočimo na zgodbo, opazimo, da v njej nastopajo trije glavni liki. Glavni pripovedovalec je Rafael Hitlodej. Ime je umetna sestavljanica in nam v prevodu iz grščine zaznamuje klepetavega človeka (zopet simbolni pomen za človeka, ki veliko govori in malo pove; opravka imamo z ironijo). Drugi izmed treh glavnih likov je Peter Egidij, angleški humanist, sodobnik Thomasa Mora in Erazma Rotterdamskega. Njegova vloga v zgodbi je precej obrobna, dasiravno ne nepomembna. Kot tretji lik pa nastopa More sam, vendar ga nikakor ne smemo preprosto istovetiti z dejanskim Morom-pripovedovalcem. Kot že rečeno, je zaradi ironije nemogoče zagotovo vedeti, ali se More-avtor idejno vedno pokriva z likom Mora v sami zgodbi in obratno. Zanimivo je, da More-lik predstav-

lja pesimistično stran Mora-avtorja, ki je kot državljani priča dejanski družbeno-mitski zgodbi, medtem ko bi lahko v Rafaelu Hitlodeju iskali intelektualnega Mora kot nasprotnika tej isti mitski zgodbi, ki jo v tej osebi doživlja kot nepravično, nenaravno in celo nevarno za celotno družbo.

Rafael Hitlodej v prvi knjigi izrazi odkrito nezadovoljstvo s tem, kar se v družbi dogaja. V prvi vrsti kritizira pohlepnost in lakomnost vladajočih slojev in duhovščine, na drugi strani pa opisuje bedo in revščino nižjih slojev v mestih in kmečkega prebivalstva.

V drugi knjigi se pripoved iz dialoga spremeni v Rafaelov monolog, skozi katerega nam podrobno opiše stanje na otoku Utopija, kjer naj bi se pred časom mudil na obisku. Da bi dobili vpogled v dogajanje na otoku Utopiji, je zgodbo dobro na kratko povzeli. Utopija je otok v zahodnem predelu Severnega morja, kjer živijo ljudje s prav posebnimi navadami. Vsaka lastnina, ki jo imajo, je skupna vsem prebivalcem. Denarja sploh ne uporabljajo. Ukvarjajo se s poljedelstvom in obrtjo. Vsak posameznik si namreč izbere obrt, ki mu najbolj ustreza. Njihov delovni dan traja šest ur, zato lahko preostali čas posvetijo izobraževanju in obiskovanju raznih predavanj in kulturnih prireditvev. Privilegij nekaterih Utopijcev je, da namesto obrtnemu delu svoje življenje v celoti posvetijo znanosti.

Politična ureditev v Utopiji je demokratična. Znotraj tridesetih gospodinjstev prebivalci volijo svojega predstavnika, ki nato združeni predstavljajo senat. Predstavniki ljudstva, ki jim Utopijci pravijo sifogranti (omenjeni senatorji), od štirih kandidatov, imenovanih s strani ljudstva, izberejo vladarja. Vladar je dosmrten, odstavi ga lahko le ljudstvo, če meni, da se njegova vladavina nagiba k tiraniji.

Kar zadeva medosebne odnose v Utopiji, je treba povedati, da so ti dokaj strogo do-

ločeni. Na čelu družine je njen najstarejši član. Žene so poslušne svojim možem, otroci staršem, nasploh pa velja pravilo, da mlajši ljudje vedno prisluhnejo starejšim. V vsakem mestnem okolišu so skladišča, kamor ljudje pridejo po hrano in ostale življenjske dobrine. Vsakdo vzame toliko, kolikor potrebuje. Njihova pravna ureditev je skromna. Zakonov imajo malo, saj so njihove vsakdanje potrebe majhne, tako da ne potrebujejo zapletenega pravno-formalnega sistema. Posebno mesto v družbi imajo sužnji. Za sužnje veljajo tisti prebivalci Utopije, ki so zagrešili kakšno kaznivo dejanje, vendar je teh malo. Druga vrsta sužnjev, in teh je več, pa je prišla iz drugih držav, krajev in pokrajin, kjer so bili obsojeni zaradi ropov in umorov. Sužnje navadno pošljejo na prisilno delo, še prej pa jim nadenejo zlate okove (ironiziranje nečesa, kar ima v realistični družbi prestižno vrednost in privilegiran pomen). Vendar pa Utopijci menijo, da si sužnji lahko z marljivostjo zopet pridobijo svobodo, hkrati pa so v poduk ostalim državljanom. Vojskujejo se Utopijci redko, če pa se že, to storijo v pomoč kakšnemu drugemu ljudstvu, ali takrat ko so prisiljeni braniti sebe in svoje lastno ozemlje. Predvsem prevladuje mnenje, da je vojna zverinsko dejanje ne vredno človeka, ki je v celoti nepotrebno in nesmiselno.

V Utopiji je dovoljen verski pluralizem. Ljudje častijo različne kulte, planete in zgodovinske osebe. "Vendar pa za večino prebivalstva obstaja nedoumljivo, večno, neskončno in nerazložljivo božanstvo, ki izpolnjuje ves svet. Temu božanstvu pravijo oče" (More 1958: 183). Prvi vladar Utopije, ki se je imenoval Utop, je priznal različna verstva. Tako naj bi ohranil red in mir v državi ter preprečil verska trenja. Če za Utopijce res obstaja ena večinska vera, se bo to izkazalo po naravni poti, namreč z močjo resnice, nikakor pa ne po kako drugače načrtovani ali celo nasilni poti. Sleherno nasilno pridobivanje ver-

nikov je zanje kaznivo. Obstajata pa dve temeljni ideji, ki so ju prevzeli vsi prebivalci Utopije. Prva je ideja o neumrljivosti duše, druga pa je ideja o retribuciji – povračilu v onostranstvu dobrih dejanj z veseljem in zlih dejanj s trpljenjem. “Tistega, ki tega ne veruje, (Utopijci, op. R. K.) sploh ne prištevajo med ljudi, ker zenačuje vzvišeno naravo svoje duše z malovrednim živalskim telesom” (More 1958: 187).

Odločil sem se, da bom pod drobnogled Morove *Utopije* vzel predvsem njeno družbeno, politično, pravnoformalno in religioz-

no ureditev. Ker je *Utopija* delo, ki ga je More napisal kot reakcijo na tedanje stvarne razmere v Angliji, bo smotno, če si ogledamo družbeno situacijo v Angliji na prelomu iz 15. v 16. st.

More je kot dober opazovalec družbenih in političnih razmer v tedanji Angliji uvidel, da porast meščanstva in kapitalistično-trgovskih odnosov v mestih, hkrati pa veliko pomanjkanje, beda in revščina vaškega prebivalstva, celotne družbe ne vodi k blaginji in pravičnosti. Mesta so v času 16. st. zacvetele v vsem sijaju, racionalizacija na vseh po-



Judita Karba: *Moj trenutek I* (iz cikla *Bivanje*), mešana tehnika, 2005.

dročjih življenja je že dodobra prežela meščanstvo, kar je pospešilo trgovsko in kapitalistično proizvodnjo, ta pa je povzročila porast občečloveške kulture. Znanost in izobraževanje sta postali gonilni sili človekovega udejstvovanja. Razloge za to gre iskati predvsem v novi miselnosti ljudi, kot tudi v že razširjenem pojavu tiskanja knjig. Vendar pa je vse to, če se preselimo iz mest v vasi, bilo videti popolnoma drugače. Zaradi izjemno donosne trgovine z ovcami in volno, je kralj Cerkev in propadle fevdalce razlastil ogromnih površin zemlje ter jih dal v najem svojim podložnikom. Tako je prišlo do pojava t. i. prvotne akumulacije. Orna zemlja je bila z zakonom prepovedana. Kraljevi podložniki so požgali večino vasi na tej zemlji, tako z nje pregnali vaško prebivalstvo, sami pa zemljo spremenili v pašnike. Ker so ljudje z vasi ostali brez slehernega premoženja, prepuščeni na milost in nemilost mest, se je izredno povečala stopnja kriminala, kaznivih dejanj in prostitucije. Konflikt med bogatimi in revnimi sloji se je bliskovito večal, saj so višji sloji živeli v izobilju na račun vaškega prebivalstva, seveda tistega, ki še ni popolnoma obubožalo in zapadlo med kriminalce in potepuhe.

More je uvidel vse te družbene probleme, zato v svojem 'manifestu' podaja vizijo države, v kateri bi bili podobni problemi po njegovem mnenju rešljivi, ali pa se morda sploh ne bi pojavili. Za Mora je edino zlo, ki vodi do družbene neenakosti in nezadovoljstva državljanov, zasebna lastnina. Zato meni, da je potrebno zasebno lastnino ukiniti. More vedno izhaja iz opazovanja ekonomskih odnosov, ki so zanj pokazatelj tega, kar se v družbi tudi dejansko dogaja. Stvarne razmere v tedanji Angliji pa so pokazale, da družba na takšen način dolgoročno ne bo mogla delovati. Rešitev vidi v tem, da bi se vse dogajanje v državi izvajalo z razlogom. Ali drugače, da bi imel vladar za to, da ljudstvu sploh

lahko vlada, najboljšega izmed razlogov, ki je za Mora le blaginja ljudstva. Po Moru bodo vsi ljudje zaživeli v polnosti takrat, ko bo poleg formalne enakosti prišlo tudi do dejanske enakosti med ljudmi. To pa je zanj uresničljivo takrat, ko bo privatna lastnina postala kolektivna oz. ko bo družba z njo v celoti razpolagala. Družbeno dogajanje navadno odseva politično dimenzijo države. More je kot politična osebnost in kot navaden državljan dogajanje v državi dobro poznal. Gre za to, da je postala politika Henrika VIII. v času razčiščevanja njegovega ločitvenega vprašanja nevzdržna in do skrajnosti samovoljna. To pa seveda ni bilo v skladu s prepričanji Thomasa Mora. Med drugim je treba vedeti, da smo na prehodu iz srednjega v novi vek, ko še ni prišlo do popolne osvoboditve religije od ostalih področij človekovega delovanja. Državna politika se še ni osvobodila elementov srednjeveške sholastike zavezane religiji, kar se je med drugim izrazilo tudi v sporu med Henrikom VIII. in Morom. Kot je razvidno iz *Utopije*, je More verjel v t. i. vesoljno krščanstvo (vesolje(n) = gr. katolikos). Gre mu za edinost vesoljne Cerkve, kar je po njegovem mnenju tudi osrednje sporočilo Jezusa Kristusa. Zato vidi samovoljno politiko Henrika VIII., njegovo ločitev od Katarine Aragonske in prelom s papežem, kot največjo nevarnost za edinost Kristusove Cerkve. Seveda je More gledal podobno tudi na Luthrovo reformacijo, ki je ravno tedaj množično zajela celotno Anglijo. Ta ideja enotnosti Cerkve in edinosti vseh ljudi se jasno odraža tudi v *Utopiji*. Utopija je država, kjer so pooblastila vladarja omejena. Če namreč ljudstvo meni, da jih je vladar prekoračil, ga lahko zamenja. In to je tudi eden izmed razlogov, zakaj bo More, v nasprotju z ostalimi političnimi akterji in večino duhovščine, ki se bodo podredili kraljevi volji, ostal tako neomajen v svoji zvestobi vesoljnemu krščanstvu.

More je neutrudno deloval tudi na področju pravne države. Rafael Hitlodej kot glavni lik v *Utopiji* predstavlja idejne poglede in rešitve Mora-avtorja, vendar zaradi ironije ne vemo zagotovo, kako zelo se ti dve osebi tudi sicer miselno ujemata. Ker je More kot ugleden pravnik in sposoben politik od blizu videl, kaj se dogaja v državnem sodstvu, lahko v tem primeru vidimo določene povezave med Rafaelom in Morom-avtorjem.

Rafael se v prvi knjigi *Utopije* osredotoči predvsem na pravnoformalne predpise, kazensko pravo in kazniva dejanja. Sprašuje se, zakaj se ljudje še vedno ukvarjajo s kriminalom, in ali niso kazni že dovolj hude, če nekoga za pičel rop usmrtijo. Ugotovi naslednje: če so ljudje brez imetja, lastnine in osnovnih življenjskih dobrin, si jih pač morajo priskrbeti, četudi na moralno sporen način. Ker veleposestniki potrebujejo, zaradi zgoraj že omenjene prvotne akumulacije, na pašnikih le nekaj pastirjev, dela za večino ljudi ni, zato so v kriminal enostavno prisiljeni. Še več: država, politika in kralj zločince takorekoč sami ustvarjajo (More 1958: 74), trdi More. In ne samo ustvarjajo, tudi vzgajajo in podžigajo jih v njihovih dejanjih (More 1958: 77). More je med svojim službovanjem prišel do zaključka, da v pravu ni določene očitne meje med kaznivimi dejanji, ampak so vsa obravnavana kot eno kaznivo dejanje proti vladarju, kar izvira še iz srednjeveškega pravnega izročila. Vladar, ki ga postavi papež – božji namestnik na zemlji, predstavlja neomajno avtoriteto države. Za vsak neznamen prekršek, ki predstavlja zločin proti Bogu, sledi potemtakem smrtna kazen. In kako tudi ne bo človek, ki je v ropanje prisiljen, žrtve tudi ubil, saj je tako manj verjetno, da ga bodo dobili in obsodili, sklepa Hitlodej. Ljudje, ki so ostali brez vsega, so se velikokrat znašli v podobnih situacijah. More je vedno ostro kritiziral zakone, ki imajo le zunanji pravni videz. Če pogledamo širše, pa je ravno oblast bila

tista, ki je te iste zakone sprejemala in izvajala. Rešitev, ki jo More predlaga, je, naj oblast vrne ljudem orno zemljo oz. naj jim zagotovi osnovne življenjske pogoje. More meni, da bi se potem tudi stopnja kriminala znižala. Po drugi strani pa si je močno prizadeval, da bi kazni namesto srednjeveškega ustrahovalnega značaja dobile vzgojno in poboljševalno funkcijo. More je potemtakem kot pravnik in politik v eni osebi ponudil vidne izboljšave državnega pravnega sistema.

Za Mora je poleg ukinitve zasebne lastnine in zagotovitve osnovnih bivanjskih pogojev eden glavnih temeljev pravične države – izobraževanje. Kajti samo tako je po njegovem mnenju možno ljudem vcepiti moralne vrednote in izkoreniniti njihove napake. Sam je poučeval ne samo svoje otroke, marveč tudi sirote. Imel je celo svojo šolo, kjer je uvajal tovrstne izobraževalne prakse. V *Utopiji* se vsak državljani mora izobraževati. To pa je tudi v skladu s temeljno humanistično in renesančno idejo.

Če na kratko povzamem bistvene poteze in lastnosti Morove *Utopije*, ki se mi zdijo osrednjega pomena: *Utopija* je oblika idealne države oz. brezrazredne družbe, ki je za Mora neka skrita, celo fantastična želja. Videti jo moramo kot reakcijo na takratno sodobno družbo, v kateri je živel in ustvarjal. Tu se mi zdi temeljno nasprotje med Morom kot posameznikom – intelektualcem, ki se umakne v miselno-teoretski svet, in družbo na drugi strani, ki je že prežeta z mitsko politično zgodbo o kapitalizmu. *Utopija* kot pojem je potemtakem lastna le redkim izbrancem, ki so se s svojo miselnostjo sposobni iztrgati mitu, zato nujno obstaja v sferi vizionarnega in zaenkrat še neuresničljivega. Pri mitu pa gre ravno za to 'prizemljenost' in 'tostranost', v kateri nosilci mitske zgodbe vidijo svetlo prihodnost. Mit v tej luči povezujemo z množičnostjo, družbi lastnim prepoznavanjem centralne socialno-politične zgodbe in kon-

kretnim akcijskim delovanjem. Podobno bi lahko trdili tudi za Mora, ki poda nekakšno 'kabinetsko' vizijo družbe, da razglablja o državi s svojim intelektom in razumom, nikakor pa se ne ukvarja s tem, kako bi prišlo do dejanske realizacije te iste zamisli. Če pogledamo na težnjo o boljši družbi še z mitološkega vidika, lahko opazimo, da je v Morovem času kapitalistični mit družbo dobesedno začaral. Ljudje so videli obetavno prihodnost ravno v mitski zgodbi, ki je poudarjala tostranost življenja, človekovo individualnost in akcijo. Vendar pa je More že takrat uvidel tudi slabosti mitske dejanskosti, zato je njegova ideja tako daljnosežna in vplivna, hkrati pa neizogibno kontemplacijska.

Po mojem mnenju gre v zgodovini človeške družbe za nenehno konfrontacijo mitskega in utopičnega momenta, kar rezultira bodisi v mitski zgodbi kot taki bodisi v utopiji, ki pa mora, če jo družba tudi dejansko hoče sprejeti, nujno preiti na raven mitsko-politične zgodbe v svojih kolektivnih in aktivističnih razsežnostih oz. se odpreti navzven ter zapustiti območje umsko-individualnega ali elitnega razmišljanja. Mit in utopija skupaj tvorita družbeno celoto, v kateri človek postane in tudi ostane družbeno bitje. To pomeni, da človek lahko miselno, duhovno in tudi fizično napreduje, če utopija postaja mit in obratno. Če bi utopija obstala le na ravni utopičnega, umskega, bi ne prišlo do konkretne človeške realizacije, kar bi bilo vidno v vsesplošni družbeni in tudi osebnostni stagnaciji. Mit in utopija nam torej predstavljata neke vrste družbeno gibalno. Posebno vlogo pa v odnosu mit – utopija igra vsekakor čas. Vemo, da mit ni vedno sprejemljiv in dovzeten za spremembe, ki bi jih vanj vnesla utopija, zato so utopični misleci pogostokrat preslišani. V tem pa je tudi njihova tragičnost: tako Platonu kot tudi Moru in mnogim drugim ni bilo dano, da bi vstopili v državo in postali del družbe, ki so si jo zami-

slili, četudi so si vse življenje prizadevali svoja opazovanja in ugotovitve tudi v praksi udejaniti. Ali ni paradoksalno, da se je Morov sicer za tedanji čas dobronameren in napreden predlog o idealni komunistični državi pokazal za tako zelo spornega, total(itar)nega in celo uničujočega v dvajsetem stoletju? Če utopične ideje mit preobrazijo v zgodbo, ko ta še ni 'zrel' za tovrstne novosti in spremembe, lahko pride do očitnih družbenih zlorab in tragičnih posledic za človeštvo.

Kar zadeva politiko, moralo in religijo, se v *Utopiji* še vedno močno povezujejo. Posledica tega je, da se More še ni čisto iztrgal iz srednjeveškega duhovno-miselnega izročila. Naj omenim po mojem mnenju bistvene renesančne in humanistične ideje, ki se odražajo v *Utopiji*: kritika samovoljne politike in demokratična državna ureditev, poudarjena izobraževalna dimenzija, porast znanosti, verski pluralizem, poskus ločevanja religije od ostalih področij človekovega delovanja, izboljšava pravnoformalnega državnega sistema in druge.

Sklepni komentar

Morova *Utopija* je delo, ki nas vedno znova navdihuje in spodbuja k razmišljanju o vsekozi aktualnih vprašanjih: Kdo smo? Kaj smo? V kakšni družbi živimo? Ali je res to država, kjer si želimo živeti in se uresničevati? Ko sem prebral *Utopijo*, sem se spraševal ravno o teh temeljnih vprašanjih. Ne samo Morova *Utopija*, ampak tudi utopije drugih avtorjev postavljajo obstoječe mite pod vprašaj oz. nas ženejo k samorefleksiji, k temu, da se ponovno poglobimo vase in v družbo, kjer 'naj bi se dobro počutili'. Lahko bi tudi rekli, da nas utopične ideje, ne sicer nasilno, pa vendarle, zbuja iz spanja in sanj, polnih mitskih samoumevnih zakonitosti, po katerih se vrši vsa naša družbena realnost. Čeprav bi se na prvi pogled zdelo drugače: utopije so tako lahke, zveneče za uho, umirje-

ne, da nas že s tem hočejo utrditi oz. potrditi v našem sanjanju in nemalokrat tudi sanjarjenju o novih boljših časih.

Ko sem študiral Thomasa Mora, sem natelet na veliko nasprotujočih si izjav in paradoksov o njegovi osebnosti kot tudi o njegovem življenju in delu. Lahko bi rekli, da obstajata dve sferi morologov, 'liberalni', ki Moru očitajo predvsem njegovo neizprosnost in celo nesramnost pri preganjanju protestantskih heretikov (kar bi znotraj Morovega odnosa do reformacije zaslužilo posebno razpravo) in ki dvomijo v Morovo svetniško gesto, ter 'konzervativni', ki v njem vidijo velikega svetnika – zgled pobožnega in gorečega kristjana. Sam menim, da je bilo njegovo etično dejanje življenja storjeno ne v slepi veri v papeževno vrhovno oblast, kot misli katoliška Cerkev, marveč proti samovoljni politiki zloglasnega Henrika VIII. Če obstaja nedoumljivi oče in potemtakem vesoljno krščanstvo, potem nima po Moru nobeno človeško bitje pravice do vrhovne oblasti, še najmanj pa kralj, ki tako neizmerno hlepi po njej. More meni, da najvišje mesto pripada Bogu. V tem pa je tudi osrednje sporočilo Morove skrbi za vest in dušo ter neomajne zvestobe najprej Bogu, šele nato vladarju, kot je sam izjavil, preden so ga obglavili. Vsekakor pa bi bilo določene domneve nekaterih avtorjev o temni plati Morovega političnega in, kakor pravijo, radikalno verskega življenja potrebno natančno proučiti in preveriti. Zgleda, da nas bo More po tem, ko je bil v prejšnjem stoletju proglašen za svetnika (1935), zaposloval vsaj še nekaj časa. Pa tudi njegove Utopije, ki si jo je zamislil in ki si jo danes zamišlja zdajšnji predsednik ZDA Bush, zaenkrat še ni videti na obzorju ... Mor-da je tako celo bolje.

Viri in literatura:

- Thomas More* 1992: *Thomas More – krščanski humanist, izbrani angleški spisi*. Ur. Lilijana žnidaršič. Celje: Mohorjeva družba.
- Garin, E. 1993: *Spisi o humanizmu in renesansi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Heidegger, M.: *Die Zeit des Weltbildes*. V: *Gesamtausgabe, Band 5 Holzwege* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- More, T. 1958: *Utopija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marlowe, Kyd, Jonson 1976: *Drame angleške renesanse*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Žnidaršič, L. 1988: Človek za vse čase. *Bogoslovni vestnik* 2 (1988), 155-166.
- Walland, F. 1945: *Tomaž More*. Ljubljana – Rakovnik.
- Več avtorjev: *Gledališki zbornik Vihar*; Mitja Velikonja: *Previharimo utopije? Utopimo viharje!*

-
1. *A man for all seasons* je gledališka igra Roberta Bolta, prvič uprizorjena leta 1960 v Londonu. Kasneje je bil posnet tudi istoimenski film, ki podaja neko idealno, lahko bi rekli hollywoodsko podobo Mora, čemur bi verjetno nasprotovali liberalni morologi, ki izražajo odkrit dvom v njegovo svetništvo.
 2. Več o razumevanju zgodovine na način preteklosti prim. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, kjer Heidegger razumevanje zgodovine na način novoveške znanosti, ki temelji na znanstveni metodi, bistveno povezuje z dogajanjem, natančneje, dogodjem (Ereignis). Heidegger vidi takšno popredmetovanje zgodovine na osnovi znanstvene metode kot nadvse problematično (Heidegger, GA, 5: 82, 83 in 92).
 3. O pojmu 'antično' v renesančni misli prim.: Eugenio Garin, *Spisi o humanizmu in renesansi*, 23.
 4. Kar zadeva Morovo Zgodovino Richarda III., primerjaj žnidaršič 1988: 160.
 5. V zvezi s tem naj omenim po mojem mnenju pomenljiv odlomek iz *Utopije*: "Če napačnih mnenj ne moreš povsem izkoreniniti in če ti ni moč po lastni volji ozdraviti napak, ki so prešle v navado, potem se ti še zdaleč ni treba odpovedovati državnim opraviлом, kakor tudi ne smeš zapustiti ladje v viharju z izgovorom, da ne moreš obvladati vetrov" (More 1958: 97-98).

Eksistencialni pogled v Bergmanovem filmskem opusu

Uvod

Filozofija vpliva na vsa področja človekovega delovanja in ima mesto tudi v človekovem izražanju svetovnega nazora in opredelitve do določene družbene ali osebne tematike. Ingmar Bergman je režiser, ki se osredotoči na posameznika in izhaja iz njega na kritiko skupnosti. Prepleta mnogo različnih pogledov na različne probleme. Ukvarja se z eksistencializmom in vprašanjem odnosa človeka z Bogom, kot agnostiku mu je namreč pomembno vprašanje zla v svetu, kjer Boga ni, in vprašanje Božje neodzivnosti. Mnogo se ukvarja tudi z retrospektivo in analizo človekove duševnosti, v kateri se skrivajo človekove najgloblje skrivnosti, ki močno vplivajo na njegovo življenje in delovanje. Razmišlja tudi o vplivu volje na človeka in o vlogi razuma v človekovem življenju. Oba sta namreč lahko uničujoča faktorja človekove čustvene eksistence.

Filozofija se skozi oči režiserja v filmu razkriva v posameznih detajlih in dialogih, morda razmišljanjih glavnega junaka, vsak pa ideje za svoj film (predvsem t. i. "art film") črpa iz osebnih izkušenj in osebnega pogleda na svet, osebne filozofije. Osebni pogled na svet pa je posledica poznavanja določenih filozofskih, še posebej pa življenjskih vprašanj, ki se pogosto dopolnjujejo.

V sestavku ne bom iskala povezave med Ingmarjem Bergmanom kot režiserjem na eni in kakšnim konkretnim filozofom na drugi strani. Njegov obsežni filmski opus bom poskušala vpeti v določeno filozofsko smer, tj. eksistencializem, povezala pa ga bom tudi z

religijo in psihoanalizo. Za boljše razumevanje režiserja bom na začetku predstavila bistvene trenutke njegovega življenja in njegov odnos z očetom in materjo, ki je prav tako kot filozofija odločilno vplival na njegov življenjski in poklicni razvoj. Podrobneje bom predstavila tudi dva njegova filma in izpostavila določene simbole, ki kažejo na vpliv enega od že prej omenjenih faktorjev.

Bergmanovo življenje

Režiser, scenarist in pisatelj Ingmar Bergman se je rodil 14. 7. 1918 v mestu Uppsala na Švedskem v duhovniški družini. Njegov oče je bil namreč luteranski pastor. Stroga očetova vzgoja je zelo vplivala na njegovo otroštvo, pa tudi na njegovo režisersko delo. V svoji avtobiografiji *Cudežna svetilka* zelo natančno opisuje spomine na svoje odraščanje. Govori o očetovi neizprosni strogosti in o materini zadržani hladnosti. Do njega je bila ljubeča le, kadar je bil bolan, zato je bil pogosto bolan. Pravi tudi, da je zelo zgodaj ugotovil, da z lažmi lahko veliko dosežeš, zato se je razvil v neverjetnega lažnivca. Očetova stroga vzgoja je bila pogojena z religijo, ki je v njegovem otroštvu prav tako odigrala ključno vlogo.

Njegovo zanimanje za gledališče, film in režijo se je pokazalo že zelo zgodaj, saj je kot deček imel doma majhno lutkovno gledališče. Lutke je izdeloval sam, prav tako je sam postavil scene in pisal scenarije. Prav tako pa je imel doma majhno svetilko, skozi katero so se vrteli filmi, ki jih je projiciral na obešene rjuhe. Ta svetilka mu je tako služila kot mali hišni kino, ki je pripovedoval

zgodbo za zgodbo. Tako je bil že kot otrok razpet med filmom in gledališčem, ki jima je nato posvetil celotno življenje. Sam je gledališče označil kot "zvesto ženo", film pa kot "drago ljubico".¹

Na stockholmski univerzi je študiral umetnost, zgodovino in literaturo, vendar pa zanimanje za gledališče in film ni zamrlo. Zrežiral je mnogo študentskih predstav, prav tako pa se je preizkusil kot igralec in filmski scenarist. Napisal je scenarij za film *Bolečine*, ki je govoril o spominih na šolske dni.

Tudi kot odrasel je bil s staršema v stalnem konfliktu. Večkrat je za dalj časa pretrgal stike z njima, npr. ko je oče ostro nasprotoval njegovi zvezi z mlado igralko, in spor je prišel celo tako daleč, da Ingmar ni želel obiskati očeta, ko je bil ta na smrtni postelji, niti po materinem moledovanju.

Odnos z očetom in mamo pa tudi odnos med zakoncema je mnogokrat motiv njegovih filmov in gledaliških predstav, v katerih nato razvija motive, ki jih je spoznal v svoji družini – motiv krivde, odpuščanja, kazni, laži, ponižanja ... Mnogokrat je oče prikazan kot strog mož s trdo roko in neomajnim značajem, mati pa je včasih prikazana kot Bergmanova, tj. oddaljena in hladna, včasih pa je taka, kakršno bi si Bergman najbrž želel, tj. nežna, ljubeča, čutna – pravo nasprotje očetove figure. Življenje v taki družini je prikazano kot zelo utečeno, diktirano, nič ne more presenetiti. Po eni strani tako življenje ponuja varnost, po drugi strani pa člane paralizira in izolira.²

Eksistencializem

V knjigi *Poti filozofije* je eksistencializem definiran kot "filozofska smer v 20. stoletju, katere primarni problem je enkratna, kontingentna eksistenca človeka kot posameznika, ki je izhodišče za razumevanje človeške družbe in sveta nasploh. Dve glavni smeri sta krščanski in humanistični eksistencializem".³

Ko govorimo o eksistencializmu in njegovih začetkih, ne moremo mimo dveh pomembnih imen 19. stoletja, to sta Friedrich Nietzsche in Sören Kierkegaard. Nietzsche je s svojim ateističnim načelom, da je treba prevrednotiti vrednote, postavil mislecem 20. stoletja velik etični izziv in tako predvsem spodbudil eksistencialiste.⁴ Kierkegaard pa je bil mnenja, da je človekova najpomembnejša dejavnost sposobnost odločanja, saj se tu najbolje pokaže človekova oseba kot individuum. Svojo filozofijo je Kierkegaard močno religiozno obarval. Verjel je namreč, da ni ničesar, kar bi bilo bolj pomembno kot osebni odnos z bogom. Tako sta se razvili dve veji eksistencializma: krščanski in humanistični eksistencializem.

V 20. stoletju se je eksistencializem močno razširil, ne samo med filozofi, ampak tudi med literati in nasploh med vsemi intelektualci. Zaznati ga je bilo praktično povsod – v pesmih, filmih, dramah ... Še posebno močno je zaznamoval obdobje po drugi svetovni vojni, saj se je pojavil kot odziv na nacistično prevlado v Evropi. Zato je zanimivo, da je prav vodilni eksistencialist 20. stoletja Martin Heidegger simpatiziral z nacisti in se celo pridružil njihovi stranki.

Eksistencializem in vprašanje zla v Sedmem pečatu

Mnogi kritiki in filmski poznavalci so si edini, da je ravno Sedmi pečat Bergmanov najboljši in najbolj znan film. Dejstvo je, da se ravno v tem filmu vpliva eksistencializma in religije najbolj kažeta in tudi najbolj prepletata.

Film je postavljen v 14. stoletje na Švedsko. V času, ko je po Evropi pustošila kuga, so se mnogi obračali k Bogu v upanju na odgovor, zakaj jim je poslal to gorje. Mnogi pa so se zaradi tega od Boga in religije odvrnili, saj niso mogli verjeti, da je Bog, ki ljudem prinaša tako hude preizkušnje, dober. Glavni

junak vitez Antonius Block se je s svojim oprodrom Jönsem vrnil v svojo opustošeno domačo vas, saj se je udeležil križarskih vojn. Block pa nima sreče, saj ga takoj po vrnitvi obišče Smrt in mu pove, da se je njegov čas iztekel. Block je obupan. Soočiti se mora s tem, da bo umrl, ne da bi izvedel, ali Bog v resnici obstaja in če res obstaja, kako je možno, da ljudi preiz-

kuša na tako krut način. Zelo ga muči dejstvo, da mu bog nikoli ne odgovori, ne glede na to kako glasno moli. Zdi se, kot da ga ne sliši. Zato da bi si rešil življenje, ali pa vsaj pridobil nekaj časa, Block izzove smrt na partijo šaha. Če zmaga on, mu je podarjeno življenje, če pa zmaga Smrt, se bo Block pokoril in odšel s Smrtjo. Nato spremljamo Blockovo



Judita Karba: Moj trenutek 2 (iz cikla Bivanje), mešana tehnika, 2005.

potovanje domov k ženi. Na poti sreča še nekaj ljudi, ki se mu pridružijo, npr. igralca Jofa z ženo Mio in njuni sinom.

Žonglerja in igralca se filmu pojavita že prej v zelo močnem prizoru, ko njun nastop v mestu prekine procesija, ki prikazuje Sodni dan. A dokler žonglerja ne srečata viteza, sta samo lika v filmu. Šele srečanje z njim jima da pomen, ki ga v filmu imata, to je biti protipol Antoniusovim razmišljanjem.

Antonius Mio spozna, ko se ustavi na poti – sam, saj je oproda v vasi. Mia ponudi sveže jagode in mleko. Block se igra z njenim sinom. Nato se iz vasi vrnete Jof in Jöns. Mii razložita, da so se iz Jofa v krčmi norčevali in da ga je Jöns rešil. Sveže jagode in mleko, s katerimi se gostijo, simbolizirajo prijetnost preprostega življenja, nepokvarjene človeške vrednote, nedotaknjene od metafizičnega strahu pred usodo.⁵ Jof in Mia predstavljata preprosto otroško vero v Boga in njegov načrt. Ne obremenjujeta se z vprašanji o nesmiselnosti življenja brez Boga, saj niti ne pomislita na to, da Boga ni. Ta preprosta in trdna vera jim omogoča, da gledata svet okoli sebe z odprtimi očmi in ga dejansko tudi vidita. Jof je namreč edini poleg viteza, ki vidi Smrt. Prav tako na začetku doživi privid Marije z otrokom. Jof nima razloga, da bi dvomil o Bogu. Prav nič ni zaskrbljen glede zla v svetu in glede dejstva, da Bog ne odgovarja neposredno na človekove klice. Vere ne spremeni v nekakšno miselno preigravanje, v neskončno spraševanje, ki ne more prinesiti odgovorov, in zato se zdi mnogo srečnejši kot Block.

Antoniusov oproda Jöns predstavlja vitezovo nasprotje, hkrati pa ga v njegovem razmišljanju dopolnjuje. Jöns je materialist in skeptik. Dvomi v upravičenost in smiselnost vprašanj svojega gospodarja, saj ne razume, da je vitezu preprosto verovati premalo, da zahteva spoznanje, odgovor. Kljub temu da za verska vprašanja nima veliko posluha, ni

neobčutljiv za težave drugih. Večkrat se pokaže v vlogi rešitelja in tolažnika. Lahko rečemo, da je Jöns nekakšen junak v senci, ki preseže le razmišljanja o smislu življenja in dejansko pomaga ljudem.⁶ Glede vprašanja o Bogu je mnogokrat sarkastičen, njegov ateistični odnos pa Blocka ne moti kaj dosti. Zelo sporočilen prizor, v katerem se pojavi, je prizor, v katerem se ustavita pri neki cerkvi in vstopita. Antonius gre do spovednice, kjer se nevede izpove prav Smrti in zahteva odgovore na svoja vprašanja. Oproda pa se medtem pogovarja s slikarjem, ki v cerkvi slika. Vidno je pretresen nad slikarjevo pripovedjo o sliki, ki govori o samouničenju človeštva in o neumnosti ljudi. Nato slikarju opiše križarske pohode in tako razkrije ozadje vprašanj njegovega gospodarja. Pove mu, da sta doživela in videla marsikaj v Božjem imenu, in meni, da je bilo to potovanje neumno zapravljanje časa. Kljub temu pa Jöns enkrat spregovori o Bogu. V svojem zaključnem govoru na koncu filma izreče "molitev" k neobstoječemu Bogu z besedami: "V temi, kjer bi Ti moral biti, kjer bi najbrž morali biti vsi ... V tej temi ne boš našel nikogar, ki bi poslušal tvoje krike ali ki bi bil ganjen zaradi Tvojega trpljenja. Umij si obraz in se poglej v svoji brezbriznosti."⁷ S tem želi povedati, da svet postaja do Boga ravno tako brezbrizen, kot je brezbrizen Bog do sveta. Počasi bodo vsi dojeli, da Boga ni in da ne more obstajati, če se mu svet odpove. Tako je Jöns našel odgovor; Boga ni in svet je absurden. Predan je življenju in čutnim užitek. Ne dvomi in se ne sprašuje, zato je človek dejanj. Je kot prizemljeni, pragmatični Sančo Pansa v nasprotju z njegovim gospodarjem, sanjavi in poduhovljenim Don Kihotom.

Antonius Block obupano hrepeni po nekem cilju, nekem smislu, ki mu ga življenje do sedaj še ni ponudilo, kljub temu pa se ni pripravljen odpovedati razumskemu obvladovanju in sprejeti vere take, kot je. Njegov

razum ga na eni strani počasi peha v agnosticizem in celo ateizem⁸, po drugi pa ne more nehati razmišljati o neki smiselnosti obstajanja, ki zahteva Božji obstoj. Block želi in zahteva dokaz o Božjem obstoju, njegova vera mora biti racionalno upravičena, Bog pa mu tega dokaza ne da. Kljub pomanjkanju vitezove vere pa ima Bog še vedno zelo pomembno mesto v njegovem svetovnem nazoru. Prizor, v katerem se njegovi dvomi zelo jasno izrazijo, je prizor v cerkvi, v katerem se nevede pogovarja s Smrtjo.

Vitez: želim si znanja, ne vere, ne ugibanj, ampak spoznanja. Želim, da Bog iztegne svojo roko proti meni, želim, da se mi razkrije in mi spregovori.

Smrt: A On ostaja nem.

Vitez: V temi kličem k Njemu, a zdi se, da tam nikogar ni.

Smrt: Morda pa res nikogar ni.

Vitez: Potem pa je življenje nezaslišana groza. Nihče ne more živeti soočen s smrtjo vedoč, da je vse le ničeva praznina.

Smrt: Večina ljudi nikoli ne razmišlja niti o smrti niti o plodnosti življenja.

Vitez: Ampak nekoč bo vsak moral stati v zadnjem trenutku svojega življenja in gledati proti temi.

Smrt: Ko ta dan pride ...⁹

Proti koncu pogovora v spovednici, ko Block že ugotovi, da govori s Smrtjo, spremeni svoj pogled na smiselnost življenja. Odloči se, da bo odložitev svoje smrti z igranjem šaha izkoristil za eno smiselno dejanje. Za eno dejanje, ki bo svetu nekaj pomenilo. To dejanje izvrši, ko zadnjikrat igra šah s Smrtjo. S tem da prevrne figure na šahovnici in zamoti Smrt, pomaga Jofu, Mii in njenemu sinu Mikaelu pobegniti, preden bi jih Smrt opazila. S tem dejanjem izpolni svoja pričakovanja in njegovo življenje ob smrti dobi smisel. V naslednji potezi je namreč Antonius matiran. Kljub temu da bo moral umreti, je s partijo šaha pridobil dovolj časa, da

je storil nekaj dobrega. A vseeno ostane razočaran, saj je mislil, da se mu bo Bog pokazal vsaj pred smrtjo in bo odgovoril na vsa njegova vprašanja. Prepričan je bil, da bo pred smrtjo vse pojasnjeno in bo tako umrl mirno in z zagotovitvijo, da gre boljšemu življenju naproti. Na koncu se izkaže, da je celo tukaj pričakoval preveč. Tako vitez spozna, da ni nobene absolutne harmonije. Ni nobenega opravičila za vse trpljenje na svetu. Ne glede na to ali Bog obstaja ali ne, sta vera in religija v svojem bistvu razvrednoteni. Film se konča s smrtjo vseh likov razen žonglerjeve družine, saj se je zanje žrtvoval Block. Zadnje besede nimata niti Block, niti Jöns, ampak je dodeljena Jofu in njegovi preprosti veri. Zanj je celo smrt znamenje Božje dobrote, saj po smrti pade "dež, ki očisti obraze in izpere sol njihovih solz z njihovih lic".¹⁰ Jofov teizem ponuja preprost odgovor na vprašanje "Ali je življenje smiselno?". Vitezova težava je v tem, da želi po eni strani sprejeti odgovor, ki mu ga teizem ponuja, po drugi strani pa ga vprašanje zla in božje tišine oz. njegove neodzivnosti silita k zavračanju teizma. Obema deloma njegovega razmišljanja je nemogoče hkrati ugoditi, zato je Block notranje razklan in zato doživlja svet in svojo existenco kot absurdno potovanje človeka od rojstva do smrti. Smiselno dejanje, ki ga je še trenutek nazaj pomirjalo, je sedaj, ko se zave, da Boga ne bo spoznal niti ob smrti, pozabljeno, in Block ponovno zapade v brezupni agnosticizem, iz katerega ni več rešitve.

Kljub temu da je zgodba postavljena v srednji vek, je bolj verjetno, da je odziv na dogodke našega časa. Vitez je podoba modernega zahodnega človeka, ki je obdan z grozotami človeškega delovanja. Tudi Bergman sam je rekel, da je vitez, ki se vrača iz križarskih vojn, podoben današnjemu vojaku, ki se vrača iz vojne.¹¹ Moderni človek doživlja nekakšno praznino in nesmiselnost bivanja, saj so vrednote sveta in človeštva postale ba-

nalno pehanje za zaslužkom in uničujoči pohlep po oblasti, ki ne pozna usmiljenja in gre preko trupel za dosego cilja. To je moderna kuga. Marsikdo se zaradi občutka nemoči počuti notranje ohromljenega, pri nekaterih pa to privede celo do otopelosti. Moderni človek se zato tako kot Antonius sprašuje, kje je Bog, zakaj ne posreduje v tem trpljenju, zakaj mu ne pomaga izvleči se iz te otopelosti. Mnoge pripelje tako razmišljanje do negiranja Boga, saj Bog za njih ne obstaja, dokler v svetu obstaja zlo.

Glavno vprašanje filma je vprašanje zla ob Božji tišini, ki pa se neprestano spogleduje in prepleta z eksistencialnimi temami. Ali je življenje smiselno, če ni Boga? To je tematika, ki je obravnavana v kar nekaj Bergmanovih filmih. Bergman se je kot sin luteranskega duhovnika tudi osebno večkrat spopadal s tem vprašanjem. Na eni strani njegov razum zavrača njegovo odraščanje v strogem luteranskem redu in z močno teistično noto. Na drugi strani pa spozna, da ateizem prinese določeno ceno, ki jo je treba plačati – tisti preprosti odgovor na vprašanje o smislu življenja izgine. Block je v filmu tako nosilec te bitke. Ne glede na to ali je iskal Boga ali nekaj, kar lahko stopi na njegovo mesto, Block to bitko izgubi.¹²

Psihoanalitična in pozitivistična perspektiva v Divjih jagodah

Kamera nas postavi v delovno sobo doktorja Isaaka Borga. Je razdražljiv petinsedemdesetletni vdovec s sinom Evaldom, ki je prav tako zdravnik, še vedno pa ima mamo, ki je stara petindevetdeset let. Danes je zanj poseben in svečan dan, saj bo za svoje dosežke na področju znanosti in humanizma prejel častni doktorat. Spremljamo njegov notranji monolog, ko premišljuje o nenavadnih sanjah, iz katerih se je zjutraj zbudil zmeden. Bergmanov film *Divje jagode* se gledalcu razkriva skozi sanje in spomine, ki glavnemu junaku silijo

iz podzavesti. Film se zgodi v enem samem dnevu, ko profesorja spremljamo na poti do univerze, kjer bo potekala svečanost. Glavni junak se znajde na potovanju, tako fizičnem kot tudi psihičnem, kar pa pri Bergmanu ni neobičajno. Velikokrat je potovanje simbol za človekovo življenje in iskanje odgovorov na vprašanja (tako kot v *Sedmem pečatu*). Na tem potovanju počasi odkrivamo in razumemo karakter, ozadje in dušo glavnega junaka. Zdi se, kot da je njegovo potovanje ena sama psihoanalitična terapija.

V sanjah, o katerih razmišlja, se doktor znajde v čudni in nepoznani soseski, kjer ni niti najmanjše sledi življenja. Zagleda se v obcestno uro in opazi, da nima kazalcev. Iz žepa potegne ravno tako uro v manjši različici in tudi ta je brez kazalcev. Vse okrog njega vlada grobna tišina, sliši se le bitje Isaakovega srca. Ker ure nimajo kazalcev, čas tukaj ne teče. Isaak se znajde v brezčasni večnosti. Končno opazi nekega moškega, ki je s hrbtom obrnjen proti njemu. Ko ga potrepja, da bi se obrnil, Isaak z grozo opazi groteskno podobo ovito v povoje. Figuri nato odpade glava in se odkotali stran, iz vratu pa pricurja potoček krvi. Ubil je mrtvega človeka. V tem trenutku zaslišimo oglušujoči zvok cerkvenih zvonov in zagledamo voz z dvema vpreženima konjema, a brez voznika. Voz se nato zaleti v obcestno svetilko, kolo odpade in skoraj pokosi Isaaka. Z voza pade krsta in doktor se ji približa. Ko pogleda vanjo, z grozo ugotovi, da je v krsti on sam. Pretresen se prebudi. Vdre v sobo svoje služkinje Agde in ji sporoči, da na univerzo ne gre z letalom, ampak se bo v Lund odpeljal kar sam. Posledično bo v Lund prispel mnogo kasneje. To spominja na tipično Freudovo interpretacijo sanj nekoga, ki je zamudil vlak. Tisti se želi izogniti času in kraju smrti, ki naj bi bil že določen.¹³

Tako se skupaj s snaho, ki je bila pri njem zaradi spora z možem, odpravita na pot. Ni-

koli nista imela pretirano dobrega odnosa; to se pokaže tudi na začetku potovanja. Za sinove težave v zakonu se ne meni preveč. Če so finančne, nima nikakršnega namena od-

pisati dolga, ki sta si ga nabrala pri njem, če pa so čustvene, ji predlaga, naj obišče kakšnega duhovnika ali mazaškega psihiatra. Na poti napravita ovinek k njegovim počitniški hi-



Judita Karba: Sveti Martin, mešana tehnika, 2006.

ši, kjer je kot otrok in mladenič preživel poltja. O tem želi pripovedovati snahi Marianne, a nje to ne zanima. Doktor se usede k drevesu in zavoha divje jagode. To spodbudi njegov spomin (podobno kot Proustove magdalenice) in spomni se zelo posebnega dneva, ki ga je preživel tukaj, rojstni dan njegovega očeta. Njegova lepa sestrična Sara je nabirala divje jagode za darilo stricu. Bila sta zaljubljena in na tem, da se poročita. V tem spominu Isaak vidi mlajšega brata Sigfrieda, kako osvaja Saro, njega pa označuje kot slabiča. Sara mu na koncu podleže. Nato se vsa družina zbere za mizo. Nato dvojčici zatožita Saro in Sigfrieda, saj sta ju zasačili v grmovju. Ponižana in objokana Sara steče ven, kjer se pogovori s sorodnico. Pojasni ji, da je Isaak prijazen in nežen, a kljub temu se ji zdi, da je še otrok. Sigfried pa je vznemirljiv in pustolovski. Otrok proti moškemu torej. V nasprotju z neobčutljivim, sebičnim moškim, ki ga opazujemo v avtomobilu, je bil Isaak некоč prijazen in dober. Njegovo razmišljanje prekine mladenka z imenom Sara, ki se pojavi na posesti. Z dvema fantoma je na poti v Italijo in Isaak in Marianne jim ponudita prevoz. Očitno je, da se Sara ne more odločiti med obema fantoma in to namiguje na Isaakov odnos z bratom Sigfriedom. Popotniki skoraj doživijo nesrečo. Voznica avtomobila se je prepirala z možem in izgubila nadzor nad vozilom. Mož se za nesrečo opraviči in nesramno zvali krivdo na svojo ženo. Marianne jima ponudi prevoz. Niti v tujem avtomobilu ne prenehata z žaljivim odnosom, zato ju prosi, naj zapustita vozilo. Nato se peljejo skozi pokrajino, kjer je Borg začel svojo prakso in kjer živi njegova mama. Ustavi se na bencinski črpalki, lastnik pa ne želi sprejeti plačila za bencin, saj se je doktorja spomnil. Borg darilo sprejme in ko opazi, da je njegova žena noseča, vztraja, da bo otrokov boter. Mlade tri pustita na pikniku, Marianne in Borg pa se odpravita na obisk k Borgovi mami. To

srečanje je nenavadno, saj starka Marianne zamena za Borgovo ženo, ki je že umrla. Nato se spominja svojega otroštva.

Nadaljujejo s potovanjem in Isaak zaspi. Ponovno ga preganjajo grozne sanje. Sanja Saro in Sigfrieda. Sara mu pove, da je nesrečni starec, ki bo kmalu umrl, ona pa ima pred sabo še celo življenje. Nato opazuje njen ljubeč odnos. Nato se ugasnejo luči in pojavi se Izpraševalec. Isaaka popelje skozi dolge in temne hodnike njegovega spomina do sobe za izpraševanje. Isaak mora pogledati skozi mikroskop in ugotoviti, katera bakterija je na sliki. Ne more torej najti vzroka bolezni. Lahko bi rekli, da je zamorjen in sebičen že tako dolgo, da niti ne več, zakaj se je vse skupaj začelo. Izpraševalec mu postavi še nekaj vprašanj, a na nobeno ne dobi odgovora. Zanima ga, ali se bo Isaak zagovarjal kot kriv ali nedolžen. Isaak pa je zmeden, ne razume, kaj Izpraševalec želi od njega. Nato mora Isaak pregledati pacientko. Ugotovi, da je pacientka mrtva in da je to v bistvu njegova žena. Nad njenim truplom plane v smeh. S tem dejanjem ponovno zavrne ponudbo, da bi se posvetil težavam, ki sta jih z ženo imela, in da bi prišel stvari do dna. Izpraševalec odloči, da je Isaak nesposoben za življenje in hkrati obtožen manjših, a resnih zločinov: brezbriznosti, sebičnosti, pomanjkanja zanimanja ... Obtožbe je izrekla njegova žena, zato se bosta zdaj soočila. Isaak protestira, saj je že več let mrtva, a to je le še en obupan poizkus, da bi se izognil soočenju s preteklostjo in s svojimi grehi. Izpraševalec ga popelje v vrt, kjer mora Isaak opazovati ženo med prešuštvovanjem in jasno je, da jo je do tega privedlo njegovo nezanimanje. Kar naenkrat je vrt prazen, vsi so odšli. Kazen za njegove zločine je običajna – samota. Ko Isaak sliši te besede, se prebudi.

Svoji snahi pove, da je sanjal o stvareh, ki si jih v budnem stanju ni znal razločiti oz. slišati. Ni želel slišati, da je že mrtev (čustveno), čeprav je dejansko še živ. Nato mu Marianne

ne razkrije vzrok težav z njegovim sinom. Tudi on se počuti starega in mrtvega. Marianne si zelo želi imeti otroka, on pa je mnenja, da je zelo nesmiselno na ta kruti svet prinesiti otroka. Sam namreč čuti, da je bil nezaželen otrok v nesrečnem zakonu. Isaak temu pritrdi, saj sta bila z ženo zelo podobna zakoncema v avtu.

Končno prispejo v Lund. Podelitev nagrad je bolj podobna pogrebu kot kakšni slovesnosti – vsi so v črnini, vzdušje je turobno. Zvečer mu mladi pridejo za nagrado zapet podoknico in Sara ima zelo čustven nagovor. Vidi se, da je vsem težko ob slovesu. Borg si zaželi, da bi se še kdaj videli, a globoko v sebi najbrž ve, da to ne bo mogoče. Težava je namreč čas, tako kot vedno. V otroštvu zaradi pomanjkanja moči in avtoritete, v starosti zaradi pomanjkanja priložnosti.

Isaak želi na koncu popraviti pretekle grehe. Želi se odkupiti svoji služkinji Agdi, a ona o tem noče nič slišati. Zgleda, da je zloraba trajala predolgo, da bi lahko kar tako pozabila na vse hude trenutke. Nato se želi odkupiti še Marianne in Evaldu, jima oprostiti dolg, a Evald ga hladno prekine in reče, da bo dolg poplačan. Isaak ugotovi, da se preteklosti ne da popraviti. Ponovno se spomni na prizor iz mladosti in sliši Sarin glas, ko mu reče: "Isaak, ni več divjih jagod". Z občutkom obžalovanja in nostalgичnosti Isaak zaspi.

Film se ukvarja z vprašanjem determiniranosti človeka. Človek je ujet v usodo, ne more popraviti preteklosti, niti spremeniti prihodnosti. Življenja nima v svojih rokah. Tudi ko bi želel preteklost popraviti in se odkupiti za napake, mu okolica kesanja ne priznava in opravičila ne sprejme. Človek je tak, kakršen je, zaradi določenih dogodkov v mladosti, ki so ga zaznamovali; veliko vlogo, če ne celo največjo, pa igra dednost. Sin je enak očetu, ponavlja njegove napake in živi po istem vzorcu kot njegov oče, saj drugega zgleda ne pozna. Načela determiniranosti in dednosti zavzema literarna smer naturalizem, ki

pa je svojo teorijo opirala na pozitivistično filozofijo. Pozitivizem je nauk, ki trdi, da je mogoče spoznati le tisto, kar je dano s čutno preizkušnjo, glavni predstavnik te smeri pa je A. Compté.¹⁴ Tudi Isaak Borg je zelo vezan na čutno preizkušnjo. Je namreč zdravnik in zanj je vse, kar ni znanstveno dokazljivo, neresnično oz. nespoznavno. Zato je človek, ki ne čustvuje niti v tako intimnem odnosu, kot je partnerski. V vsaki situaciji ostaja hladen in zadržan in ženi je ob njem zelo težko. Njegova nesposobnost čustvovanja in izražanja čustev jo pahne v prešuštvovanje. Ko se počasi in analitično spominja, kako je potekalo njegovo življenje, si želi, da bi lahko kaj popravil. V sanjah je skrito njegovo nezavedno, ki počasi curlja na dan. Stvari, ki si jih buden ni hotel priznati, ga sedaj v sanjah preganjajo. Pregarja pa ga tudi misel na smrt. Zaveda se, da je star in da pred seboj nima več veliko časa. V življenju je naredil mnogo napak in strah ga je, da bo umrl, ne da bi se z napakami soočil, si jih priznal. Večino življenja ni niti opazil, na kakšen način je vplival na bližnje, saj tega ni želel opaziti. To bi namreč pomenilo, da bi se moral zanesti na čutno zaznavo, on pa ni take vrste človek. Čuti in čustva varajo, to se je naučil že zelo zgodaj oz. ga je to naučila njegova prva ljubezen Sara. Zato po prvih sanjah doživi nekakšno eksistencialno stisko. Podobno kot Antonius Block ne želi umreti, ne da bi našel odgovore na zanj ključna življenjska vprašanja. A čas je ireverzibilen. Odgovore je sicer našel, a ljudje okrog njega niso sposobni odpuščati, saj so se tako naučili od njega.

Sklep

Bergman je režiser odnosov. Zgodba vsakega njegovega filma temelji namreč na odnosu: odnos med moškim in žensko, med prijatelji, odnos med posameznikom in skupnostjo, odnos med neznanci, odnos med človekom in Bogom in nenazadnje odnos člo-

veka s samim seboj. Ravno zadnji dve obliki odnosov prideta najbolj do izraza v filmih Sedmi pečat in Divje jagode, kjer glavna junaka Antonius in Isaak pravzaprav šele iščeta odnos. V zadnji etapi njunega življenja (Antonius namreč izve, da bo umrl, Isaak pa je že ostarel) sta namreč postavljena pred dejstvo. Bosta morala umreti, ne da bi našla odgovore na ključna vprašanja? Bosta umrla, preden bosta spoznala Boga in sebe?

Antonius je obupan. Bolj ko išče Boga, bolj ko ga roti, naj mu pomaga razumeti, zakaj je svet takšen, kot je, zakaj je zlo nekaj tako samoumevnega in kako naj Ga sprejme, če mu za to ni dal oprijemljivega razloga, glasnejša je Božja tišina. Tako Antonius zapade v brezizhodno razklanost med teizmom, ateizmom in agnosticizmom. Obup ga pogreza v čedalje večjo eksistencialno krizo in ga iz pragmatika spremeni v nekakšnega sanjavega Don Kihota. Kljub temu da si ji z zadnjim dobrim dejanjem osmisli eksistenco, mu njegov razum ne dovoli, da bi to sprejel. Tako njegovo iskanje odnosa tragično propade in Antonius umre notranje izpraznjen in duhovno strt.

Podobno se tudi Isaak ne more sprijazniti z neizogibnostjo smrti. Krivda, ki jo nosi v sebi in pred katero beži že dolgo časa, pa se vedno glasneje oglašča iz njegove podzavesti. Začnejo ga preganjati krute sanje, ki namigujejo na skorajšnjo smrt in na nesmisel njegove eksistence, pa tudi sanje, v katerih se nostalgичno spominja otroštva in mladosti. Skozi sanje se pred njim odvrti njegovo življenje in dogodki, ki jih je potlačil tako globoko, da so našli pot iz njegove duševnosti šele sedaj. Tako je mož, ki se je celo življenje zanašal le na čutne zaznave (bil je namreč zdravnik), soočen s svojimi napakami in s krivdo preko sanj, ki so nekaj neoprijemljivega, a vendar tako resničnega. Tako kot Antonius se tudi Isaak znajde v eksistencialni krizi. Obupan in osamljen se mora soočiti

s smrtjo in spraviti s svojo preteklostjo. Na dan mora izpustiti vse, kar je potisnil na dno svoje duše, hkrati pa se mora pobotati s sinom in služkinjo, ki pa njegovo opravičilo hladno zavrneta. Odgovore je sicer našel, a mu ne pomenijo nič brez odpuščanja bližnjih. Isaak je torej tam, kjer je bil na začetku. Le še malo bolj potr.

Bergman je motiv iskanja upodobil v potovanju. Vzporedno s potovanjem, ki ga junaka doživljata fizično, pa se odvija tudi njuna duševna pot iskanja odnosov in odgovorov na vprašanja. Obema spodleti in tako njuno iskanje kot njuna celotna eksistenca se izkaže za absurdno. Preteklosti se namreč ne da uiti, še manj pa se da uiti smrti. Življenje je torej absurdno potovanje od rojstva do smrti in na tebi je, kaj boš z njim naredil. Ljudje smo torej svobodna bitja, a le dokler si pustimo biti svobodni. Če pustimo preteklosti, da v nas pušča sledi, in pustimo, da se nam v duši kopiči krivda in vprašanja, na katera ne moremo dobiti razumsko utemeljenega odgovora, potem se svoboda sorazmerno zmanjšuje. Bolj ko smo s tem obremenjeni, manj smo svobodni in svojo eksistenco občutimo toliko bolj tragično.

Vsa ta občutja in notranje stiske, ki jih občutimo v Bergmanovih filmih, je v nekem obdobju občutil tudi sam režiser. Mnogo njegovih filmov vsebuje avtobiografske prvine in Sedmi pečat prav gotovo sodi mednje. V Antoniusu je Bergman upodobil sebe in svoje iskanje odnosa z Bogom. Vzgojen je bil v strogi protestantski družini in ta stroga vzgoja je v njem pustila neizbrisen pečat. Kot agnostik se je kasneje mnogo ukvarjal z vprašanjem zla v svetu in z vprašanjem Božje neodzivnosti in ravno Sedmi pečat je delo, kjer je njegovo avtobiografsko iskanje doseglo vrhunec. Seveda pa svoje eksistence ni doživljal tako tragično kot Block. Ta film je njegova osebna šahovska partija s Smrtjo in on je zmagal.

Viri in literatura:

- Bergman, Ingmar: *Divje jagode*, 1957.
 Bergman, Ingmar: *Sedmi pečat*, 1957.
 Donner, Jörn: *The films of Ingmar Bergman*. New York: Dover Publications, 1972.
 Jesenovec, Ana: *Književnost na maturi 2005*. Kamnik: ICO, 2004.
 Klopčič, Marjan: Divje jagode: kako razumeti film, v: *Ekran 33* (1996), št. 3-4.
 Koshkinen, Maaret (online). *Famous Swedes: Ingmar Bergman* (prevedel Victor Kayfetz). (citirano dne 25. 3. 2005). Dostopno na naslovu: http://www.sweden.se/templates/FactSheet_4400.asp.
 Litch, M. Mary: *Philosophy through film*. London: Routledge, 2002.
 Magee, Bryan: *Poti filozofije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2002.
-
- I. M. Koshkinen, (online), *Famous Swedes: Ingmar Bergman* (prevedel Victor Kayfetz) (citirano dne 25. 3. 2005). Dostopno na naslovu: http://www.sweden.se/templates/FactSheet_4400.asp.
 2. J. Donner, *The films of Ingmar Bergman*, New York, Dover Publications, 1972, 240.
 3. B. Magee, *Poti filozofije*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 2002, 228.
 4. Prim. B. Magee, *n. d.*, 177.
 5. Prim. J. Donner, *n. d.*, 148.
 6. Prim. J. Donner, *n. d.*, 141.
 7. M. M. Litch, *Philosophy through film*, London, Routledge, 2002, 193.
 8. Prim. M. M. Litch, *n. d.*, 192.
 9. M. M. Litch, *n. d.*, 192.
 10. M. M. Litch, *n. d.*, 178.
 11. Prim. J. Donner, *n. d.*, 138.
 12. Prim. M. M. Litch, *n. d.*, 189.
 13. Prim. M. Klopčič, Divje jagode: kako razumeti film, v: *Ekran 33* (1996), št. 3-4, 42 - 46.
 14. Prim. A. Jesenovec, *Književnost na maturi 2005*, Kamnik, ICO, 2004, 113.

Judita Karba (rojena Kavčnik)

"Linija je največji izraz osebe, največji izraz "kdo sem jaz", v nekem trenutku prostostoječa, krhka, izginjajoča, živa ...

Kot ud množice, v delovanju medsebojnih odnosov se zgoščujem, postajam popolnejša, celovitejša ... Samo v odnosih postajam 3 dimenzionalna. Svet je 3D, torej lahko samo z odnosi funkcioniram v svetu.

Barva me obdaja povsod, me napolnjuje. Je kot duh, ki proseva skozi stvarstvo. Je dih Božjega ...

Saj ko odprem oči, me prevzame, me napolni z občudovanjem širokost podarjenih barv stvarstva. Shema ustvarjenih linij, kot križanje in prepletanje čez in čez, se izgubi v barvah. Slika oživi.

Torej, sem linija, nepopolna ... kot glas, ki s svojo melodijo valovi v svoji zvočni sliki, v pesmi.

Povsod iščem barvo, edino, kar me izpolni.

Morda mi nekoč v svoji nepopolni zgoščenosti duha uspe zadihati barvo ... da bi slika zapela."

(J. K., fragmenti iz ateljeja, 22/2/05)

Življenjepis: /1982/rojena Kavčnik, v Kranju/OŠ Šenčur/ 2001/po maturi Srednje šole za oblikovanje in fotografijo vpisana na Akademijo za likovno umetnost v Ljubljani, mentor prof. Herman Gvardjančič/2006/ trenutno pripravlja diplomu pod mentorstvom Bojana Gorenca.

Vseskozi se ukvarja z glasbo/ 13 let muziciranja violine pod mentorstvom prof. Matija Tercelja/ s sestrama Pavlino in Martino igra v klavirskem triu/ 2004 izda prvo zgoščenko avtorske glasbe Sonce ulice obarva/ 2006/junija, se poročila Karba, živi in ustvarja v Ljubljani-Šentvid.

Razstave: /2002/ Lipovci (Grad Beltinci), Razstava del likovne kolonije "Lipovci 2002" /2003/ Lipovci, Razstava del likovne kolonije "Izak 2003" /2004/ Izola, Koper, "Razstava študentov Akademije za likovno umetnost Ljubljana; Ljubljanski grad, "AL-U3" (Razstava tretjega letnika ALU); Mladinski center Velenje, "Kunigunda festival" (razstava videov) /2005/ Ljubljana (Bežigrajska galerija), "Narava 2"; Ljubljanski grad, "AL-U4" (Razstava študentov četrtega letnika ALU)

Nagrade: /1999/I. nagrada na natečaju "Mladi za EU"